

## КОНЦЕПЦИЯ ДУШИ ХРИСТИАНСКИХ УЧИТЕЛЕЙ РАННЕЙ ЦЕРКВИ

А.В. КАРГАЛЬЦЕВ

Статья посвящена учениям о душе, которые выработывались в раннехристианской традиции до IV в. В большинстве отечественных исследований на данную тему предпринимается попытка найти универсальное святоотеческое определение души, однако в данной работе дается обзор всего многообразия представлений, которые сформировались в Ранней Церкви в доконстантиновскую эпоху. Автор приходит к следующему заключению: распространенное мнение о том, что раннехристианские авторы формируют свои взгляды о душе, основываясь на актуальных философских учениях, не подтверждается источниками. Христианские писатели спорят с современной им философией, и при этом в большей степени опираются на авторитет Св. Писания и церковной традиции, творчески перерабатывая философские идеи. Христиане используют лишь общее представление о душе, которое было выработано античными философскими школами. Идеалистическое понимание души, получившее распространение среди эллинизированных иудеев диаспоры и первых христиан, сделало понятной христианскую проповедь в греческом мире. Церковные учителя используют как «платоническую» нематериальную концепцию души, так и условно «аристотелианскую» материалистическую. Автор статьи приходит к выводу, что выбор в пользу той или иной модели зависел от региональной специфики. В тех провинциях Римской империи, где степень эллинизации была выше, наблюдается большее тяготение к идеалистическому пониманию души. Напротив, в римской Северной Африке, где эллинистическая культура не получила распространения, а местное население в целом тяготело к религиозному буквализму и материализму, свойст-

*HYROTNEKA I*  
2024. Вып. 8. С. 74–88  
УДК 37.01; 1 (091)

*HYROTNEKA I*  
2024. Issue 8. P. 74–88  
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-74-88

венному в том числе пунической культуре, распространяется материалистическое учение о душе. Поскольку именно в римской Африке рождается христианская латынь, то местный религиозный буквализм становится специфической чертой латинского богословия в целом.

Изучению раннехристианских представлений о душе традиционно отводится заметное место в научной работе<sup>1</sup>. Без преувеличения можно сказать, что интерес к данной тематике не ослабевает, равно как и нет ощущения исчерпания исследовательского потенциала данной темы<sup>2</sup>. Душа как центральный элемент христианской антропологии, безусловно, может изучаться и в контексте античной педагогики; вслед за философскими школами появлялись и аналогичные христианские, предлагавшие как новое видение души, так и новые основания для ее изучения.

Среди отечественных трудов также достаточное количество работ посвящено учению о душе. Так, начиная с XVIII в. целый ряд крупных отечественных ученых посвящает свои академические исследования самым разным аспектам этого учения<sup>3</sup>. Ф.А. Голубинский писал: «После учения о Боге представляется ближайшим предметом рассмотрения душа человеческая»<sup>4</sup>. Данная тематика не утратила своей актуальности и в современной отечественной науке<sup>5</sup>. Однако большинство работ отличает ряд существенных недостатков: во-первых, конфессиональная ангажированность, влияющая, в том числе, на выборку раннехристианских авторов, когда предпочтение отдается преимущественно восточным или западным отцам Церкви, более ортодоксальным христианским авторам и пр.; во-вторых, попытка представить святоотеческое учение в виде некоей

<sup>1</sup> Отметим лишь некоторые общие актуальные исследования по данной тематике: Frede D., Reis B. (eds.) (2009); Gonzalez (2014); Finney (2017).

<sup>2</sup> Подробное описание эволюции исследовательских подходов к изучению раннехристианского понимания души см.: Bovon F., Hébert M. (2011). P. 433–435.

<sup>3</sup> Перечень авторов XVIII–XX вв., посвятивших свои исследования указанной проблеме, см.: Гаврюшин (ред.) (1997).

<sup>4</sup> Голубинский (1871). С. 1.

<sup>5</sup> См., например: Чухно (2004).

