

# ДУША, ОБЛАЧАЮЩАЯСЯ В ТЕЛА, ДУША, ТКУЩАЯ ТЕЛА

В. В. ПЕТРОВ

Институт философии РАН (Москва)

[campas.iph@gmail.com](mailto:campas.iph@gmail.com)

---

VALERY V. PETROFF

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

THE SOUL PUTTING ON BODIES, THE SOUL WEAVING BODIES

**ABSTRACT.** The article discusses two traditions of representation of embodiment in antiquity and the Middle Ages: the soul's putting on the body as a vestment and the soul's weaving its body. With regard to the first tradition the texts of Seneca, Plutarch, Plotinus, Macrobius, Aristides Quintilianus are considered. It is shown that the topic of changing the bodies like garments had been discussed along with the theories of metempsychosis and (among the middle Platonists) the teaching on the soul's descent from heaven to earth through the planetary spheres. It is pointed out that after Philo had liked the idea of the body as the soul's robe with the biblical narrative of "leather garments" (*Gen 3:21*), this theory became widespread and can be found in Irenaeus, Clement, Tertullian, Origen and his followers, including John Scottus Eriugena. With regard to the problems of embodiment, we examine less common views according to which the soul itself makes its own body, weaving it like a tunic. The corresponding arguments by Plato, Porphyry, Origen, Macarius of Egypt / Symeon of Mesopotamia, Proclus of Constantinople are considered. As additional evidence, we discuss the relevant theories of Plotinus, Iamblichus, and John Scott.

**KEYWORDS:** representations of embodiment, soul, body, metempsychosis, leather garments, weaving the body.

---

В числе многочисленных аналогий, предлагавшихся античной философией для описания особенностей взаимодействия души и тела индивида, существовала долгая и хорошо развитая традиция уподоблять тело «одеянию» души. Чаще всего при этом полагалось, что душа принимает «покровы плоти» как нечто уже имеющееся. В нескольких текстах, однако, можно встретить рассуждения о том, что душа сама изготавливает себе одеяние, соб-

ственноручно сплетая хитон своего тела. В этой работе мы рассмотрим, каким образом сосуществовали и взаимодействовали указанные традиции.

Сравнение тела с хитоном души в античности было общим местом. Именно как таковое его мимоходом приводит в «Нравственных письмах к Луцилию» стоик Сенека (ок. 65 г. н.э.).<sup>1</sup> Авторство представления о том, что души переоблачаются в тела, как в хитоны, возводили к Эмпедоклу. При этом, когда платоники Плутарх и Порфирий цитировали соответствующее положение, они рассуждали не об однократном облачении души в тело, но о череде переселений-переодеваний.<sup>2</sup> Начиная со средних платоников, нисхождение души с небес на землю ассоциировалось с облачением ее во все более грубые тела-одеяния, тогда как на обратном пути восхождения она совлекала с себя грубые тела.<sup>3</sup> Таким образом, у души могло быть сразу несколько туник: последовательно пересекая небесные сферы, она принимала на каждой некоторое «приращение», служившее ей еще одним облачением.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Seneca, *Ad Lucilium* 92, 13: «Можешь считать, что сказанное мною об одеянии (ueste) сказано и о теле (corpore). Ведь им природа облекла дух (animo circumdedit), словно некоей одеждой, тело – ее покров (uelamentum)» (пер. А. С. Ошерова). Авторы переводов указаны после цитат. В случае отсутствия специального указания переводы выполнены В.В. Петровым.

<sup>2</sup> Plutarch., *De esu* II, 998 С 5–7: «Природа меняет и переселяет все: “переоблачая [души] в непривычные хитоны разной плоти” (σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι); Porph. *arud Stob.* I, 49, 60, 20–23: «Судьба и природа самого переустройства (μετακοσμήσεως) наречена Эмпедоклом “богиней” (δαίμων), “переоблачающей [души] в непривычные хитоны разной плоти”».

