

*Священник Павел Мальнов*

## **Представление о человеке как *μικρός κόσμος* в богословской мысли раннехристианских отцов Восточной Церкви в период II — начала IV в.**

УДК 27-9"01/03"-284:27-18  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_4\_48  
EDN GOGSWH



*Аннотация:* В статье исследуется представление раннехристианскими отцами и учителями Восточной Церкви II — начала IV в. человека как *μικρός κόσμος*. Данное исследование основывается на патристической литературе указанной эпохи. В качестве основной аргументации, приводимой для описания человекоцентричности, используются следующие факты: творение человека и представление его как *λογικὸν ζῶον* (разумной жизни), значимость воскресения человеческого тела и представление о духе в человеческом естестве. Особое место отводится душе, ее способности становиться бессмертной благодаря простоте и динамичности ее природы. Простота и динамичность души регламентирует изменение смерти в человеке, что отражается на всем тварном мире. Выводы, к которым пришел автор в данной статье, говорят о том, что сотворенный особым образом человек является разумной жизнью, способной к перемене не только своего «я», но и всего тварного мира. Его бессмертная душа обладает особым качеством оживотворять человеческую природу, что отражается и на его теле. Способность регулировать смерть в своем естестве отображается и на всем тварном мире. Данный фактор регулирования смерти является не просто душевным потенциалом — это дух, который обитает в душе и является связующим звеном между Богом и человеком. Все это в конечном итоге позволяет говорить о человеке как центре всего мироздания, представляя его *μικρός κόσμος*.

*Ключевые слова:* Бог, человек, тварный мир, *μικρός κόσμος*, раннехристианские отцы, творение человека, разумная жизнь, бессмертие, смерть, дух, душа, тело.

*Об авторе:* **Священник Павел Юрьевич Мальнов**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия Русской Православной Церкви.

E-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4295-3267>

*Для цитирования:* Мальнов П., *свящ.* Представление о человеке как *μικρός κόσμος* в богословской мысли раннехристианских отцов Восточной Церкви в период II — начала IV в. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 48–57.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2022**

---

*Priest Pavel Malnov*

**The Concept of Human as μικρός κόσμος**  
**in the Theology of the Early Christian Fathers**  
**of the Eastern Church in the Period**  
**from the 2<sup>nd</sup> Century to the Beginning of the 4<sup>th</sup> Century**

UDK 27-9"01/03"-284:27-18  
DOI 10.47132/1814-5574\_2022\_4\_48  
EDN GOGSWH



*Abstract:* The article examines the representation of the Eastern Church by the early Christian fathers and teachers of the 2<sup>nd</sup> – early 4<sup>th</sup> century of man as μικρός κόσμος. This study is based on the patristic literature of this era. The following facts are used as the main arguments for describing human-centricity: the creation of man and his representation as λογικόν ζῶον (intelligent life), the significance of the resurrection of the human body and the idea of the spirit in human nature. A special place is given to the soul, its ability to become immortal due to the simplicity and dynamism of its nature. The simplicity and dynamism of the soul regulates the change of death in man, which is reflected in the entire created world. The conclusions reached by the author in this article show that a man created in a special way is intelligent life capable of changing not only his "I", but the entire created world. His immortal soul has a special quality to revive human nature, which is reflected in his body. The ability to regulate death in one's nature is also reflected in the entire created world. This factor regulating death is not just a spiritual potential – it is a spirit that lives in the soul and is a link between God and man. All this ultimately allows us to speak of man as the center of the entire universe, representing him as μικρός κόσμος.

*Keywords:* God, human, created world, early Christian fathers, creation of man, reasonable life, immortality, death, spirit, soul, body.

*About the author:* **Priest Pavel Yurievich Malnov**

Graduate Student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies of the Russian Orthodox Church.

E-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4295-3267>

*For citation:* Malnov P., priest. The Concept of Human as μικρός κόσμος in the Theology of the Early Christian Fathers of the Eastern Church in the Period from the 2<sup>nd</sup> Century to the Beginning of the 4<sup>th</sup> Century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 48–57.

