

ТОЛКОВАНИЕ НА ПРОЛОГ «ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА» АМЕЛИЯ ГЕНТИЛИАНА: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ДОКЕТИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ

В данной статье затронута проблема христианских источников Амелия в его толковании на пролог Евангелия от Иоанна. Исходя из воспринятой у Нумения открытости к «варварской» мудрости восточных народов, Амелий не только активно участвует в полемике с гностиками, но и привлекает христианские источники, обсуждая в школе Плотина философию Логоса. Амелий описывает воплощение Христа в докетических формулировках, что ставит вопрос об источниках его знакомства с еретическими учениями. Автор приходит к выводу, что Амелий мог познакомиться с данной христологией либо в Риме, коммуницируя с членами школы Артемона, деятельность которых была схожа со школой Плотина, либо уже в Сирии, вступив в контакт с Павлом Самосатским. Так, члены школы Артемона усердно занимались философией и математическими науками, занимались критикой библейского текста, и не принимали божественности Христа, считая Его простым человеком, в которого вошел Логос. Христология этой школы имела сближения с гностиками, что могло создавать точки соприкосновения с ними у Амелия, увлеченного полемикой с гностиками. Второй вероятный источник христологии – Павел Самосатский, ученик Артемона, с которым Амелий мог пересечься в Пальмире при дворце царицы Зенобии.

Ключевые слова: Амелий Гентилиан, неоплатонизм, Евангелие от Иоанна, докетизм, Артемон, Павел Самосатский.

Roman S. Soloviev.

Moscow Theological Academy (Sergiev Posad), Russia. solorom@gmail.com

Amelius Gentilianus' interpretation of the Prologue of the Gospel of John: on the sources of the docetic terminology

This paper addresses the problem of Amelius' Christian sources in his interpretation of the Prologue of the Gospel of John. Given his openness, adopted from Numenius, to the "barbarous" wisdom of the Orient, Amelius is not only actively engaged in a polemic with the Gnostics, but also attracts Christian sources when he discusses the philosophy of Logos in the school of Plotinus. Amelius refers to the author of the sacred text in question as a barbarian, thus indicating his respect for the biblical testimony. Amelius describes the incarnation of Christ in docetic terms,

which raises the question of the sources of his familiarity with heretical doctrines. The author of the article compares Amelius' Christology with the Church's existing views of Christ and concludes that it is doctrinal in nature. The author concludes that Amelius may have become acquainted with such Christology either in Rome, communicating with members of the school of Artemon, whose activities were similar to those of Plotinus, or in Syria through his contact with Paul of Samosata. The followers of the school of Artemon zealously studied philosophy and mathematics and were engaged in the criticism of the biblical text, while they rejected the divinity of Christ, considering Him to be a simple man in whom the Logos had entered. The Christology of this school had an affinity with the Gnostics, which may have created points of contact with Amelius, who was enthusiastic in his polemic with the Gnostics. A second probable source of Christology is Paul of Samosata, a disciple of Artemon, with whom Amelius may have had contact at Apamea in the court of Queen Zenobia. The author concludes that the familiarity with the specific terminology characteristic of Christological polemics indicates Amelius' contacts with Christian theologians, which refutes the cliché that the Platonic school was closed to Christian narratives.

Keywords: Amelius Gentilianus, Neoplatonism, Gospel of John, Docetism, Artemon, Paul of Samosata.

Введение

Относительно неоплатоников существует устоявшийся штамп о закрытости их школы по отношению к христианскому богословию и философствованию: так, Г. Дёрри (Dörrie 1981: 41–42), Л. Бриссон и А. Сегон (Brisson, Segonds 1996), Ф. Оффман (Shichalin 2013: 3), К. де Фогель (De Vogel 1985: 31) утверждают, что нет никаких оснований говорить о влиянии христианских текстов на неоплатоническую школу в силу закрытости последней¹. В данной статье мы приведем примеры открытости философских школ христианству во II в. и специальное внимание уделим толкованию пролога Евангелия от Иоанна, написанному неоплатоником Амелием, и попытаемся указать возможные источники христологии в его тексте.

¹ Исходя из такой установки было выдвинуто предположение о наличии не только двух Оригенов, но и двух Аммониев, Саккаса и другого, чтобы каждый из них оставался в своем замкнутом философском окружении. О различных подходах к позднеантичной философской литературе см. Soloviev 2022: 87–93.

Христиане в интеллектуальном ландшафте поздней античности: методологические подходы XIX–XX вв.

В исследованиях литературы II–III вв., так или иначе соприкасающейся с христианскими институтами, текстами и учениями, можно наблюдать своеобразный методологический маятник. Если в XVIII в. — первой половине XIX в. обычно подчеркивали новизну христианства, качественное отличие от окружающего его интеллектуального ландшафта, а также, применительно к эпохе апологетов и далее — значительное место христианства в интеллектуальной жизни римского общества (напр., Uhlhorn 1879; Schaff 1885: 30–33), то в середине XIX в. — XX в. главное внимание стали уделять феноменам языческой религиозности и философии как отклику на интеллектуальную жизнь язычников. При таком подходе христиане оставались пассивной, во многом зависимой стороной в явно неравной интеллектуальной схватке (Pohlenz 1909; Windisch 1909; von Harnack 1924; Grant 1959; Aune 1987).

Ярким примером смены парадигмы еще в середине XIX в. стали исследования новотюбингенской школы, критически оценивавшей христианство по отношению к языческой философии. Наиболее значимыми фигурами стали Б. Бауэр и его ученик Ф. Штраус, оказавший значительное влияние на Ф. Ницше².

Бауэр утверждал, что христиане были вынуждены заимствовать из языческой традиции представления о божественном, теологию, этику, идею бессмертия души, причем язычество, по убеждению Бауэра, оказало влияние на создание канонического текста Нового Завета (Bauer 1850–1851). Таким образом, согласно Бауэру, ранние христиане находились в сильной зависимости от философской мысли греков (Bauer 1874; 1877). Похожим образом оценивал интеллектуальную (не)состоятельность раннего христианства и Штраус, по мнению которого наиболее характерные для христианства идеи на самом деле заимствованы у ранних греческих философов. Его книга «Жизнь Иисуса» вызвала широкий резонанс и спровоцировала многочисленные дискуссии о роли греческой философии в формировании христианства (Strauss 1835: 123). Схожих мне-

² Bauer 1850–1851, 1874: Бауэр проследил эволюцию христианских идей из эллинизма и стоицизма, выводя доктрину Логоса Евангелия от Иоанна из Филона и неоплатонических источников. Strauss 1835–1836.

ний придерживался и А. фон Гарнак (von Harnack 1886: 20; 1902: 146–147; 1914: 3–4; 1924; 1927: 2–4). Распространенный главным образом среди протестантских ученых, этот подход сохранился и в XX в.³ Такой подход, представляющий христиан как лишь пассивную сторону в интеллектуальном взаимодействии III в., начинает мешать составлению исторически достоверной картины развития мысли рассматриваемого времени (Soloviev 2022; 2023).

