

2.

Платон и традиция

Роман Светлов

Юлиан Отступник — «последний киник»?*

ROMAN SVETLOV

JULIAN THE APOSTATE — “THE LAST CYNIC”?

ABSTRACT. The subject of the article is Julian the Apostate’s evaluation of Cynicism — both its “ancient” version and the one which was contemporary with his lifetime. His appeal to the Cynics allowed Julian to solve several problems at once. On the one hand, he demonstrated his rhetorical art in the “arena” of philosophy, attempting to trace the border between false and authentic wisdom. On the other hand, he reconstructed history, as it were, restoring a “true” image of Socrates’ disciples. Julian follows the tradition of representing the “ancient philosophy” going back to, among others, Antiochus of Ascalon. He adds Antisthenes and Diogenes to the canonical list of ancient philosophers (Socrates, Plato, Aristotle) adopted by Neoplatonists. A division of Socratic philosophy into two parts, the theoretical (Plato, Aristotle) and practical (Antisthenes, Diogen), helped him to synthesize the Cynic and Platonic teachings into a unity. This allowed him to perceive himself simultaneously as a philosopher-theurgist, and as an adept of the Cynic doctrine. This can be seen in a number of Julian’s texts, especially those created in the last year of his life.

KEYWORDS: Julian the Apostate, Cynicism, Neoplatonism, theoretical and practical philosophy.

Киник на троне? Едва ли такое мог предположить хоть кто-то из последователей Антисфена и Диогена Синопского. Незави-

© Р.В. Светлов (Санкт-Петербург). spatha@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный университет. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 9.2 (2018)

DOI: 10.25985/PI.9.2.08

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 17-03-00616 «Сократические школы как явление античной философии и культуры».

симось, самодостаточность и требование жизни по природе не может сделать киника даже философским шутом-парресиастом при короле Лире (каковую роль играл, судя по античным анекдотам, сохраненным Диогеном Лаэртским, Аристипп при дворе Дионисия Старшего). Кинику его философия не дает ему право на согласие с тем, что он не считает истинным (он не может высказываться в духе: «Кесарь неправ, но он — Кесарь»).

Отметим и особенное место киника в урбанистическом ландшафте полиса. Античные государства, как эллинские, так и римское, были обществами, выросшими из крестьянского быта, но осознавшие себя как политические сущности и ставшие великими лишь тогда, когда их жизнь приобрела окончательно и бесповоротно урбанистический характер. На городское настоящее было перенесено немало из сельского прошлого (особенно в Риме), крестьянская жизнь прославлялась и превращалась в некое подобие «Золотого века», но и Афины, и, тем более, Рим были обязаны своим процветанием экспансии, торговой, промышленной и военной, каковая совсем не свойственна крестьянскому быту самому по себе. Конечно, бывают исключения — если крестьяне по каким-то причинам, экологическим или демографическим, оказываются вынуждены искать новые среды обитания, как это случилось, например, в Раннем Средневековье в Скандинавии. Но хотя такие случаи не уникальны, они не свидетельствуют о потенциальном экспансионизме самого натурального крестьянского хозяйства, вызванном формой его быта и нравов.

Киник же — с его восхвалением «жизни в соответствии с природой», утопической страны, где все живут просто и безыскусно, зато правильно и счастливо, — это типаж, порожденный именно городской цивилизацией. И вне последней, вне ее властных систем и социальных сетей, он не мыслим — несмотря на то даже, что все, в том числе его внешний облик, обличают и отрицают эти системы и сети. Стобей в своей «Антологии» сохранил следующее характерное киническое суждение о политике: «полития»

подобна огню — если ты приблизишься к ней слишком близко, то обожжешься. Если окажешься слишком далеко — замерзнешь¹.

