

Алексей Каменских, Василий Каменских

Гипотеза об оригенизме Алексея Хомякова
в контексте истории русского платонизма*

ALEKSEY KAMENSKIKH, VASILY KAMENSKIKH
THE HYPOTHESIS ABOUT ALEKSEY KHOMYAKOV'S ORIGENISM
IN THE CONTEXT OF HISTORY OF PLATONISM IN RUSSIA

ABSTRACT. The paper deals with two versions of the hypothesis about "Origenism" of Aleksey Khomyakov, a Russian philosopher of the 19th century, one of the leaders of the so called Slavophile movement. The hypothesis about Khomyakov's "Origenism" was postulated by Basil (Vadim) Lourié in his works of 1994 and 2020. The authors of the paper evaluate the 1994 version of the hypothesis as largely simplified and not quite consistent with the texts of Origen of Alexandria. To verify the 2020 version of Lourié's hypothesis which finds in the second volume of A. Neander's "General history of the Christian religion and church" (1843) the source of Khomyakov's "Origenism", the authors analyze the texts of Neander's and Khomyakov's works. The hypothesis about the text of Neander as a conceptual source of Khomyakov's "Origenism" is assessed as sufficiently plausible. As Lourié (as earlier Neander) interprets Origen's philosophic and theological concepts as essentially Platonic, the discussion of the possible reception of Origenism by Aleksey Khomyakov is placed in the broader context of the history of Platonism in Russia.

KEYWORDS: Aleksey Khomyakov, Origen of Alexandria, Platonism in Russia.

В истории русской мысли можно выделить некую доксу, сложившуюся по крайней мере в последнее десятилетие девятнадцатого века и использовавшую имя Оригена Александрийского почти как родовое понятие, соразмерное едва ли не всей традиции

© А.А. Каменских (Пермь). kamen.septem@gmail.com. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

© В.А. Каменских (Новосибирск). dsttodth@gmail.com. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 14.1 (2021)

DOI: 10.25985/PI.14.1.09

* Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 20-68-46021 «Славянофильство в религиозно-философском диалоге: 1836–1917».

христианской философии или, уже, христианского платонизма. Приведем лишь два примера: в 1895 г. А.С. Лебедев в статье, посвященной философским и богословским взглядам Григория Сковороды, напрямую соотносит их с традицией александрийского христианства¹. Через несколько лет то же делает А. Никольский, называя Владимира Соловьева «русским Оригеном XIX века»². На поверку аргументы, позволяющие осуществлять такое сближение, оказываются не всегда убедительны³. К тому же пример Н.А. Бердяева демонстрирует, что выражение симпатий к «линии Оригена» в истории христианской мысли может быть вполне совместимым с неприятием платонизма. Однако, при всём критическом отношении к упомянутой доксе, трудно не признать интерес к наследию Оригена у целого ряда русских платоников. Можно упомянуть раннюю работу Павла Флоренского «Сочинение Оригена „Περὶ ἀρχῶν“ как опыт метафизики» (1904)⁴, использование категории ἀλοκατάστασις τῶν πάντων — редкое у Владимира Соловьева и имеющее ключевое значение для некоторых из поздних работ Сергея Булгакова⁵, и т.д. В 1994 и в 2020 гг. в комментариях к богословским сочинениям А.С. Хомякова⁶ и в отдельной статье⁷ Вадимом Мироновичем Лурье была высказана гипотеза о рецепции Хомяковым идей Оригена. Поскольку для В.М. Лурье Ориген по умолчанию платоник и даже неоплатоник, вопрос об оригенизме Хомякова помещается в более широкий контекст истории русского платонизма. В этой небольшой статье нам хотелось бы предложить анализ данной гипотезы и оценку предложенных в ее защиту аргументов.

¹ См. Лебедев 1895.

² См. Никольский 1902.

³ Перечень аргументов Александра Никольского, позволяющих ему называть Вл. Соловьева «русским Оригеном», см. Никольский 1902: 24.480–483. Критический анализ этих аргументов см. Лосев 1990: 171–178.

⁴ Флоренский 2005.

⁵ См. Kamenskikh 2015: 446–459.