единой традиции, универсального учения отцов, что, очевидно, вступает в противоречие с содержанием источников; в-третьих, очень свободная выборка христианских писателей, среди которых наибольшее внимание уделяется представителям зрелой патристики<sup>1</sup>. Таким образом, наше небольшое исследование призвано восполнить все вышеуказанные пробелы.

Раннехристианское учение о душе, очевидно, восходит к традициям греческой философии. Это подтверждается не только тем обстоятельством, что христианская модель в наибольшей степени соотносится с греческим представлением о душе как той или иной форме проявления сознания, но и тем, что церковные учителя спорят преимущественно с представителями самых разных направлений греческой философии. В этом смысле разница между новозаветной  $\psi\upsilon\chi\eta$  и ветхозаветной  $\psi\acute{\alpha}\nu\eta$  в первую очередь в том, что последняя в большей степени была связана с представлением о физической жизни<sup>2</sup>. Эта разница была хорошо известна раннехристианским авторам (Orig. De Princ. II.8).

Также необходимо учесть замечания Д. Мартина о нерелевантности древних и современных понятий «дух», «душа», «тело» и, кроме того, о крайней размытости их содержания у античных авторов<sup>3</sup>. Существует научный консенсус, что классическое античное учение о душе восходит к ранней пифагорейской традиции<sup>4</sup>. При всей очевидной сложности ее исследования, связанной с отсутствием письменных источников, все же принято считать, что именно Пифагор впервые сформулировал идею бессмертной и бестелесной души<sup>5</sup>. Впрочем, точных сведений на этот счет не было уже у представителей классической греческой философии, начиная от Филолая

<sup>1</sup>Как отмечает Т.А. Чухно, «отличительным признаком принадлежности к святоотеческой традиции служит ортодоксальность вероучения, измеряемая степенью близости к чистоте Евангельской истины, передаваемой наиболее авторитетными отцами церкви»: Чухно (2004). С. 66.

<sup>2</sup>Как справедливо замечает Р. Штайнер, попытка представить  $\psi\acute{\alpha}\nu\eta$  (nephesh) как духовную субстанцию, независимую от тела, потерпела неудачу: Steiner (2015). P. 2. См. также: Laurin (1961). P. 131.

<sup>3</sup>Martin (1995). P. 3.

<sup>4</sup>Подробнее см.: Huffman (2009). P. 21–22.

<sup>5</sup>Как указывает Ч. Кан, учение Пифагора означало принципиальный разрыв с гомеровским представлением о душе: Kahn (2001). P. 18.

Кротонского (который понимал пифагорейскую душу как общее понятие жизни<sup>1</sup>) и заканчивая Аристотелем (который рассуждал в основном о проблеме переселения душ [Philop. In De Anim. 69.24–70.32]). Принято считать, что последующая традиция сводится к спору перипатетиков и платоников о материальности и нематериальности души, однако и здесь не все так просто: о телесности души учили и стоики, настаивая, что телесно все, что существует; эпикурейцы, которые указывали, что все движущиеся объекты являются телами; и даже некоторые платоники, такие как Антиох Аскалонский, которые не делали различия между материальным и нематериальным<sup>2</sup>. В этом смысле Платон и его последователи в вопросе учения о душе были, пожалуй, единственными убежденными идеалистами, хотя, как замечает Э. Гонзалез, непоследовательность этой модели и стала причиной критики со стороны других философских школ<sup>3</sup>.

В известной степени такое разделение облегчает исследование раннехристианских учений о душе, поскольку позволяет объяснить появление тех или иных нематериалистических моделей души влиянием платонизма. Так, уже в раннем анонимном христианском сочинении «Послание к Диогнету» можно обнаружить следующее рассуждение: «Душа распространена по всем членам тела, и христиане по всем городам мира. Душа, хотя обитает в теле, но не телесна, и христиане живут в мире, но не суть от мира. Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так и христиане, находясь в мире, видимы, но Богопочтение их остается невидимо <...>. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; так и христиане обитают, как пришельцы, в тленном мире, ожидая нетления на небесах» (Diogn. 6). Трудно определить, к какой именно философской школе принадлежал автор данного сочинения. Высказывались предположения о его стоических взглядах, влиянии на него Татиана, автор также именовался «христианским софистом»<sup>4</sup>. На наш взгляд, гораздо важнее то обстоятельство, что послание было, вероятно, составлено в середине II в. в Александрии, где, как будет показано

<sup>1</sup> Huffman (1993). P. 328–332.