Но в рамках городской цивилизации киник по определению не может занимать верховенствующего положения. Принципиальная самостоятельность, аскетический быт и космополитизм (без дома, без семьи, без города) делали киника принципиальным социальным аутсайдером, держащимся за место аутайдера и гордящимся им. Известная триада степени блаженной жизни, провозглашенная ранними киниками, очень хорошо характеризует их критическое отношение к социально-политическим реалиям. Как известно, киники полагали, что наиблаженнейшую жизнь ведут боги, т.к. они абсолютно самодостаточны. За теми следуют животные, чьи потребности не превышают свойственного им по природе. Несчастнее всех люди, которые придумывают себе потребности и сложности, подвергая порче свою натуру. Известное место из «Политики» Аристотеля вполне может указывать (иронически) на киников: «а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»².

Государство в его урбанистической форме с точки зрения киников — одно из порождений рода человеческого, которое начинает властвовать над своим родителем. Как известно, Диоген хвалил тех, кто собирался заниматься политикой, но не сделал этого (D.L. 6.29). Еще раз вспомним суждение из Стобея, приведенное нами выше. Так что кинические апелляции к древним героям и царям (например, Гераклу и Киру) не означают стремления создать какую-то особенную философию политики. Знаменитый ответ Диогена Синопского на вопрос о том, что он умеет делать, в момент его продажи в рабство («властвовать людьми») — это классический пример кинической «хрии». Диоген представил себя в качестве разума, который и есть единственное верное

¹ Stob. *Anth.* 4.4.28 Hense = Antisthenes fr. 70A Prince.

² Arist. *Pol.* 1253a1–5 (пер. С.А. Жебелева).

орудие человеческой природы. Но не в качестве владыки политического. А потому едва ли можно ожидать от Антисфена или Диогена Лаэртского «позитивной» (т.е. не анархической) политической теории³.

Следовательно, киник-Кесарь — это образ куда более парадоксальный, чем даос на троне. В конце концов, в раннем даосизме (еще до появления трактата *Тай пин цзин*) была уже вполне определенная политическая программа. А политическая программа киников — лаять на пороки, кусать порочных людей и демонстрировать свою совершенную автаркию — не позволяла сформировать дискурс актуальной государственности. Если верна смелая гипотеза И.А. Протопоповой и А.В. Гараджи о том, что сословие «стражей» в платоновском «Государстве» — это ироническое доведение до абсурда кинического идеала мудреца⁴, то становится понятно, что, будучи «социальным клеем» для Каллиполиса, сами по себе они представляют «нулевую» государственность. У них нет собственности (признака государства), они не заняты производительной деятельностью. Они — одна большая семья, но не соседство семей, с которого начинается политический быт (ср. «Археологию» Фукидида и «Политику» Аристотеля). Более того, они оказываются несамодостаточны, как с точки зрения пропитания (зависят от «экономического сословия» Каллиполиса), так и с точки зрения норм и форм своей жизни, а также своего воспроизведения (их сознание и брачные связи полностью находятся под контролем мудрецов).

Даже самые эпатурующие правители греко-римского мира все равно не стилизовали своего поведения под киников. А «философы на троне» — поздние Антонины — предпочитали им другую версию «философского плаща», стоическую. Тем не менее, Римская империя увидела на своем престоле киника. Странного и своеобразного, но, тем не менее, связывавшего себя с антисфе-

³ Хотя попытки сконструировать таковую иногда случаются, ср., например, Hoistad 1948: 102 и далее.

⁴ См. Протопопова, Гараджа 2017.

новцами. Мы имеем в виду Юлиана Отступника, попытавшегося восстановить в римском государстве уже ушедший в прошлое горизонт культурной и религиозной жизни.

Традиционно он рассматривается как представитель неоплатонического движения. И это вполне справедливо. В своих богословских, полемических сочинениях, речах, письмах он выступает как вполне традиционный представитель Пергамской школы. Он вполне верит во всех богов народной религии, получивших в неоплатонизме со времен Ямвлиха философско-иносказательное толкование, однако от этого не переставших быть для неоплатоников вполне активными и действенными силами мироздания. Напомним, что киники были достаточно критично настроены по отношению к богам традиционного народного и государственного культа, или, точнее, — к народным представлениям о них и к самому культу. Для неоплатоников же Сирийской и Пергамской школ культ был высшим выражением связей человека и бога, таинственной и чудесной теургией, позволяющей повсюду видеть присутствие дарующих благо божественных энергий.