В современной научной среде бытует мнение, что человек не является центральным звеном мироздания. Так, по мнению философа Э. Ласло, «Сегодня человечеству нужна новая мораль — этнос, который сосредоточен не только на индивидуальном благе и индивидуальной ценности, но и на адаптации человечества как глобальной системы к новой среде» [Laszlo, 1972, 281]. Иная человеческая реальность, способная вывести за рамки бытия все общество, говорит о новой структуре взаимоотношений в мироздании, имеющей возможность разрушить то, что было заложено Богом, а также устранить те вековые реалии, которые были накоплены человечеством на протяжении всех эпох. И хотя социальные революции являются нормой, однако же они могут навредить человеческой личности, вытеснив ее за рамки бытийности мира.

В отличие от Э. Ласло, который говорит о том, что человек — это только одна из самых развитых систем природы [Laszlo, 1972, 289], христианская антропология выработала иное отношение к данному вопросу. В качестве особого аргумента, приводимого для представления человекоцентричности в мире, христианство воспроизвело термин из эллинистической философии *μικρός κόσμος*. Для древнегреческого сознания данный концепт выражал скорее принцип гармонической упорядоченности бытия, где «то, что имеется в космосе, имеется и в человеке, а то, что есть в человеке, имеется и в космосе. Макрокосм и микрокосм — одно и то же» [Лосев, 2000, 572]. Однако же такое сопоставление человека и космоса не выводит человечество за рамки его реального бытия и делает его подлинным участником бытийной картины мира, единого с ним.

В отличие от эллинистической философии, в раннехристианской патристике представление о *μικρός κόσμος* имеет другое значение. Теперь для восприятия бытийной формы персоналистичности отцы и учителя ранней Церкви используют иную семантику, «отличное от языческой культуры и философии понимание как происхождения мира и человека, так и их предназначения в соотносении с благой волей Бога-Творца о восстановлении искаженной грехом природы человека» [Кирилл Зинковский, 2014, 100–101].

В отличие от эллинистической картины мира, где значимой в человеке является только его душа (подр. см.: [Annas, 2003, 76]), раннехристианская богословская мысль не ограничивается только этим. Для раннехристианского мышления в человеке важным является все, начиная с момента его творения.

Так, для сщмч. Ирины Лионского человек является творением рук Божиих, созданным особым образом: «взяв от земли чистейшее, тончайшее и самое нежное, и Свою силу в определенной мере смешал с землею; ибо Он (Бог. — *святи. П. М.*) дал творению Свои собственные формы, чтобы также и видимое (в нем) было богообразно» (Ириной Лионский, 2008, 585). Богообразность, о которой говорит сщмч. Ириной, несет в себе уникальные отличительные черты, заложенные при творении. Акт творения человека после всего видимого мира представляет важную значимость для всей картины бытия. Так, по мнению свт. Феофила Антиохийского, «словами: „сотворим человека по образу и подобию Нашему“ Бог, во-первых, показывает достоинство человека. Сотворив все словом, Он как бы почитал это мало важным, и только создание человека бессмертного почитает делом достойным Своих рук. Сотворив человека и дав благословение на то, чтоб он размножался и наполнял землю, Бог все покорил его власти и господству» (Феофил Антиохийский, 1999, 153). Идея господствования несет в себе то, что человек, сотворенный в конце, является равноправным владельцем всего творения. Данное представление обуславливается и тем, что, во-первых, Бог — Существо самодостаточное и не нуждается в творении, а во-вторых, человек творится по принципу самодостаточности Божией, которая проявляется в его Богообразности. Это и является одним из представлений об образности в человеке как господствующем факторе, отраженном в его природе, в отличие от платоновской идеи, где душа выше тела и социально адаптирует человека [Светлов, 2021, 495].