Присутствие христиан в интеллектуальном поле I–II вв.

В рамках изучения отношений язычества и христианства еще в XIX в. были составлены сводки источников по раннему христианству, внешних по отношению к церковной традиции⁴, которые активно обсуждались в рамках поиска «исторического Иисуса» (Blomberg 2009: 53–54). Круг внешних христианству источников претерпел мало изменений: для I в. значимы свидетельства Иосифа Флавия (Antiquit. Iud. 18.3.4), Тацита, сообщающего в «Анналах» о гонениях на христиан при Нероне (Ann. 15.44), Светония, упомянувшего, как император Клавдий изгнал из Рима иудеев, волнуемых Хрестом (Suet. Claud. 25.3), а также Плиния Младшего (Ep. 10.96–97). Кроме того, исследователи обращают внимание на утраченное и пересказанное Юлием Африканом свидетельство Таллоса о солнечном затмении во время распятия, которому вторит Флегонт из Тралл, говорящий о затмении и сильнейшем землетрясении в Вифинии (Африкан, Хронография, 18:1), письмо Мары бар Серапиона (Ramelli 2010: 81–85), где убийство «мудрого царя иудеев» поставлено в один ряд с казнью Сократа и сожжением Пифагора (Van Voorst 2009: 53–56).

Во II в. нам известны примеры внимания языческих философов к зарождающейся христианской традиции. Сюда относится платоник Цельс, который, при всем своем неприятии христиан, решил посвятить им значительное по объёму сочинение, где опровергал их. Цельс написал против христиан в 160-е — 180-е гг. трактат в жанре школьного опровержения «Истинное слово» (Ἀληθὴς λόγος), что свидетельствует о том,

³ Подробнее см. Mikhaylov 2017. Согласно В. Йегеру, христиане заимствовали из греческой педагогики и философии ряд важнейших для христианского богословия понятий. См. Jaeger 2014: 14, 32–33, 35–36, 45, 51–52, 106, 158, 210.

⁴ См. также Bobrinsky 1929; Ranovich 1935.

что в эпоху Второй софистики христианство уже присутствовало не только в общественной сфере, но и было заметным явлением в кругу интеллектуалов и философов (Whittaker 1994: 255). Христиане осознаются как противники, с представлениями которых о Божестве, мироустройстве, образе Божиим в человеке и воскресении плоти необходимо спорить.

Фразу «Платон — Моисей, говорящий по-аттически»⁵ Нумения Апамейского можно, конечно, адресовать лишь к Священному Писанию евреев, но сложно представить, что он, живя в Риме в одно время с Иустином Философом, рассуждавшим в своем «Диалоге» именно о важности нового христианского прочтения Ветхого Завета, совсем ничего не слышал о христианах. Будучи предположительно иудеем по происхождению⁶, Нумений хорошо знает Ветхий Завет, откуда цитирует *Быт.* 1:2 (fr. 30, 6 Des Places); *Исх.* 3:14 (fr. 13, 4 Des Places); *Прем.* 14:21 (fr. 56, 2 Des Places). *Быт.* 3:21 (в Porph. De abst. 1.31; 2.46), *Быт.* 2:7, 4:10; *Лев.* 17:10–11, 14; *Втор.* 12:23 (в Calcid. In Tim. 55, 219, 232)⁷. Также, как сообщает Ориген Александрийский⁸, Нумений многократно изъяснял учения Моисея и пророков в аллегорическом духе (fr. 1 Des Places).

О христианах в своем дневнике упоминает римский император Марк Аврелий, который призывает к правильному подходу к смерти, когда душа не из слепого упорства, как у христиан, отрешается от тела, но рассудительно и без рисовки⁹. Замечание Марка Аврелия важно как свидетельство присутствия,

⁵ Fr. 8, 13 Des Places = Clem. Alex. Strom. 1.150.4. Фразу повторяет зависящий от Климента Евсевий в Praep. ev. 9.6.9 и 11.10.12–14. Позднее фраза встречается у Феодорита в Graec. affect. cur. 2.114 и в Souda, s.v. Νουμῆνιος.

⁶ См. *1 Макк.* 12:16, где у одного из еврейских послов в Риме имя Нумений. Имя, впрочем, было распространено и у греков, персов, римлян, евреев. В пользу семитского происхождения Нумения см. аргументы у Bigg 1913: 298, n. 1 и Mras 1936: 188.

⁷ См. Whittaker 1967, 196–201; Mel'nikov 2003: 21, прим. 34.

⁸ Num. Fr. 1c, 10a Des Places = Orig. Contr. Cels. 4.51 (I, p. 324, 18–27 Koetschau). Применял он аллегорию и к объяснению пощения Демурга о мире (Num. Fr. 12 Des Places). См. гипотезу De Ley 1972: 56, n. 4, согласно которому слово ἀκροβόλιςμοῖς (перебранками) – аллегорическое указание на дождь и молнии, посылаемые Зевсом-Громовержцем. Также см. Num. Fr. 53–60 Des Places с аллегорическими толкованиями.

⁹ См. Marcus Aurelius. Medit. 11.3.1.1–5.

пусть и негативного, христиан в интеллектуальном поле, что спустя короткое время породит вышеупомянутое критическое сочинение платоника Цельса.

Во II в. расцветает христианская апологетика, которая стремилась защитить христианскую веру от обвинений, доказать ее разумность, опровергнуть языческие верования и добиться правовой защиты христиан. Апологеты защищали «истинную философию», причем на защиту христианства встают обращенные из язычества: Аристид, Иустин, Татиан и Афинагор, порой, весьма разнящиеся как по уровню знакомства с философской традицией, так и по отношению к греческой культуре в целом. Например, Марку Аврелию направляет апологию Мелитон Сардийский, убежденный, что благосостояние Римского государства зависит именно от христиан и отношения правителя к новой философии (*Eus. Hist. eccl.* 4.26)¹⁰.

Иустин Философ — яркий пример проницаемости платоновской школы для христианских влияний: обойдя множество философских школ, уже будучи платоником, он принимает христианство, «единственную надежную и полезную философию» (*Dial.* 8.1), благодаря случайной встрече с неким старцем, который привел его к христианству рациональным путем, как христианский Сократ через маевтические вопросы. Обращение Иустина не было разрывом с философией, но итогом всех его исканий, что ярко видно по описанию мистического озарения в совершенно платоновских выражениях (*Dial.* 8.1)¹¹. В *Диалоге с Трифоном иудеем* он не только показывает хорошее знакомство с платоновскими диалогами в прямой драматической форме, но

¹⁰ Уже в самом начале третьего века мы видим при дворе императора интерес ко христианству уже с положительным знаком: так, Юлия Маммея, мать императора Севера Александра, позвала христианского богослова Оригена к своему двору в Антиохии, чтобы поговорить о философии *Eus. Caes. Hist. eccl.* 6.21.

