

ЕЗИЧЕСКИ СВИДЕТЕЛСТВА В РАННО-ХРИСТИЯНСКИТЕ ТЕКСТОВЕ – ПЪТИЩА НА ПРОНИКВАНЕ И ВЛИЯНИЯ

Стела Ненова

Богословската наука познава няколко периода в развитието на Патрологията. Най-ранният от тях (от след апостолско време до Първия вселенски събор в Никея през 325 г. сл.Хр.) се характеризира с първите опити на отците за системно изложение на християнската вяра (Цоневски 1986, 17), както и с тенденцията от II в. сл.Хр. да се създават апологетични съчинения в защита на новата религия. Голяма част от написаните в този период произведения са посветени на усилията да се насърчат езичниците да приемат християнството, като се подлагат на критика митологичните представи и религиозните идеи на късноантичния човек. Поставената цел обуславя и основната тематика на раннохристиянските съчинения, която се фокусира главно върху представяне на популярни езически религиозни модели и изразяване на тяхната несъстоятелност в сравнение с новопоявилото се християнство.

Важен белег на ранните християнски произведения е високата начетеност и широката информираност на техните автори. Апологетите са добре запознати с обектите на своето изложение, тъй като повечето от тях (като Юстин, Тертулиан, Киприан, Климент Александрийски и др.) приемат християнството едва в зряла възраст и в литературното си творчество се опират най-вече на наученото в своята езическа младост, преминала под знака на античното класическо образование. Други (като Ориген и Евсевий Кесарийски), са родени и израснали направо в християнска среда, което ги прави изключение сред църковните отци на първите векове (Bardy 1968, 62), но те също са преминавали традиционния езически курс на обучение, залегнал в основата на християнския учебен план. Този факт определя една от основните характеристики на ранните съчинения на църквата – акуратност на текста, написан с опит за сериозна обосновка и достоверност по отношение на описвания обект.

За разлика от апостолските отци, радващи се на ограничен кръг слушатели, християнските автори от II в. нататък творят във време, в което оцеляването на вярата им налага търсенето на една по-широка аудитория. Ето защо в тяхната литературна дейност започва да се наблюдава стремеж към привличане вниманието на по-образованите слоеве на езическите среди (Dodds 1968, 105), които биха могли да дадат една по-културна основа на новата религия. Тенденцията за намиране на път към езическото и неговите постижения намира израз в две основни течения. Тертулиан е изявен представител на по-радикалното от тях, характерно за западните християнски общности (и особено тази в Картаген), което се отнася враждебно към елинската философия, но запазва доброто си отношение към езическото образование. Въпреки, че след покръстването си, той полемизира с всички онези изкуства, на които дължи обучението и формирането на личността си (Laistner 1967, 51), в тона на съчиненията му се забелязва уважение към античното класическо образование и именно то прокарва моста с езическото в неговите среди. Благодарение на Тертулиан в Картаген се наблюдава усилено развитие на християнската латиноезична литература. То води до формирането на автори като Минуций Феликс, Киприан, Арнобий и Лактанций, които демонстрират знания и способност да пишат на един чист и елегантен латински език (Barnes 1971, 193–4).

Климент Александрийски е сред най-ярките фигури на второто течение, което цели установяването на връзки между християнството от една страна и елинската философия от друга. Една от основните цели на неговите произведения е да убеди последователите на своята вяра, които дефинират всичко езическо като *опасно*, че е възможно да се придобие сериозно диалектично познание и добре развито мислене чрез заниманията с гръцка философия (Laistner 1967, 59). Този подход, който води към систематизиране на нов тип християнска теология, дава тласък на елинизиранието на по-образованите представители на новата религия. За негов пръв изразител се приема Филон Александрийски (Chadwick 1967, 137–192, Sandmel, S., 1979, 148–163) – елинизиран евреин, живял в космополитната Александрия. Той приема платонически и стоически концепции за обяснението на Библията и така дава пример на Климент¹ как да подхожда към представите на езичниците посредством свидетелствата на самата елинска философия (Camelot 1931a, 38–66, Camelot 1931b, 541–569).

Богословието на Ориген, изразено в обширно литературно творчество, също се формира в контекста на александрийската християнска традиция, намираща се под силното влияние на елинизма (Тутеков 2002, 23). Виждането му за връзка между новата вяра и гръцката философия е заимствано от неговия учител Климент и е част от интенциите на тяхното катехизическо училище да се хармонизира апостолската традиция с някои гръцки философски идеи. Целта на теолозите от Александрия е да поставят на подобаващо място тази езическа наука (Sherrard 1959, 111), която е дискредитирана от Гносиса, проповядван в наскоро появили се течения, самоопределящи се като гностически, чиито доктрини представляват краен израз на тенденцията за сближаване на християнската религия с елинската философия.