Проявление Божественного образа в человеке демонстрирует следующий человекоцентризм: Бог, выделяя человека из всего творения, делает его Себе подобным

«Творцом», совершая его равноблагим, создает его существом вседостаточным, не имеющим какого-либо страстного начала или влечения, но полностью устремленным к добродетели. Это, по мысли Г. Чедвика, обнаруживается и в том, что «сщмч. Ириней не думал, что Адам и Ева испытывали сексуальное желание до грехопадения» [Chadwick, 2001, 101]. Такой логический парадокс, являемый в особой форме духовной чистоты, выражается в мироустройстве личности человека. Так, по мнению Н. Рассела, Татиан Ассириец говорит о том, «что человеческая личность состоит из тела, материального духа (души) и духовного духа (пневмы), который один создан по образу и подобию Божьему» [Russell, 2004, 102]. Это и есть динамическая природа человеческой личности, в которой обитает дух, всегда целеустремляющий человека к своему Создателю Богу. Добродетельность есть единственно верный принцип динамического действия не только души, но и всего целого мироустройства человека, что схоже с платоновским представлением об «окрыленности» души [Платон, 1993, 155–156].

Важным и наиболее существенным пунктом для человеческой природы является ее индивидуализация. Человек создается не смертной, не бессмертной личностью, но способной и к тому и к другому, при этом сохраняя свой личностный потенциал. Именно благодаря персонализации человеческая природа не сводится в единое целое, тем самым ограничивая себя. Данную идею можно проследить у Афинагора Афинского, он выражает ее следующим образом: «Творец всего создал человека для того, чтобы он был причастником разумной жизни, созерцая непрестанно Своего Создателя, непрестанно пребывая в таком созерцании. Согласно с намерением Его и с природою, какую получил человек, причина создания является — воскресение, без которого человек не существовал бы всегда» (Афинагор Афинский, 1864, 87). Такое представление в корне отличается от неоплатонистической идеи ухода от индивидуальности в Единое, в которой нет места никаким различиям [Мефодий Зинковский, 2014, 206].

Непрестанное желание лицезреть Бога есть единственная идеалистическая цель человеческого бытия, что способствует динамическому совершенствованию полноты природного начала, обозначенного как выход за реальные рамки бытийного мира. Это выражается в достижении, после воскресения из мертвых, Христа как единственной абсолютно верной Цели всего человеческого миротворения, заключенного в Нем как в мистическом мире, являемом в мире реальном.

Исходя из особенности творения человека раннехристианская мысль говорит о нем, как о λογικόν ζῶον (разумной жизни). Семантика данного термина уходит своими корнями далеко в эллинистическую традицию, а также встречается и у Филона Александрийского. В отличие от эллинизма, где «ζῶον — сущее, а λογικόν понимается опять же не „логически“, но как конституирующее сущее» [Муретов, 2012, 28], у Филона данный терминологический конструктивизм оказывается близок христианскому восприятию благодаря его представлению о том, что «Логос видимых предметов, который соответствует человеческому λόγος προφορικός, является внешне-объективным откровением внутреннего разума Божия в реальном мире, или разумом космическим (Λόγος τῆς φύσεως)» [Муретов, 2012, 212]. Т. е. мир Божественных идей прежде всего отображается в человеке.

В отличие от эллинско-филоновского λογικόν ζῶον, в раннехристианской патристике данный терминологический конструктивизм обретает иную форму. Теперь это не просто неопределенная сущностно-бытийная идея, воплощенная в человеке, а принцип по-настоящему проявляемых логических действий, происходящих во всей полноте человеческой природы. Используя λογικόν ζῶον, раннехристианская патристическая традиция уходит далеко за рамки эллинского и иудейского мышления, тем самым как бы говоря о том, что человек — это надмирное существо, сложные процессы которого распространяются на все бытие.

Если говорить о более конкретном использовании отцами и учителями Церкви данной эпохи термина λογικόν ζῶον, можно проследить следующую динамику

развития: для мч. Иустина Философа λογικὸν ζῶον (Justinus, Apol., 93, 3, 3)<sup>1</sup> есть принцип высоких человеческих взаимоотношений, основанных на безграничной жертвенной любви (Иустин Философ, 1995, 287). У Татиана Ассирийца λογικὸν ζῶον (Tatianus, Apol., 15, 1, 4) заключается в себе то, что «человек не только разумное животное, способное к познанию и к науке, но человек и только человек является образом и подобием Божиим» [Киприан Керн, 1996, 92]. Здесь апологет указывает на то, что именно образно-подобная связь является основой человеческого существа, в отличие от разумности, как это было в классическом эллинизме, но схоже с отображением внутреннего разума в реальном мире у Филона.

