

УДК 1(091)

ИДЕЯ ФОРМИРОВАНИЯ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСКОМ ВЕРОУЧЕНИИ

П.Г. Тарасов

Белгородский государственный университет, 308008, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: TarasovPavel@bsu.edu.ru

Статья посвящена анализу идеи «внутреннего человека» в античности и раннем христианстве в контексте учения о самопознании и богопознании. Оценивается степень преемственности данной идеи в трудах виднейших представителей Восточной и Западной патристики I – V вв. Выясняется специфика основополагающих положений концепции «внутреннего человека», и их значение для развития христианской духовной практики в целом.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, Плотин, Ориген, Филон Александрийский, св. Иустин, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, Блаженный Августин, самопознание, «внутренний человек», «внутреннее слово», Бог, душа, созерцание.

Идея внутреннего человека – одна из ключевых для христианской философии. Основанием ее было христианское учение о Логосе: его рождении и воплощении, представление о человеке как образе и подобии Бога и его развитие. Концепция внутреннего человека в ее преемственности до сих пор недостаточно освещена в историко-философской литературе. В настоящей статье мы попытались наметить основные линии передачи учения о внутреннем человеке от античности к VII веку, подробнее остановившись на творчестве представителей античной и раннехристианской философии, таких как Платон, Аристотель, Плотин, Ориген, Филон Александрийский, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский, Блаженный Августин.

В античной и христианской философии проблема человека и его совершенствования была тесно связана с идеей разума (λόγος) и Ума (νοῦς). Слово – это то природное начало которое гармонично организует космос (в случае Платона, Аристотеля и стоиков) и Тот, кто творит «Вся» (у представителей ранней патристической мысли). Человек – Микрокосм, образ и подобие Бога (Быт, 1: 26), поэтому слово в его существе коренится как вечное, творящее и мистическое начало. Оно организует внутренний мир человека, его душу, и проявляется в его действиях.

Платон противопоставлял внутренний Логос, с которым человек обращается к самому себе [1], и тот «поток, изливающийся из уст», в котором он отражается «как в зеркале или воде» [2]. Аристотель так же различал внешний звук и внутреннее представление. «Слово – это звук, издаваемый одушевленным существом и сопровождаемый каким-либо представлением, «читаем мы в его трактате «О душе» [3]. И в трактате «Об истолковании»: «То, что в звукосочетаниях, – это знаки представлений в душе, а письма – знаки того, что в звукосочетаниях» [4]. Одни и те же представления одних и тех же предметов обозначаются у разных народов разными звукосочетаниями и разным письмом [5]. Позднее этот фрагмент Аристотеля о внутренних представлениях, или *passiones animae*, благодаря переводу и комментарию Боэция стал, наряду с 15 кн. трактата «О Троице» Августина, одним из основных источников средневекового учения о внутреннем слове.

У стоиков тема внутреннего и внешнего получила дальнейшее развитие. По их мнению, в человеке обитает семенной логос (λόγος σπέρματικός [6]) – некая предрасположенность к образованию основных понятий. Под влиянием опыта эта предрасположенность получает определенную форму, становится общими

представлениями и понятиями (φαντασίαι λογικάι [7], προλήψεις [8]). И.В.Попов, отождествляет эти понятия с внутренними словами (λόγοι ἐνδιάθετοι) [9]. Тогда их вещественными обозначениями будут произносимые слова (λόγοι προφορικοί). Возможно, это противопоставление внешнего и внутреннего слова иллюстрировало у стоиков не менее загадочную оппозицию σημαίνον (знак) / λεκτόν (смысл). Объект и само слово – знак телесны, тогда как мыслимое или смысл (λεκτόν) – то, чего не понимают варвары, слыша греческие слова – бестелесно [10]. Как свидетельствует Секст Эмпирик, деятельность внутреннего слова у стоиков проявляется в: «в выборе надлежащего и избегании неподходящего, в изучении ведущих к этому искусств, в достижении добродетелей, соответствующих своей природе, а также того, что касается ощущений» [11]. По мнению Плутарха, внутренняя речь необходима для жизни человека в согласии с самим собой, а внешнее проявляется в красноречии, давая средство убеждать других и приобретать друзей [12].

Противопоставление двух логосов, внутреннего и внешнего, стало общим местом эллинистической культуры уже во времена Плутарха, говорившего о нем как о давно известном [13]: λόγος προφορικός – это простой инструмент общения, тогда как ἐνδιάθετος – истинный дар Гермеса [14], гермесова обитель. Д. Бабю считает, что учение о внутреннем и внешнем слове не является собственно стоическим и происхождение его неясно [15].