Хотя Юлиана едва ли можно назвать вершиной спекулятивной неоплатонической философии, он, тем не менее, не имеет никакой «идиосинкразии» по отношению к отвлеченному мышлению. Он не был склонен к аргументам, подобным «стол я вижу, столовости нет», «лошадь я вижу, лошадности нет», которыми пользовались Антисфен и Диоген, провоцируя академиков. То, что эти аргументы были хорошо известны позднеантичной традиции, подтверждается их развернутым обсуждением в сочинениях Симпликия и Давида Анахта. В частности, Давид Анахт пишет:

Так, Антисфен говорил: «человека вижу, но не вижу человековости; лошадь вижу, но не вижу лошадности; вола вижу, а не вижу воловости». Это он говорил с целью показать, что частное и чувственно воспринимаемое сущее существует, а общее и мысленно постигаемое — нет⁵.

⁵ Цит. по Аревшатян 1975: 119–120.

Однако у нас нет никаких оснований сомневаться в том, что идеальное, общее обладало в глазах Юлиана вполне реальной, живой и божественной онтологией, так что он вполне его «видел» своим умственным взором⁶.

Отчего же мы назвали Юлиана киником на римском императорском престоле? Основанием для нас являются его полемические тексты: *In Cynicos ineruditos* («Против невежественных киников»), *Ad Heraclium Cynicum* («К кинику Ираклию») и *Misopogon* («Ненавистник бороды»), созданные им в последний год жизни.

Обстоятельства создания «Мисопогона» весьма интересны, т.к. они связаны с публичным конфликтом между императором и населением Антиохии — важнейшего города в системе восточных владений Империи. Оказавшись в этом городе, большинство жителей которого были христианами, он оказался в двусмысленном положении: его публичное появление сопровождалось насмешками со стороны христиан, к тому же горожане кричали, что «все дорого» и «всего мало».

Если упоминание Иоанна Малалы о речи Юлиана по поводу насмешек антиохийцев, которую он выставил в «слоновьем тетрапилоне» за пределами своей резиденции в Антиохии⁷, относится именно к «Мисопогону» — то можно увидеть, как именно и на что отреагировал Юлиан. «Мисопогон» — весьма ядовитая и откровенная сатира на антиохийцев. Написана она была, скорее всего, незадолго до отъезда Юлиана на войну с персами (весной 363 г.), а способ публикации показывал, что император крайне сердит на жителей Антиохии, отказываясь вступать с ними в открытую публичную коммуникацию (мы знаем, что для правителей времен Поздней империи практики общения с публикой на общественных мероприятиях были вполне естественным делом⁸). Этот ход был довольно сильным — ограничение на публичную коммуникацию с верховным правителем являлось серьез-

⁶ Ср. Светлов, 2017b.

⁷ Jo. Mal. *Chron.* 13.19 = 328 Dindorf; cf. Amm. 22.13–14.

⁸ Ср. McCormack 1981.

ным аргументом в руках властей, чреватый вполне конкретными политико-правовыми последствиями⁹. После победоносного возвращения Юлиана из похода он вполне мог вернуться к «Антиохийскому вопросу», а потому его смерть будет воспринята в этом городе с нескрываемым облегчением.

Шестую и Седьмую свои «Речи» (т.е. «Против невежественных киников» и «К Ираклию») Юлиан, скорее всего, писал раньше. Возможно — еще пребывая в Константинополе и завершая перестройку системы управления, доставшейся ему от Констанция. Эти сочинения вполне укладываются в общий наставительный тон Юлиана, свойственный его произведениям «императорского» времени, в частности письмам. И мы склонны рассматривать их не только как наполненные общими местами риторические реакции на некоторые не нравившиеся Юлиану явления¹⁰, а как элементы довольно целостной позиции, характеризующие философский настрой императора.