<sup>3</sup> Plotinus, *Enn.* IV, 3, 15, 1–7: «Души, свесившиеся (ἐκκύψασαι) из умпостигаемого, спускаются сначала на небо и там **присоединяют** (προσλαμβάνουσαι) тело, посредством которого сразу же продвигаются ко все более земным телам, – настолько, насколько простерлись (ἐκταθῶσι) в протяжение»; *Idem.* I, 6, 7, 4–9: «Должно восходить назад к благу, к которому стремится всякая душа... Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и **разоблачается** (ἀποδυόμενος) от того, что мы надеваем, сходя вниз, подобно тому как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять **одежды** (ἱματίων) и войти обнаженными...»; Procl. *De mal. subs.* 24, 41–43: «А потому нам следует выскользнуть из одежд, в которые мы облачились при нисхождении, и нагими перейти отсюда туда» (exundum igitur nobis et tunicas quas descendentes **induti sumus**, et nudi hinc progrediendum illuc); Hierocl., *In auream carmen* XXIV, 54–60, 4 (471a): «человек, победив разумом **приросшую к нему позже** беспорядочную и неразумную массу из земли, воды, воздуха и огня, приходит к идее первоначального лучшего состояния, когда, став здоровым и невредимым, возвращается на родственную звезду».

<sup>4</sup> Macrobius, *In Somn. Scip.* I, 11, 11–12: «если находящаяся среди нескончаемого света душа, презирающая со своей высоты тягу к телу и к тому, что мы на земле называем жизнью, помыслит [о них хотя бы] в тайном желании, то она понемногу соскальзывает под тяжестью этого земного помысла в низшие [сферы]. Не сразу от совершенной бестелесности она **одевается** (induitur) в грязевое тело... На каждой лежащей под небом сфере она **облачается** (vestitur) в [очередную] эфирную оболочку, чтобы посредством этих [оболочек] постепен-

Также обстояло дело и в не собственно философских традициях. Например, в герметическом корпусе тело также сравнивалось с «хитоном души» и «тканью неведения».<sup>5</sup>

Важный синтез предпринял Филон, истолковавший в свете учения о теле, как облачении души, строку из книги Бытия: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные (χιτῶνας δερματίνους, tunicas pellicias) и одел их» (Быт 3:21).<sup>6</sup> Это толкование приняли валентиниане, отождествлявшие библейские «кожаные ризы» с земными телами, которые Адам и Ева получили после изгнания из рая. Со ссылкой на гностиков о подобной теории пишет Иринея Лионский<sup>7</sup>, о том же упоминают Климент Александрийский<sup>8</sup> и Тер-

но приноровиться к соединению со здешним глиняным **одеянием** (indumenti)» (пер. М. С. Петровой); Arist. Quint., *De mus.* II, 17, 20–89: «Когда, из-за склонности к здешнему, душа усваивает некие образы вещей из области земного, тогда мало-помалу забывает о прекрасных тамошних вещах и соскальзывает вниз... Стремясь к телу, душа, как говорят, усваивает и тянет за собой от каждого из вышних мест, [которые пересекает], некие частицы телесного состава. Проходя через эфирные орбиты, она принимает всё в той мере, в какой оно световидно и пригодно к согреванию и естественному скреплению тела... [Постепенно] она утрачивает *сферическую форму* и изменяется в форму мужа... Она добавляет влажный дух от земных вещей, и впервые это становится для нее неким природным телом».

<sup>5</sup> *Corp. Herm.* VII, 2, 9 – 3,2: «И прежде всего тебе необходимо разорвать тот хитон, который ты носишь, **ткань** (ὑφασμα) неведения, опоры порочности, узы (δεσμὸν) тления, пределы тьмы, живую смерть, чувственный труп, окружающий тебя склеп (τάφρον)... Таков твой ненавистник – хитон, в который ты облачен, стягивающий тебя вниз к себе...»

<sup>6</sup> Philo, *Quaest. et solut. in Gen.* I, 53: “Ad mentem vero, *tunica pellicea* symbolice est pellis naturalis, id est corpus nostrum. Deus enim intellectum condens primum, vocavit illum Adam; deinde sensum cui Vitae nomen dedit; tertio ex necessitate corpus quoque facit, *tunicam pelliceam* illud per symbolum dicens: oportebat enim ut intellectus et sensus velut tunica cutis induerent corpus”; «А согласно умному толкованию, “кожаная риза” символически есть природная кожа, то есть наше тело. Ибо первым Бог сотворил ум, назвав его “Адамом”, затем чувство, коему дал имя “Ева”, а третьим по необходимости Он сотворил еще тело, символически назвав его кожаной ризой, ибо надлежало, чтобы ум и чувство, как кожаная одежда, облекли тело».