Представляя человека как разумную жизнь, раннехристианские отцы приходили ко мнению, что доминантой разумности в его естестве является бессмертная душа. Так, по мнению Оригена, мы обитаем на земле благодаря взаимодействию нашего тела и души (Ориген, 1899, 18).

Представление о душе как о сложном мире в человеческом естестве определяет функциональность человеческой природы в целом. Логические действия души — это прежде всего разумность, выражаемая в умственных, сердечных и физических действиях. Душа и тело имеют взаимосвязь, но центром, приводящим тело в движение, которое его также и оживотворяет, является душа (Григорий Чудотворец, 1996, 106–107). По своей природе душа проста, в отличие от тела. Представление о простоте души говорит о том, что она, будучи в своей основе простой сущностью, способна соединяться с Простым Богом. Такая идея притяжения двух простых по природе сущностей выражает идею *περιχώρησις*.

«Бог совершенно един и прост» [Radde-Gallwitz, 2009, 59, 60], простая природа Бога не имеет в себе никакого изменения или приращения, в отличие от сложной природы человека. Функцию соединения со своим Первообразом Богом в человеке выполняет простая душа. Сама по себе душа — это не просто разумный функционал в человеческом естестве, но и отождествляемая с духом субстанция, которая является логическим свойством соединения с простой природой Бога. Интересен тот факт, что у простой души имеется динамическая способность, которая способна воскресить человека, но только в том случае, если воля человека будет устремлена к Богу, как своему Первообразу. При этом потенциал к бессмертию, заложенный в человеческую природу, будет вырабатываться благодаря нравственной чистоте жизни и, тем самым, отразится на динамике устремления души к бессмертию<sup>2</sup>.

Такое новое, но отчасти схожее с классическим эллинизмом определение души как разумной силы в человеческом естестве познается подобно λογικὸν ζῶον. Теперь это логическое качество, прежде всего душевного спектра, благодаря которому человек обретает разумность не просто как часть миропорядка, а координирует в самом себе этот миропорядок благодаря своей логосности, заложенной в его материальной структуре.

В связи с этим возникает и особое отношение к человеческому телу, отличное от представления эллинистической философии. В христианском мышлении идея значимости человеческого тела наравне с душой возникает благодаря догмату о воскресении человека. По мнению П. П. Мироносицкого, «истину воскресения человека впервые провозгласило в мир христианство: язычникам она не была известна. Язычникам была лишь известна идея бессмертия души, но не бессмертия всего человека в его целом составе» [Мироносицкий, 1894, 254]. Такое представление человека как бессмертного существа, способного воскреснуть в своем первозданном облике, определяет его как высшую субстанцию, не равную по своей природе с материальным миром, а стоящую во главе его. Раннехристианская традиция уделяет воскресению

<sup>1</sup> Ссылка дана здесь ради возможности более точного восприятия мысли о λογικὸν ζῶον у мч. Иустина Философа. В переводе проф. П. Преображенского данное античное словосочетание переводится как «разумное животное» (Иустин Философ, 1995, 287), но все же данный термин стоит воспроизводить как «разумная жизнь».

<sup>2</sup> К примеру, см.: Татиан Ассириец «Речь против эллинов» (Татиан Ассириец, 1863, 151).

человека особое значение. Так, в трактате «О воскресении мертвых» Афинагор Афинский говорит исключительно о воскресении как природном свойстве, при этом не прибегая к аналогиям с воскресением Христа. Такая подача материала говорит о новом концептуальном видении человеческой природы как чего-то особого, в отличие от всего остального мира. «Человек настолько высоко ставится Афинагором в лестнице сотворенных существ, что имеет неповторимую, соответственную его неповторимой природе (ὡς ἰδιαζούσης ὄν φύσεως) цель, «ничего общего с другими существами не имеющую» [Кирилл Зинковский, 2013, 272–289].

