

УДК 141.5 +2-335

**АНТИЧНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ  
(ПЛАТОНО-АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ И СТОИЦИЗМ) КАК  
ИСТОЧНИК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ**

**Иеромонах Корнилий (Зайцев)**

В статье рассматриваются античные представления о душе, которые в патристическую эпоху обогатились за счет восприятия методологии античной философии. Греческие и римские мыслители рассматривали такие свойства души, как её бессмертие, выявляли её «уровни и страты» (Платон, Аристотель), высказывали первые догадки о природе греховных страстей (стоики). Но некоторые аспекты все же остались неразрешенными и поныне. Это вопрос о материальности или нематериальности души, который «воскрес» в Российской империи в XIX столетии (спор святителей Феофана-Затворника и Игнатия Брянчанинова) и остается актуальным сегодня.

**Ключевые слова:** душа, философская антропология, материальное и идеальное, патристика, стоицизм, перипатетики, Феофан-Затворник.

**ANCIENT PHILOSOPHICAL IDEAS OF THE SOUL (PLATO-  
ARISTOTELIAN TRADITION AND STOICISM) AS A SOURCE OF  
PATRISTIC THOUGHT**

**Hieromonk Cornelius (Zaitsev)**

The article discusses the ancient idea of the soul that in the patristic era has been enriched by the perception of the methodology of ancient philosophy. Greek and Roman thinkers considered some properties of the soul, its immortality, revealed its “levels and strata” (Plato, Aristotle), expressed first guesses about the nature of sinful passions (the Stoics). But some aspects still remained unresolved so far. This is the issue of materiality or immateriality, of the soul, which "raised" in the Russian Empire in the 19th century (the dispute saints Theophan the Recluse and Ignatius Brianchaninov) and remains relevant today.

**Keywords:** soul, philosophical anthropology, material and ideal, Patristics, stoicism, the peripatetics, Theophan the Recluse.

Понятие "душа" является ключевым в православном учении о человеке и принадлежит к числу наиболее сложных как в Священном Писании, так и во всей христианской письменности. В Септуагинте термин «душа» соответствует еврейскому слову *népheš*, имеющему много значений. В Ветхом Завете *népheš* никогда не обозначает "бессмертную душу" в смысле отдельной от тела субстанции. В большинстве случаев это просто жизненная сила, которая присутствует во всяком создании: в растениях, в животных, в человеке.

Нередко слово *népheš* означает отдельного человека (Лев. 17:10; 23:30) или же выступает в роли личного или возвратного местоимения (Пс. 53:5). Оно используется также для обозначения частей тела и может, например, иметь значение гортани (Ис. 5:14), которая томится и пересыхает. Но даже при том, что гортань это часть тела, под ней подразумевается человек в целом. Слово *népheš* часто используется для описания духовных устремлений к Богу (Пс: 41:2-3). С его помощью описываются также и человеческие чувства, такие как скорбь, тревога, радость, ликование, ненависть, гнев (1 Цар. 1:15; Пс. 41:5).

Таким образом, «в человеке есть только одно духовное начало, *одна душа* – разумная, которая действует и обнаруживает себя во всём разнообразии психических явлений» [5, с. 279]. Теперь обратимся к сочинению святого Луки Войно-Ясенецкого «Дух, душа и тело» и выясним, какой антропологический смысл он вкладывает в термин "душа". «Думаем, – пишет святитель, – что наше понимание души... совершенно согласно с Откровением». В Писании это слово употребляется в различных смыслах. «То, как в просторечии, она обозначает просто всего человека: "Ни одна душа", "никакая душа"... То душа является синонимом жизни». В ряде текстов «явно идет речь о том, что можно было бы назвать "животной душой" [10, с. 76].

«В немногих местах Священного Писания, – продолжает святой Лука, – смерть определяется как исхождение души (а не духа) из тела (Быт. 35:18;

Деян. 20:10; Пс. 15:10). Это легко объясняется тем, что и вообще в Библии, особенно же в псалмах, слово душа часто употребляется в общепринятом смысле, т.е. как совокупность всей деятельности душевной и духовной. Но мы и говорим, что при жизни дух и душа человека соединены в единую сущность, которую можно назвать просто душой» [10, с. 79].