<sup>7</sup> *Iren. Adv. haer.* I, 1, 10, 29–39: «[Демиург] сотворил и состоящего из праха (χοῖκόν) человека, взяв не от сей сухой земли, но от невидимой сущности – разлитой и текучей материи, и вдунул в неё человека душевного. И это – человек, созданный по образу и подобию: по образу он материален и близок, но не единосущен Богу; а по подобию душевен, отчего сущность его названа духом жизни, происходящим от духовного истечения. А в конце, говорят [валентиниане], Он облек его кожаными одеждами, под которыми они разумеют эту чувственную плоть».

<sup>8</sup> *Clem., Strom.* III, 14 (95, 2): «Кассиан полагает, что «кожаными одеждами» называются наши тела. Позже... мы покажем, что он и ему подобные заблуждаются, утверждая это»; *Clem. Excer. ex Theod.* III, 55, 1, 1–2: «Поверх трех бестелесных на Адама было надет четвертый, из праха (χοῖκός), и это кожаные одежды».

туллиан.<sup>9</sup> Ориген считал это «глубоким и таинственным учением».<sup>10</sup> Впрочем, отрывок из комментариев Оригена на книгу Бытия иллюстрирует неоднозначное отношение Оригена к подобной теории. С одной стороны, Ориген с иронией отвергает *буквальное толкование* Быт 3:21, но с другой, указывает на трудности, порождаемые отождествлением кожаных одежд с земными телами.<sup>11</sup> Как бы то ни было, упомянутое учение можно встретить у самых разных отцов церкви – Григория Богослова,<sup>12</sup> Дидима Слепца,<sup>13</sup> Макария Египетского / Симеона Месопотамского<sup>14</sup> и др. Не случайно, горячим сторонником этой теории был Иоанн Скотт Эриугена, запальчиво заявивший, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его *theoria tunicarum pelliciarum*».<sup>15</sup> Согласно Иоанну Скотту в первом человеке (Адаме) человеческая природа облекается в кожаные одежды, т. е. в смертные тела, а во втором человеке (воскресшем Христе) она снимает эти же одежды, ведь они были добавлены ей в наказание за непослушание.<sup>16</sup> Под влиянием Оригена Иоанн Скотт развивает следующее учение. В раю Создатель соделал одновременно души и тела, но эти тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас будут после воскресения. После грехопадения к духовному телу было *прибавлено, присоединено* (*superadditum, superadiectum*) смертное и тленное тело, которое происходит не от природы, но от греха. Соответственно, Иоанн различает у человека два тела – духовное и тленное. Наше истинное тело бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно. Это первое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, ко-

<sup>9</sup> Tertullianus, *Adv. Valentin.* 24 (3), 19-21 (= PL 2, 578A).

<sup>10</sup> Orig. *Contr. Cels.* IV, 40: «изгнание мужа и жены из рая и их одяние в кожаные одежды, которые Бог соделал из-за преступления людей для тех, которые согрешили, заключает в себе глубокое и таинственное учение, которое куда возвышеннее платоновского учения о душе, потерявшей свои крылья (*Phaedr.* 246c) и ниспавшей сюда до тех пор, пока у нее не возрастет что-нибудь твердое, на что она могла бы опереться».

<sup>11</sup> Orig. *Selecta in Gen.* 101AB. Подробнее см. Петров 2005б.

<sup>12</sup> Greg. Naz. *Or.* 38, 12: «облекается в кожаные одежды (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть).

<sup>13</sup> Didym. *In Gen.* III, 21: «Вот возникают кожаные одежды, которые никто не может понять иначе, чем тела». Ниже (107, 4–7) Дидим встраивает это толкование в контекст, напоминающий таковой у валентиниан: человек, созданный «по образу» был нематериальным. Не сумев удержаться в этом состоянии, он стал нуждаться в теле, как в орудии, и это и есть кожаные одежды.

<sup>14</sup> Macarius, *Sermones* 64 (coll. B) 49, 1, 4: «душа, нося на себе как бы другой хитон, одежду тела... должна оберегать себя и свой телесный хитон... Душа удостаивается небесных похвал за то, что сохранила хитон тела своего...» (пер. А. Г. Дунаева).

<sup>15</sup> Ioh. Scot. *Periph.* IV, 3285–87 (818C–819A).

<sup>16</sup> Ioh. Scot. *Periph.* IV, 4121–27 (836D – 837A).

гда в него переменится (*mutabitur*) здешнее смертное тело.