Гностицизмът е модерен термин, отнасящ се към група секти и теософски автори, по-голямата част от които (ако не всички) скъсват с християнството и създават еkleктична система, съперничаеща на официалната догма (Oxford Classical Dictionary 1996, s.v. *Gnosticism*). Той се заражда в Александрия, в средите на елинизирани евреи, опитващи се да съчетаят традиционния за тях монотеизъм с елинския мистицизъм и популярни вярвания от Сирия и Вавилон (Boulanger 1925, 136). Освен от християнското учение, юдейството и източните религии, гностиците заемат идеи и от философските системи на Платон и стоиците, както и от езическите мистерии (Цоневски 1986, 122). Усвояването на елементи от мистериалните практики правят някои аспекти от гностическите секти твърде близки до самата езическа религия. Опитът обаче те да бъдат обяснявани единствено на базата на мистериите е опит да се обясни *obscurum per obscurius* (Wilson 1981, 454).

Приема се, че в най-ранната литература на отците има следи от зараждащ се Гностицизъм (Timothy 1973, 3). От сблъсъка му с християнството, той се разпространява в различни форми на частично християнизирана теософия или религиозна спекулация. Встремежа си да разпространява вяра, това течение толкова се отклонява от пътя, че се оказва в позиция, срещуположна на ортодоксалното схващане, и е обявено от църквата за еретизъм. По-образованите и по-културни хора през този период обаче се увличат по него. Едно от предимствата, които те намират е, че на вярващия не му се налага да изостави любимата си философия и да се съсредоточи върху изучаването единствено на текстове от Библията (Frend 1954, 30).

Големият брой източници на идеи, залегнали в гностическите секти, определят и еkleктичният характер на тяхната литература, предаваща множество смесени сведения и синкретични религиозни елементи. Едно от най-подробните християнски произведения, разглеждащо отделните гностически школи (общо 33 на брой) е *Refutatio omnium haeresium* на Иполит. В началото на съчинението е отбелязана и главната му цел – да докаже, че гностиците заемат своите сведения не от християнските свещени писания, а от езическата философия, за чиито противник авторът се обявява (*Hippol., Refut. omnium haeres., I*²). Въпреки задачата, която си поставя, при представянето на гностическите системи, се забелязва, че самият Иполит също е последовател на теорията за *Логоса*, която някои апологети (най-вече Юстин) почитат (Bardy 1968, 179). Така, в опита си да ги изобличи, Иполит всъщност дава трибуна на гностическите вярвания и затвърждава техните компилирани от различни източници сведения. По-късно, част от тях намират място в текстовете на отделни християнски автори (Например Asterius, *Homiliae*, X, 9). Те ги цитират вече доста безкритично и без необходимото уточнение на кого принадлежат, като по този начин създават предпоставки за объркване и неразбиране на изворите.

Гностическите течения предизвикват сериозна реакция в християнските среди. На техния философски еkleктизъм, апологетите, следващи ортодоксалната догма, противопоставят текстовете на изявени философи, които ползват в своята аргументация, приемайки някои от тях за предвестници на новата религия. Сред често цитираните у Климент Александрийски са Питагор, Емпедокъл, Хераклит, Демокрит, Аристотел, стоиците, Епикур, но най-вече Платон (и особено „*Държавата*“, „*Законите*“, „*Федон*“, „*Федър*“ и „*Тимей*“) (Meht 1977, 190). Освен Нумений, Лонгин и Корнут (Bardy 1968, 62), Ориген също ползва определени Платонові произведения – най-вече „*Тимей*“, „*Федър*“, „*Законите*“ и писмата на Платон. Интересното при този автор е, че той свързва своя платонизъм с онова, което смята, че е най-добро в други системи, заимствайки част от своята логика и философски речник от стоицизма, който познава от младостта си, и вплита тяхната логика в известното си произведение *Contra Celsum* (Rist 1985, 76), написано като реакция на християнската критика „*Правото слово*“ на езическия философ Целз.