Благодаря воскресению как уникальному действию в человеческой природе экстраординарно выделяется человеческое тело. Тело, способное воскреснуть в своем первозданном виде, определяет один из принципов индивидуальности человека. Христианство, в отличие от эллинизма, настаивает на том, что «мы твердо уверовали, что тело воскрешается»<sup>34</sup> (S. Hippolytus, PG 10. Col. 797).

Рассуждая о воскресении человеческого тела, раннехристианские отцы и учителя, прежде всего, выражали мысль, что человек — это сложный мир, способный к изменению смерти в своем естестве. Сама смерть не представлялась им чем-то конечным для человека, скорее это некий этап нового жизненного процесса. Так, Афинагор Афинский использует в своем трактате «О воскресении мертвых» термин «μεταβολάς» (Athenagoras, Apol., 12, 8, 9–12, 9, 1) (от греческого μεταβλητός), данный термин — технического применения, буквально обозначающий «поддающийся изменению, изменчивый». Он применяется Афинагором для представления изменения материального мира и, в том числе, человеческого тела. По мнению Афинагора, разрушение тел — это естественный процесс изменения, заложенный в природе человеческих тел как доказательство воскресения (Афинагор Афинский, 1864, 91). Смерть равна таким же естественным процессам, как ряд других метаболизмов, происходящих в человеческом теле, в том числе и сну<sup>5</sup>. Это подтверждает то, что человеческое тело не имеет конечной стадии своего существования после наступления биологической смерти. Данное суждение складывается из идеи значимости человеческого тела как фактурного (составляющего личность) облика человека, что в качестве одного из аспектов индивидуализирует человека. Смерть — это скорее процесс остановки жизненно важных органов, но не полное забытие. С того времени, как Христос обезоружил ад, люди стали смеяться над смертью (Григорий Чудотворец, 1996, 157). «Что же для тебя, человек, полезнее, со славою ли покинуть этот мир, сделавшись мучеником, или же, избавившись (от мучения) и оставшись здесь на земле, продолжать грешить?» (Ипполит Римский, 2008, 113). Интересен тот факт, что мученичество представляется как μαρτυρέω (свидетельство) (Hippolytus, Eccl, 2, 37, 1, 1), которое воспринимается как принцип ухода от смерти и нечувствие ее последствий ни душой, ни телом.

Реальность изменения смерти в своем существе дает человеку возможность видения Бога. «Кто чист сердцем, кто покаялся и развернул свою жизнь к высшей причине, освободившись от „ржавчины“, которая появляется на сердце из-за наших заблуждений и грехов, и только тот сможет увидеть Его своим внутренним зрением» [Светлов, 2020, 10]. Лицезрение Бога возможно благодаря чистоте внутреннего «ока сердца» — чистоте души, или духа, обитающего в человеке.

Сразу стоит оговориться, что в раннехристианской патристической литературе понятия духа и души в большинстве своем тождественны. Так, человек у сщмч. Ирины Лионского в одном описании трихотомичен — он «состоит из тела, души и духа» (Ириной Лионский, 2008, 468), а в другом — «имеет сложную природу, потому что состоит из тела и души» (Ириной Лионский, 2008, 142). В отличие от сщмч. Ирины, Татиан Ассириец выделяет в человеке «два вида духов, из которых один называется душою, а другой выше души и есть образ и подобие Божие» (Татиан Ассириец, 1863,

<sup>3</sup> Ἦμεῖς οὖν καὶ σῶμα ἀνίστασθαι πεπιστεύχαμεν.

<sup>4</sup> Здесь перевод наш.

<sup>5</sup> Подробнее см. трактат Афинагора Афинского «О воскресении мертвых» (Афинагор Афинский, 1864).

149). Один дух называется « $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ » (Tatianus, Apol., 12, 1, 2) как жизнь как таковая, а другой — « $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ » (Tatianus, Apol., 12, 1, 2–3), как образ и подобие в человеке. Татиановское мышление о двух духах сопоставимо с мышлением Оригена, где дух представляется как «причастность к Святому Духу, так и разумность, получаемая от Христа» (Ориген, 1899, 44, 46–47).