Если сравнение тела с хитоном души было распространенным представлением, то гораздо меньшее число авторов рассуждали о том, что душа сама изготавливает для себя тело, сама «сплетает для себя свой хитон»<sup>17</sup>. Тем не менее, подобное представление встречается уже у Платона. В «Федоне» душа сравнивается с ткачихой, а тело – с сотканной тканью:

...каждая из душ снашивает (*κατατρίβειν*) много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь утекает и погибает еще при жизни человека, и, стало быть, душа непрерывно заново тклет снашиваемое (*τὸ κατατρίβόμενον ἀνυφαίνοι*). И когда душа погибает (*ἀπολλύοιτο*), она имеет при себе последнее одеяние-ткань (*ὑφασμα*) и погибает прежде этого последнего. А когда душа погибла, тело, наконец, обнаруживает свою природную слабость и быстро истребляется гниением.<sup>18</sup>

Цитируемые слова вложены Платоном в уста Кебета, одного из учеников Сократа; высказанное Кебетом мнение о смертности души Платоном не разделяется, хотя в этом диалоге и не опровергается. Нас же интересует встречающееся здесь уподобление души ткачихе, которая непрерывно сплетает все новую телесную ткань, а также идея постоянного воссоздания своего тела, которая здесь заявлена.

О том, что душа (правда, Мировая) сама творит себе тело, как место своего протяжения, впоследствии говорил Плотин: «В отсутствие тела, Душа не могла продвигаться за неимением иного места, в котором она могла бы естественно быть. Поскольку же она намеревалась продвинуться, то породила себе место, а потому и тело».<sup>19</sup>

Среди тех, кто впоследствии подразумевает это место или развивает его идеи, – неоплатоник Порфирий. В сочинении «О пещере нимф», темой которого является символическая и философская интерпретация отрывка из Гомеровою «Одиссеи», Порфирий рассуждает о нисходящих в мир становления душах и о создании для них тел, именуя последний процесс терминами *σωματοουργία*, *σαρκοποιία* и *σαρκογονία*. Он доказывает, что именно об этом повествует то место «Одиссеи», где говорится, как нимфы *ткнут* (*ὑφαίνουσιν*) на каменных станках *пурпурную ткань* (*φάρε' ἀλιπόρφυρα*). Порфирий пишет, что

пурпурные ткани (*τὰ ἀλιπόρφυρα φάρη*) прямо означают сотканную из крови плоть (*ἐξ αἱμάτων ἐξυφαίνομένη σάρξ*), поскольку кровью и соком животных окра-

<sup>17</sup> Принимая во внимание тот факт, что работа за ткацким станком была одним из основных видов женской активности, перенос соответствующей образности на другие области представляется естественным (см. Håland 2004).

<sup>18</sup> Plato, *Phaedo* 87de.

<sup>19</sup> Plotinus, *Enn.* IV, 3, 9, 20–23.

шивается в пурпур шерсть, и образование плоти (σαρκογονία) происходит благодаря крови и из крови. Тело же есть хитон души, ее облакающий (χιτών γε τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ δ ἡμφίεσται)... Согласно Орфею и Кора, ведению которой подлежит всё рождающееся из семени (σπειρομένου), изображается работающей за ткацким станком (ιστουροῦσα). Небо древние также называли пеплосом (πέπλον), служащим как бы облачением (περίβλημα) небесных богов.<sup>20</sup>

Как видно, в сравнении с Платоном Порфирий вводит дополнительные физиологические детали – кровь, семя, окрашиваемую в пурпур шерсть.

Именно в контексте такого рода рассуждений мы должны читать отрывок из сочинения Оригена «О воскресении», в котором он описывает *телесное* вознесение Христа на небо после распятия и воскресения (в оригинале работа утрачена, но дошла в пересказе Евсевия Памфила). Телесное вознесение изумляет небесные силы, которые впервые видят восходящее на небеса *человеческое тело*:

Господь Иисус Христос... был распят... и после воскресения, будучи взят на небо, вознес (евехит) с собой свое земное тело, так что страшились и изумлялись небесные силы, видевшие, как плоть восходит на небо... Раньше этого никогда не видели, а теперь зрели,... а потому говорят: *Кто это идет от Едома, в красных ризах (ἐρύθημα ἱματίων) от Восора?* (Ис 63:1), ибо они видели на теле Его следы ран... воспринятых во плоти.<sup>21</sup>