За влиянието, което оказва философската литература върху християнското творчество, роля играе отново Александрия, където в началото на III в. сл.Хр. се развиват и работят върху една и съща почва две училища – катехизическото, в което преподава Климент, а след него и Ориген, и философското на основателя на неоплатонизма Амоний Сакас (175 г. – 242 г. сл.Хр.). Историята на едното е преплетена с историята на другото, тъй като в ранните си години Ориген слуша лекции на Амоний (Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 19, 6), който пък първоначално бил християнин, но впоследствие приел идеите на елинизма. Сред съучениците на апологета са Лонгин и Плотин (Porphy., *Vita Plot.*, 3, 24; 20, 36; Phot., *Biblioth.*, Codex 214 Bekker p. 173a, l. 21) и това предопределя съществуването на двете училища в интересна смес от противопоставяне, но и задължение едно на друго по отношение на доктрината и обучението, което предлагат (Fairweather 1925, 6). Съвременната наука приема, че християнството заимства определени неоплатонически термини и постановки при оформянето на Священото Писание и Священото Предание и след един сво-еобразен прочит ги представя като свои (Бакалов, Коев 2000, 16). Едно от свидетелствата за утвърждаване на неоплатонизма в християнството е текстът, познат като корпус на „Ареопагитиките”, носещ това име поради погрешно приписваното му авторство на ученика и сподвижника на ап. Павел – Дионисий Ареопагит (Христов 2002, 29). Въпреки неуспешните опити за идентификация на неговия създател, със сигурност се знае, че четирите трактата, намиращи се в корпуса, са писани около VI в. сл.Хр. и предават един християнизиран неоплатонизъм, чиито автор търпи сериозни влияния от последния голям неоплатонист – Прокъл (Laistner 1967, 62).

Особената симбиоза, създава се между неоплатониците и представителите на новата религия, рефлектира и върху използването и обмяната на литературни източници между двете групи. За да придадат древност, а с това и легитимност на своята философска система, последователите на неоплатонизма често прибегват до използването на книжнина, която може да се определи като орфическа. Според една популярна теория, идеите на орфизма са осмислени именно в школата на неоплатониците като идеологически инструмент за противопоставяне на християнството (Guthrie 1952, 72, Богданов 2006, 38). Осланянето на Орфей и на книгите, свързани с неговото име, те правят по примера на своя първоучител –

Платон. В съчиненията на атинския философ се предават някои есхатологични орфически митове (Plat., *Phaed.*, 69C, 107D-8C; *Gorg.*, 524A), засягат се представи като антитетичността на душата и тялото, получила израз в известната двойка уомб – σῆμα (Plat., *Cratyl.*, 400C), и се предават части от орфическата ритуалност (Plat., *Respub.*, 356B-C; *Leg.*, 782 C). Служейки си с подобна литература Платон приема, че неговите идеи за връзката между човека и бога в много отношения се доближават до мистичната доктрина на теолога Орфей и затова не се колебае да въведе някои елементи в своите текстове. Голямото количество от директни орфически цитати обаче идват от един по-късен период – от времето на неоплатонизма. За неговите представители е естествена тенденция чрез този образ да подчертаят мистичната страна на философията на своя учител, тъй като тя е основа за легитимно развитие на тяхната също силно мистична философия. В коментарите си те се чувстват свободни да илюстрират идеите на Платон с цитати от орфически поеми, заемайки позицията на едни от последните защитници на гръцката езическа култура срещу бързо нарастващата сила на християнството. Най-добрата апология, опираща се на идеята за оригиналност, се изразява в тезата, че онова, в което християните вярват, е истина, но тя е била позната на езичниците още от дълбоки времена. За да могат да подкрепят твърденията си, последователите на неоплатонизма нямат по-добър материал от т.нар. орфическа книжнина, отличаваща се с особен авторитет още от една по-ранна епоха (Алексиева 2004, 36). Най-използваното произведение в идеологическата им борба е една компилирана епическа поема с теогонично съдържание, наричана *Рапсодическа теогония* и това е само една от трите орфически теогонии, които те познават (West 1983, 1, Богданов 2006, 35).

