

ОПЫТ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В СЛОВЕ СВ. АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО «ПРОТИВ ЭЛЛИНОВ»

Аннотация. Александрийский святитель Афанасий Великий известен не только как богослов-полемист, но и как продолжатель традиции апологетов, которая имела целью проповедь язычникам. Ученые, исследующие историю христианства, единогласно дают самую высокую оценку деятельности св. Афанасия. В статье автором исследуются философские основания классификации типов религиозного поклонения и обоснований политеизма, приведенных в речи «Против эллинов» св. Афанасия Великого. *Oratio contra gentes* — не только полемическое, но и просветительское сочинение св. Афанасия. В нем богослов желает установить причину, по которой люди отделились от естественного богопознания. Эту причину он находит в увлечении чувственными вещами. Однако сущность падения видится ему не просто в отходе от созерцания духовной реальности, но и конкретно — в обращении человеком внимания на самого себя, его замыкании на самом себе. Автор статьи показывает, как из набора основных предпосылок развивается у св. Афанасия все многообразие умозрительно воспринимаемых форм политеистического культа и мифа, в связи с чем его можно считать одним из основоположников философии религии в истории христианской мысли.

Ключевые слова: Афанасий Великий, философия религии, язычество, политеизм, пантеизм, *contra gentes*, христианство, патристика, эллинизм, Александрийская школа.

Афанасий Великий, святитель, был «знаменитейшим» из всех Александрийских епископов¹, но еще ранее он приобрел славу мыслителя, умевшего дать наиболее точное и философски осмысленное истолкование христианской ортодоксии. По словам русского революционного исследователя архиеп. Никанора, «жизнь и вера святого Афанасия так тесно связаны между собою, что его жизнь была всецелым выражением его веры, а вера была его жизнью»². На I Вселенском Соборе он, присутствуя в качестве диакона и секретаря при епископе Александре³, внес важный вклад в создание Символа веры, оказавшегося способным приблизиться к выражению духовного самовосприятия древнего, еще недавно

повсюду гонимого христианства, для чего в принципе не считались достаточными никакие языковые средства и мыслительные конструкции. Для Александрийской школы на том этапе, на котором он фактически возглавил ее⁴, характерны «глубокое и основательное знание Писания, тонкая диалектика без крайних выводов рационализма, ясное понимание догматов и строгая логическая последовательность»⁵.

Название трактата св. Афанасия Великого «Против эллинов» (Κατὰ Ἑλλήνων) нередко переводится как «Против язычников» (начиная с латинского перевода: *Contra Gentes*). Такой перевод, хотя он не точен, имеет под собой определенные основания: под «эллинизмом» здесь подразумевается весь строй дохристианского греческого мирозерцания, включая философию, как централь-

¹ Quasten J. *Patrology*. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960. P. 20; Altaner B., Stuiber A. *Patrologie*. Basel: Herder, 1966. S. 271.

² Никанор, архиеп. Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893. С. 4.

³ Socrates Scholasticus. *Historia Ecclesiastica* II. 17.

⁴ См.: Lehmann F. *Die Katechetenschule zu Alexandria*. Leipzig, 1896. S. 61.

⁵ Дмитревский В. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884. С. 265.

ную и наиболее интеллектуальную его часть. Пройдя, несомненно, определенную школу эллинской образованности, св. Афанасий не подчинял себя слепо правилам спекулятивного мышления и «пользовался элементами научного богословия и философии только в той мере, в какой это было необходимо для его ближайших задач»⁶, а именно для проповеди вечной и святой жизни, купленной для каждого верующего жертвенной смертью Богочеловека. Он «все христианское мировоззрение сконцентрировал в идее спасения и установил понимание сущности христианства как религии спасения»⁷. Философию делает автор ответственной за самые возвышенные апологетические интерпретации языческой религии, в то же время не отказывая себе, как христианскому богослову, в праве на ее самостоятельное осмысление с позиций «естественного разума» и Священного Писания, которое понимается им как фундамент истинной религии. В целом в речи «Против эллинов» дается развернутая и программная критика язычества, которая содержит в себе, как свою методологическую предпосылку, осмысление религии как таковой, т.е. как более общего понятия, чем истинная или ложная религия.