¹¹ Ср. с седьмым письмом Платона: *Plato. Ep.* 341c6-d2: ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἵηδῆ τρέφει (Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю d свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает (пер. С. П. Кондратьева). Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. С. 583.

при этом создает свой текст, опираясь на приемы пересказанных диалогов¹². Евсевий Кесарийский (*Hist. eccl.* 4.18.3) сообщает об утраченных сочинениях Иустина, указывающих не только на широкую философскую эрудицию, но и на полемическую активность Иустина: так, в речи «К эллинам» он обсуждает многие общие с нехристианскими философами философские вопросы, среди которых и вопрос о природе демонов. К полемическим сочинениям относятся Ἐλεγχος, «Обличение», а также Περί θεοῦ μοναρχίας, «О Божественном единодержавии», в котором он привлекал не только христианские, но и эллинские философские сочинения.

Такое восприятие единой философии, разделившейся на множество философских школ, весьма схоже с тем, что мы видим у Нумения Апамейского, который прилагал ее к платоновской школе¹³.

Позднее Иустин открывает философскую школу, в которой он преподавал христианство к неудовольствию своего философского противника кинического философа Крескента, обвинившего христиан в безбожии¹⁴. Иустин давал бесплатные уроки¹⁵, на которых вступал с приходящими к нему в апологетическо-миссионерские дебаты, чтобы обратить их¹⁶. Философия Иустина, основанная на откровении Логоса, объединила в себе лучшее из философии греков (2 *Apol.* 13, λόγος στερματικός, рассеянный в мире) с Откровением, данным иудеям (*Диалог с Трифоном*, *passim*). Решающим здесь является то, что Иустин мыслит обращение Бога к миру, Его нисхождение, Его самоуничтожение в «Логосе Христе» не только в керигматических формулах Нового Завета, но в философских категориях и понятиях, которые он принес с собой из обычного философствования в истинную философию, совместившую Откровение и человеческий разум.

Важнейшей темой богословия Иустина становится учение о Логосе, которого он называет λογική δύναμις и θεὸς ἕτερος,

¹² Подробно см. Zueva 2009, где установлены множество параллелей почти со всеми рамочными диалогами Платона как на текстовальном уровне, так и на смысловом — в сходстве позиций действующих лиц, отдельных ситуаций, в композиционных приемах.

¹³ Num. Fr. 24, 25.

¹⁴ Iust. 2 *Apol.* 3.1–4, 8; Tatian. *Or. Graec.* 19; Eus. *Hist. eccl.* 4.16.

¹⁵ Iust. *Dial.* 58.1; 82.4.

¹⁶ Iust. *Dial.* 64.2; 1 *Apol.* 12.11.

πρωτότοκος Бога и Бог, исполняющий волю Бога Отца. Если многие выражения Иустина носят вполне платонический характер, куда можно включить и учение о субординации второй ипостаси в Троице (*1 Apol.* 13.3–5; *Dial.* 56.4), новостью его учения о Логосе становится подчеркивание личностной природы Логоса, воплощенного в Лице Иисуса Христа. Это учение Иустин обосновывает обращением к прологу Евангелия от Иоанна. Иустин подчеркивает космологическую функцию Логоса, через которого Бог сотворил мир из не имеющей формы материи, бытие которого и поддерживает (*1 Apol.* 10.2; 59.5 и проч). Иустин проводит связь между библейским рассказом о творении и буквальным прочтением «Тимея» Платона, который, по Иустину, опирался на свидетельство более древнего, чем Платон, Моисея. Учение Иустина о семенных логосах позволяло заявить права на всю предшествующую философскую традицию, подводя тем самым фундамент для христианской веры (*1 Apol.* 44.10; 46.2; *2 Apol.* 7.1; 13.5). Человеческий разум естественным образом становился причастным Логосу, а потому ему частично, еще до воплощения Логоса, была доступна истина, в том числе благодаря естественному богопознанию. Дерзкие притязания на всю эллинскую традицию (*2 Apol.* 10.2; 13.4), утверждение, что все, кто жил с Логосом, — христиане, причем не только Моисей и Авраам, но и Гераклит и Сократ (*1 Apol.* 46.3) создавало точку напряжения и бросало вызов хранителям классической традиции, побуждая их обращаться к христианским текстам в желании опровергнуть притязания новоявленных философов.

В каких бы категориях мы ни оценивали взаимодействие христианских и языческих мыслителей, нельзя отрицать, что христиане были заметным феноменом во втором веке, а в третьем их учение уже находило отклик внутри философских школ, в частности школы Плотина в Риме: Порфирий был яростным критиком христиан, а гораздо более сдержанное и почтительное обращение с конкурирующей традицией мы находим у Амелия, старейшего из учеников Плотина.

Амелий и его «Толкование пролога Евангелия от Иоанна»

Амелий — фигура, не избалованная вниманием исследователей¹⁷, что объясняется крайне фрагментарным состоянием дошедших от него сочинений¹⁸ и низкой оценкой его философского наследия¹⁹. Образ Амелия и основные сведения о нем сохранил его соученик Порфирий в сочинении «Жизнь Плотина». Амелий был выходцем из Италии: он родился между 216 и 226 г.²⁰ в Этрурии²¹, но всю жизнь писал на греческом языке. После учебы у стоика Лисимаха Амелий переезжает в Рим, где в 246 г. по Р. Х. присоединяется к Плотину, которого покинет лишь за год до его смерти в 269 г. Таким образом, Амелий был учеником, доверенным лицом и помощником Плотина на протяжении 24 лет. Порфирий сообщает, что Амелий был весьма религиозен: он соблюдал традиционные обряды, демонстрируя интерес к религиозным традициям, в частности к мифам, священным текстам и ритуалам²² (экзегеза таких текстов, как

¹⁷ Если труды Порфирия Тирского, согласно библиографической базе L'Année philologique, так или иначе затронуты в 1027 статьях, то Амелию посвящены лишь 25 статей.

¹⁸ В настоящее время выделено 72 затрагивающих Амелия фрагмента, помещенные в самые разные контексты: из них 20 биографических свидетельств об Амелии содержится в VP Порфирия, 31 — у Прокла, 7 — у Сириана и Дамаския. Первое и единственное собрание фрагментов и свидетельств принадлежит греку А. Н. Зубосу и занимает лишь 19 с.: Zoubos 1956. Приложенная к нему диссертация (52 стр.) представляет собой компиляцию из классических работ Целлера, Фрейденталля и Хайнеманна. Несамостоятельная по сути, она не учитывала современной литературы, например критики тезиса Хайнеманна Э. Доддсом в его издании «Первооснов Теологии» Прокла. До сих пор актуальный status quaestionis по Амелию: Brisson 1987: 793–860.

¹⁹ См. мнения Целлера (Zeller 1881: 688–692) и Фрейденталля (Freudenthal 1894: 1823). Из современных исследователей показателен подход Дж. Диллона, отстаивающего включенность христиан в межшкольные диспутации, но весьма скромно оценивающего заслуги Амелия: Dillon 1992: 191.