По примера на неоплатонизма, християнските автори също възприемат орфическата литература, но вече като част от тяхната религиозна аргументация, натоварвайки я с постулатите на собствената си вяра. Позоваването на фигурата на Орфей не е случайно. През периода, в който се появява новата религия, неговият образ е в своя апогей – той се смята вече не само за вдъхновен теолог и основател на мистериалните практики, а се възприема като посветител на цялата цивилизация, родоначалник на всички изкуства. И макар понякога да се поставя под въпрос оригиналността на произведенията, които носят неговото име, приликите

между тях и тези на Омир и Хезиод се интерпретират като заемки на последните от Орфей (Boulanger 1925, 59). Християнинът Атенагор, живял по времето между Марк Аврелий и Комод (177/181 г. сл.Хр.), смята, че той е първият теолог, измислил по-голямата част от гръцката митология и вдъхновител на Омировата религия и го цитира при представяне на орфически митологичен мотив. (Athen., *Legat. sive Supplicat. pro Christ.*, 20, 2–4). Тациан (Tat., *Orat. adv. Graecos*, VIII, 4), Климент Александрийски (Cl. Alex., *Protrept.*, II, 5–6), Ориген (Orig., *Contra Celsum*, II, 55, 5–11, 34–42) и Арнобий (Arnob., *Adv. gentes*, II, 26) също директно предават части от орфически поеми. Дори да не го цитират, други автори (Hippol., *Philosoph.*, V, 20, 4–8; Euseb., *Praep. evang.*, I, 6) говорят за самия Орфей и приноса му в езическата култура, вмениявайки му ролята на религиозен иноватор и реформатор в Елада. Може да се каже, че измежду езическите фигури, на които се приписва предвестие на новата религия, той заема привилегировано място в християнската литература. Апологетите си служат с името му и го цитират, както Омир и Хезиод, за да покажат абсурдността на езическите религиозни вярвания, но и често, за да му зачетат проповядването на монотеизма сред езичниците. Приликите, които виждат между тяхната и орфическата доктрина, християните приписват на силата на *Λόγος*, който понякога вдъхновявал езичниците, за ритуалните сходства обаче твърдят, че са по-ранни фалшификации, чиито автори са демоните (Boulanger 1925, 120). Тази теза се заражда в зората на християнската апологетика и постепенно се превръща в литературен топос за по-късно пишещите отци на църквата - един от първите му изразители е живелия през II в. сл.Хр. Юстин (Just., *Apol.*, 66, 4; *Dialog. cum Tryph.*, 70, 1).

За наистина високия авторитет на книжнината, свързвана с името на Орфей може да се съди по текстовете на един от най-образованите християнски апологети – Климент Александрийски. В своето съчинение *Stromata* (I, 21, 131) той цитира Епиген и неговата творба върху орфическата поезия, изброявайки различни автори на орфически произведения като питагорееца Кекропс, на когото се приписвала поема за слизането в подземното царство и един *Ἱερὸς λόγος* и Бронтин, написал *Πέλως* и *Φυσικά*. Очевидно християнинът е добре запознат с всички онези имена, които са свързвани по един или друг начин с орфическата литература (няколко реда преди споменатото място Климент говори за

Музей и смятаните за дело на хрезмолога Ономакрит негови пророчества, както и за Ион от Хиос, който твърдял, че самият Питагор писал орфическа поезия). За него обаче истинската идентичност на тези автори нямат силата, която традицията приписва на Орфей и той предпочита да се осланя на авторитета на неговото име, когато цитира подобни поеми (Cl. Alex., *Protr.*, I, 3; II, 6, 17, 21; VII, 47; *Strom.*, V, 8, 45–46; 12, 78; 14, 116, 123–133; VI, 2, 5, 17, 26–27). Такава е тенденцията като цяло в християнската литература и след Климент Александрийски и тя се подсилва от влизането в обръщение на едно произведение, озаглавено *Διαθήκαι*. То представлява компилация от неточни и понякога фалшиви цитати от Омир, Хезиод, трагичите, някои комици и най-вече една поема, претендираща, че е орфическа. Съставено е като обръщение на Орфей, който в края на живота си предава под формата на откровение монотеистичната доктрина на сина си Музей. От него са запазени широки фрагменти, отнасящи се до три различни и несъгласувани редакции, едната от които някои приписват на Хекатей (Schyrer 1973–1987, 296), а другата на александриец Аристобул (Hausrath 1895, 110–13). Има предположения, че тази компилация е създадена през II век пр. Хр. от автора на *De Monarchia* (Boulanger 1925, 124), но в определени места се наблюдава тон, предполагащ еврейско авторство. Това кара други изследователи да смятат, че нейни първоначални съставители са елинизирани александрийски евреи, които искат да представят Орфей като предвестник на монотеизма (Boulanger 1925, 80). Християнските автори заимстват от тях това произведение и също го използват за свои цели, като показват Орфей в ролята на теолог, който се отказва от политеизма и проповядва споделяната от тях религиозна представа за съществуването на един бог. Смята се, че *Διαθήκαι* все пак е съдържала част, принадлежаща към истинска орфическа традиция, но по-късно е била обогатена с множество християнски интерполации, предаващи ѝ ново звучене (Boulanger 1925, 123). Запазена е само фрагментарно, като в периода между от II и IV век е цитирана в редица християнски произведения – в трактатите *De Monarchia* (104 E [Morel]) и *Cohortatio ad gentiles* (15 C [Morel]), грешно приписвани на Юстин (Цоневски 1986, 97), у Теофил Антиохийски (Theoph., *Ad Autol.*, III, 2, 8), Климент Александрийски (Cl. Alex., *Protr.*, VII, 74; *Strom.*, V, 12, 78; V, 14, 123–133), Евсевий Кесарийски (Euseb., *Praep. evang.*, XIII, 12, 4), Кирил Александрийски (Cyr., *Contra Jul.*, I, 35; I, 46) и др.