Слово «Против эллинов» — раннее произведение святителя, написанное в 318 г. Оно косвенно свидетельствует о том, в каком состоянии находилось греко-римское язычество на то время. Уже давно замолкли такие критики и пересмешники христианства, такие как Цельс и Лукиан. В среде городского населения процветали разнообразные суеверия, не дававшие народному сознанию подняться над идолопоклонством и зависимостью от магии. После Порфирия сам неоплатонизм покровительствовал теургической практике⁸. Христианству, его свидетельствам о чудесах и знамениях, противопоставлялись такие же свидетельства со стороны язычников, примером чему служит *Жизнь Аполлония* ритор Филострата. Но если христианские учителя искали в своих священных книгах таинственный смысл и каждое чудо стремились ис-

толковать в назидательном смысле, то философы, наоборот, прекрасно владея аллегорической техникой, бросали в толпу лишь то, что завораживало и удивляло, считая ее недостойной более высоких посвящений. Более того, они и сами склонялись к вере в силу магических махинаций, которая уничтожала веру в живого и разумного Творца.

Как и вся греческая философия, св. Афанасий не пользуется термином «религия» систематически. Он употребляет два разных слова для обозначения истинной и ложной веры — «богочестие» (θεοσεβεία) и «идолослужение» (εἰδωλολατρεία). Однако же он, как мы покажем далее, рассуждает в этом трактате именно о религии, т.е. о восстановлении связи человека с Божеством, рассматривая языческую религиозность в единстве мифа и ритуала.

Основной тезис Афанасия, из которого развивается вся аргументация трактата, состоит в единстве первоначальной идеи Бога, лежащей в основе всех форм религиозности. Язычество есть результат смешения этой идеи, в которой Бог представляет Собой истинное Сущее, с «несуществующим», фантастическим, так что душа человеческая «Бога, Которого предала забвению в мысли (ἐπελάθητο τῆ διανοίᾳ), стала воображать в телесном и чувственном, прилагая к явлениям наименование Бога и прославляя только то, чего ей хочется и на что приятно смотреть» (*Против эллинов*, 8). Общерапространенность идеи Бога связана с тем, чем александрийский богослов открывает свой трактат: самоочевидностью «всецелой истины» (ἡ τῶν ὅλων ἀλήθεια) для человеческого ума, в котором поэтому «ведение (γνώσις) богочестия... познается (ἔχει τὸ γνῶσιον) само собою» (*Там же*, 1). В связи с этим «к тому, чтобы видеть Бога, достаточно душевной чистоты» (*Там же*, 2).

На различии «всецелой истины», которая воспринимается только чистым сердцем, и «человеческих примышлений», вносимых страстями, строится противопоставление язычества и христианства. Они, по мысли Афанасия, взаимно исключают друг друга; их антагонизм имеет не политический характер, но антропологический: различие в самосознании создает и различие в религии. Поэтому «с явлением креста уничтожено всякое идолослужение, и крестным знамением прогоняется всякое воображение демонов (δαμόνων φαντασία)», т.е. образы ложных богов, порожденные соблазненностью человека на зло. Первым источником ложной религии является зло.

⁶ Скурат К.Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). М.: Свято-Троицкая лавра, 2003. С. 11.

⁷ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Патрология. СПб., 2004. С. 875.

⁸ Simone J. Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845. Vol. 2. P. 374; Prat J.-M. Histoire de l'eclectisme alexandrin considérée dans sa lutte avec le christianisme. Lyon, 1843. T. 1. P. 170–175; Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 411 и далее.

Учение св. Афанасия о зле непосредственно связано с его онтологией и антропологией. По бытию зло представляет собой нечто «не сущее» (οὐκ ὄν), изобретенное человеческим «примышлением» (ἐπίνοια). «Сущее — добро, а не сущее — зло», потому что не имеет для себя «образцов» (παρδείγματα) от Сущего Бога. Зло есть «возможное», виртуальное (τὸ δυνατόν), в каком-то качестве оно противопоставляется «подобающему» (τὸ συμφέρων) и «достойному» (τὸ πρέπον). Но само это «примышление» имеет в человеке определенное основание: люди «воображают» его «по самим себе» (καθ' ἑαυτῶν). Зло есть не только гипостазированное «не сущее», но и коренится в самом человеке в качестве мысли о «не сущем» как сущем. Душа сама, «остановясь мыслью на не сущем, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вожделий; ибо сотворена свободно, может как преклоняться на доброе, так и отвращаться от доброго; отвращаясь же от доброго, непременно останавливается мыслию на противном тому» (Там же, 4).