Апелляция к киникам позволяла Юлиану решить сразу несколько задач. С одной стороны, он демонстрировал свое риторическое и философское искусство, прочерчивая границу между мудростью ложной и подлинной. С другой, он как бы реконструировал историю, восстанавливал подлинный облик «старых мудрецов», учеников Сократа. И здесь Юлиан шел в «тренде» идеи «древней философии», одним из родоначальников которого был Антиох из Аскалона, добавляя к Сократу, Платону, Аристотелю и Зенону Китийскому Антисфена и Диогена. Афинская философия IV века до н.э. оказывается некоторой тотальностью, не допускающей в себя внутреннего различия и противоречия. Правда, создать такой ее образ можно было, лишь специфически истолковав имевшийся во времена Юлиана исторический нарратив. Образцом для императора явно выступала экзегетика, использовавшаяся Ямвлихом, когда тот защищал «симфонию» диалогов Пла-

⁹ См. Van Hoof, Van Nuffelen 2011.

¹⁰ Ср. Smith 1995: 58–90.

тона, или современником Юлиана Саллютием, примирявшего мифологию (в т.ч. Гомера) и философию Платона.

Суть этого гегеневитического хода заключается в том, что наблюдаемые непосредственно особенности различных философских позиций, сохраненные в корпусе текстов или в свидетельствах современников, являются лишь вершиной айсберга. Под ними скрывается фундаментальное единство, которое проявляется по-разному в разных контекстах — предметных, исторических, поведенческих. Различение философии теоретической и практической в связи с образами жизни, каковые обсуждал еще Аристотель, — это гениальный ход Юлиана, позволивший ему найти оправдание и парадоксализму кинических «хрий», и даже требованию «переоценки ценностей», а также сделать Антисфена и Диогена Синопского служителями Аполлона.

В качестве примера возьмем известный анекдот, сообщаемый Диогеном Лаэртским:

Афиняне просили его [Диогена Синопского] принять посвящение в мистерии, уверяя, что посвященные ведут в Аиде лучшую жизнь. «Смешно, — сказал Диоген, — если Агесилай и Эпаминонд будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящен, — обитать на островах блаженных!»¹¹

Реакция Юлиана имеет вполне экзегетический характер: «Эти слова, юноша, слишком глубоки, и я уверен, они нуждаются в толковании, и притом толковании пространном» (*Or.* 7, 238ab). Какие же аргументы приводит император-отступник в пользу непрямого понимания слов киника?

1. Прежде всего, Диоген — человек благочестивый. Одним из требований посвящения в Элевсинские мистерии было полное афинское гражданство. Диоген же был ксеном, иноземцем, и не хотел гневить богов нарушением мистериального устава (238с).

¹¹ D.L. 6.39 (пер. М.Л. Гаспарова).

2. Диоген являлся гражданином не отдельного полиса, но космоса. Космос — храм богов, а потому его гражданин не должен накладывать на себя обязательства конституции какого-то отдельного полиса (238d).

3. Пренебрежение к таинствам только кажущееся. Это скорее пренебрежение к тому, кто предлагал Диогену посвящение. Упоминание великого фиванского и спартанского героев означает, что боги готовят истинное посвящение для всех, кто своею жизнью и подвигами достойны этого, — даже если они не были посвящены в Элевсинах. С другой стороны, те, кто гордятся элевсинским посвящением, хотя не «перековали» образ своей жизни, остались порочными людьми, не заслужили будущего спасения и близости богов (239bc).