Между тем, в Новозаветном Писании встречаются места, в которых при использовании слова душа (*psyche*) речь, вероятно, идёт о духовной составляющей человеческого существа. Господь говорит Своим ученикам: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). А евангелист Иоанн пишет в Апокалипсисе: «... Я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (Откр. 6:9). В данных местах Священного Писания душа противопоставляется телу и очевидно имеет значение отдельной от него субстанции. «Такое понимание встречается, прежде всего, там, где речь идёт о смерти, т. е. об отделении души от тела. А там, где, речь идёт о жизни, там душа может означать и жизнь, и всего человека, и личность его» [8, с. 173].

Несколько иной подход к рассмотрению души и её свойств мы находим в античной философской классике. Тут не затрагивались проблемы бессмертия, но затрагиваются проблемы соотношения души с телом, её свойств, различий души человеческой и животной. Рассмотрим доктрины школы перипатетиков, посвященные душе.

По учению Платона, каждая душа бессмертна [4]. Но человеческие души имеют двойное существование – в земном смертном теле и вне его. Состоят они из трех частей: разумная часть (гегемон), которая является аналогом космического разума, размещается в несовершенной по сравнению с идеально-округлым Космосом сфере человеческой головы; страстная, героическая, возвышенно-честолюбивая - в сердце; похотливо-чувственная (среблолюбивая) – в животе. Каждая из частей души стремится перевесить другие, чем склоняет человека к определенной жизненной стратегии, в конечном счете,

определенного социального положения.

В диалоге «Государство» Платон делит людей на три класса – тех, у кого преобладает чувственная часть (земледельцы, ремесленники, купцы), тех, у кого доминирует воля и героический долг (воины, охранники), тех, у кого развит ум и понимание справедливости (мудрецы-философы, правители). В диалоге «Тимей» он отождествляет человеческую душу с ее звездой, которая в «Федре» изображена крылатой колесницей, запряженной двумя лошадьми и управляемой возничим. Возница – это разум; первый конь, который рвется к небесам, – обязанность и героические страсти; второй конь – похотливая чувственность, которая тянет вниз. Вознице принадлежит соизмерять порывы лошадей. Если это удастся, душа летит небесами, периодически соединяясь с богами, созерцая "долину правды", обогащаясь ее откровениями. Но это – трудное дело. Конь похоти – наша вторая натура – без умолку тянет вниз. Поэтому души теряют крылья и падают на землю, попадая из мира истинного жизни в могилу земного тела, в мир теней.

Все сущее Платон делит на две неравноценные сферы – вечные и самосушие идеи, с одной стороны, и преходящие, текучие и несамостоятельные вещи чувственного мира – с другой. Он и в человеке различает бессмертную душу и смертное, тленное тело. Душа, по Платону, подобно идее, едина и неделима, тело же, поскольку в него привходит материя, делимо и состоит из частей. Сущность души – не только в ее единстве, но и в ее самодвижении; все, движущее себя само, согласно Платону, бессмертно, тогда как все, что приводится в движение чем-то другим, конечно и смертно. По Платону, человеческая душа состоит как бы из двух «частей»: высшей – разумной, с помощью которой человек созерцает вечный мир идей и которая стремится к благу, и низшей – чувственной.

Платон – сторонник теории переселения душ; после смерти тела душа отделяется от него, чтобы затем – в зависимости от того, насколько добродетельную и праведную жизнь вела она в земном мире, вновь вселиться в какое-то другое тело (человека или животного). И только самые совершенные

души, по Платону, совсем оставляют земной, несовершенный мир и остаются в царстве идей. Тело, таким образом, рассматривается как темница души, из которой последняя должна освободиться, а для этого очиститься, подчинив свои чувственные влечения высшему стремлению к благу. Достигается же это путем познания идей, которые созерцает разумная душа.