²⁰ Дата довольно условная, поскольку выводится из предположения, что Амелий поступил в ученики Плотина в возрасте от 20 до 30 лет.

²¹ Porph. VP. 7.2; Eun. Vit. soph. 17

²² Порфирий в VP. 10 рассказывает о безуспешной попытке Амелия понудить учителя посетить храм в праздник новолуния. В этом

«Орфические поэмы» и «Халдейские оракулы»²³). К тому же он, вслед за Плотинем, критикующим гностиков²⁴, — а среди его учеников были и гностики, — пишет в сорока книгах (VP. 16) опровержение на новозаветные апокрифы (книги Зостриана, известные благодаря находкам в Наг-Хаммади).

Амелий обосновывается в Апамее, втором городе Сирии после Антиохии, где открывает философскую школу, вероятно, опираясь на опыт не только школы Плотина, но и Нумения, уроженца Апамеи. Амелий был известен своим интересом к философии Нумения, почти все сочинения которого он переписал и знал наизусть (VP. 3.44–45). В частности, Амелий не мог не знать, что Нумений в сочинении о «высшем благе» приводит и аллегорически истолковывает рассказ о Христе, не упоминая Его по имени²⁵. Как и Нумений, Амелий интересовался учением о Логосе. В связи с этим едва ли можно считать случайным интерес Амелия к прологу Евангелия от Иоанна, причем возможно, что именно открытость Нумения еврейским и христианским влияниям и побудила Амелия привлечь к философскому истолкованию священный текст христиан.

Евсевий Кесарийский в сочинении «Евангельское приуготовление» приводит пространную цитату из Амелия, не указывая название послужившего источником сочинения (Eus. *Praep. ev.* 11.19). Похоже, что Евсевий цитирует Амелия из первых рук (по крайней мере на это указывает четкое маркирование цитаты) и включает цитату в пространный раздел (*Praep. ev.* 11.14–19) о согласии греческой философии и с еврейским, а значит, и христианским, учением о Логосе, второй причине.

Приведем оригинальный текст и русский перевод фрагмента из Евсевия (Eus. *Praep. ev.* 11.19.1–3. M^{gr}s 1956: 45).

эпизоде Амелий, посещавший храмы в каждый праздничный день, характеризуется как φιλόθετος, т. е. «любящий жертвоприношения».

²³ Прокл приводит цитату из Амелия в *In Tim.* 1.306.1–14 и 1.336.16–26, где тот, следуя во многом за Нумением, отождествляет выдвигаемых им трех демиургов с Ураном, Кроносом и Фанетом (fr. 96 Kern); отсылка к Халдейским оракулам прослеживается в *In Tim.* I 361, 30: αὐτοῦρῶς τεχνίτης (ср. Or. Chald. 68.2 Des Places).

²⁴ Plot. *Enn.* III.8; V.8; V.5; II.9.

²⁵ См. Num. *Fr.* 10 (Des Places).

ΑΜΕΛΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΗΣ
ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΠΑΡ' ΗΜΙΝ
ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ

“Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ’
ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγίνετο,
ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσειε
καὶ νῆ Δί’ ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν
τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία
καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ
θεὸν εἶναι· δι’ οὗ πάνθ’ ἀπλῶς
γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον
ζῶν καὶ ζοῖν καὶ ὃν πεφυκέναι·
καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ
σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι
ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηνικαῦτα
δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ
μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα
πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι,
οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ
τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον
καταχθῆναι.”

Ταῦτ’ οὐκέτι ἐπεσκιασμένως,
ἀλλ’ ἀντικρυς ἤδη γυμνῇ τῇ
κεφαλῇ μεταπεφρασμένα ἐκ τῆς
τοῦ βαρβάρου θεολογίας δῆλα ἂν
εἶη. ὁ δέ γε βάρβαρος τίς ἦν αὐτῷ
εἰ μὴ ὁ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν
εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης, Ἑβραῖος
(3) ὢν ἐξ Ἑβραίων; ὅς που
ἀρχόμενος τῆς οἰκείας γραφῆς
ὄδε τι θεολογεῖ...

Амелий: о богословии нашего
евангелиста Иоанна

1 “Таким образом, это было
Слово, благодаря Которому,
сущему вечно, как сказал Гера-
клит, произошли рождающиеся
вещи, и о Котором, клянусь
Зевсом, Варвар говорит, что Оно
находится в звании и достоин-
стве Начала, что Оно было у
Бога и [Само] есть Бог; через
Него все вообще начало быть; в
Нем возникшее стало живущим,
жизнью и сущим; затем Оно
устремилось в тела и, облекшись
в плоть, уподобилось человеку,
показав, таким образом, величие
природы; бесспорно также, что
затем умерев, Оно было обожес-
твлено и стало Богом, Каковым
Оно и было прежде нисхожде-
ния в тело и плоть человека.

2 Можно видеть, что эти слова
не прикровенно, но, напротив,
открыто были заимствованы из
богословия Варвара; а Варваром
он назвал не кого иного, как
евангелиста Спасителя нашего,
Иоанна, Еврея, сына Евреев, **3**
который в начале своего
писания так богословствует...
(рус. пер. Ястребов 2002: 146)

Подведем итог нашего краткого рассмотрения фигуры Амелия. Истолковывая пролог к Евангелию от Иоанна, Амелий очевидным образом опирался на христианские источники, ему во всяком случае известен текст Нового Завета; но также он черпает знания о (пара)христианских богословских представлениях из бесед с гностиками, посещавшими школу Плотина в Риме, где они подвергались критике Амелия, Плотина и Порфирия. В частности, знакомству Амелия с христианскими

представлениями гностического толка способствовало опровержение книги Зостриана в сорока книгах (VP. 16). Интерес Амелия к христианству поддерживался позицией Нумения, открытого влиянию как иудейских, так и христианских текстов.

Подробный анализ неоплатонического толкования пролога уже был проведен в исследованиях Бриссона, Хальфвассена, Диллона, Фолленвайдера и Заморы²⁶, однако они никак не затронули характер известной Амелию христологии. Попытаемся реконструировать ее и дать ответ, где и у кого он мог ее усвоить.