Стоит отметить и то, что в большинстве случаев раннехристианскими отцами и учителями для описания духа применяется понятие  $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , а не  $\theta\upsilon\mu\acute{\omicron}\varsigma$ . Мы можем предположить, что  $\lambda\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$  используется ими целенаправленно, для того чтобы показать образно-подобную связь с Богом через Св. Духа, Которого отцы именуют  $\text{Ἁγίου}$ .

В образно-подобной связи усматривается особая разумность человека, действие его ума, которое заключается либо в его душе и является ее вершиной, либо в духе и выражает динамическую силу души. Так, в представлении Климента Александрийского, «Образ Бога — Слово Его, образ же слова — истинный человек, т. е. ум, который в человеке, называется по этой причине созданным «по образу и подобию Божьему» (Климент Александрийский, 2006, 124), т. е. дух — это особая разумная сила ума, способная при помощи динамического устремления соединить человека с его истинным Первообразом. По мнению Афинагора Афинского, люди «будут пребывать у Бога и с Богом, неизменными и бесстрастными душою, не как плоть, хотя и будем иметь плоть, но как небесный дух» (Афинагор Афинский, 1864, 60). Данная Афинагоровская идея подытоживает нашу мысль о том, что обновленная человеческая природа, пребывая в Боге, будет преображать собой все бытие тварного мира.

Подводя итог этим нашим рассуждениям, стоит сказать следующее. В отличие от классического эллинизма, а также современного философского научного сознания, в антропологии раннехристианской эпохи человек представляется особенно значимым произведением Божиим. Его творение — это сложный процесс, который осуществляется при помощи всей полноты Пресвятой Троицы. Это действие, которое, по мнению сщмч. Иринейя, заключается в том, что Самодостаточный Бог творит человека Своими Руками. Подобно сщмч. Иринейю, свт. Феофил Антиохийский представляет творение Богом человека не как акт, повторяющий творение всего мира, а как акт уникальности, выраженный в действиях Божественных Рук. Деяния Рук Божиих (под которыми подразумеваются Сын-Логос и Св. Дух) являются в богословском мышлении значимым актом для передачи образно-подобных черт, в которых человек поставляется «Творцом», которому вручается весь тварный мир. Образ и подобие, вложенные Богом в человека, проявляются в духе как особым составляющим человеческой природы, которая, по мысли Оригена, имеет сложноставной принцип, совмещающий в себе образ видимого и невидимого мира. Эсхатология человеческого бытия заключается, по мнению Афинагора Афинского, в призвании к бессмертию через воскресение. Благодаря особому творческому акту Бог влагает особые индивидуальные черты, способные совершенствовать человека.

Описывая особую значимость человека для Бога, раннехристианские отцы и учителя используют античный терминологический конструктивизм  $\lambda\omicron\upsilon\kappa\acute{\omicron}\nu\ \zeta\omicron\upsilon\nu$ , определяющий человека как разумную жизнь и отождествляющийся в человеческой природе с душой. Душа, как особая живительная сила, по мысли свт. Григория Чудотворца, наполняет человека жизнью. Хотя душа человека и имеет особую разумность, как некую динамическую силу, но по своей природе остается простой. Благодаря простоте своей природы душа, по мысли свт. Григория Чудотворца, имеет возможность соединения с отворившим ее Богом. Идея простоты души обуславливается у раннехристианских отцов прежде всего тем, что природа Бога так же проста и неизменяема, как природа души. Благодаря своей простой природе душа является доминантой человеческого естества, это обуславливается тем, что в ней происходит два действия, первое — это оживотворение человеческой природы, второе — это соприкосновение человека с Богом. Хотя душа и имеет простую природу, схожую с простой природой Бога, но она, по мысли Татиана Ассирийца, может быть смертной. Смерть души

заключается, прежде всего, в отступлении ее от своего Творца. Благодаря своей добродетельной природе душа способна не умирать, но данный процесс полностью зависит от нравственных действий человека, которые обуславливаются его разумностью.