По Аристотелю, душа связана с одной стороны с материей, с другой - с Богом. «Рассмотрение души в некоторых случаях составляет предмет физики, именно [когда дело идет относительно] той части души, которая не бывает без материи» [2, с. 69]. Однако, только душа связана с материей, поэтому физика исследует душу как движущее начало, сущность, начало движения, которой в ней самой». Само понятие «душа» Аристотель рассматривает с точки зрения своего учения о категориях: все вещи есть сочетание материи (вещества) и формы (вечной сущности вещи), которые первоначально представляли собой не связанные друг с другом возможности, в единстве же составляют действительность. И живое существо тоже «составляет сущность», состоящую из материи (тело) и формы (душа). В трактате «О душе» Аристотель определяет это понятие так: «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Душа есть суть бытия и форма такого же естественного тела, которая в самом себе имеет начало движения и покоя». Аристотелем впервые в истории человеческой жизни была выдвинута идея о неразделимости души и живого тела. «Сказать, что душа гневается, равносильно тому, так если бы кто сказал, что душа занимается тканьем или постройкой дома» [3]. Душа по Аристотелю, неотделима от тела, она представляет собой нечто принадлежащее ему, а поэтому пребывает в соответствующем ей теле (а не в разных). При этом Аристотель разделяет несколько видов души. Поскольку душа-сущность жизни, то она присуща всем живым существам. Где есть жизнь, – есть и душа. А «нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение в смысле питания, упадка и роста». Таким образом, и растения наделены жизнью и одушевлены.

1. Растительная душа – первая и самая общая ступень, ее функции – воспроизведение и питание. Однако, растения не способны ощущать, их взаимодействие с окружающей средой строго материально.

2. Способность воспринимать формы ощущаемого без его материи появляется у второго типа души – души животной.

3. Человеческая душа обладает кроме функций растительной и животной, разумом.

Итак, душа, по Аристотелю – жизнь тела, и лишь более аналитический и более подробный анализ изложения заставляет Аристотеля говорить не просто о жизни, а о «жизненных возможностях», и не просто о «жизненных возможностях», а еще и о «физических возможностях» жизни. Вот почему у Аристотеля, как и у многих античных философов, душа управляет телом [9].

Такое же мнение о душе включает в себя в качестве **одного из аспектов** и патристическая философия, опиравшаяся, с одной стороны, на библейское откровение, с другой, на платоно-аристотелевскую традицию.

Но формирование (а, точнее, трансформация через рефлексию) представлений о душе в святоотеческой традиции происходило не только благодаря доктринам Платона и Аристотеля, но и эллино-римского стоицизма. Данный аспект требует отдельного рассмотрения.

Стоицизм – философская школа, возникшая во времена раннего эллинизма и сохранившая влияние вплоть до конца античного мира. Своё имя школа получила по названию портика Стоа Пойкиле (греч. «расписной портик»), где основатель стоицизма, Зенон Китийский, впервые самостоятельно выступил в качестве учителя. Ныне стоа известна, благодаря своей этике, но не менее примечательны онтологические и антропологические воззрения стоиков. Некоторые из воззрений стоиков повлияли на формирование современных представлений о допустимости эвтаназии [13].

Человек представлялся стоикам частицей и порождением живого саморазвивающегося целого – природы. Стоики полагали, что все явления космоса связаны единством своего происхождения в результате

взаимодействия двух мирообразующих начал – пассивного и активного. Пассивным началом выступает материя, активным – воздушно-огненная стихия, названная стоиками пневмой. Пневма в ее наиболее совершеннейших проявлениях и есть то, что составляет человеческую душу, а человеческий разум как проявление мирового логоса – единственного подлинного гаранта объективности и целостности мироздания.

Душа человека в представлениях стоиков [14], в отличие от идей Аристотеля, по своей природе **материальна**. Она подобна теплоте дыхания. В основе своей душа едина, но может проявляться в различных способностях, каждая из которых определяется разной степенью развития и интенсивности пневмы. Всего стоиками выделялось восемь способностей души. Свойственная человеку, как и всему живому, способность к размножению и росту, способность речи, пять основных видов чувствительности и гегемоникон, выступающий в качестве носителя высшей и ведущей способности, связанной с переработкой всех поступающих впечатлений в общие представления, понятия, волевые и побудительные акты. От рождения гегемоникон подобен чистому листку бумаги, записи на которой появляются в результате взаимодействия человека с внешним миром. После этого происходит переработка чувственных впечатлений в общие представления, которым стоики приписывали характеристики и признаки, свойственные понятиям. Процесс формирования этих обобщенных представлений и составляет суть мышления.