Логос Евангелия в преломлении Амелия

Прежде всего отметим, что Амелий называет ап. Иоанна «варваром», в чем Л. Бриссон усматривал пренебрежение римских язычников середины III в. к христианам (Brisson 1987: 854). Гораздо убедительнее выглядит гипотеза Дж. Диллона, согласно которой Амелий таким образом придает библейскому свидетельству особую значимость: приводимое свидетельство из пролога Евангелия — таинственная мудрость варваров, которая удивительным образом подтверждает темного Гераклита (Dillon 2009: 41). В приводимом Евсевием тексте Амелий отождествляет Логос у апостола Иоанна с Логосом Гераклита (ср. DK 22 В 1), что напоминает приемы иудейской апологетики, усматривавшей в языческой философии заимствования из их веры в единого Бога. Следует также помнить о благожелательном отношении к варварской мудрости любимого Амелием Нумения. Все это позволяло Амелию ввести в школьную дискуссию о Логосе мнение христианского автора, который вполне мог быть истолкован в более или менее традиционном платоническом духе: для Амелия Логос из пролога Евангелия от Иоанна — это демиург, который порождает все благодаря своей благодати и от проявлений ее в низшей сфере возвращается в первоначальное состояние (*ἀποκατάστασις*): οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταθῆναι (Eus. *Praep. ev.* 11.19.1.7–8), что происходит по

²⁶ Основные исследования толкования Логоса у Амелия с акцентом на философский анализ его содержания: Dyroff 1939: 88–93; Mras 1956: 212–213; Rist 1969: 230–231; Dörrie 1972: 75–87; Brisson 1987: 793–860; Halfwassen 1998: 112–144; Halfwassen 1999: 76–78; Dillon 2009: 30–43; Vollenweider 2009: 377–397; Riedweg 2016: 151–158; Zamora 2018: 1–15.

естественному, самопроизвольно протекающему порядку вещей: циклическому движению $\mu\omicron\nu\eta$ — $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$.

Амелий переосмысливает воплощение у ап. Иоанна в терминах вневременной самодифференциации божественного, эманации в низшее и возвращения в собственное состояние. Таким образом, утверждение \acute{o} $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\tilde{\eta}\nu$ $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu$ $\Theta\epsilon\acute{o}\nu$ толкуется как вневременной процесс $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$ (*Ин.* 1:1), равно как возвращение к Богу усматривается во всем земном пути Христа от воплощения до вознесения (*Ин.* 20:17). Амелий не вносит никаких правок и поясняющих толкований в текст евангелиста, сосредоточиваясь на заботившем его вопросе возвращения души к Богу, в терминологии евангелия — «восхождения к Отцу»²⁷. При этом Амелий понимает текст ап. Иоанна не как описывающий единственное и важнейшее историческое событие, но как относящееся к циклическому процессу.

Лаконичное представление о Христе в приводимой Амелием цитате из пролога Евангелия от Иоанна (см. *Ин.* 6:62; 17:5, 24), а также намек на Страсти Христовы и Воскресение (*Ин.* 19–21), вписанные в платоновскую онтологию, ставят перед исследователем вопрос о герменевтических ориентирах Амелия. Для описания воплощения Амелий использует двусмысленное выражение « $\varphi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ »²⁸, которое может обозначать не только реальные явления, но и призрачные видения (подробнее: Girardi 1992: 31–35; Mugler 1964 s. v. $\varphi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$).

²⁷ Отметим, что вопросами спасения души интересовался и другой видный представитель школы Плотина, Порфирий, о котором специально будет сказано далее. Так, Порфирий в сочинении *De antr. nupti.* интерпретировал Одиссея как символ нисходящей души, пытающейся вернуться в умопостигаемое царство. Также см. у Порфирия в *Sent.* 32 (Lamberz) классификацию неоплатонических добродетелей: политических, катартических, теоретических и парадигматических. Все эти добродетели связаны с очищением разумной части души, в результате чего душа становится способной направлять свое внимание внутрь, пребывать в созерцании и единении со своим предметом созерцания.

²⁸ Если у Платона этот глагол может употребляться без оттенков иллюзорности: Plato. *Symp.* 211a5, то уже во второй половине IV в. свт. Иоанн Златоуст видит в событиях Вознесения указание на то, что Христос $\kappa\alpha\iota$ $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}$ $\mu\eta\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota$ $\varphi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\pi\lambda\omicron\tilde{\omega}\varsigma$, убирая тем самым любой намек на призрачность Тела Христова (Ioan. Chrys. *In Ioan.* 128 // PG. 59. P. 128.52–53).

Дж. Рист ограничился указанием на «докетизирующий» характер этого выражения, не продвинувшись в указании конкретных авторов и школ, в общении с которыми Амелий мог усвоить христологию, не характерную для великой Церкви (Rist 1969: 230–231)²⁹.

Отметим, что прочтение пролога Евангелия от Иоанна Амелия гораздо ближе в признании божественности Христа, чем у Порфирия: Логос у него отождествляется с Мировой Душой, творящей мир и одновременно обращенной к своему источнику, высшему Благу (Ср. Porph. Chr. Fr. 35.22–29 Harnack). Христос, будучи Логосом, облечен в тело, однако это никак не изменяет Логос. Он, покинув телесную оболочку, возвращается к Богу и своему первоначальному состоянию, как и Мировая Душа возвращается к Уму. В отличие от Амелия, Порфирий убежден в том, что божественный и действующий Логос Божества хоть и способен вмещиваться в ход событий, но предпочитает не делать этого (Porph. Chr. Fr. 35.22–29 Harnack).

К. Ридвег выдвинул предположение, что Амелий, следуя представлению Порфирия в *De philosophia ex oraculis haurienda* (fr. 345 Smith), мог видеть в Иисусе пример «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ; Riedweg 2016: 154–155). Это может объяснить, почему исторические и биографические данные о Христе отходят в цитате Амелия на второй план: воплощение сводится к внешней трансформации в духе докетизма, а крестная смерть понимается как освобождение от принятой плоти, за которым наступает вновь обретаемое состояние обожения (ἀμέλει καὶ ἀναλωθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι).

Источники докетизма: Павел Самосатский

Хотя некоторые исследователи считают, что Амелий полностью обходит стороной вопрос о воплощении Логоса в Теле Иисуса (Dillon 2009: 42, n. 23), в тексте присутствуют двусмысленные выражения, которые можно истолковать в духе докетизма. Мы полагаем, что «докетизирующий» взгляд Амелия на

²⁹ Термин «Великая Церковь» (лат. Ecclesia magna) применяется в историографии раннего христианства к периоду примерно с 180 по 313 гг. для обозначения церкви, к которой принадлежали такие авторы, как Игнатий Антиохийский, Иринеи Лионский, а также Киприан и Ориген. Церковь в противовес гностическим сектам и расколам обладала единым учением и евхаристическим общением.

христологию может указывать на знакомство Амелия с толкованием пролога к Евангелию от Иоанна, не принадлежащим Великой церкви. Из современников Амелия, с которыми он мог пересекаться как в Риме, так и в Апамее, подобного воззрения на призрачность воплощения придерживался Павел Самосатский, епископ Антиохийской церкви с 260-го г. Его воззрения на Христа должны были разбираться на Антиохийском соборе еще в 264 г. и окончательно были осуждены в 268 г. (Riedmatten 1952: 14). Логос для Павла был не отдельной ипостасью, но присущей (единосушной) Богу мудростью. В воплощении Логос снизошел на человека Иисуса, без какого-либо сущностного объединения двух природ. То есть во Христе пребывали две природы и два лица: Логоса и человека, объединенных одним действием.