Различая сущее и не сущее, святитель вводит очень важный тезис о том, что Бог не может быть «примыслен». Фактически он предвосхищает известное онтологическое доказательство из «Пролога» Ансельма Кентерберийского, утверждая, что идея Бога присуща уму по необходимости, как идея такого Существа, которое «превыше всякой сущности и человеческого примышления» (ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπίνοιας ὑπάρχων). Отсюда — часто встречающийся и в позднейшем богословии тезис о том, что идея Бога вложена в человека самим Богом. Данный тезис важно понимать правильно: речь идет не о произвольном и необъяснимом действии, а о том, что человек сотворен по образу Божественного Логоса, имея возможность в себе самом познавать его безграничность (ἀϊδιότης). Помимо благодати, которая держит человека выше природных страстей, т.е. делает его святым, у него есть еще «своя собственная сила от Отчего Слова».

Началом отпадения ума от благодати, а тем самым и от естественного созерцания Бога (при сохранении, однако, в нем идеи Бога) было его обращение на самого себя: «уклонили они ум от мысленного, начали же рассматривать самих себя... впали в самовожделение, предпочтши собственное созерцанию божественного» (Там же, 3). Но «сам» человек здесь — не собственно он сам, как богоподобная и, по существу, непостижимая лич-

ность, а еще и «ближайшее к нему», то, чем он может воспользоваться. Иными словами, люди предпочли тварь Создателю, при этом начав смотреть на нее глазами потребителей. Они замкнулись в самодовольстве, превратно восприняв безмятежность своего блаженства: падение, согласно Библии, произошло в раю, и это для св. Афанасия не метафора, но исторический факт.

Прежде всего человек обратил внимание на собственное тело, его чувствительность, и придал ей неоправданно большое значение. Плоть, не подчиненная духу, оказалась вожделиющей «другие чувственные вещи», на которые и перешло внимание человека на втором этапе. Вслед за этим он становится зависимым от удовольствий, которые поглощают его мысль. Отсюда проистекает «забвение себя». Казалось бы, это противоречит изначальному обращению человека на самого себя; но в действительности речь идет об одном и том же, поскольку забвение в данном случае касается духовных сил человека, которые даются ему направленностью на высшее и поддерживаются благодатью. Из этого забвения, в свою очередь, возникают многообразные страсти. Прежде всего, это страх, а также другие «мысли, свойственные смертному». Страх производит ненависть. «Душа, не желая оставить вожделий, боится смерти и разлучения с телом; снова же вожделивая и не достигая подобного прежнему, научается убивать и делать неправду» (Там же, 3).

Оказавшись отторгнутым от источника своего бытия в Боге, человек не утратил полностью своей ориентации на истинно Сущее, но существенным образом исказил ее, что и воплотилось в ложной религиозности. Возникновение язычества св. Афанасий описывает систематически, как *последовательное ниспадение души с мысленного неба*, в начале которого полагается тот фундаментальный факт, что «люди, научившись примышлять себе не сущее зло, вообразили себе также и не сущих богов» (Там же, 8). Поэтапно «ниспадая в понятия и помыслах», ум творит себе кумиров из того, что оказывается на данном уровне ему наиболее близким:

1. Небо и все небесные светила. Им, по замечанию автора трактата, приписывается не только божественность, но и творение мира.
2. Эфир, воздух и «то, что находится в воздухе». Видимо, святитель имеет в виду здесь не материальные объекты, а те демонические духовные силы, которые, согласно Писанию, «господствуют в воздухе» (Еф. 2:2).