В речи «О невежественных киниках» Юлиан находит способ оправдать смерть Диогена, наступившую, по одной из версий, от того, что синопский мыслитель съел сырого осьминога. В его рассуждениях действия Диогена по-прежнему трактуются как символические и благочестивые (см. *Or.* 6, 191a и далее). «Перечеканивающий» свой нрав Диоген просто обязан был испытать на истинность людской обычай есть мясную пищу лишь в приготовленном виде. Как достигший почти божественного бесстрастия, он «тестировал» и обычай, и свое тело, которое было вполне восприимчиво к любому естественному питанию. Ни грана тщеславия (в котором обвинял Диогена оппонент императора), по мнению Юлиана, в этом поступке не было.

Напомним, что по другой версии, сохраненной Диогеном Лаэртским, синопский киник был покусан собаками в тот момент, когда пытался накормить бездомных псов кусками осьминога (D.L. 6.77). Вполне вероятно, что обе эти истории как-то связаны, учитывая «собачий след» и в названии, и в поведении ранних киников. Если пища пригодна для собратьев из животного мира, она может стать частью рациона киника.

Но Юлиан не акцентирует внимание на этом повороте. Он критикует своих современников за то, что те поедают всевозмож-

ные яства, приготовленные из самых разнообразных животных, и выказывает удивление из-за того, что кто-то из всеядных людей пытается упрекнуть Диогена за его эксперимент (192d–193a).

Для понимания отношения Юлиана к киникам можно привести также цитату из его Шестой речи:

Используя образ из знаменитой речи Алкивиада о Сократе, скажем, что киническая философия в высшей степени подобна силенам, какими они бывают в мастерских ваятелей, изготавливающих ящичек для хранения святынь в форме этого существа — с дудкой или флейтою; открывая такого силена, вы видите, что внутри него изваяния богов¹².

Император пытается совместить два важных момента в своей апологии «настоящего» кинизма. Во-первых, продемонстрировать, что это не мизософия, рожденная «отвращением к логосам» или соперничеством с платонизмом. Во-вторых, защитить кинизм от попыток проинтерпретировать его более «комфортным» с общественной точки зрения образом. Оппоненты Юлиана предлагают отказаться от радикальных крайностей кинического этоса. Но Юлиан убежден, что без этих крайностей исчезает и сам кинизм как философский образ жизни. «Новые» версии кинизма Юлиан не принимает ни в коей мере, сравнивая их с христианским образом жизни (что становится поводом для предположения, что «невежественные киники» — на самом деле христиане или, по крайней мере, та часть из них, которая пыталась совместить отдельные черты кинической аскезы с христианских монашеством¹³).

Сочетание старого кинизма с платонизмом казалось императору естественным. Так, он совершенно некритично приписывает Диогену платоновский взгляд на отношение души и тела (*Or.* 6, 190b). Та же некритичность Юлиана проявлялась в его оценке жизни по природе, на которой настаивали кинические масте-

¹² *Or.* 6, 187ab (пер. Т. Сидаша).

¹³ См. Нахов 1982: 214, Courcelle 1980: 94–98, Billerbeck 1996: 218–219.

ра. В их понимании такая жизнь подразумевала демонстративный отказ от урбанистического существования. Напомним, животные по блаженности своего существования ближе к богам, чем люди, т.к. они лишены всех излишних городских потребностей. Но в Юлиановой трактовке «жизнь по природе» могла означать только «жизнь в соответствии с человеческой природой». Человеческая природа в неоплатонической антропологии определяется наличием в ней способности к восходящему, анагогическому движению по направлению к богам уже потому хотя бы, что человеческая душа божественна.

Следовательно, намечается важное различие. Киническая аскеза являлась упражнением в воздержании от излишеств цивилизации. Она напрочь разрушала, например, различие между публичным и частным. Неоплатоническая аскеза (во всяком случае, во времена Юлиана) состояла в воздержании от власти телесности и страстей. В последнем случае различие частного и сакрального пространств, которые трактовались как место для встречи с божественным, с одной стороны, и публичного как профанного — с другой, очень важно. Отдельные пересечения этих аскез несомненны. Но различные их задачи и смыслы также очевидны. Истолкование, которое позволило бы снять противоречие, вновь могло быть только анахронистическим: Юлиан понимает, что аскеза древних киников была связана с их протестом против афинских и общегреческих реалий IV в. до н.э. Но этот протест переосмысливается императором. С его точки зрения, киники боролись с низшим в человеческой натуре, и боролись (переоценивали) лишь с теми ценностями, которые мешают божественному в нас. А подлинное благочестие, традиция которого восходит к тем же истокам, что и традиция истинной философии (т.е. к богам), само воспринимается Юлианом как часть человеческой природы. Оптика исторического зрения Юлиана была такова, что она заставляла его воспринимать факты прошлого исключительно сквозь призму своего времени, подгоняя их под