<sup>2</sup> Martin (1995). P. 8–9.

<sup>3</sup> Gonzalez (2013). P. 482.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Кричфалуший (2017). С. 211–215; Мазаев (2018). С. 146–157.

далее, постепенно формировалась христианская школа, находящаяся под общим влиянием платонического идеализма<sup>1</sup>. Это влияние можно обнаружить и в сочинениях других христианских авторов II в. Юстин Философ в «Первой апологии» сообщает: «Платон также говорил, что грешники придут на суд к Радаманту и Миносу и будут ими наказаны; и мы утверждаем то же самое, но по-нашему, судьей будет Христос, и души их будут соединены с теми же телами и будут преданы вечному мучению, а не продолжены только тысячи лет, как говорит Платон» (Just. Apol. I.8). Как отмечает М. Финней, Юстин был, вероятно, первым автором, который осмысливает воскресение плоти, на фоне которого формируется и христианское учение о душе<sup>2</sup>. Для апологета важно подчеркнуть принципиальное различие между телом и душой: первое изменяемо, материально, разрушаемо, подвержено греху и может быть восстановлено Богом после всеобщего воскресения; вторая зависит от тела, вопреки учениям философов и гностиков, учащих о полной свободе души, но при этом может быть исправлена через обращение в христианство.

Наиболее полное среди христианских учителей Востока (хотя и не всегда последовательное) учение приводит Ориген. Он также, на наш взгляд, тяготеет к платоническому идеализму, хотя среди исследователей и нет единства по данному вопросу<sup>3</sup>. Существует известная проблема разделения в его сочинениях души и духа как терминологически, так и сущностно. Более того, есть точка зрения, что для Оригена это взаимозаменяемые понятия: что, на наш взгляд, вполне объяснимо, если понимать человеческую душу как форму, которую принимает человеческий дух<sup>4</sup>. Ориген придерживается

<sup>1</sup> Десницкий (2000). С. 119.

<sup>2</sup> Finney (2017). P. 146–147.

<sup>3</sup> Как справедливо отмечает А. Крузель, механический перенос понятий классической философии в пространство христианской антропологии является некорректным. Так, например, различие между *νοῦς*, *θυμός*, *ἐπιθυμία* Платона и *πνεῦμα*, *ψυχή*, *σῶμα* Оригена заключается в том, что в первом случае представляет собой описание души, а во втором — всего человека: Crouzel (1981). P. 36. По мнению Д. Барнса, правильнее было бы говорить о зависимости христианских авторов от античной философии в вопросах учения о душе, нежели безусловного следования ей: Barnes (2009). P. 447.

<sup>4</sup> Crouzel (1981). P. 37–39.

трехчастной антропологической модели, указывая, что человек состоит из духа, души и тела. Душа и дух нематериальны и противостоят материальному телу: «все души и вообще все разумные существа, как святые, так и грешные, сотворены, или созданы; все они, по своей природе, бестелесны» (Orig. De Princ. I.7). В этом смысле человеческую душу следует отличать от душ животных, «даже живущих в воде», поскольку «кровь всех животных есть душа их» (Orig. De Princ. II.8). Ориген уточняет, что «все души и вообще все разумные существа» были изначально бестелесны по природе и сотворены Богом во Христе (Orig. De Princip. I, 7, 1). Он, очевидно, был более близок к платоникам и в том, что учил о предсуществовании души. Сама душа при этом состояла из двух частей, высшей и низшей и, очевидно, была бессмертна. Рассуждая о воскресении, Ориген подчеркивает, что проблема эта касалась смерти и воскресения тела, которое при этом призваны «служить нам одеждою» (Orig. De Princ. II. 10). После всеобщего воскресения человек возродится в своем собственном теле, которое станет духовным в том смысле, что уже более не будет подвержено тлению и изъянам материального мира (Orig. De Princ. II. 10.1). Наконец, именно в этом смысле можно понимать противостояние души и тела, а также вывести концепцию греха, который проявляется в изменяемой природе бытия, т.е. в воздействии разрушаемой и тленной материи на душу. Таким образом, для Оригена существование души первично по отношению к телу. При этом, хотя тело и является известным отягощением для души, но может и не являться им, если душа в силу определенных упражнений и христианского научения перестает слушаться греховных побуждений плоти. Именно в этом ключе, на наш взгляд, можно рассматривать всю антропологию так называемой александрийской богословской школы, где принципиально разделение тела и души на материальную и нематериальную субстанции. Греховное тело влияет на душу, но делает это не безусловно, а только в той степени, в какой может подчинить человеческое сознание. Если же душа пребывает в благочестивом состоянии и не подчиняется греховным желаниям тела, то и сама она не грешит. Имея иную природу с телом, душа может быть и независимой от тела.