3. Стихии, а также «начала телесного состава: теплоту, холод, сухость и влажность». Фактически, речь здесь идет об обожествлении времен года — лета, зимы, весны, осени, а также сезона дождей и засухи. В связи с этим обращает на себя внимание то, что Афанасий возводит это к «телесному составу», т.е. источником сотворения кумиров он считает в этом случае не отвлеченные наблюдения над природой, а самочувствие самого человека, которое заставляет его в суеверии поклоняться тому, что он нашел в природе сродным себе, и от перемены чего зависит его физическое состояние.
 4. Закономерно, что на следующей ступени деградации религии происходит обожествление людей и появление их изображений, сделанных как с еще живущих, так и с уже умерших. Одним из источников этого культа святитель, следуя в этой книге Премудрости Соломона, считает скорбь о безвременно скончавшихся, которая перешла в культ, по его мнению, не сразу, а в процессе развития. «Ибо родители оплакивали изображенных на картине вовсе не как богов; а если бы признавали их богами, то не плакали бы о них, как об утраченных. Поелику они не признавали их не только богами, но даже и вовсе существующими; то изобразили их на картине, чтобы, видя напоминаемое картину, утешиться в их несуществовании» (*Против эллинов, 10*).
 5. Животные и неодушевленные предметы: камни, деревья. Отмечается особо, что из животных предпочтительны были пресмыкающиеся, а также «наиболее свирепые» звери. Это, по мысли богослова, соответствует внутреннему состоянию, в которое пришел человек: «Люди, унижившись до скотского состояния страстями и сластолюбием, и не имея в виду ничего иного, кроме удовольствий и плотских вожделений, как сами устремились мыслию в эти, бессловесным свойственные, дела, так в виде же бессловесных стали представлять и Божество, по разнообразию страстей своих, изваяв такое множество богов» (*Там же, 19*).
 6. Еще более грубым нечестием святитель считает изобретение смешанных териантропных божеств, сочетающих в своем образе «разумное и бессловесное», т.е. человеческое и звериное. Они не имеют себе соответствия в природе и являются в чистом виде выдумками, свидетельствуя о глубоком падении ума.
 7. Отдельные члены тела.
 8. Человеческие страсти.
 9. Правители и дети правителей. В этом пункте св. Афанасий, как и многие отцы Церкви, воспроизводит аргументы Эвгемера, которые, впрочем, восходят к преданиям о правлении богов на земле, а также смерти и погребении некоторых из них (приводятся различные примеры от критского Зевса до Антиноя, любимца императора Адриана). Он указывает на несообразность божественного достоинства и мифических поступков его носителей: «Деяния избличают, что они — люди, а похвалы — выше человеческой природы. Но то и другое не согласно между собою; и небожителям не свойственно делать подобные дела, и о делающих подобные дела никто не предположит, что они — боги» (*Там же, 16*).
- Опираясь на традицию эвгемеризма, св. Афанасий относится к большей части богов эллинского пантеона как к обожествленным людям; соответственно, и многие мифы о них он воспринимает как мифологизированные рассказы об исторических деяниях, безнравственный характер которых выдает неразумность их обожествления. Они «не только не суть боги, но даже гнуснейшие были из людей» (*Там же, 11*). Язычество как система мирозерцания самопротиворечиво, так как «что по законам непозволительно у людей, то не стыдятся приписывать так называемым богам своим» (*Там же, 12*).
- Рассуждая о ничтожестве идолов, святитель не только не унижает при этом искусства, но, напротив, еще поднимает его значение в сравнении с ними. «Ежели бы и следовало удивляться чему в истуканах; то надлежало бы похвалить художество искусника, и сделавшему не предпочитать того, что сделано им; потому что не веществом украшено и обоготворено искусство, но искусством — вещество. Посему гораздо было бы справедливее, чтоб кланялись они художнику, а не произведениям его; потому что он был еще прежде сделанных искусством богов, и как ему хотелось, так и сделаны они. Теперь же, отринув справедливое, не уважив науки и искусства, кланяются тому, что сделано по науке и искусству» (*Там же, 13*). Уважительное отношение к искусству, проявленное при его сопоставлении с идололатрией, отражает основную интенцию труда св. Афанасия, согласно которой человек в язычестве прежде всего роняет и унижает свое природное достоинство, которое присуще ему как образу Творца мира.

Полемизируя с «эллинами», святитель приводит от их лица апологию языческих мифов, располагая по восходящей линии, в зависимости от уровня философской аргументации, три тезиса:

1. Поэты выдумали «басни» о богах, но не самих богов. На это следует возражение, что поэты не были глупее своих потомков: «Сложившие баснь, что они боги, верно знали, что и делать должно богам, и не стали бы приписывать богам человеческих понятий; как действий огня никто не припишет воде, потому что огонь жжет, а вода, напротив, в сущности холодна. Посему, если деяния достойны богов, то и деятели будут боги. Если же людям, и людям злонравным, свойственно прелюбодействовать и делать все выше исчисленное; то и делавшие это будут люди, а не боги; потому что сущность и деяния должны быть соответственны между собою, чтобы образ действия свидетельствовал о том, кто действовал, и по сущности познавалось деяние» (Там же, 16). Афанасий прибегает также к литературному доказательству, а именно, указывает на то, что характер героев (Ахилла, Одиссея и др.) в поэмах вполне реалистичен. В целом свое опровержение он подводит к тому, что боги Гомера и других поэтов — обожествленные правители древности, которых сохранила традиция в единстве их неприглядных человеческих деяний и обожествленных имен.
2. Второй аргумент апологетов язычества состоит в роли обожествленных людей как культурных героев: «богами они признаны за то, что были полезны для людей», а именно, за изобретение ими искусств и ремесел (Там же, 18). На это св. Афанасий возражает, что всякое человеческое искусство есть подражание природе, основанием которого является природа самого человека. «Посему, если они были сведущи в искусствах, которыми тщательно занимались; то за это нужно признать их не богами, а скорее людьми; потому что и они не от себя произвели искусства, но подражали в них природе» (Там же). Во вторую очередь он отмечает, что и в дальнейшем изобретались искусства, но их основоположники не всегда становились богами. Наконец, и образ этих богов — человеческий: «самым изваянием кумиров язычники доказывают, что боги их не иное что, как люди» (Там же).
3. Третий апологетический тезис принадлежит эллинским философам и ученым. Они утверж-

дают, что Божество едино и вследствие своей непостижимости открывается через идолов и соответствующие ритуалы: «Учреждения и изображения эти введены для призвания и явления божественных Ангелов и Сил, чтобы, являясь в этих изображениях, сообщали людям ведение о Боге; это как бы письмена для людей; читая их, по бывающему в них явлению божественных Ангелов, могут они познать, какое иметь понятие о Боге» (Там же, 19). Источниками Афанасия при упоминании этого тезиса были, вероятно, Плутарх и *Corpus Hermeticum*. На это следует развернутое возражение, восходящее к главному аргументу: «Если, как ложно уверяете, это у вас письмена для умозрения о Боге; то не справедливо — знаки предпочитать означаемому» (Там же, 21). Несообразность символизации Бога посредством идолов и мифов святитель видит прежде всего в том, что понятие о Боге таким образом дробится между мужским и женским, человеческим и животным, одушевленным и неодушевленным, причем они вступают друг с другом в такие сложные взаимоотношения, которыми совершенно затемняется идея Бога. «Каких из них можно признать главнейшими, чтоб или, поклоняясь Богу, иметь на него твердое упование, или, признавая Его Божеством, как говорят, не колебаться?... Обитатели твердой земли поклоняются инаковым богам с островитянами, и островитяне чтут инаковых с жителями твердой земли. И вообще, каждый город и каждое селение, не зная соседних богов, предпочитают им своих, которых и признают только богами. О гнусных же египетских обычаях нет нужды и говорить; они у всех перед глазами; там города держатся суеверий противоположных и одно другому противоречащих; соседи всегда стараются чествовать противное тому, что чествуют живущие смежно с ними» (Там же, 23). Единой картины из многообразия идолов не складывается никак. «У одних почитаемые богами у других делаются жертвами и возлияниями в честь ими именуемых богов. И наоборот, что у одних употребляется в жертву, то у других почитается богом» (Там же, 24).

Опровергая далее веру в отдельные силы природы, такие как небо, земля и светила, богослов приводит в доказательство их несамостоятельность, зависимость друг от друга и от целого. Упо-

минается им и противоборство стихий — традиционный довод христианских апологетов. Наконец, он приходит к рассуждению о пантеизме, вкладывая в уста своих оппонентов такое соображение: «Когда все части, совокupленные вместе, составляют одно великое тело, тогда целое есть Бог» (*Там же*, 28). В ответ выставляется библейское понятие о Боге как несравненно более возвышенное: «Бог есть целое, а не части; Он не из различных составлен вещей, но Сам есть Творец состава всякой вещи... Если Бог состоит из частей, то, без сомнения, окажется Себе самому неподобным и составленным из вещей неподобных» (*Там же*). В пантеизме, пишет Афанасий, Бог оказывается телесным, в то время как в действительности Бог «по естеству бесплотен, невидим, неосязаем... во всем всемогущ, и ничто не обладает Им, но Он всем обладает и над всем владычествует» (*Там же*, 29).