⁶ См. Хомяков 1994 и Хомяков 2020.

⁷ Лурье 1994: 158–176.

Прежде чем приступить к обсуждению упомянутой гипотезы, стоит, вероятно, сделать ряд общих замечаний. Как подсказывает опыт исследований, рассуждая об истории рецепции интеллектуального наследия Оригена Александрийского в русской философии и богословии, в каждом конкретном случае следует принимать во внимание несколько вопросов:

1) Каковы степень и источники знакомства данного отечественного автора с текстами Оригена? (При этом понятно, что сравнительно позднее появление русских переводов сочинений Оригена⁸ само по себе не может рассматриваться как непреодолимое препятствие для такого знакомства: к примеру, известно, что некие сочинения Оригена были еще в личной библиотеке Григория Сковороды⁹.)

2) В какой форме осуществлялась такая рецепция? Так, приходится различать академические исследования трудов Оригена в России (увы, сравнительно немногочисленные)¹⁰ и многообразные формы «русского оригенизма» (примеры которого можно найти в ряде сочинений Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Николая Бердяева¹¹), когда оригеновские или квази-оригеновские концепции включались в круг идей того или иного отечественного автора.

3) Каковы «маркеры оригенизма» того или иного автора? К примеру, при утверждениях об оригенизме Григория Сковороды указывают, как правило, на сходство метода библейской экзегезы украинского философа с оригеновским; Сергей Булгаков, избегая упоминания имени Оригена, основывает эсхатологические построения своих поздних работ «Невеста Агнца» (1939–1942)¹²,

⁸ Таким первым переведенным на русский язык сочинением Оригена стало, что неудивительно, *De principiis*, в 1899 г. изданное Казанской духовной академией в переводе и с комментарием Николая Петрова (см. Петров 1899). К сожалению, издание, задуманное как многотомное, остановилось на первом томе.

⁹ Ковалинский 1894: 14.

¹⁰ Исторически первым таким исследованием была диссертация Василия Болотова «Учение Оригена о Святой Троице» — см. Болотов 1879.

¹¹ См. Kamenskikh 2015.

¹² В приложении к этой работе С.Н. Булгаков помещает три очерка, спе-

«Православие. Очерки учения православной Церкви» и «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматической интерпретации)» (1943–1944) на идее апокатастасиса, и так далее.

4) Наконец, в истории рецепции оригенизма в России приходится учитывать сюжеты, связанные с восприятием некоего мыслителя как оригениста при том, что действительное влияние идей Оригена на его мысль по меньшей мере спорно. Последнее можно сказать, к примеру, о том же Григории Сковороде¹³.

Все перечисленные вопросы вполне релевантны при обсуждении гипотезы об оригенизме Алексея Степановича Хомякова. Как было отмечено выше, впервые данная гипотеза была сформулирована В.М. Лурье в 1994 г. в статье «Догматические представления А.С. Хомякова». Подводя итог работе над комментарием к богословским сочинениям знаменитого славянофила, Лурье постулирует тезис о том, что Хомяков совершает теологический выбор, который помещает его собственную богословскую мысль в поле оригенизма. Об этом, по мнению Лурье, свидетельствуют уже первые собственно богословские сочинения Хомякова 1844 и 1846 гг. (второе письмо Пальмеру и маленький трактат «Церковь одна»). Особенно заметным «оригенизм» Хомякова становится в работах середины и второй половины 1850-х: «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа (1855)» (так называемая «Брошюра II»)¹⁴ и «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры (1858)» (так называемая «Брошюра III»)¹⁵. Хомяков совершает теологиче-

циально посвященных проблеме апокатастасиса: «К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением св. Григория Нисского)», «Апокатастасис и теодицея» и «Искушение и апокатастасис». См. Булгаков 1945: 561–586.

¹³ О Григории Сковороде как оригенисте см. Лебедев 1895: 170–177; Эрн 1912: 64; Мень 2002: 125; Шпет 2008: 115; Malinov 2013: 297–320. Критику данного воззрения см. Kamenskikh 2015: 446–450.

¹⁴ Хомяков 1886а.

¹⁵ Хомяков 1886б.