Окровавленное человеческое тело уподоблено у Оригена багряным одеждам. Характерно, что растерзанное тело Спасителя сравнивает с багряными ризами и автор «макариевского корпуса» (пс.-Макарий Египетский / Симеон Месопотамский):

Бог, облекшись плотью, словно царь порфирой, “воссел одесную величия в вышних”, иудеи же разодрали царскую порфиру, распяв плоть Господа... Ведь как сопрославлена [с владыкой] царская порфира, и царю не воздается поклонение без нее, так и плоть Господа прославлена вместе с божеством его и Христос спокланяем с плотью Своей... Как шерсть, окрашенная в порфиру (ἔριον βαφὴν ἐν πορφύρᾳ), хотя [и возникшая] из двух природ и ипостасей, образовала один благолепный вид (εἶδος), поскольку нельзя отделить после окрашивания ни шерсть от краски, ни краску от шерсти, так и плоть с душой, соединенная с божеством, образовала нечто единое, или единую ипостась.<sup>22</sup>

Ярким примером использования метафоры ткацкого искусства применительно к созданию плоти Господа являются рассуждения Прокла Кон-

<sup>20</sup> Porph. *De antro* 14, 8–16, (пер. А. А. Тахо-Годи).

<sup>21</sup> Euseb. *Pam. Apol. Fr.* 143, 1–16.

<sup>22</sup> Macarius, *Sermones* 64 (coll. B) 10, 4, 5, 1–6, 4 (пер. А. Г. Дунаева). Подробнее см. Петров 2005в, 606 и 623–624.



стантинопольского (430 г.).<sup>23</sup> В одной из гомилий он сравнивает чрево (γαστήρ) Девы Марии с мастерской (ἐργαστήριον) и ткацким станком (ιστός), на котором ткется плоть Господа, окутывающая бестелесное божество, дающая ему форму и текстуру. Прокл восхваляет тело Девы Марии как

мастерскую (ἐργαστήριον), в которой было создано единство божественной и человеческой природ... Внутри нее – потрясающий ткацкий станок божественного домостроительства, на котором невыразимым образом был соткан хитон единства. Ткачом был Дух Святой... Пряжей было древнее руно Адама. Нитями утка была чистая плоть Девы. Ткацкий челнок был движим бесконечной милостью божественного Творца, вошедшего в нее через слух. Поэтому не разрывай хитон божественного домостроительства, *целиком тканый сверху* (Ин 19:23).<sup>24</sup>

О том, что душа не просто выбирает уже готовое тело с определенными свойствами, но *творит* (ἐποιήσατο) его под себя, проецируя форму-эйдос, которая в свою очередь лепит из материи определенное «органическое тело» (ὀργανικὸν σῶμα), пишет неоплатоник Ямвлих:

...какую жизнь душа спроецировала (προῦβαλε) для себя прежде, чем встроится (εἰσκριθῆναι) в человеческое тело (ἀνθρώπινον σῶμα), и какой эйдос (εἶδος) приготовила и *сотворила* для себя (πρόχειρον ἐποιήσατο), такое и органическое тело (ὀργανικὸν σῶμα) имеет с собой связанным (συνηρημένον).<sup>25</sup>

Видимо, не случайно соответствующее рассуждение имеется и у Иоанна Скотта, который доказывает, что разумная часть нашей души сама творит свою телесность:

Душа... сама творит... чувства и орудия чувств, и целиком свое тело, я имею в виду смертное.... Когда душа склеивает (conglutinante) бестелесные качества воедино, принимая от количества словно бы некое подлежащее (subiectum) для этих качеств и полагая [количество] им в основу, она творит себе тело, в котором может явно проявить свои потаенные действия (actiones), невидимые как таковые, и вывести их в чувственное представление (notionem).<sup>26</sup>

Здесь Эриугена воспроизводит концепцию Плотина, согласно которому телесность возникает как пересечение и сочетание бестелесных качеств.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> См. Constatas 1995.

<sup>24</sup> Proclus Constantinopolitanus, *Sermo* I, 1, 1, 103, 18–21; 106, 23–24.

<sup>25</sup> Iambl. *De myst.* I, 8, 35–40.

<sup>26</sup> Ioh. Scot. *Periph.* II, 58οΑΒ.