Разгледаните по-горе пътища на проникване на различна по своя характер литература в християнската книжнина, оформят образа на ранните апологетични съчинения на църквата като частично компилирани текстове, съдържащи разнородна информация и множество препратки към други, не християнски произведения. Те ясно показват, че философският еклектизъм на епохата, довел до религиозен синкретизъм (Бакалов, Коев 2000, 4), засяга не само представителите на езическата култура, но и привържениците на новата вяра. Следвайки тенденциите на времето, в което живеят, християнските автори предават на творчеството си някои от споменатите белези на литературата от късноантичния период, като по този начин огласяват различни сведения за езическия религиозен живот, някои от които с твърде смесена природа.

Очертаната картина постепенно се изменя в началото на IV в. сл.Хр., когато отците, занимаващи се апологетика на християнството, започват да се отличават с все по-ниска класическа образование. Липсата на по-широки знания и затварянето в собствената им религиозна среда рефлектира върху техния диапазон на информираност и оформя ясно забележимата в по-късните автори склонност произведенията на апологетите все по-рядко да се основават на езически източници. Текстовете им се опират изключително върху християнски извори и с течение на времето в тях се наблюдава отдалечаване от античната литературна традиция на езичесвото. Тази посока на развитие на християнската книжнина получава своя краен израз в свободното компилиране и на християнски текстове, като това създава предпоставки за неправилно възприемане на информацията, която съдържат и неразбиране на самите сведения. Както става ясно от съчиненията на автори като Епифаний и Астерий, някои от тях не само се предават в смесен вид, но дори се поставят в различен от първоначалния им контекст и по този начин се превръщат в несигурни източници.

В обобщение трябва да се каже, че християнството се ражда в една среда, която е под силно елинистическо влияние и във време, в което юдейската и гръцката мисъл вече не са антагонисти. То се пропагандира изключително в страни с елинистическа култура и от самото начало трябва да се пригоди не само към начина на мислене, но и към религиозното съзнание на една аудитория, за която не изглежда да е било предназначено в началото (Boulanger 1925, 10). В стремежа си да

привлекат по-високите езически слоеве, по-образованите представители на новата религия се обръщат към тях посредством близкия им философски език, опирайки се на текстовете на изявени антични философи. Този опит към сближаване поражда гностическото течение, което постепенно се отклонява от ортодоксалната догма и по-късно е заклеймено като секта. Произведенията на гностиците обаче оставят своя отпечатък върху литературата на раннохристиянската църква. Някои от отците стават гностици (като Тациан - Euseb., *Hist. eccles.*, IV, 28–29), други съзнателно или не цитират гностически извори (като Минуций Феликс – Min.Felix, *Octav.*, XXI и Астерий – Aster., *Hom.*, X, 9) а трети (като Иполит – Hippol., *Refut. omnium haeres.*, V, 7, 34; 8, 39–44) в опита си да ги изобличат, правят тези течения и вярванията им популярни и затвърждават появилите се смесени сведения. Онези апологети, които не приемат Гностицизма му противопоставят философските текстове на Питагор, Платон и неоплатониците, като последните имат силно влияние върху християнската религиозна догматика. По техен пример отците адаптират част от познатата като орфическа книжнина и изпъстрят съчиненията си с множество орфически цитати.

Всички тези заемки от езическата писмена традиция превръщат раннохристиянската литература в източник за определени аспекти от езическия религиозен живот – тенденция постепенно угасваща след IV в. сл.Хр., когато склонността към смесване на текстовете на самите църковни отци започва да придава на християнското творчество известна тенденциозност и несигурност по отношение на сведенията за езическата античност.