Интересовались этой проблемой и неоплатоники. Сам Платон в VII письме указал три ступени, с помощью которых необходимо образуется познание предмета: 1) его имя (ὄνομα), 2) определение (λόγος), 3) изображение (εἶδωλον). Четвертая ступень – само знание (ἐπιστήμη), пятая – сама вещь, подлинное бытие (ἀληθῆς ἐστὶν ὄν). Четвертую ступень (понимание, νοῦς ἀληθῆς) отличает внутреннее единство, первые же три рассыпаются на звуки, существительные, глаголы и телесные формы [16].

Такое противопоставление нуса и логоса нашло свое продолжение у Плотина, согласно которому, наши мысли первоначально пребывают в абсолютном единстве, не имея частей, и дробятся лишь их спутником-логосом, который есть не что иное как зеркало [17]. Согласно Плотину, существуют три вида слова-логоса [18]: речь Ума, речь Души и ее отображение в звуках. «Ведь как звучащее слово – подражание слову в душе, так и слово в душе – подражание слову в уме. Как слово произнесенное лишь отчасти отражает слово в душе, так и слово в душе, будучи толкователем того (являющегося умом) слова, лишь отчасти отражает то слово, что до него» [19]. С понятием логоса – произнесенного слова у Плотина связано представление об относительном ущербе за счет распространения и развертывания в логосе того, что ступенью выше пребывает в неразвернутом виде [20].

В свое время Платон в «Государстве» говорил о том, что человек подобен трехглавому животному и описал его головы с помощью трех образов: образа льва, образа человеческого существа и другого его образа, только еще меньше, обозначающего нечто внутреннее (388 d), последний из них есть внутренний человек (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος – 389 a), он соответствует божественному в человеке (389 d). Плотин учил, что часть человеческой души всегда пребывает в вечности [21].

Другой источник концепции внутреннего человека – это учение ап. Павла (Рим 7: 22; Еф. 3, 14 – 16; 2 Кор 4: 16), которое было окрашено оттенками привнесенными в него эллинистической мыслью. Ап. Павел в Послании к Римлянам пишет, что услаждается «законом Божиим во внутреннем человеке» (Рим. 7, 22). Во втором Послании к Коринфянам он говорит: «...если и разрушается внешний наш человек, то наш внутренний обновляется со дня на день» (2 Кор. 4: 16; ср. Еф. 3: 14 – 16). Р. Бультман полагает, что эквивалентом внутреннего человека в Рим. 7: 22 является νοῦς, а для 2 Кор. 4: 16 – πνεῦμα в которой обитает Христос [22], или дух от Бога, сообщающий человеку интенцию к самосознанию (1Кор 2: 11) [23]. Павел говорит о новом человеке, свободном от смерти и страданий, эсхатологической цели христиан. Во всех случаях термин ὁ ἐσω ἄνθρωπος носит исключительно положительный смысл. Как отмечает

т К. Бергер, внутренний человек здесь не место внутреннего, ограниченного от внешнего, это другое качество того же внешнего [24].

Мысль о возможности для человека входить в непосредственное интеллектуальное единение с Богом является основной темой учения о богопознании всех наиболее видных христианских мыслителей древнего времени, хотя, впрочем, эта тема усердно трактовалась еще и раньше – известным иудейским философом-эллинистом Филоном. В метафизике Филона представляются ярко выраженными именно две идеи: а) идея абсолютной трансцендентности Божества в Его отношении к миру и человеку и б) идея родства нашего духовного бытия с Богом, родства, постулирующего для нас возможность богопознания. В раскрытии Филоном первой из этих идей нашла свое крайнее выражение основная тенденция александрийской религиозной философии – возводить Бога на бесконечную высоту над миром условного и ограниченного бытия до абсолютного удаления Его от этого мира. [25] Между Богом и миром, по Филону, лежит именно глубокая пропасть. Это – две совершенно противоположные природы: Богу нет ничего подобного. [26]

При таком мышлении о Боге сам собою возникает вопрос, как же возможно для человека познание о Божием бытии, если Бог абсолютно трансцендентен в отношении к миру и человеку? Филон дает ответ на этот вопрос своим учением об *уме* (*νοῦς*) человеческом, как отображении Ума божественного. По Филону, Ум божественный, Логос, как *Первообраз*, отображается в уме и внутреннем слове человеческом. Так именно он понимает библейское учение о создании человека по образу и подобию Божию [27]. Это самое *интеллектуалистическое* понимание библейского учения об образе и подобию Божию и обосновывает у Филона его учение о возможности богопознания и при этом налагает на его учение печать некоторого умозрительного мистицизма.