Школа Артемона

Где же Павел мог усвоить такие воззрения? Епифаний Кипрский обвиняет Павла в том, что он возобновил ересь Артемона³⁰, ученика Феодота Кожевника (наряду с Феодотом Менялой, Асклепидотом), жившего задолго до него в Риме (Eriph. Panar. 3.3.7–8) и развивавшего подобное воззрение еще при папе Викторе в 189–199 гг. Епифаний Кипрский утверждает, что он, еще до покаяния и возвращения в Великую церковь, принадлежал к ереси алогов, распространившейся в конце II века в Малой Азии и Риме и ставшей предтечей динамического монархианства (Eriph. Panar. 2.317.5).

Феодот и его последователи видели во Христе простого человека, в Которого вошел Логос³¹. Они же довольно свободно обращались с библейскими текстами: Гай согласно Евсевию³² сообщает, что последователи Феодота усердно занимались философией (Аристотель, Феофраст, Гален), геометрией (Евклид), относясь к авторитетному для христиан тексту скептически. Так, они не принимали божественности Христа и считали ее инновацией, возвратом к языческому многобожию (Гай несколько раз называет их атеистами, которые μηδὲ ἐγγυδὸς πίστεως

³⁰ Ипполиту Римскому приписывали сочинение «Против ереси Артемона» (CPG, N 1915).

³¹ Опровержение ересей, приписываемое Ипполиту, говорит, что он считал Иисуса простым человеком, который в крещении соединился с божественным Духом, т. е. Христом [Hipp]. *Refut.* 7.23.

³² Здесь и далее цитаты из Eus. Caes. *Hist. eccl.* 5.28.13–19.

ὕπαρχουσιν), решительно исправляли текст Библии (διωρθωκένας; ходило несколько библейских списков, возводимых к Асклепидоту и Феодоту, Гермофилу и Аполлониду), отвергали правило древней веры (πίστεώς τε ἀρχαίας κανόνα ἡθετήκασιν), т. е. не доверяли общецерковным толкованиям Лица Христа, выводимым из текста Писания (οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσιν γραφαί, ζητοῦντες). Большое значение в экзегетической полемике с оппонентами они придавали логическому инструментарию, который должен был обосновать их прочтение христианства: какой тип силлогизма можно изобрести для поддержки собственного безбожия (σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος σύστασιν εὐρεθῆ) и как лучше представить цитату из Писания: в соединительном или же разделительном силлогизме (ἐξετάζουσιν πότερον συνημμένον ἢ διεξευγμένον δύναται ποιῆσαι σχῆμα συλλογισμοῦ)³³.

Для наших целей важно, что Феодот, как и его последователи, вслед за алогами полностью отрицали Евангелие, Послания и Откровение, написанные апостолом Иоанном, выдвигая основанием мнение, что они написаны гностиком Керинфом, против которого писал ап. Иоанн (Epirh. Panar. 2.251.10–11 Holl). В то же время Епифаний обвиняет Феодота в согласии с эвионитской и гностической христологией: простой человек Иисус, в Крещении по воле Отца ставший Христом, в котором обитал нисшедший на Него Дух, а после смерти Он стал Богом.

Учениками Феодота Кожевника Феодотом Менялой и Асклепидотом была устроена община в Риме, во главе которой стал епископ Наталий (Eus. Hist. eccl. 5.28). Годы активного творчества одного из них, Артемона, приходятся на 220–230-е гг. Именно Артемона Евсевий и называет отцом ереси Павла Самосатского (Ibid.), который проповедовал во второй половине III в., т. е. во времена творчества Амелия и Порфирия.

³³ Ср. школярские определения объединяющего и разделяющего силлогизма у почитаемого ими Галена, которые он воспринял у Хрисиппа: Galen. Inst. logica. 14.2–3 (= Chrys. Fr. 217.15–19): ἐν οἷς προβλήμασι μάλιστα χρώμεθα ταῖς ὑποθετικάῃς προτάσεσιν, ἃς <εἰς τὰς> κατὰ συνέχειαν καὶ κατὰ διαίρεσιν ἔτεμον οἱ παλαιοί· καλοῦσι δὲ τὰς μὲν κατὰ συνέχειαν οἱ Στωικοὶ **συνημμένα** ἀξιώματα, τὰς δὲ κατὰ διαίρεσιν **διεξευγμένα**, καὶ συμφωνεῖται γε αὐτοῖς δύο μὲν γίνεσθαι **συλλογισμοὺς** κατὰ τὸ συνημμένον ἀξίωμα, δύο δὲ κατὰ τὸ διεξευγμένον.

С мнением докетизирующих монархиан Амелий мог познакомиться не только в Риме, но и в Пальмире. Павел Самосатский был в почете у царицы Зенобии Пальмирской, так что после Антиохийского собора его смогли сместить лишь спустя несколько лет, в 272 г. Именно при ее дворе проводил конец жизни философ Лонгин, обучавший царицу философии и литературе. Из Пальмиры Лонгин пишет письма своему старому ученику Порфирию, которые тот цитирует в «Жизни Плотина» (VP. 19.21). К нему на пути в Апамею (выехал из Рима в 269 г., был в Апамее в 270 г.) заехал Амелий Гентилян, чтобы привезти Лонгину трактаты Плотина и побыть у него некоторое время (VP. 19.22–24, 32).

Павел, епископ Антиохийский был не единственным носителем такого рода христологии. Если в Риме школа Артемона — параллельно школе Плотина — проповедовала понимание Христа, сходное с Амелиевым, то на Востоке модалистический взгляд на христологию³⁴ получил распространение в середине III в. в лице Берилла, епископа Бостры, столицы римской провинции Аравия, которая находилась недалеко от Тира и Пальмиры, городов, связанных с философами Порфирием, Лонгином, Амелием, а также Оригеном. О Берилле известно совсем немного, однако обращает на себя внимание то, что на Бострийский собор 244 г. был приглашен Ориген, который и смог обратить к истине Берилла, впавшего в ересь на склоне лет из-за любви к научным изысканиям (Eus. *Hist. eccl.* 6.33.1–3). Евсевий Кесарийский относит его к числу даровитых церковных писателей, отмечая его письма и сборники выписок из чужих сочинений, а бл. Иероним упоминает и его самостоятельные сочинения³⁵. Ориген опровергал Берилла, посещал Рим³⁶, в том числе школу Плотина (Soloviev 2023), имел учеником Ипполита, автора направленного против еретиков *Refutatio*, и пресвитера Гая, активного полемиста, отрицавшего, как и алоги, авторство ап. Иоанна не только для Откровения, но и для

³⁴ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.33.1: τὸν σωτήρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προῤφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἄνθρωπος ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικὴν.

³⁵ Hieron. *Vir. Ill.* 60: Scripsit varia opuscula, et maxime epistolas, in quibus Origeni gratias agit, sed et Origenis ad eum litterae sunt.