Представляя человека как разумное живое существо, христианское сознание, в отличие от эллинской философии, говорит о значимости человеческого тела. Тело перестает быть «могилой души», случайным агрегатом атомов, смесью материальных первоэлементов и т. д.; происходит перенос осмысления с центральности души на всю человеческую природу, которая призвана к воскресению в своем материальном состоянии. Теперь, благодаря воскресению человеческой природы, весь мир имеет надежду на обновление. Для раннехристианской антропологии это существенный момент. Так, Афинагор Афинский отождествляет смерть с процессами, происходящими в человеческом естестве. Смерть и воскресение — это не конечные стадии человеческого бытия, а только фактурное изменение. Теперь смерть — это только процесс, причем процесс, который может быть изменен самим человеком в его естестве благодаря нравственно-моральным качествам, приобретаемым при помощи добродетельной природы души и динамики человеческой личности, способной достичь своего Первообраза. Добродетель, как основной принцип души, способна изменить смерть в человеке на *μαρτυρέω*, что в итоге преобразит и весь мир.

Доминантой души является ее разумность, заключенная в уме или духе. Благодаря духу человек имеет надежную связь со своим Творцом. И хотя представление о духе является, пожалуй, одним из самых сложных, однако же раннехристианские отцы не оставляют его без внимания в своих трудах. Сложность интерпретации обуславливается тем, что большинство отцов являются дихотомистами и представляют человека состоящим только из души и тела. При данном подходе душа играет главенствующую роль, в ней обитает ум как ее верховная часть. Так, для мч. Иустина Философа дух — это разумность в человеке. У Татиана Ассирийца дух есть образ, заложённый Богом в человеке, а также и дух как жизнь. По мысли свт. Феофила Антиохийского, дух является неким оком души, посредством которого человек способен увидеть Бога. У Афинагора Афинского представление о духе скорее отождествляется с душой и поставляется на первое место, как живительная сила в человеке. Для сщмч. Ириней дух — это то, что оживотворяет человека и находится в душе. У сщмч. Ипполита дух является частью души, но при этом, в отличие от остальных отцов, для него дух — это живительная сила всего человека, а не только души. В представлении Климента Александрийского дух — верховное составляющее человеческой природы — ум. Что же касается Оригена и свт. Григория Чудотворца, то для Оригена понятие духа — это скорее разумность души, а для свт. Григория Чудотворца — ее простота, которая способна соединять человека с Богом. В итоге, как мы видим, дух — это разумная сила души либо ее верхняя часть, то есть ум. Однако и в том и в другом случае функцией духа является созерцание своего Творца, что понимается святыми отцами как исключительная способность человека. Данная способность не просто выделяет человека из всего тварного мира, но и делает его центром всего мироздания.

Как мы видим, раннехристианские отцы Восточной Церкви II — нач. IV в. выработали свое представление о человеке как *μικρός κόσμος*. У них формируется мысль, что благодаря человеку существует мир. Особое творение, а также состав и действия природы человека говорят, что человек сам является сложным миром, в котором происходят сложные процессы, не зависящие от окружающего его мира. Скорее процессы мира повторяют процессы, происходящие в человеке. Такая особая значимость человека как целого мира говорит о том, что именно человек занимает главенствующую роль в мире и по праву руководит им. Ему, как главенствующему существу, не стоит искать взаимности общения с окружающим миром, а наоборот, он вправе вносить в него свои коррективы, способствующие улучшению своей жизни и существованию бытийного мира. Такое видение в корне разнится с воззрениями современной философии, что делает возможным сместить ориентиры восприятия о человеке с философских на теологические.