В самом деле, если ум человеческий есть отображение Ума божественного, то естественно, что познание Божества является именно делом нашего ума (*νοῦς*), как органа интуитивного, мистического созерцания. Ум человеческий, говорит Филон, не мог бы так высоко подниматься в своем стремлении к Божеству, если бы Сам Бог не возвысил (*ἀνέσπασεν*) его до Себя, отпечатлев Себя в его силах, способных умопостигать [28]. При этом, Бог у Филона часто уподобляется *свету* [29] а процесс Его познания нашим умом приравнивается к процессу *зрительного восприятия*, что особенно выразительно характеризует собой его умозрительный мистицизм.

Соединение рационализма и мистицизма, при помощи библейского учения о Божием образе в человеке, мы находим и в учении о богопознании древних учителей христианской церкви, начиная с первого христианского философа – св. Иустина Мученика.

Умозрительный мистицизм в доктрине св. Иустина обусловлен как его внутренним мистическим настроением, так и влиянием на него некоторых мистических учений греческой философии. [30] Считая задачей философии, исследование природы Божества, [31] Иустин, под очевидным влиянием Филона, возводит Бога на такую бесконечную высоту, подняться на которую логический разум человека не имеет никакой возможности.

Божество, по Иустину, не есть объект нашего рационального познания: Высочайшее Существо есть объект исключительно нашего *интеллектуального созерцания*. Божество, говорит св. Иустин, может быть «постигнуто только умом (*μόνον νοῦ*), как говорит Платон, и я в том верю ему». [32] Таково именно *око нашего ума* (*το τοῦ νοῦ ὄμμα*), и для того оно нам дано, чтобы мы могли посредством него, когда оно чисто, *созерцать то истинно сущее*, которое есть источник всего того, что постигается умом.

Итак, по св. Иустину, органом нашего богопознания является наш ум (*νοῦς*). Будучи актом интеллектуальным по своей природе, наше богопознание, по нему, носит характер *интуитивного* созерцания Божества, так как Бог неопределим и непостижим для нашего рассудочного мышления.

Эти учения св. Иустина более подробно были развиты в философии Климента Александрийского. Хотя Св. Иустин и считается первым христианским философом,

однако *основателем* христианской философии является собственно Климент Александрийский, потому что он первый положил начало христианскому *гносису*, т. е. *систематическому* философскому раскрытию христианского вероучения. По своей философской позиции Климент – *эклeктик*. [33] Признавая, что Бог как объект философских размышлений представляет собой «единственное содержание мудрости», [34] Климент в учении о богопознании идет тем же путем, которым до него шел Иустин – философ, а еще ранее – Филон: он именно оттеняет мысль об *абсолютной трансцендентности* Божества в отношении к миру и человеку и о невозможности прилагать к определению Его те или иные категории нашего рассудочного мышления.

Л.П. Карсавин отмечает, что по Клименту человек состоит из разумной души и неразумного тела, причем «ни душа по природе своей не является чем-то добрым, ни тело – чем-то злым». В свою очередь и душа подразделяется на «владычественную», или «разумную», и на неразумную или «плотскую». В «плотской душе» коренится начало жизни. Но если «разумная душа» («внутренний человек» не устраивает и не обуздывает этой жизни, плотская душа приходит в расстройство и порождает губительные страсти. Основное движение разумной души – движение к Благу, Истине и Красоте, т.е. к Богу. Осуществляется это движение через добродетель, т. е. через властвование над страстями плотской души и их гармонизацию. Такое самообъединение и есть Богоуподобление. [35] У Климента Александрийского внутреннее слово прямо связывается с Христом: через веру нам внутренне открывается божественное Слово, и тем самым – наиболее полное знание и мудрость [36].

В частности, созерцание Божества нашим умом Климент понимает именно в смысле *интуитивного, мистического* богопознания. Божество, говорит он, не может быть познано в своем бытии при посредстве рациональных доказательств, потому что последние основываются на началах предшествующих и понятиях прежних. Но совершенно нельзя представить, чтобы существовало что-либо ранее Существа несотворенного. Отсюда, для постижения Существа неисследимого для нас ничего не остается, кроме собственной Его *благодати* и откровения Его через посредство пребывающего в Его недрах *Логоса*. [37]

По Клименту, Логос есть принцип нашего познания и жизни. *Познавать* – это значит *питаться Логосом*, говорит он. [38] Не постигаемый собственными силами нашего разума, Бог доступен для нашего познания лишь при посредстве Своего Логоса: только через божественный Логос мы и можем познавать Бога. Логос есть, следовательно, *suū generis мистический* посредник для нашего разума в акте познания им Божества. Это основное положение теории богопознания Климента в достаточной степени характеризует собою *умозрительно-мистическую* тенденцию его мышления.