Совершенно иное понимание души мы видим с рождением христианской латыни в римской Африке, у истоков которой стоит

Тертуллиан. Концепция души занимает важное место в мысли африканского апологета, поэтому ей посвящено несколько отдельных сочинений. По мнению Тертуллиана, душа происходит из дыхания Бога (Tert. De Anim.3) и имеет тварную и материальную природу. Он настаивает, что душа — это тело (Tert. De Anim.5). Именно телесность и материальность души является главным отличием теологии Тертуллиана от взглядов богословов Востока. Тертуллиан не только спорит с платониками, находившимися вне Церкви, но и с еретиками-идеалистами, к которым он относил гностических учителей. Душа не просто является материальной по своей природе и занимает все внутреннее пространство тела. Душа неделима и имеет однородную структуру. В доказательство этого аргумента Тертуллиан приводит свидетельство некоей анонимной сестры по вере, «сподобившейся даров откровения»: «Среди прочего мне была показана душа телесным образом, и казалась она духом, но была не пустой и порожней по качеству, а напротив, такой, которую, кажется, можно удержать, — нежной и светлой, цвета воздуха, с обликом точно как у человека. Таково было видение» (Tert. De Anim. 9.4). По общему мнению, Тертуллиан придерживается здесь стоической концепции, несмотря на его критику этой философской школы (Tert. De Anim. 5.2; 14.2 etc.)<sup>1</sup>. В соответствии с ней душа имеет пространственное измерение, форму и цвет. Описание крещения носит у Тертуллиана совершенно телесный характер. Апологет исходит из того, что над водами и в самой воде в силу библейского обетования присутствует Дух Божий (Быт. 1:2), что понимается им вполне буквально (Tert. De Bapt. 3.2)<sup>2</sup>. Осмысляя таинство как реализацию универсального философского принципа, что подобное воздействует на подобное (Plat. Tim.35a1–b3; Arist. De Anim. II 4. 415b24)<sup>3</sup>, по Тертуллиану, крещаемый получает очищение души от грехов, подобно тому, как вода смывает грязь с тела (Tert. De Bapt.

<sup>1</sup> Leal (2006). P. 399–403.

<sup>2</sup> In primordio, inquit, fecit deus caelum et terram: terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum, et spiritus dei ferebatur super aquas. habes, homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis.

<sup>3</sup> Подробнее, см.: Месяц (2021). С. 309–313.

4.5)<sup>1</sup>. Апологет несколько раз подчеркивает, что смерть — это, в первую очередь, «разделение тела и души» (Tert. De Anim. 51.1) или даже «плоти и души» (Tert. De Anim. 52.1). Более того, он считает, что мнения Платона и Демокрита о том, что душа после смерти может еще долгое время находиться в теле, является ошибочным (Tert. De Anim., 51.2). Далее пути человеческих душ расходятся, потому что душа мученика, «удалившись от тела, сразу пребывает у Господа», поскольку тот «по заслуге мученичества будет послан в рай, а не в преисподнюю» (Tert. De Res. Carn.43), все остальные же пребывают в преисподней до Страшного Суда, и далее после воскресения плоти праведники попадают в рай, а грешники — в геену на вечное мучение.