С мышлением стоики тесно связывали и аффективную сторону души. Аффекты понимались ими как реакции на отклонения в мыслительной деятельности, и потому оценивались ими как противоестественные и болезненные состояния души, требующие не столько управления ими, сколько полного искоренения и избавления от них. В этой связи стоики указывали на два возможных пути преодоления аффективных состояний. Один из них состоит в устранении первоначального аффекта другим, ему противоположным. Так, например, гнев может быть преодолен страхом. Известно, что стоики выделяли четыре основных вида аффектов – печаль,

страх, желание и удовольствие. Печаль и удовольствие вызываются, по их мнению, ложными представлениями о настоящем, страх и желание – ложными представлениями о будущем. Поэтому второй путь избавления от аффектов должен состоять в том, чтобы посредством разума приобрести верные знания и представления о своем настоящем и будущем.

В учении стоиков о душе проявляется рационализм, свойственный их мировоззрению в целом: разум является ведущей высшей частью души.

Представители Ранней Стои [14] – Зенон, Клеанф и Хрисипп – понимали страсть как изначально естественный импульс, вышедший из-под контроля разума. Ранняя Стоя не принимала трехчастного деления души, подчеркивая единство человеческой личности, связанной руководящим разумом.

Иначе обстоит дело в Средней Стое. Посидоний, например, выделил три способности души – вождение, волю и разум. Каждая из них является силой души. Однако Посидоний подчеркивал, что они не будут частями души. Страсти стали, таким образом, пониматься не как результат суждения разума, а как движения неразумных сил души – воли и вождения.

Что касается поздних стоиков, то они были убеждены в телесности души – душа есть тело. Рассмотрим некоторых представителей и их мысли о душе. Согласно Зенону, человек состоит из души и тела, душа есть тонкая горячая пневма, особым образом организованная, которая питается испарением крови и воздухом. В душе есть 8 частей – пять обычных чувств, а также речевое, породительное и ведущее начала и 4 «способности»: представление, влечение, согласие и разумность.

При достаточно традиционных антропологических взглядах Клеанф полагал, что все души сохраняются до конца космического цикла.

В его учении о переселении и перевоплощении душ сказано, что во вселенной совершается круговращение рождений. По учению Посидония, душа, покинув тело, переходит в надлунный мир. В нем она сначала очищается от земной скверны, а затем подымается в высшие сферы. Здесь она в согласии со своей природой созерцает идеи и блаженствует – вплоть до воспламенения



мира. Воспламенившийся мир вновь разделяется на сферы, в которых душа находит себе очередное тело и поселяется в нем.

Душа в человеке часть космической души, часть мировой пневмы. Разум человека – частица мирового разума, «часть божественного духа, погруженного в тело людей».

Несмотря на учение о телесности душ человека, Сенека [11] в основном резко противопоставляет душу и тело, и он убежден в том, что главное стремление всякой разумной души должно состоять в том, чтобы как можно скорее освободиться от тела, поскольку тело для души – оковы и тьма. Сенека говорит о борьбе души и тела: «Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и другие члены, которыми мы окружены, – это оковы духа и тьмы. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягощающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу...» [11, с. 93].

Однако у Сенеки встречаются многие высказывания, где он вполне определенно говорит о том, что наши души бессмертны, несмотря на то, что они состоят из некоего тончайшей субстанции, которая тоньше огненного вещества. У Сенеки телесность души каким-то удивительным образом уживается с мыслью об ее бессмертии. Так, например, он пишет все тому же Луцилию в Сицилию следующее: «Этот медлительный смертный век – только пролог к лучшей и долгой жизни. Как девять месяцев прячет нас материнская утроба, готовя жить не в ней, в другом месте, куда мы выходим, по видимости, способные уже и дышать, и существовать без прежней оболочки, так за весь срок, что простирается от младенчества до старости, мы зреем для нового рождения. Нас ждет новое появление на свет и новый порядок вещей». Душа говорит о себе: «Когда придет последний день и разделит божественное и человеческое, перемешанное сейчас, я оставлю это тело там, где нашла его, и сама вернусь к богам. Я и теперь не чужда им, хоть и держит меня земная темница» [11, с. 168].