Учение о богопознании внутренним человеком, отмеченное нами в творениях св. Иустина и Климента, мы находим в творениях св. Афанасия Великого, св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского и в творениях, известных с именем св. Дионисия Ареопагита.

В философии Августина идея внутреннего человека стала центральной для его философии мышления. Для него душа человека, то есть его внутренне измерение, имеет ценность более высокую, нежели тело. Августин [39] говорит о «начатках духа» человека (Рим. 8: 23), пребывающих вне времени, в небесном Иерусалиме, и наполненных божественным Словом [40]. Фундаментом его учения о человеке явилось отождествление внутреннего с высшим и достоверным, и наоборот, внешнего – с низшим и сомнительным [41].

Тот же мотив у Григория Нисского: Христос внутренне наставляет нас в молитве [42]. Августин говорит: «Премудрость внутренним образом, без словесного звука наставляет друзей Божиих и пророков» [43]. Следуя неоплатоникам, Августин определяет *vox verbi* как телесное выражение бестелесного [44]. Звук и слово относятся друг к другу как тело и душа, материя и форма [45]. Говорение нераздельно с произнесением во вне

[46]. Внутреннее и внешнее слова он связывает не отношением эманации, как это мы видим у Филона Александрийского («О животных» 12), но как обозначаемое и знак: речь идет не об отделении одного от другого, не об умалении внутреннего слова из-за его выхождения во внешнее и вообще не о становлении иным, как бы расходуящем внутреннее слово [47].

Четкого определения *veibum interius* у Августина нет. И.В.Попов предложил различать четыре определения внутреннего слова у Августина. Первое: образ вещи, когда-то воспринятый, если только, находясь в центре внимания, он как бы ищет внешнего выражения посредством того или другого знака [48]. Второе: образ вещи, не соответствующий действительности, но создаваемый игрой воображения, пока он находится в поле духовного зрения. Третье: мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости [49]. Ум, черпая непосредственно из вечной Истины правильное знание о вещах, рождает внутреннее слово. Четвертое: все познанное, извлекаемое из памяти и заключаемое мышлением в рамки точного определения [50].

Августин определяет внутреннее слово то, как образ, то, как внеобразное внутреннее созерцание [51]. О'Дейли справедливо отмечает, что здесь остается много неясностей. Сам он склоняется к той мысли, что образы (*formae, species, phantasiae* и *phantasmata*) лишь выполняют функции истинного внутреннего слова, замещают его, когда наше внимание останавливается на них [52]. Таким образом, слово является отображением прообраза вещи, пребывающего в божественном Логосе.

Помимо образов, внутренним словом, связанным с передачей мысли и знаковым общением является у Августина значение, *dicibile* – то, что воспринимается «не ушами, а мышлением» («О диалектике», V). О'Дейли считает, что, возможно, *dicibile* является эквивалентом лектона или, быть может, разумных впечатлений (*φαντασίαι λογικάι*) стоиков [53]. По мнению О'Дейли, значение отличается от образов тем, что оно хранится в памяти уже осмысленным, так что его требуется лишь соотнести с образами звуков, минуя *cogitatio* [54]. Итак, в широком смысле понятие «внутреннее слово» у Августина приложимо ко всей актуальной мыслительной деятельности человека.

Как внутреннее слово, сосредоточенное в настоящем, может быть основой временного дискурсивного мышления? И наоборот, как оно рождается в членораздельной когитации? Ответ следует искать в природе человеческого внимания.

Внутреннее слово способно встать над временем только через причастность к Слову божественному. Августин сравнивает Слово с мышлением человека и представляет их отношение прежде всего как отношение вечности и времени, это лейтмотив заключительной книги трактата «О Троице». Все несовершенство человеческого мышления происходит из его непостоянства [55].

Августин исходит из учения об Уме как месте идей, разработанного средними платониками [56]. Слово есть форма и причина всех вещей [57]. Слово есть план Творения, Предвечный Совет, обитающий в сердце человека (*consilium*) [58], Августин в след за Аристотелем отождествляет его с миром форм (*mundus intelligibilis*), являющихся причинами чувственных вещей [59]. Все они содержатся в божественной премудрости, т.е. в Слове [60]. Слово объемлет их в себе целиком и без изменения и не нуждается во внимании и последовательном рассмотрении. «То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести все, не надо говорить одно вслед за другим: все извечно и одновременно» [61].