Как отмечает Д. Барнс, Тертуллиан в силу своего еретического невежества игнорирует в этом случае проблему младенческой смерти или факт старения тела, но это не так<sup>2</sup>. Но, во-первых, о возвращении души в свое собственное тело, как уже отмечалось выше, пишет и Ориген, а, во-вторых, в трактате «О воскресении плоти» апологет специально подчеркивает, что «после воскресения нам предстоит обновление <...> единократное и совершенное» (Tert. De Res. Carn.40) и подробно останавливается на примере Лазаря, плоть которого после смерти была разрушена гниением «до отвратительности, да при этом зловонная от разложения», но «Лазарь воскрес во плоти и притом с душой» (Tert. De Res. Carn.53). Наконец, между смертью и Страшным Судом души продолжают свое материальное бытование, ведь «пример Лазаря свидетельствует, что и теперь души в преисподней мучаются и наслаждаются, хотя они наги и лишены плоти» (Tert. De Res. Carn.17). Как отмечает Ю. Перкинс, акцент на Страшном Суде и отказ от всякого отвращения к материальному телу являются общими для всех раннехристианских авторов<sup>3</sup>. Нетрудно заметить, что во всех этих рассуждениях апологет не опровергает или поддерживает те или иные философские концепции, но в первую очередь следует в русле Священного Писания. Именно библейские аргументы для него первичны, и они убеждают его в правомочности тех или иных выводов, касающихся

<sup>1</sup> *Quanquam ad simplicem actum competat similitudo, ut quoniam vice sordium delictis inquinamur aquis abluamur.*

<sup>2</sup> Waszink (1947). P. 48–49; Barnes (2009). P. 447.

<sup>3</sup> Perkins (2009). P. 100.



бытования души. При этом нельзя не отметить и диалектическое следствие такого богословия, поскольку, опровергая античных философов, он невольно оказывается связан их концепциями, которые он творчески перелагает в соответствии с собственными представлениями, основанными на христианском учении. В этом смысле можно обратить внимание на возражение П. Кицлера, что с философской точки зрения Тертуллиан не привнес ничего нового, поскольку материалистическое видение мира и так имело самое широкое распространение<sup>1</sup>. Однако, на наш взгляд, апологет и не пытается создать новое философское мировоззрение или оспорить картину мира верующих Карфагена, но стремится трансформировать и объяснить ее с позиции христианских писаний.

Тот факт, что предложенная модель души не была в Африке частным богословским мнением одного лишь Тертуллиана, подтверждается современными ему африканскими агиографическими памятниками. В «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» на примерах посмертного бытования героев детально представлено соотношение души и тела<sup>2</sup>. Тертуллиан был знаком с записками Перпетуи, что подтверждается его собственным свидетельством (Tert. De Anim. 55.4). Мученик Сатур, пересказывая свое пророческое видение накануне казни, говорит: «После того как мы пострадали и вышли из тела, нас понесли на восток четыре ангела» (Pass. Perp. 11.2). Далее он описывает рай, в который отправляется его душа, как «большое пространство, которое все было как бы садом, где росли розовые деревья и всевозможные цветы» (Pass. Perp. 11.5). Герой встречает своих товарищей, все облачаются в белые одежды, видят божественный трон и старцев, упомянутых в «Книге Откровения» (Откр. 4:4; 5:8; 11:16), обмениваются со старцами поцелуями мира (Pass. Perp. 12). Не менее натуралистичны и видения Перпетуи. Поднявшись «до самого неба» по бронзовой лестнице необыкновенной длины (Pass. Perp. 4.3), девушка попадает в «бесконечный сад», где встретивший ее старец причащает героиню молоком и сыром (Pass. Perp. 4.8–9). Помимо совершенно плотского посмертия души, которая может двигаться, чувствовать, питаться, обниматься и обмениваться поцелуями, душа может и физически страдать. Перпетуя

<sup>1</sup> Kitzler (2009). S. 164.