ский выбор, который помещает его собственную богословскую мысль в поле оригенизма. Пока, в 1994 г., эта близость идей Хомякова оригенизму трактуется Лурье не в конкретно-историческом, но лишь в типологическом ключе¹⁶. Так, в оригенистском ключе интерпретируется трактовка Хомяковым веры (посредством которой устанавливается связь между человеком и Церковью) как «нравственного начала» и последующая деификация и онтологизация этой «нравственности». Поскольку Иисус трактуется Хомяковым как «вполне нравственное существо», справедливыми кажутся интерпретация «недопроявленности» нравственного начала как меры человеческого и ангельского несовершенства и вывод о необходимой греховности людей и ангелов, которая — количественно, но не качественно — отличает их от Бога¹⁷. В свою очередь, положение о «недостаточной нравственности» людей и ангелов по сравнению с Богом ведет, согласно Лурье, к тезису о всеобщей ангельско-человеческой телесности (степени телесности корреспондируют, таким образом, со степенями греховности), что также позволяет трактовать хомяковские теологумены как неооригенистские. Таким образом, согласно гипотезе о хомяковском оригенизме, предложенной Лурье в 1994 г., «если бы грех мог исчезнуть полностью, то различий между Творцом и тварью не осталось бы: в этом намечен вывод о неразлучности тварности и греховности, разработанный в Бр. III»¹⁸.

Мы позволили бы себе характеризовать эту гипотезу 1994 г. как «сильную версию хомяковского оригенизма». Она по-своему логична, внутренне непротиворечива, однако уязвима для критики. По большому счету Ориген, которому якобы вторит Хомяков, предстает здесь как почти чистый неоплатоник: «Ориген со-

¹⁶ «Любое учение, становясь околоцерковным, попадает еще и в особый типологический ряд и обретает в нем такое историческое родство, о котором обычно не подозревают его создатели» (Лурье 1994: 164).

¹⁷ Лурье 1994: 163. Ср. там же: «фактически ангелы и люди есть некие степени деградации Божества, а их участие в Церкви — стремление к недостижимому пределу совершенства».

¹⁸ Лурье 1994: 165.

хранял языческое (неоплатонистическое) восприятие мира и человека как род некоего рассеяния единого бога, который единственно и является подлинной индивидуальностью („энада“); сама мысль о существовании человеческой личности в такой системе не возникает»¹⁹. Между тем — учитывая, разумеется, что в условиях III века из всех христианских авторов, пытавшихся мыслить философски и при этом быть вполне свободными от платонизма, удалось это, пожалуй, лишь Тертуллиану²⁰, — платоническая (неоплатоническая) интерпретация учения Оригена выглядит довольно спорной²¹: у Оригена нет ни следа учения об эманации; «мысль о существовании человеческой личности» у Оригена предельно ясным образом формулируется, скажем, в его учении о свободе выбора, которое именно Ориген вводит в круг христианской мысли²². Вера в «индивидуальность тварных существ» для Оригена настолько значима, что ей он подчиняет всю свою космологию и эсхатологию.

Уязвимо для критики суждение об эсхатологии Оригена, в которой якобы постулируется «учение о тождестве „конца“ и „начала“, сводящее наше спасение лишь к очищению от грехов» (в комментарии к третьей французской брошюре Хомякова)²³. Прежде всего, у Оригена всё же нет такого тождества, он подчеркивает невозможность нового грехопадения, что делает некорректным

¹⁹ Лурье 1994: 164 (под «энадой» автор подразумевает неоплатоническую генаду, *ἐνάς*). Ср. далее, с. 170: «Ориген... не верил в индивидуальность тварных существ».

²⁰ Да и в отношении философских опытов Тертуллиана приходится часто соглашаться с оценкой Этьена Жильсона: «Тертуллиан не любил философию — и она отплатила ему тем же» (Жильсон 2010: 75).

²¹ Наиболее убедительно аргументы в пользу необходимости рассматривать Оригена Александрийского как *антиплатоника* формулируются Марком Эдвардсом в Edwards 2002. Ср., однако, возражения Илари Раделли, которая в своей недавней статье возвращается к давно опровергнутой, казалось бы, гипотезе о тождестве Оригена Александрийского и Оригена-неоплатоника (см. Ramelli 2017).