## Источники и литература

### Источники

1. Athenagoras (1972) — *Athenagoras Apol. De resurrectione* // *Athenagoras. Legatio and De resurrection* / Ed. by W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press, 1972. (Diogenes (version 4.5) is free software, © 1999–2019 Peter Heslin, далее — Diogenes)
2. Hippolytus (1947) — *Hippolytus Scr. Eccl. Commentarium in Daniele* // *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* / Ed. by M. Lefèvre. Paris: Cerf, 1947. (Sources chrétiennes. 14.) (Diogenes).
3. Hippolytus (1857) — *S. Hippolytus Martyr. Ex libro adversus Graecos* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca): En 451 t.* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. T. 10. Col. 796–801.
4. Justinus Martyr (1915) — *Justinus Martyr Apol. Dialogus cum Tryphone* // *Die ältesten Apologeten* / Ed. by E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes).
5. Tatianus (1915) — *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* // *Die ältesten Apologeten* / Ed. by E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes).
6. Афинагор Афинский (1864) — Памятники древней христианской письменности. Т. V: Сочинение древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., и примеч. Вл. Лоягинь. М.: Катковъ и К°, 1864. 108 с.
7. Григорий Чудотворец (1996) — *Григорий Чудотворец свт. и Мефодий епископ и мученик. Творения* / Ред. совет серии: свящ. А. Лобашинский, Е. А. Карманов, Г. Н. Роговой, А. И. Сидоров. М.: Паломник, 1996. 615 с.
8. Ипполит Римский (2008) — *Святой Ипполит, епископ Римский. О Христе и антихристе*. СПб.: Библиополис, 2008. 400 с.
9. Иринеи Лионский (2008) — *Иринеи Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с.
10. Иустин Философ (1995) — *Св. Иустин Философ и мч. Творения* / Введение., пер. с древнегреч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского. М.: Благовест, 1995. 474 с.
11. Климент Александрийский (2006) — *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется* / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 288 с.
12. Ориген (1899) — Творения Оригена. Вып. I: О началах / Пер. Н. Петрова. Казань: Типолиитография Императорского Университета, 1899. 506 с.
13. Платон (1993) — *Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2* / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. и примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 528 с.
14. Татиан Ассириец (1863) — Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. IV: Сочинение древних христианских апологетов / Пер. с древнегреч. и примеч. прот. П. Преображенский. М.: Университетская типография, 1863. 182 с.
15. Феофил Антиохийский (1999) — *Феофил Антиохийский, свт. Послание к Автолику* // Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского. СПб.: Благовест, Алетейя, 1999. VII. 945 с.

### Литература

16. Киприан Керн (1996) — *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы*. М.: Паломник, 1996. 524 с.
17. Кирилл Зинковский (2013) — *Кирилл (Зинковский), иером. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора* // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. 7. Вып. 2. С. 272–289.
18. Кирилл Зинковский (2014) — *Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской*

школы, Великих Каппадокийцев и преп. Максима Исповедника. Дис. ... докт. богословия. М.; СПб., 2014. 614 с.

19. Лосев (2000) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М.: АСТ, 2000. 628 с.

20. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский) иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 256 с.

21. Мирносоицкий (1894) — *Мирносоицкий П. П.* Афинагор. Христианский апологет II века. Казань: Типолитография Императорского Университета. 1894. 282 с.

22. Муретов (2012) — *Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова / Вступ. ст. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2012. 448 с.

23. Светлов (2020) — *Светлов Р. В.* Аргумент от аналогии в апологии святителя Феофила Антиохийского «К Автолику» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 8–16.

24. Светлов (2021) — *Светлов Р. В.* Учение Платона о человеке Revisited // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 4. С. 493–499. DOI: 10.17072/2078-7898/2021-4-493-499.

25. Annas (2003) — *Annas J.* Plato. A very short introduction. New York: Oxford University Press, 2003.

26. Laszlo (1972) — *Laszlo E.* Introduction to systems philosophy; toward a new paradigm of contemporary thought. New York: Gordon and Breach, 1972.

27. Chadwick (2001) — *Chadwick H.* The Church in Ancient Society From Galilee to Gregory the Great. New York: Oxford University Press, 2001.

28. Radde-Gallwitz (2004) — *Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplici. New York: Oxford University Press, 2009. P. 261.

29. Russell (2004) — *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. New York: Oxford University Press, 2004.