<sup>2</sup> Данный сюжет подробно разобран: Gonzalez (2013). P. 491–502.

встречает в видении давно умершего от рака кожи брата Динократа, который, очевидно, не был крещен или даже как-то связан с христианской церковью. Он является ей во сне, грязный и бледный, с язвами на лице от его болезни выходящий из темноты в месте, где очень жарко (Pass. Petr. 7,4–5). Мальчик тянется к бассейну с водой, желая напиться, и, проснувшись, Перпетуя понимает, что он жестоко страдает (Pass. Petr. 7.7). Очевидно, причина страданий проста — все язычники испытывают посмертные муки. Однако после молитвы Перпетуи брат появляется вновь, уже чистый телом, хорошо одетый, исцеленный от своих ран, и Перпетуя понимает, «что он освобожден от страдания» (Pass. Petr. 8). Существует традиция видеть в этом рассказе отголоски дофилософских мифологических представлений, описывающих посещение героями Аида, их посмертные мучения и пр.<sup>1</sup>. Однако, как представляется, разница здесь в том, что христианские учителя не констатируют несовершенство плоти, которая бесконечно страдает и в жизни, и после смерти, будучи игрушкой в руках богов, а напротив, предлагают средство избавления от страданий для души и тела, которые заключаются в крещении как физическом очищении и следовании христианским добродетелям.

О важности последних много размышляет Киприан Карфагенский. В корпусе его сочинений нет специальных трудов, посвященных природе души, что объясняется, на наш взгляд, не равнодушием к проблемам христианской антропологии, но тем, что к середине III в. в Африке уже существует устойчивый консенсус относительно представлений о душе. Будучи определенной как материальная субстанция, она нуждается теперь в правильном наставлении, дабы сохранять свою непорочность и чистоту. В приписываемой Киприану Карфагенскому книге «О зрелищах» автор, размышляя об их пагубности, указывает, что телесные пороки, которые передаются через зрение и слух, воздействуют на душу (Ps.-Cyp. De Spect. 8). В книге «О падших» Киприан защищает Каста и Эмилия «побежденных в первой битве», т. е. первоначально под пытками отречьшихся от Христа, находя извинительной жестокость, примененную к ним, равно и тот факт, что после герои получили прощение Господа, приняв мученичество (Cyp. De Laps. 13). В другом месте карфаген-

---

<sup>1</sup> Endsjø (2008). P. 417–429.

ский епископ рассказывает о маленькой девочке, «чему он сам был свидетелем», оставленной родителями, которую язычники накормили идоложертвенным хлебом. Когда же малютка после этого оказалась с матерью в церкви, то во время богослужения она начала метаться «как умоиступленная» телом и душой, и не могла принимать причастие, поскольку вся внутренность ее была повреждена и «Евхаристия не могла оставаться в поврежденных теле и устах» (Сург. De Laps. 25). Не останавливаясь на многих других примерах подобного рода, можно со всей определенностью заключить, что представления Киприана Карфагенского о материальной природе души, о теснейшей связи души и тела, о воздействии вследствие этого на душу материальных предметов, а также о посмертном бытовании души мало отличались от взглядов предшественников. Очевидна и трансформация церковного учения, которая от теоретических проблем описания человеческого бытия переходит к решению практических задач, связанных теперь с поддержанием правильной христианской жизни и разрешением трудных и противоречивых ситуаций, примеры которых приведены выше.

Примечательно, что представление о вполне телесном посмертии души во времена Киприана ничуть не изменилось<sup>1</sup>. Это подтверждается как собственным видением карфагенского епископа, нашедшим отражение в его «Житии», составленном дьяконом Понтием, так и другими агиографическими памятниками середины III в. Накануне своего мученичества Киприан видит трибунал и проконсула, записывающего приговор на табличке, встречает «юношу необычного роста», от которого не только получает свидетельство о грядущем венце славы, но у которого он выпрашивает отсрочку мученичества, которая в свою очередь немедленно воплощается в реальности (Pont. Vita Сург. 13). В «Страстях Мариана и Иакова» Мариан также видит ослепительный трибунал и судью, приговаривающего к мечу (Pass. Marian. et Iac. 6). В «Мученичестве Монтана и Луция» Монтан получает видение рая, где он встречает мучеников Киприана и Левкия, облачается в белоснежные одежды и рассматривает свое тело, которое было «настолько прозрачным, что взгляд проникал до глубин сердца», но видит при этом и пятна на поверхности души, которые свидетельствовали о наличии неискуп-

---

<sup>1</sup> Каргальцев (2012).