²² Ср. *Princ.* 3.1. Позднее Василий Великий включает эти главы трактата Оригена в свою «Филокалию».

²³ Хомяков 1994: 395–396.

отождествление „конца“ и „начала“ — таким образом, спасение не сводится лишь к очищению от грехов, к нему добавляется «научение»²⁴. Особенно значимой представляется трактовка Оригеном «образа» и «подобия», в соответствии с которыми творится человек согласно *Быт.* 1:26–27 (*Princ.* 3.6.1.11–40 и особенно 18–25): «достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце (*in consummatione*), то есть человек сам должен приобрести его себе своими собственными прилежными трудами... так как возможность совершенства дана ему в начале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, чрез исполнение дел»²⁵. Аналогичную трактовку истолкования Оригеном «образа Божия», соотносимого с актом творения разумных духов в начале мирового процесса, и «подобия», к достижению которого этот процесс направлен, встречаем также у Анри Крузеля²⁶. Излишне прямолинейной интерпретацией кажется и приведенный выше тезис: «Если бы грех мог исчезнуть полностью, то различий между Творцом и тварью не осталось бы: в этом намечен вывод о неразлучности тварности и греховности, разработанный в Бр. III». В текстах самого Оригена достаточно ясно постулировано различие между Богом и совокупностью сотворенных умов — различие, предшествующее грехопадению последних и не снимаемое «восстановлением всего». Таким образом, «сильную версию хомяковского оригенизма» следовало бы, по всей вероятности, отложить как несколько искусственную (чрезмерно сильную) — вместе с самой гипотезой об «оригенизме» Хомякова, — если бы не новые изыскания В.М. Лурье.

«Слабая версия хомяковского оригенизма», которая постулируется Лурье в комментарии 2020 года к трактату «Церковь од-

²⁴ Ср. описание «небесных университетов» в *Princ.* 2.11.6–7 с педагогико-терапевтической трактовкой адских мук в 2.10.5–6.

²⁵ Перевод Н.В. Петрова. Точнее, не «в первом творении», а «в первом состоянии», предшествовавшем всеобщему падению (*in prima conditione*, 3.6.1.19).

²⁶ Ср. Crouzel 1980: 92–98.

на» и ко второй французской брошюре Хомякова²⁷, в значительной большей степени нюансирована и избавлена от излишне прямолинейных суждений о «духе системы» оригенизма, хотя и не вполне от них свободна. Так, можно не согласиться с интерпретацией в качестве однозначно оригенистского²⁸ положения Хомякова о том, что тело Церкви по воскресении «будет подобно телесности ангелов» (§ 10 трактата «Церковь одна»). Учение о телесности ангелов, безусловно, есть у Оригена — и да, для Оригена принципиально важно учение об «общей телесности» ангелов и людей: та или иная степень «телесности» — общий признак всего творения, в большей или меньшей степени падшего. Однако у Оригена мы не находим учения о том, что в воскресении человечество усваивает себе *ангельскую* телесность: по Оригену, во всеобщем восстановлении преобразуются и ангелы (поскольку нынешние тела ангелов есть следствие их «падшести»)²⁹.

Безусловно ценной находкой, которую делает В.М. Лурье в 2020 г., можно считать обнаружение наиболее вероятного источника хомяковского «оригенизма». Таковым оказывается второй том «Общей истории христианской религии и церкви» Августа Неандера (1843)³⁰. О том, что Хомяков был знаком с этим изданием и использовал его, свидетельствуют прямые цитаты в других сочинениях русского философа (первая французская брошюра).

Заслуживают внимания два важных аргумента, приводимых Лурье:

1) Хомяков во второй брошюре говорит о том, что творение чувственного мира предшествует всеобщему грехопадению — но Неандер именно эту концепцию считает первоначальным учением Оригена и посвящает этому вопросу специальное обширное примечание (S. 1076–1077)³¹.

²⁷ Хомяков 2020: 444–505, 601–713.

²⁸ Хомяков 2020: 504–505.

²⁹ Ср. Or. *Princ.* 3.6.8–9.

³⁰ Neander 1843: 1070–1087; cf. 1196–1231.