Император Марк Аврелий не менее резко противопоставляет мнение разума влечениям души (жизненной силы) и телесным ощущениям. Удивительно, но иррациональное и порочное оказываются, по мнению поздних стоиков, естественными для человека, и единственный путь возвышения над ними – искоренение страстей при помощи разума. В выборе такого пути позднестойческая доктрина не расходится с раннестойческими идеями, только в первой страсть – порождение противопоставленной разуму части души, а во второй – результат болезни единого разумного начала.

В святоотеческой антропологии жизненные силы различаются между собой и представляют различные уровни бытия души. У преподобного Максима Исповедника читаем: «Все тела по естеству неподвижны. Они приводятся в движение душой: одни [тела] — разумной, другие неразумной, а третьи – бесчувственной. Из сил [человеческой] души одни – питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи – к способности разумения и мышления. Растения сопричаствуют только первым, неразумные животные – [ещё] и вторым, а люди всем трём. Первые две силы тленны, а третья – нетленна и бессмертна». [12, 125] Здесь мы наблюдаем явную отсылку к античной философии, смертными частями души святой Максим считает те её структуры, которые Платон и Аристотель относили к низменной сфере (животной и растительной, героической и похотливой).

В святоотеческом богословии в целом особое развитие получила идея субстанциональности и нематериальности человеческой души. В пользу её субстанциональности у христианских писателей «приводятся следующие соображения:

а) душа может отрешаться от тела, например, во сне, и проявлять самостоятельную деятельность – в созерцании, в познавательном стремлении к умопостигаемому и проч.»;

б) душа всегда остаётся одной и той же – единой и самотождественной, несмотря на то, что она является «неизменным носителем или субъектом постоянно изменяющихся психических состояний и попеременно вмещает в

себя противоположности (добродетель и порок)»; «единство и тождество нашего *самосознания* свидетельствует о том, что душа есть самостоятельная и нераздельная *сущность*»;

в) «если тело есть *сущность*, то тем более – душа, сообщающая ему жизнь», как начало жизненное и вечно деятельное «есть самодвижущаяся субстанция».

А «духовность или невещественность души утверждается на следующих основаниях:... б) душа есть образ Бога невидимого», – она не доступна восприятию внешних чувств «и – безвидна, как получившая своё начало от Божественного вдуновения; в) душа не имеет никакой формы или очертания, не подлежит делению или измерению, – ей чужды всякие пространственные отношения» [5, с. 316-318].

В святоотеческой антропологии мы не встречаем существенных разногласий относительно простоты, единства и субстанциональности души. Неудивительно, что у церковных писателей все определения души почти совершенно аналогичны между собою. Сошлёмся лишь на определение, которое даёт преподобный Иоанн Дамаскин: «Итак, душа есть сущность живая, простая и **бестелесная** (подчёркнуто нами – *И.К.*), по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, разумная и мыслящая, не имеющая формы, пользующаяся снабжённым органами телом и доставляющая ему жизнь и возрастание, и чувствование и порождающую силу»; она «самовластная и способная желать и действовать, изменчивая, то есть добровольно меняющаяся, поскольку и сотворена, получившая всё это по природе от благодати Создавшего её...». [6, с. 210]. Бессмертность может быть приписана душе только лишь в условном смысле. Душа обладает относительной духовностью и является бессмертной не сама по себе, а по благодати. По природе же бессмертен только один Бог.