ЛИТЕРАТУРА

Алексиева, 2004: Алексиева, М. *Елински орфически свидетелство*. София, 2004.

Бакалов, Коев, 2000: Бакалов, Г., Коев, Г. *Въведение в християнството*. София, 2000

Богданов, 2006: Богданов, Б., *Орфей и древната митология на Балканите*, Второ електронно издание. София, 2006 (www.bogdanbogdanov.net)

Тутеков, 2002: Тутеков, С. *Неоплатонически мотиви в оригенизма и влиянието им върху монашеската духовност на Православния Изток*. – В:

Неоплатонизъм и Християнство, Част I. Гръцката традиция III–VI в. София, 2002.

Христов, 2002: Христов, И. *Християнският неоплатонизъм в корпуса на „Ареопагитиките“* – В: Неоплатонизъм и Християнство, Част I. Гръцката традиция III–VI в. София, 2002.

Цоневски, 1986: Цоневски, И., Патрология. Живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели. София, 1986.

Bardy, 1968: Bardy, G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*. Tournai, 1968.

Barnes, 1971: Barnes, T. *Tertullian. A Historical and Literary Study*. London, 1971.

Boulanger, 1925: Boulanger, A. *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925

Camelot, 1931a: Camelot, P. Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane. – In: *Recherches de Science religieuse*. T. XXI, 1931.

Camelot, 1931b: Camelot, P. Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque. – In: *Recherches de Science religieuse*, t. XXI, 1931

Chadwick, 1967: Chadwick, H. Philo and the beginnings of Christian thought. – In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. Armstrong. Cambridge, 1967.

Guthrie, 1952: Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion. A Study of the orphic movement*. London, 1952.

De Vogel, 1985: De Vogel, C. J. *Platonism and Christianity*. – In: *Vigiliae Christianae* 39 (1985).

Dodds, 1968: Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, 1968.

Fairweather, 1925: Fairweather, W. *Origen and Greek Patristic Theology*. Edinburgh, 1925.

Frend, 1954: Frend, W. H. C. *The Gnostic Sects and the Roman Empire*. – In: *Journal of Ecclesiastical History*, vol. V, 1954.

Hausrath, 1895: Hausrath, A. *A History of New Testament Times. The Time of the Apostles*, vol. 1, transl. 2 ed. L. Huxley, Williams and Norgate, 1895.

Laistner, 1967: Laistner, M. L. W. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*. New York, 1967.

Lilla, 1971: Lilla, S. *Clement of Alexandria, a study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford, 1971.

Mehat, 1977: Mehat, A. *Études sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie* / PATRISTICA SORBONENSA, 7, Paris, 1977

Oxford Classical Dictionary, 1996: Oxford Classical Dictionary, ed. Hornbower, S. and Spawforth, A., Oxford Univ. Press, 1996.

Rist, 1985: Rist, J. The Importance of Stoic Logic in the „Contra Celsum”. – In: Platonism and its Christian Heritage. London, 1985.

Sandmel, 1979: Sandmel, S. Philo of Alexandria. New York, 1979.

Schürer, 1973–1987: Schürer, E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, vol. 3, transl. Vermes, G., Millar, F., Black, M. Oxford, 1973–1987.

Sherrard, 1959: Sherrard, P. The Greek East and the Latin West. London, 1959.

Wilson, 1981: Wilson, R. M. Gnosis and the Mysteries. – In: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Leiden, Brill, 1981.

Timothy, 1973: Timothy, H. B. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy, exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria. Assen, 1973.

West, 1983: West, M. L. The Orphic poems. Oxford, 1983.

Wolfson, 1951: Wolfson, H. A. Clement of Alexandria on the generation of the Logos. – In: Church History 10 (1951).

БЕЛЕЖКИ

¹ Фактът, че Климент, особено в Stromata, зависи от Филон е установен в критичните издания и на двамата автора. Един от фокусите на внимание е концепцията и описанието на бога, друг е доктрината за *Логоса* – традиционна пресечна точка във връзките между двамата (Wolfson 1951, 3–11, Lilla 1971, 199; de Vogel 1985, 1–62).

² Старогръцките извори в текста следват стандарта на цитиране, залегнал в електронния носител TLG (Thesaurus Linguae Graecae)[©] CD-ROM, а латинските – електронния носител PLD (Patrologia Latina Database)[©] CD-ROM.