³¹ Хомяков 2020: 704.

2) «Учение Оригена о падении «умов» излагается Неандером (S. 1076–1078) с использованием той характерной лексики, которая будет сохраняться у Хомякова: у Неандера в немецком «умы» — *Intelligenzen*, у Хомякова во французском — *intelligences* (у Оригена в греческом было νόεσ, в латинском переводе Руфина — *intellectus*). Если бы Хомяков не ориентировался на Неандера, то вполне (или даже более) вероятно, что в качестве французского термина он бы выбрал *intellects*»³².

Однако если Хомяков, вслед за неандеровской трактовкой Оригена, принимает возможность телесного и при этом безгрешного состояния творения, то что остается от «сильной версии», т.е. от гипотезы 1994 г., которая весь хомяковский «неооригенизм» строила на тождестве телесного и греховного?

Кроме того, сопоставляя тексты «второй брошюры»³³ Хомякова с разделами, посвященными обсуждению учения Оригена в работе Неандера, мы сталкиваемся с существенным затруднением. Действительно, Хомяков говорит о «конечных умах», созданных свободными, и о явленном им мире чувственных и интеллигивельных манифестаций Бога. Это, а также тезис о последующем «удалении» этих сотворенных умов от Бога, действительно можно было бы истолковать как рецепцию оригенизма в интерпретации Неандера. Однако Хомяков вводит положение, соответствия которого ни у Оригена, ни у Неандера мы не находим: он говорит об *изначальной иерархичности* мира сотворенных умов и о соответствующим этой иерархичности двум этапам и формам падения. Некий высший род (или некоторые представители рода — текст можно понять и так) этих умов совершает грехопадение самостоятельно, «другие, поставленные в положение низшее, удалились от своего Творца действием хотя также свободным, но вы-

³² *Ibid.*

³³ Речь идет, прежде всего, о «богословско-историческом» пассаже второго тома издания 1886 г., начинающемся словами «От начала творения Бог открыл Себя созданным существам целым миром проявлений» и завершающимся «и всякая слава Ему принадлежит во веки веков» (Хомяков 1886а: 121–122).

званным искушением отвне»³⁴. Далее, поскольку Хомяков говорит о том, что лишь вторые, вследствие их меньшей вины, «получили обетование искупления и прощения», можно сделать вывод, что падение первых — окончательно и бесповоротно. Таким образом, предложенная здесь эсхатологическая перспектива во все не предполагает апокатастасис — без которого, признаться, говорить об оригенизме довольно сложно. Далее, поскольку на с. 122 прямо говорится о том, что с откровением Христа «оправдалось и восполнилось блаженство тех, которые избегли падения, потому лишь, что не подвергались искушению» (т.е. далеко не все представители «первого рода» разумных умов пали), приходится делать вывод, что в представлениях Хомякова нет и идеи *всеобщего* грехопадения как события, запускающего мировой процесс. Итак, 1) *иерархизм* сотворенных разумных существ (видимо, соответствующих ангелам и людям), 2) падение (бесповоротное) *лишь части* «ангелов» и (с возможностью искупления) соблазненных этим падением «людей», а также 3) отсутствие учения о неизбежном в эсхатологической перспективе «восстановлении всего», — делают интерпретацию обсуждаемого пассажа Хомякова как «оригенистского», на наш взгляд, затруднительной.

В «сухом остатке» мы имеем 1) учение о творении множества наделенных свободой «конечных умов» и грехопадении, обусловленном недолжным использованием этой свободы; 2) вероятное знакомство Хомякова с учением Оригена в изложении А. Неандера. Достаточно ли этого, чтоб делать вывод об «оригенизме» Хомякова? Едва ли. С другой стороны, ничто не мешает нам увидеть в построениях Хомякова общую логику «библейского платонизма», аналогичного тому, который позволил когда-то Филону Александрийскому (в *De Cherubim* 58–65 и *Quest. et solut. in Gen.* 1.53) истолковывать грехопадение Адама и Евы (облачение в «кожаные ризы») как воплощение ума, соединенного с ощущением, в тленное тело.

³⁴ Хомяков 1886а: 121.