ленных грехов, в которых герой немедленно раскаивается после пробуждения (Mart. Mont. 11).

Подводя итог, можно заключить, что в ранней церкви одновременно складываются как материалистическая, так и идеалистическая концепции души, которые, будучи порождены соответствующими философскими традициями, лишь в самых общих рамках следуют своим изначальным прототипам. Очевидно, что на мировосприятие Юстина и Оригена оказывало влияние полученное ими платоническое философское образование, равно как и Тертуллиан, и Киприан воспитывались в близкой к стоической культурной среде.

Разница между Александрией и Карфагеном проявлялась по самому широкому кругу вопросов христианского праксиса, начиная от возможности обладания христианином богатства<sup>1</sup>, которое в Египте понималось просто как искушение, которым необходимо правильно распорядиться, а в Проконсульской Африке — как вещь, однозначно ведущая к гибели и недопустимая для верующего, заканчивая разностью представления о посмертном бытовании. Уместно вспомнить, что в период гонения Деция бегство Дионисия Александрийского, так как его описывает Евсевий, воспринималось как Божие спасение (Euseb. HE. VI. 40.3), а подобное же бегство Киприана Карфагенского легло тяжелым пятном на его христианскую биографию, которое не смогло исправить даже мученичество епископа. Нам представляется, разность между телом и душой в идеалистической модели создавала представление о свободе души от греховных проявлений тела в том случае, если сознание свободно от греха, напротив, учение о материальной природе души и тела создавало ситуацию абсолютной взаимосвязи между ними, когда грех тела немедленно отражался на душе, и наоборот.

*Материал поступил в редакцию 11.03.2024*

*Материал поступил в редакцию после рецензирования 30.03.2024*

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Barnes, J. (2009) *Anima Christiana, Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. D. Frede, B. Reis. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bovon, F., Hébert, M. (2011) Retour de l'âme: Immortalité et résurrection dans le christianisme primitif, *Études théologiques et religieuses*, t. 86, 433–453.

<sup>1</sup> Каргальцев (2023). С. 526.

- Crouzel, H. (1981) L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos, *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Milan: Univ. Cattolica dei Sacro Cuore, 36–49.
- Finney, M. T. (2017) *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*. New York; London: Routledge.
- Gonzalez, E. (2013) Anthropologies of Continuity: The Body and Soul in Tertullian, Perpetua, and Early Christianity, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 21, n. 4, 479–502.
- Gonzalez, E. (2014) *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (2009) The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. D. Frede, B. Reis. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 21–43
- Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Laurin, R. (1961) The Concept of Man as a Soul, *The Expository Times*, 72(5), 131–134.
- Leal, J. (2006). Nota sobre el método Tertuliano, *Studia patristica*, XLII, 399–403.
- Martin, D. B. (1995) *The Corinthian body*. New Haven: Yale University Press.
- Perkins, J. (2009) *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. London; New York.
- Steiner, R. C. (2015) *Disembodied Souls: The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription*. Atlanta: SBL Press
- Десницкий, А. С. (2000) Свообразие «Послания к Диогниту» и его место в ранней апологетике, *Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования*. М.: Ладомир, 118–121 [Desnickij, A. S. (2000) Svoeobrazie «Poslanija k Diognitu» i ego mesto v rannej apologetike, *Rannehristianskie apologety II–IV vekov: Perevody i issledovanija*. Moskva: Ladomir, 118–121].
- Гаврюшин, Н. К. (1997) *Русская религиозная антропология. Антология: В 2 т.* М.: МДА. [Gavrjushin, N. K. (1997) *Russkaja religioznaja antropologija. Antologija: V 2 t.* Moskva: MDA].
- Голубинский, Ф. А. (1871) *Умозрительная психология*. М.: Катков. [Golubinskij, F. A. (1871) *Umozritel'naja psihologija*. Moskva: Katkov].