<sup>27</sup> Plotinus, *Enn.* VI, 3, 15, 24–25: «Мы сказали о качестве (τοῦ ποιοῦ) как содействующем в сочетании с другими – материей и количеством – полную чувственную сущность (συνπλήρωσιν ἐργάζεται αἰσθητῆς οὐσίας)»; Ibid. VI, 3, 16, 38–39: «Что до количеств (ποιότητας), мы полагаем их полностью бестелесными»; Orig. *De princ.* II, 1, 4, 110–114: «Qualitates autem quattuor dicimus:

Таким образом, когда душа собирает различные качества на подложке «количества», она тем самым выстраивает свое тело. В целом же, получается, что у души имеются два тела:

В родовом и всеобщем человеке [Адаме]... Бог одновременно создал всех людей по телу и по душе.... То [первое] тело было создано... Творцом всяческих субстанциально, одновременно и вместе с разумной душой... А тленное и материальное тело, которое взято *из праха земного* (*ex limo terrae assumptum est*)... сотворено и изо дня в день творится... собственным действием души... Первый человек... изгнанный ...из райского блаженства, творит себе, наставленный божественным Промыслом, ломкое и смертное обиталище из глины земли... содеживает... подобающее (*congruum*) себе смертное пристанище (*hospitium*), взятое от земной материи...<sup>28</sup>

Духовное и вечное тело вместе с душой сотворено Богом *ex nihilo*, а материальное и смертное тело человек каждодневно творит себе сам.

Впоследствии учения об индивидуальной душе, самостоятельно создающей свои тела, не получили заметного распространения. Однако уже приведенные примеры показывают наличие определенной традиции, существующей параллельно (хотя, возможно, не вполне независимо) с традицией представлять тела в виде облачений души. Близким коррелятом к этой тенденции является неоплатоническая традиция представления космоса, как сотканного Афиной.<sup>29</sup> Эхо подобного подхода можно обнаружить у таких христианских платоников, как Максим Исповедник, который рассуждает о хитонах души, сотканных из добродетелей, страстей и т.д.<sup>30</sup>

---

calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt»; Greg. Nys. *De op. hom.* 24. См. Bostock 1980.

<sup>28</sup> Ioh. Scot. *Periph.* II, 582A–583C.

<sup>29</sup> Proclus, *In Tim.* I, 4, 29–5, 2; I, 84, 14–17; I, 134, 20 – 135, 14.

<sup>30</sup> Maxim. Conf. *Quaest. ad Thal.* XII, 14–21: «как от Духа через разумное сплетение в единую ткань [различных] добродетелей получается хитон нетления для души,... так и от плоти при неразумном сплетении страстей друг с другом получается какой-то хитон нечистый и оскверненный, являющий собою вульгарность души и придающий ей иной вид и образ вместо божественного» (пер. А. И. Сидорова).



## БИБЛИОГРАФИЯ

## Издания

- Arist. Quint., *De mus.* – Winnington-Ingram, R.P., ed. (1963) *Aristidis Quintiliani de musica*. Leipzig: Teubner, 1–134.
- Clem., *Strom.* – Stählin O., ed. (1909) *Clemens Alexandrinus*, Bd. III: *Stromata VII-VIII*. GCS 17; Leipzig: Hinrich.
- Clem., *Excer. ex Theod.* – Sagnard F., ed. (1948) Clément d'Alexandrie. *Extraits de Théodote*. Paris: Cerf, 52–212.
- Corp. Herm.* – Nock A.D., Festugière A.-J., eds. (1945) *Corpus Hermeticum*. T. I-II. Paris: Les Belles lettres.
- Didym., *In Gen.* – Nautin P., Doutreleau L., eds. (1976–1978), *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*. T. I-II. Paris: Cerf.
- Euseb. Pam., *Apol.* – Amacker, R.; Junod, É., eds. (2002). Eusebius Pamphilus, *Apologia*, in: Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène*. Texte critique, trad. et notes. T. I, SC 464. Paris.
- Hierocl., *In auream carmen* – Köhler F.G., ed. (1974) *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*. Stuttgart: Teubner.
- Greg. Naz. Or. 38 – Migne J.-P., ed. (1886) *S. Gregorii Theologi Oratio 38 (In theophania)*. Patrologia Graeca 36, 312–333. Paris.
- Greg. Nys. *De op. hom.* – Migne J.-P., ed. (1863) *S. Gregorii Nysseni De hominis opificio*. Patrologia Graeca 44, 124–256. Paris.
- Iambl. *De myst.* – Des Places, É., ed. (1996) *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Texte établi et trad. Paris: Les Belles lettres, 1966.
- Ioh. Scot. *Periph.* – Jeuneau, E., ed. (1996–2003) *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Lib. I–V. Turnhout: Brepols.
- Iren. *Adv. haer.* – Harvey, W.W., ed. (1857) *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Adversus haereses*. Vol. 1 (libri I-II.). Cambridge University Press.
- Macarius. *Sermones* 64 (coll. B) – Berthold, H., ed. (1973). *Makarios / Symeon. Sermones* 64 (collectio B). *Reden und Briefe*. Bd. 1–2. Berlin: Akademie-Verlag.
- Macrob. *In Somn. Scip.* – Willis, I., ed. (1963) – *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Leipzig: Teubner.
- Maxim. Conf. *Quaest. ad Thal.* – Laga, C. & Steel, C., eds. (1980, 1990) *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. 2 vols. [Corpus Christianorum Series Graeca 7 & 22]. Turnhout: Brepols.
- Orig. *Contr. Cels.* – Borret, M., ed. (1967–1969) *Origène. Contre Celse*. 4 vols. SC 132, 136, 147, 150. Paris.
- Orig. *Selecta in Gen.* – Delarue C. & C.V. (1862). *Ex Origene selecta in Genesim (fragmenta e catenis)*. Patrologia Graeca 12, 92C–145B. Paris.
- Orig. *De princ.* – Crouzel, H.; Simonetti, M., eds. (1978–1980) *Origène. Traité des Principes*. T. 1–4. SC 252–253, 268–269. Paris.