И ещё раз отметим, что взгляд на душу как на отличную от тела сущность отнюдь не противоречит учению святых отцов о единстве и целостности человеческой природы. Природа человека синтетична, составная она включает

в себе и душу и тело, которые взаимно независимы и одновременно имеют неразрывное отношение друг к другу. Вполне законно утверждать, что человек является "двойным" по своей природе. Согласно святым отцам, понятие природы включает в себя то, что является общим для всех особей (предметов) одного вида или рода. Всякий человек имеют душу и тело, потому мы и говорим об общей для всех людей человеческой природе, состоящей «из двух различных и противоположных элементов, тела и души, или духа и плоти» [7, с. 289].

Единство этих элементов имеет место с самого начала их появления, а источником их объединения является Божественная воля. Бог изначально замыслил человека двусоставным – Он возжелал и всегда желает, чтобы человек объединял в себе природы, не имеющие сами по себе естественной необходимости в единении.

Общецерковное учение о единстве человеческой природы имело непосредственную связь с христологическим догматом. Исходя из антропосоциологического принципа, святые отцы утверждали, что Сын Божий воплотился для нашего полного и совершенного спасения. Он воспринял всего человека, состоящего из тела и разумной души.

На формирование этой идеи повлияли, с одной стороны, откровение Нового Завета, которое в патристическую эпоху обогатилось за счет восприятия методологии античной философии. Греческие и римские мыслители рассматривали такие свойства души, как её бессмертие, выявляли её «уровни и страты» (Платон, Аристотель), высказывали первые догадки о природе греховных страстей (стоики). Во многом античная философия подготовила христианскую мысль. Но некоторые аспекты все же остались неразрешенными и поныне. Прежде всего, вопрос, о материальности, или нематериальности, души, который «воскрес» в Российской империи в XIX столетии (спор святителей Феофана-Затворника и Игнатия Брянчанинова) и остается актуальным сегодня. Если святитель Феофан утверждал, что душа нематериальна, бестелесна, согласно терминологии той поры, то святитель

Игнатий, считал, что она имеет особое эфирное тело, состоящее из тонкой материи. Имплицитно в их полемике повторились те разногласия, которые уходят корнями в античность: если перипатетики считали душу нематериальной, стоики утверждали обратное.

В качестве своего рода резюме по данному вопросу отметим, что магистральной линией (мейнстримом) в мировой философско-богословской мысли стала идея о бестелесности души, идея перипатетиков, воспринятая святителем Феофаном Затворником. Идея стоиков о материальности души, нашедшая типологическое повторение у святителя Игнатия Брянчанинова стала маргинальной. Однако стоицизм оказался предтечей патристики в учении о страстях. Таков в общих чертах синтез античных философских идей о душе, свершившейся в патристической теологии. Спор двух святителей – побочная тема нашей статьи, которая требует дополнительного и более глубокого исследования.

#### **Список использованной литературы:**

1. Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова, М., 1976.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х томах / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., Мысль, 1976. Т. 1.
3. Аристотель. О душе [Электронный ресурс] // Библиотека фонда развития психической культуры. Киев [сайт]. 2014. URL: <http://goo.gl/zyALgK> (дата обращения: 10.10.2014).
4. Асмус В.Ф. Античная философия. М., 2001.
5. Владимирский Ф.С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. М., 1998.
6. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // Источник знаний. М., 2002.
7. Иларион (Алфеев), иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. М., 1998.

8. Лоргус А., свящ. Душа и дух: природа и бытие // Православное учение о человеке. Избранные статьи., М. – Клин, 2004.
9. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 2000.
10. Лука Войно-Ясенецкий, архиеп. Дух, душа и тело. М., 1997.
11. Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М., 2004.
12. Максим Исповедник, преп. Главы о любви // Творения. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. Кн. I.
13. Никольский Е.В., Панищев А.Л. Эвтаназия как антропологическая катастрофа // Социально-политические науки. 2011. №1. С. 65-73.
14. Фрагменты ранних стоиков / Пер. А.А. Столярова. М., 2010.

**Сведения об авторе:**

Иеромонах Корнилий (Зайцев) – аспирант Московской Духовной Академии (Сергиев Посад, Россия).

**Data about the author:**

Hieromonk Cornelius (Zaitsev) – graduate student of Moscow Theological Academy (Sergiyev Posad, Russia).

**E-mail:** [zaj1115@yandex.ru](mailto:zaj1115@yandex.ru).