- Каргальцев, А. В. (2012) Жизнь и мученичество Киприана Карфагенского по материалам «Vita Сурприан», *Мнемон*, 11, 351–360 [Kargaltsev, A. V. (2012) Zhizn' i muchenichestvo Kipriana Karfagenskogo po materialam «Vita Сурприан», *Mnemon*, 11, 351–360].
- Каргальцев, А. В. (2023) Терминология богатства и бедности в трактатах Тертуллиана, *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, 27 (1), 520–528 [Kargaltsev, A. V. (2023) Terminologija bogatstva i bednosti v traktah Tertulliana, *Indoevropskoje jazykoznanie i klassicheskaja filologija*, 27 (1), 520–528].
- Кричфалуший, В. В. (2017) Сущность языческой религии в анонимном сочинении «Послание к Диогнету», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, 18 / 4, 211–215 [Krichfalushij, V. V. (2017) Sushhnost' jazycheskoj religii v anonimnom sochinenii «Poslanie k Diognetu», *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, 18 / 4, 211–215].
- Мазаев, Р. М. (2018) Антропологическое учение «Послания к Диогнету Платоновские исследования», *Platonic Investigations*, 9.2, 146–157 [Mazaev, R. M. (2018) Antropologicheskoe uchenie «Poslanija k Diognetu Platonovskie issledovanija», *Platonic Investigations*, 9.2, 146–157].
- Месяц, С. В. (2021) Критика Аристотелем принципа «подобное познается подобным» (комментарий к О душе II 5 416b 32–417a 20), *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*, 15/1, 307–325. [Mesjac, S. V. (2021) Kritika Aristotelem principa «podobnoe poznaetsja podobnym» (kommentarij k O dushe II 5 416b 32–417a 20), in *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaja tradicija*, 15/1, 307–325].
- Чухно, Т. А. (2004) Святоотеческое учение о душе: энергийная концепция личности, *Вестник Томского государственного педагогического университета*, 2, 66–71. [Chuhno, T. A. (2004) Svjatootecheskoe uchenie o dushe: jenergij-naja koncepcija lichnosti, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 2, 66–71].

Aleksey KARGALTSEV

THE CONCEPT OF THE SOUL  
OF THE CHRISTIAN TEACHERS  
OF THE EARLY CHURCH

The article is devoted to the teachings about the soul, which were developed in the early Christian tradition before the 4<sup>th</sup> century. There is no shortage of research on this topic, however, in this article, firstly, no attempt is made to develop a universal patristic teaching, but, on the contrary, an overview of the entire variety of ideas that were formed in

the Early Church is give; secondly, the observation is made that the opinion accepted among scientists about the unconditional adherence of Christian authors to one or the other philosophical schools are not supported by the sources. Christian writers argue with their contemporary philosophy, and at the same time rely more on the authority of St. Scriptures and the church tradition, creatively reworking the philosophical heritage. Christians use only the general idea of the soul, which was developed by the Greek philosophical schools. Idealistic teaching was spread among the Hellenized Jews of the Diaspora. Christian church teachers used both the «Platonic» immaterial concept of the soul, as well as the «Aristotelian» materialistic one. The author of the article concludes that the choice in favor of one or another model depended more on regional specifics. In those provinces of the West and East where the degree of Hellenization was higher, there is a greater attraction to Platonic idealism. On the contrary, in Roman North Africa, where Hellenistic culture did not spread, and as the local population as a whole tended to religious literalism and materialism, typical for Punic culture, the materialistic doctrine of the soul also spread. Since it is in Roman Africa that Latin Christianity was born, it is in it that Christian materialism would develop. It is precisely caused by cultural specifics of the Mediterranean regions, and not by the difference in Greek and Latin languages, that is usually estimated as a core factor of the split between teachings of the soul in the Eastern and Western Christian thought.