Если всё же допустить «оригенистскую» интерпретацию данных текстов Хомякова, стоило бы также задаться вопросом: почему именно позиция Оригена была выбрана Хомяковым как в наибольшей мере отвечающая его собственным богословским интенциям? В какой-то степени, возможно, ответ на этот вопрос кроется в относительном аисторизме системы Оригена и сознательном аисторизме (в котором историческое предстает как только акцидентное) Хомякова: «Таков смысл учения и самой жизни Иисуса: они вполне независимы от случайностей исторических и от личного произвола»³⁵.

Литература

- Болотов, В.В. (1879), *Учение Оригена о Святой Троице*. СПб.: Типография Ф.Г. Елеонского и К°.
- Булгаков, С. (1945), *Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Часть III*. Париж: YMCA PRESS.
- Жильсон, Э. (2010), *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века*. Пер. А.Д. Бакулова. М.: «Республика».
- Ковалинский, М.И. (1894), “Житие Григория Сковороды, составленное другом его”, in Д.И. Багалей (ред.), *Сочинения Григория Саввича Сковороды*, 1.1–40. Харьков: Типография Губернского Правления.
- Лебедев, А.С. (1895), “Г.С. Сковорода как богослов”, *Вопросы философии и психологии* 27.2: 170–177.
- Лосев, А.Ф. (1990), *Владимир Соловьев и его время*. М.: «Прогресс».
- Лурье, В.М. (1994), “Догматические представления А.С. Хомякова (очерк становления и развития)”, in Б.Ф. Егоров (ред.), *Славянофильство и современность*, 158–176. СПб.: «Наука».
- Мень, А. (2002), *Библиологический словарь*. Т. 3. М.: Фонд имени Александра Меня.
- Никольский, А. (1902), “Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев”, *Вера и разум. Отдел философский* 10–19, 23–24.
- Петров, Н.В., пер. (1899), *Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе*. Вып. 1: *О началах (с введением и примечаниями)*. Казань: Типо-литография Императорского Университета.

³⁵ Хомяков 1904: 409.

- Флоренский, П.А. (2005), “Сочинение Оригена „*Περί ἀρχῶν*“ как опыт метафизики” (публикация О.Т. Ермишина), *Философские науки* 6–12.
- Хомяков, А.С. (1994), *Сочинения в двух томах. Т. 2: Работы по богословию*. Харитоновна, Е.В. (ред.). М.: Медиум.
- Хомяков, А.С. (1886а), “Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа (1855)”, in Id., *Полное собрание сочинений*. Т. 2, 93–168. М.: Университетская типография.
- Хомяков, А.С. (1886b), “Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры (1858)”, in Id., *Полное собрание сочинений*. Т. 2, 169–258. М.: Университетская типография.
- Хомяков, А.С. (1904), *Полное собрание сочинений. Т. 6: Записки о всемирной истории. Часть 2*. М.: Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К°.
- Хомяков, А.С. (2020), *Собрание сочинений и писем. Богословские сочинения*. Под ред. А.П. Дмитриева, Б.Ф. Егорова, В.М. Лурье. СПб.: ООО «Издательство “Росток”».
- Шпет, Г.Г. (2008), *Очерк развития русской философии*. Ч. 1. Под ред. Т.Г. Щедриной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- Эрн, В. (1912), *Григорий Саввич Сковорода: жизнь и учение*. М.: «Путь».
- Crouzel, H. (1989), *Origen*. Trans. by A.S. Worrall. Edingurgh: T. & T. Clark.
- Edwards, M.J. (2002), *Origen Against Plato*. Ashgate.
- Kamenskikh, A.A. (2015), “Origen in Russian Philosophy: From Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2: 446–459.
- Malinov, A.V. (2013), “The Method of Symbolic Interpretation of Grigory Skovoroda”, *Scrinium* 9: 297–320.
- Neander, A. (1843), *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Zweite und verbesserte Auflage. Bd. 2., welcher den vierten und letzten Abschnitt der ersten Abtheilung enthält*. Hamburg: Bei Friedrich Perthes.
- Ramelli, I.L.E. (2017), “Origen and the Platonic Tradition”, *Religions*, 8.2.21.