³⁶ Eus. Caes. *Hist. eccl.* 6.20.2: Ипполит в 212 г. произносит в Риме в честь него проповедь.

всех атрибутируемых Иоанну новозаветных текстов и в то же время опровергавшего воззрения Артемона (Eus. *Hist. eccl.* 3.28.1–4, 7.25.1–2; Cosentino 2018: 230). И Гай, и Ипполит большую часть жизни жили в Риме, писали по-гречески, до этого учились в Александрии и принадлежали к кругу Оригена. Их всех объединяет борьба за ортодоксию, что должно было вылиться в дискуссии между школами. Неизвестно, где Амелий познакомился с докетизирующим представлением о Христе. В любом случае, его источником был кто-то из круга учеников Оригена: либо в Риме (школа Артемона), либо уже в Сирии (Павел Самосатский).

Заключение

Отдельные христианские писатели первой половины III века в Риме и на Ближнем Востоке или полностью отрицали божественность Христа и Его предсуществование, или говорили о том, что Он обретает божественность после Вознесения. Центральной темой богословия христиан, еще во времена Иустина (конец I в. — 165 г.), стал Логос. Знавший Иустина и живший с ним в одном городе Нумений повлиял на Амелия, определил его открытость к христианским текстам, которые становятся не только предметом полемики, но и материалом для школьных дискуссий, в которых христианское учение о Логосе переосмысливается в платоническом духе (в школе Плотина), лишаясь неприемлемых для платоников акцентов на воскресении и благодати. Характер предлагаемого Амелием учения о Логосе позволяет предположить его знакомство с докетистскими воззрениями на Христа. Эти взгляды он мог усвоить в Риме от последователей Феодота Кожевника и Артемона, или позднее от Павла Самосатского в Пальмире, где Амелий побывал по пути в Апамею.

Используя пролог Евангелия от Иоанна, Амелий сумел инкорпорировать Христа в платоническое рассуждение о Логосе при описании цикличного движения $\pi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$ — $\acute{\epsilon}\lambda\iota\sigma\tau\rho\acute{o}\phi\acute{\eta}$. Комментарий на пролог Евангелия от Иоанна и обозначение словом $\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\varsigma$ ап. Иоанна указывает на знакомство платоников с текстом Евангелия от Иоанна как богословско-философским свидетельством о Христе³⁷, т. е. Логосе, что демонстри-

³⁷ Уже не раз отмечалось, что Августин в сочинении «О граде Божи-ем» (10.29.2) упоминает философа-платоника, друга Симплициана,

рует открытость как минимум одного из учеников Плотина к авторитетному тексту христианской традиции.

Условные сокращения

- Albin. Epit. doct. Plat. — Albinus. Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός.
 ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
 Ioseph. Flav. Antiquit. Iud. — Iosephus Flavius Antiquitates Iudaicae.
 Epiph. Panar. — Epiphanius. Panarion (= Adversus haereses).
 Eus. Hist. eccl. — Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica.
 Eus. Praep. ev. — Eusebius Caesariensis. Praeparatio evangelica.
 Galen. Inst. logica — Galenus. Institutio logica.
 Hieron. Vir. ill. — Hieronymus. De viris illustribus.
 Hipp. Ref. — Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (= Philosophumena).
 Ioan. Chrys. In Ioan. — Joannes Chrysostomus. In Joannem (homiliae 1–88).
 Iustin. 1, 2 Apol. — Iustinus Martyr. Apologia prima et secunda pro Christianis ad senatum Romanum.
 Iustin. Dial. — Iustinus Martyr. Dialogus cum Tryphone.
 JThS — Journal of Theological Studies.
 PG — Patrologia Graeca.
 Plato. Ep. — Plato. Epistulae.
 Plato. Symp. — Plato. Symposium.
 Porph. Chr. Porph. Chr. — Porphyrius. Contra Christianos (fragmenta).
 Porph. VP. — Porphyrius. Vita Plotini.
 Suet. Claud. — Suetonius. Claudius.
 Tacitus. Ann. — Tacitus. Annales.
 Tatian. Or. Graec. — Tatian. Oratio ad Graecos.
 ZAC — Zeitschrift für Antikes Christentum.

Литература

- Aune, D. E. 1987: *The New Testament in its Literary Environment*. Westminster: John Knox Press.
 Bardy, G. 1955: *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, 3 vols. Vol. 2. P. 4–231. Paris: Éditions du Cerf.

который говорил, что начальные стихи Евангелия от Иоанна (1.1–5) следовало выгравировать золотыми буквами на самом видном месте в каждой церкви, чтобы они всегда были видны христианам. Подробнее см. Domínguez Valdés 2017: 73–76. Сам Августин говорит, что, рассуждая о божественном Логосе, он сам сравнивал пролог к *Евангелию от Иоанна* с трактатами Плотина, в которых увидел языческие отзвуки учения о Логосе. (см. Henry 1934: 235–236).

- Bauer, B. 1850–1851: *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, 3 Bd., Berlin.
- Bauer, B. 1874: *Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum*. Berlin: Hempel.
- Bauer, B. 1877: *Christus und die Caesaren: der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*. Berlin: Grosser.
- Bigg, Ch. *The Christian Platonists of Alexandria: being the Bampton lectures of the year 1886*. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Blomberg, C. L. 2009: *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey*. Nashville. Tennessee: B&H Publishing Group.
- Bobrinsky, A. A. 1929: [From the Age of the Origin of Christianity. [T.] 1. Testimonies of non-Christian writers of the first and second centuries about our Lord Jesus Christ and the Christians]. Paris. Бобринский, А. А. Из эпохи зарождения христианства. [Т.] 1. Свидетельства нехристианских писателей первого и второго веков о Господе нашем Иисусе Христе и христианах / гр[аф]. А. Бобринской. Париж: [б. и.].
- Brisson, L. 1987: Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style. *ANRW*. II 36 (2). 793–860.
- Brisson, L., Segonds A. Ph. (ed.) 1996: *Jamblique. Vie de Pythagore / Introd., trad. et notes par L. Brisson and A. Ph. Segonds*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cosentino, A. 2018: The Authorship of the Refutatio omnium haeresium. *ZAC*. 22 (2). 218–237.
- De Ley, H. 1972: *Macrobius and Numenius: a study of Macrobius, In Somn.*, I, c. 12. Bruxelles.
- Des Places, É. (ed.) 1974: *Numénius. Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dillon, J. 1992: Plotinus at work on Platonism. *Greece & Rome* 39 (2), 189–204.
- Dillon, J. 2009: St John in Amelius' Seminar. In: P. Vassilopoulou, S. Clark (eds.) *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*. Great Britain: Palgrave Macmillan UK, 30–43.
- Domínguez Valdés, P. 2017: La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía en *De civitate Dei*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 34, 63–84.
- Dörrie, H. 1972: Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe), In: Fontaine, J. Kannengiesser, Ch. (eds.). *Épektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Paris: Beauchesne, 75–87.
- Dyroff, A. 1939: Zum Prolog des Johannes-Evangeliums. In: Klauser, Th. Rucker, A. (eds.). *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums. FS Franz Joseph Dölger*. Münster: Aschendorff, 88–93.
- Freudenthal, J. 1894: Amélius. In: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd. I 2. Neue Bearbeitung / hrsg. von G. Wissowa et al. Stuttgart, 1822–1833.