- Philo, *Quaest. et solut. in Gen.* – Mercier Ch., ed. (1984) – Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim III–IV–V–VI e versione armeniaca. Trad. et notes. Paris.
- Plato. *Phaedo* – Burnet, J., ed. (1900) *Platonis Opera*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press (repr. 1967).
- Plotinus, *Enn.* – Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1951-1973) *Plotini Opera*. 3 vols. Leiden: Brill.
- Plutarch. *De esu* – Hubert, C., ed. (1954) *Plutarchi Moralia*. Vol. 6.1. Leipzig: Teubner.
- Porph. apud Stob. – Wachsmuth, C.; Hense, O., eds. (1884-1912) *Ioannis Stobaei Anthologium*. Bd. 1–5. Berlin: Weidmann.
- Porph. *De antro* – Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey (1969). Buffalo: Department of Classics, State University of New York]: 2-34.
- Procl. *De mal. subs.* – Isaac, D., ed. (1982). Proclus. *Trois études sur la providence*. III: *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles lettres, 1982. P. 28–110.
- Proclus. *In Tim.* – Diehl, E., ed. (1903-1906) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Bd. 1–3. Leipzig: Teubner.
- Proclus Constantinopolitanus. *Sermo I*, 1, 1 – Schwartz, E., ed. (1927) *Acta conciliorum oecumenicorum*. Vol. 1.1.1: Concilium universale Ephesenum anno 431. 'Ομιλία Πρόκλου ἐπισκόπου Κυζίκου... S. 103, 2–107, 28.
- Seneca. *Ad Lucilium* – Gummere, R.M., ed. (1917-1925). Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1–3. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tertullianus. *Adv. Valentin.* – Fredouille, J.-C., ed. (1980). Tertullien. *Contre les Valentinien*s. SC 280.

#### Исследования

- Bostock, D. G. (1980) "Quality and Corporeity in Origen," *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes*. Eds. H. Crouzel, A. Quacquarelli. Edizioni dell'Ateneo, 323–337.
- Constas, N. (1995) "Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos and the Loom of the Flesh," *Journal of Early Christian Studies* 3.2, 169–94.
- Håland, E. J. (2004) "Athena's Peplos: Weaving as a Core Female Activity in Ancient and Modern Greece," *Cosmos* 20, 155–82.
- Petroff, V. (2002a) "Theoriae of the Return in John Scottus' Eschatology," in James McEvoy and Michael Dunne, eds. *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the 10th Conference of the SPES, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*. Leuven: University Press, 527–579.
- Петров, В. В. (2002б) «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01. 2001, Институт философии РАН)*, под ред. В. К. Шохина. Москва, 22–58.
- Петров, В. В. (2005а) «Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души», *Диалог со временем* 15, 37–50.

- Петров, В. В. (2005б) «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 633–756.
- Петров, В. В. (2005в) «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 577–632.
- Petroff, V. (2005г) “Eriugena on the Spiritual Body,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79.4, 597–610.