тот культурный ландшафт, который он считал естественным для вечного римского мира.

Юлиан явно использовал отдельные черты кинического образа жизни при иронической рекурсии своей натуры в «Ненавистнике бороды». Длинная, похожая на козлиную, борода, населенная вшами, грязные волосы на голове, грязь под ногтями, отсутствие всяческого вкуса в отношении разнообразных кушаний и удобств жизни, непонимание прелести театра, скачек и других публичных развлечений, брюзгливость, анахоретство, даже особенности пищеварения — делают образ Юлиана, созданный им самим, подобным киническому. Воспитание, полученное от «скифа» Мардония, и происхождение его рода из полуварварских земель также могут быть поняты с точки зрения подчеркнутого кинического космополитизма. Конечно, Юлиан упрекает антиохийцев в том, что они, полагая свободу самой высшей ценностью, отказываются почитать законы и правителей, ходить в старинные храмы (*Misopog.* 343d). Однако нужно иметь в виду, что для Юлиана Римская империя и есть Космополис, а ее законодательство (конечно, в его языческом варианте) вполне разумно и соответствует Целому. Происходит своеобразная инверсия, когда меняются местами объект и субъект критики. Афинские законы и традиции не были совершенны — поэтому Антисфен и Диоген не признавали их. Римские законы совершенны (или стали совершенными после реформ Юлиана) — а потому мудрец на троне должен критиковать и эпатировать тех, кто эти законы не соблюдает.

Юлиан насмешливо ставит себе в упрек «стыд и целомудрие», которые ему свойственны, следования которым он требует от изнеженных и беспутных антиохийцев. Казалось бы, такая вещь, как стыд, в наименьшей степени может быть свойственна кинику. Но и здесь перед нами инверсия: бесстыдство Антисфена, Диогена и Кратета было орудием борьбы с афинскими нравами, способом «расшатать» сознание, посмотреть на мир и на себя с неожиданной точки зрения. В случае антиохийцев, описываемых

Юлианом как жителей города изнеженного и развращенного от самого своего основания, таким средством становится стыдливость вкупе с целомудрием, которые выглядят в глазах антиохийцев как проявление тупости и невоспитанности.

На некоторые из государственных проектов Юлиана также можно смотреть сквозь призму кинического космополитизма. Как известно, для киников не было социальных париев: философская душа могла появиться в теле раба, варвара, женщины. Последователей Антисфена не заботило, что какие-то социальные группы с точки зрения общественного вкуса являются низкими, а забота о них — странной и даже противозаконной. Как известно, в конце своего правления, перед походом в Персию, Юлиан пытался наладить отношения с «шудрами» позднеантичного мира, т.е. с иудеями. Конечно, проект восстановления Храма, переписка с их патриархом Хиллелем были элементами «реальной» политики Юлиана, а не каких-то филантропических убеждений. Во-первых, он хотел обеспечить свое продвижение вглубь персидской территории (в городах Месопотамии издревле существовали многочисленные иудейские общины). Во-вторых, он искал союзников внутри империи для противодействия христианству. Последнее особенно видно в тех из его писем, где он говорит о специфической святости иудеев, сравнивая их с «галилеянами»¹⁴. Однако с точки зрения риторической оценки этого политического жеста его можно понять как экстравагантно-кинический.