- Girardi, M. 1992: Note sul lessico esegetico di Basileo di Cesarea. *Vetera Christianorum*. 29, 19–54.
- Grant., R. M. 1959: *Gnosticism and Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Halfwassen, J. 1998: Die Bedeutung des spätantiken Platonismus für Hegels Denkentwicklung in Frankfurt und Jena, In: Nicolin, Fr., Pöggeler, O. (eds.). *Hegel-Studien 33*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 112–144.
- Halfwassen, J. 1999: *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Henry, P. 1934: *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium sacrum Iovaniense bureaux.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.) 1951: *Plotini opera*. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Holl, K. 1915, 1922, 1933: *Epiphanius, Bände 1–3: Ancoratus und Panarion*. Leipzig: Hinrichs.
- Iastrebov, A. O. 2002: [11th Book of Praeparatio Evangelica]. *Tserkov' i vremia* [Church and time], 3 (20), 105–192. Ястребов, А. О. 2002: XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского. *Церковь и время*. 3 (20), 105–192.
- Jaeger, W. 1961: *Early Christianity and Greek paideia*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press. Йегер, В. 2014: Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: ГЛК.
- Kalbfleisch, K. (ed.) 1896: *Galenii institutio logica*, Leipzig: Teubner.
- Marcovich, M. (ed.) 1986: *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin: De Gruyter.
- Mel'nikov S. A. 2003: *Filosofskie vozzreniya Numeniya Apamejskogo* [Philosophical views of Numenius of Apamea]. Moscow. Мельников, С. А. *Философские воззрения Нумения Апамейского*. М.
- Mikhaylov, P. 2017: A Conception of Hellenisation of Christianity in the History of Theology. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 71, 50–68. Михайлов, П. Б. 2017: Концепция эллинизации христианства в истории теологии. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 71, 50–68.
- Mras, K. (ed.) 1956: Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum. *AOAW.PH*. 93, 212–213.
- Mras, K. (ed.) 1956: *Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica*. Bd. 43.2. Berlin: Akademie-Verlag.
- Mras, K. 1936: Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios. *Glotta*. Vol. 25, 183–188.
- Mugler, Ch. 1964: s. v φαντάζομαι. In: *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs*. Paris: Klincksieck

- Pohlenz, M. 1909: *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Ramelli, I. L. E. 2010: The Letter of Mara Bar Serapion in Context. *Hugoye: Journal of Syriac Studies*. 13.1, 81–85.
- Ranovich, A. B. 1935: [Antique critics of Christianity: (Fragments from Lucian, Celsus, Porphyry, etc.)] Moscow: GAIz.
Ранович, А. Б. Античные критики христианства: (Фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и др.) / А. Ранович. Москва : ГАИЗ.
- Richardson E. C. (ed.). 1896: *Hieronymus. Liber De viris illustribus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Bd. 14 (1): 1–56.
- Riedmatten, H. de. 1952: *Les actes du proces de Paul de Samosate*. Fribourg: Éditions Saint-Paul.
- Riedweg, C. 2016: Aspects de la polémique philosophique contre les chrétiens dans les quatre premiers siècles. Conférences de l'année 2014–2015, In: *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux* 123, 151–158.
- Rist, J. 1969: M. St. John and Amelius. *JThS*. 20 (1), 230–231.
- Schaff, Ph. 1885: *History of the Christian Church*. Vol. 2: Ante-Nicene Christianity A.D. 100–325. New York: Charles Scribner's Sons.
- Soloviev, R. S. 2022: Approaches to the literature of late antiquity: in search of the golden mean. *Filologos*. 3 (54). 87–93.
Соловьёв, Р. С. Подходы к литературе поздней античности: в поисках золотой середины. *Filologos*. 3 (54), 87–93.
- Soloviev, R. S. 2023: Philosophical renovation in the third century: the polemical component of Porphyry's Vita Plotini in relation to Gregory of Neocaesaria's Oratio Panegyrica. *Philologia Classica*. 19 (1) (принято к печати).
- Soloviev, R. S. 2023: The Genesis of the Term "Neoplatonism" and the Historiographical Stamps it Engenders. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii I: Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*. 2023. Vol. 106. (in print).
Соловьёв, Р. С. Генезис термина «неоплатонизм» и порожденные им историографические штампы. *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. Вып. 106 (в печати).
- Strauss, D. F. 1835–1836: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*. Tübingen: C. F. Oslander.
- Uhlhorn, G. 1875: *Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. Bilder aus der Vergangenheit als Spiegelbilder für die Gegenwart*. Stuttgart: Meyer & Zeller.
- Van Voorst, R. E. 2000: *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub.
- Vollenweider, S. 2009: Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios, In: Dettwiler, A., Poplutz, U. (eds.). *Studien zu*

- Matthäus und Johannes: Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag.* Zürich: Theologischer Verlag, 377–397.
- von Harnack, A. 1886: *Lehrbuch der Dogmengeschichte: Bd. I. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas.* Freiburg: Mohr.
- von Harnack, A. 1902: *Das Wesen des Christentums.* Leipzig: J. C. Hinrichs.
- von Harnack, A. 1914: *Grundriss der Dogmengeschichte.* Tübingen: Mohr.
- von Harnack, A. 1924: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.* 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrich.
- von Harnack, A. 1927: *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas.* Gotha: Leopold Klotz Verlag.
- Whittaker, J. 1994: Celsus, In: *DPhA.* Vol. II, 255–256.
- Windisch, H. 1909: *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum.* Leipzig: Hinrichs.
- Zamora, C. J. M. 2018: The Christ-Logos question in Amelius. *Scholia* 12 (2), 1–15.
- Zeller, E. 1881: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* 3 Theil. 2 Abtheilung. *Die nacharistotelische Philosophie / 2 Hälfte / dargestellt von Dr. E. Zeller.* 3 Auflage. Leipzig.
- Zoubos A. N. (hrsg.). 1956: *Amelius von Etrurien. Sein Leben und seine Philosophie. Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus.* Athène.
- Zueva E. V. 2009: Influence of Plato's reported dialogues on the genre and composition of The Dialogue with Trypho the Jew by Justin Martyr, In: *An International Scholarly Conference "Indo-European Studies of Language and Classical Philology-XXIV" (The I. M. Tronskiy Memorial Readings).* SPb., 192–203.
- Зуева Е. В. 2009: Влияние пересказанных диалогов Платона на жанровые и композиционные особенности «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа (II в.). *Индоевропейское языкознание и классическая филология.* 13, 192–203.