Закончив обличение идолослужения, святитель переходит к объяснению истинной религии через указание на разумность души и естественность богопознания. Если происхождение языческих культов он изображает как падение ума, то христианское учение о Боге, наоборот, представляется восхождением: «Как, воззрев на небо и рассмотрев его украшение и свет звезд, должны мы восходить мыслию к Слову, Которым все приведено в благоустройство; так, представляя умом Божие Слово, необходимо нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово истолкователем и Ангелом Отца Своего» (*Там же*, 45). Причина, по которой Бог со-

творил мир Своей собственной Премудростью, или Словом, состоит в том, что Он хотел сделать «всех» участниками присущего Ему бытия. Соответственно, и ведение о Боге приобретает как заключение о Его предвечном и самостоятельном существовании через усмотрение действия в мире Слова и Премудрости. Посредством Слова, непричастного миру по природе, Бог и входит в мир, и остается вне мира. Это и есть, согласно св. Афанасию, наиболее подобающее учение о Боге.

Трактат Афанасия Великого «Против эллинов», при его сравнительно небольшом объеме, является наиболее систематическим, философски обоснованным из сочинений ранних веков христианства, направленных против язычества⁹. Такой характер ему придает магистральный анализ языческой религиозности, предпринятый на основании одного центрального положения: всякая религия в интенции направлена к Богу, проходя через наличное состояние человеческого ума и деформируясь в зависимости от этого. Нельзя не отметить, что такой подход прилагает высшие требования к христианскому благочестию и образу жизни, которые должны, по мысли святителя, соответствовать максимальной высоте, изначально присущей христианской вере. То, как именно в этой вере Бог возводит человека в первоначальное достоинство через Воплощенное Слово, рассматривается уже в следующем сочинении святителя — «О воплощении Бога Слова», являющемся, тем самым, продолжением и логическим завершением трактата «Против эллинов»¹⁰.

Список литературы:

1. Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
2. Дмитревский В., свящ. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884.
3. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетей, 2000.
4. Никанор, архиеп. Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893.
5. Скурат К.Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.). М.: Свято-Троицкая лавра, 2003.
6. Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Basel: Herder, 1966.
7. Athanasius Alexandrinus. Contra gentes / ed. J. P. Migne. PG vol. 25. Paris, 1857.

⁹ См. философскую оценку трактата в статье: Rist J.M. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / ed. P.J. Fedwick Toronto, 1981. P. 173.

¹⁰ См.: Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960. P. 24.

8. Prat J.-M. Histoire de l'eclectisme alexandrin considere dans sa lutte avec le christianisme. T. 1. Lyon, 1843.
9. Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960.
10. Rist J.M. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / ed. P.J. Fedwick Toronto, 1981. P. 173.
11. Simone J. Historie de l'ecole d'Alexandrie. Vol. 2. Paris, 1845.
12. Socrates Scholasticus. Historia Ecclesiastica / ed. J. P. Migne. PG vol. 67. Paris, 1859.

References (transliteration):

1. Afanasii Velikii, svt. Tvoreniya. T. 1. M.: Izd. Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya, 1994.
2. Dmitrevskii V., svyashch. Aleksandriiskaya shkola. Ocherk iz istorii dukhovnogo prosveshcheniya ot I do nachala V veka po R.Kh. Kazan', 1884.
3. Dodds E.R. Greki i irratsional'noe. SPb.: Aleteiya, 2000.
4. Nikanor, arkhiep. Sv. Afanasii Velikii, arkhiepiskop Aleksandriiskii, i ego izbrannye tvoreniya. SPb., 1893.
5. Skurat K.E. Zolotoi vek svyatootecheskoi pis'mennosti (IV-V vv.). M.: Svyato-Troitskaya lavra, 2003.
2. Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Basel: Herder, 1966.
3. Athanasius Alexandrinus. Contra gentes / ed. J. P. Migne. PG vol. 25. Paris, 1857.
4. Prat J.-M. Histoire de l'eclectisme alexandrin considere dans sa lutte avec le christianisme. T. 1. Lyon, 1843.
5. Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerpen, 1960.
6. Rist J.M. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / ed. P.J. Fedwick Toronto, 1981. P. 173.
7. Simone J. Historie de l'ecole d'Alexandrie. Vol. 2. Paris, 1845.
8. Socrates Scholasticus. Historia Ecclesiastica / ed. J. P. Migne. PG vol. 67. Paris, 1859.