Означало ли все перечисленное выше, что Юлиан был киником? Наверное, на этот вопрос нужно дать следующий ответ: в ряде случаев император хотел, чтобы в нем видели «истинного», т.е. «старого», киника, представителя «практической» философии. Этот образ был нужен ему с полемической и риторической точек зрения; он подчеркивал, что идеал Юлиана как государственного деятеля — не политический софист, а парресиаст. Кинический плащ как бы легитимировал право на прямоту и откровенность, право наставлять. Юлиан, несмотря на свою моло-

¹⁴ Подробнее см. Светлов 2017а.

дось, ощущал себя не просто правителем империи, но в полном смысле этого слова *dominus*'ом — главой огромной космополитичной римской гражданской «фамилии», чье отеческое слово не менее действенно, чем государственные законы. Киническая риторика позволяла ему реализовывать этот образ в наибольшей мере.

«Дерзость и презрительность» Юлиана, которые описывает Григорий Богослов в своем Пятом слове, так же как несвязность вопросов, странные телодвижения, смех не к месту, наглость выражения глаз, возможно, являются не только преувеличением, вызванным особенностями этого полемического текста (написанного «в пику» энкомию Либания, а также поздним текстам самого Юлиана¹⁵). Быть может, это гиперболическое выражение тех «атопичных» черт, которые Юлиан сознательно демонстрировал окружающим и которые свидетельствовали не столько (или не только) о чертах его характера, но и о том опыте, который он вынес из чтения книг о «древней философии» и об образе жизни древних мудрецов. Среди этих черт некоторые нам указывают на образы первых киников, сохраненные античной словесностью.

¹⁵ См. Усачева 2011.

Литература

- Аревшатян, С.С., ред. (1975), *Давид Анахт. Сочинения*. Сост., пер., вступ. ст. и прим. С.С. Аревшатяна. М.: «Мысль».
- Нахов, И.М. (1982), *Философия Киников*. М.: «Наука».
- Протопопова И.А., Гараджа, А.В. (2017), “«Собаки-философы», или киники-спартанцы: «кинический» контекст «Государства»”, *Платоновские исследования* 6.1: 89–112.
- Светлов, Р.В. (2017а), “Юлиан Отступник и его «Письмо к общине иудеев»”, *Вопросы философии* 2017.3: 55–163.
- Светлов, Р.В. (2017б), “Отчего киники не видели «стольности» и «чашности»?”, *Платоновские исследования* 6.1: 82–88.
- Усачева, А.В. (2011), К вопросу о сознательном разделении и композиционном единстве IV и V речей свт. Григория Богослова против императора Юлиана, *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия* 35.3: 22–29.
- Billerbeck, M. (1996), “The Ideal Cynic from Epictetus to Julian”, in R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, 205–221. University of California Press.
- Courcelle, P. (1980), “La figure du philosophe d’après les écrivains latins de l’antiquité”, *Journal des Savants* 1980: 85–101.
- Hoistad, R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*. University of Uppsala.
- Maccormack, S. (1981), *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Protopopova, I., Garadja, A. (2017), “Sobaki-filosofy, ili kiniki-spartantsy [Dogs-philosophers, or the Spartiate Cynics]”, *Platonovskiye issledovaniya* 6.1: 89–112.
- Smith, R. (1995), *Julian’s Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London; New York: Routledge.
- Svetlov, R. (2017а), “Yulian Otstupnik i yego «Pis’mo k obshine iudeyev» [Julian the Apostate and His «Letter to the Community of the Jews»]”, *Voprosy filosofii* 2017.3: 55–163.
- Svetlov, R. (2017б), “Otchego kiniki ne videli «stol’nosti» i «chashnosti»? [Why did the Cynics not see «Tablehood» and «Cuphood»?]”, *Platonovskiye issledovaniya* 6.1: 82–88.
- Van Hoof, L., Van Nuffelen, P. (2011), “Monarchy and Mass Communication: Antioch A.D. 362/3 Revisited”, *The Journal of Roman Studies* 101: 166–184.