Августин усматривает в человеке подобие Троицы, соотнося его волю с Отцом, память и разумение – со Словом, а любовь к себе и другим – со Святым Духом [62]; или: быть – Отец, знать – Сын, хотеть – Дух [63]; или: знание – Отец, понимание – Слово, любовь – Св. Дух: [64]. Воплощение Бога-Слова является прообразом произнесения человеческого внутреннего слова во вне [65].

Как божественное Слово безмолвно, так и внутреннее слово не связано звуками какого-либо языка [66]. Слово есть Истина – человеческое внутреннее слово истинно [67].

В божественном Слове знание и бытие тождественны – в истинном внутреннем слове, творимом Богом во внутреннем человеке, душа тождественна своему объекту [68]. Душа узнает себя в слове. Как Слово рождено из знания Отца, так истинное внутреннее слово рождается из неизменного знания внутри нас [69].

Бог-Слово всегда имеет неизменную форму, настолько простую, насколько проста Истина, Человеческое же слово изменчиво, и бесформенное для него предшествует оформленному, потенция предшествует акту [70]. «Наше слово никогда не будет равным по природе Слову божественному, даже тогда, когда мы уподобимся Богу», – делает заключение Августин [71].

В концепции Августина можно выделить два внутренних слова; одно истинное и дается озарением, под другим же понимается основная единица дискурсивного мышления. Внутреннее слово колеблется между временем и вечностью, это неделимое настоящее, уносящееся в прошлое. [72] Удержаться в настоящем и прикоснуться к вечности оно может только в стремлении (*intentio*) к Слову. В обращении к вечной Истине человеческая душа проходит путь самопознания и утверждается вневременным и уподобляется Богу. В напряженном вслушивании внутреннее слово превращается в истинную речь. Но поскольку человеческая душа изменчива, внутреннее слово вновь падает в поток времени [73] и, все, более оформляясь, становится частью дискурсивного мышления. Внутреннее слово как бы отталкивается от истинного, но невыразимого слова, так что мышление получает верное направление.

Как видим, уже к VII веку в христианской литературе оппозиция внутреннего и внешнего в человеке употребляется в двух случаях: в теологии Слова (неявленное и явленное) и в концепции человеческой души (внутренний разум и словесное его проявление). Синтез этих двух подходов, а именно, сближение внутреннего слова и Слова-Бога, был предрешен учением о Христе как посреднике между Богом и людьми. У Плотина сущность человеческой души и Бога совпадали [74] и для их соединения не было нужды в Слове, достаточно было полного сосредоточения и самозабвения. Для споривших с неоплатониками отцов церкви [75] человек неравносущен Богу, соединиться с Богом он может лишь узнав Истину и постоянно развивая в себе *similitudo Dei*, причем внутреннее в человеке оказывается ближе к Богу, чем внешнее.

Таким образом, особенность мировоззренческих установок рассмотренных нами представителей античной философии и патристики составляет их высокий идеалистический тон и ярко выраженный мистический характер. Все их системы базируется на окончательном предпочтении духа материи, души телу, внутренней стороны жизни внешней. При этом все внешнее оценивается лишь как символ, как указание на известную таинственную идею, которая составляет истинную сущность бытия, и которая сама есть живая энергия Логоса и истинное питание для ума человека. Именно поэтому, они говорят об обязательности для человека стремления к одухотворению жизни, а вместе с этим и побуждению себя к погружению в область созерцаний.

Мы можем сказать, что для представителей эллинистической философии и христианской патристики идея внутреннего человека всецело сопряжена с деятельностью души. Она никогда не должна воспринимать «Божественный огонь» бесплотно: каждое касание к Нему, должно стать для нее очистительным, углубляющим и преобразующим событием. Человек не может просто воспринимать Бога познавательно, но должен принять Его всем своим существом, сердцем, вживаться в Него, передавать Ему свою волю, наполнять Им свой помысел, радоваться этому – и обновляться. Вероятно, это и означают слова христианской максимы «облечься во Христа». Это призыв к внутреннему «богоделанию». К этому призван всякий стремящийся к самопознанию. Практика внутреннего делания, как для представителей античной философии, так и для отцов и

учителей церкви была связана с идеей постижения Совершенства, которое возможно лишь в меру личного очищения и изменения ума.

Список литературы

1. Теэтет. 190 а; Платон. Собр. соч. в 4-х т. М., 1990 -1994. Т. 2.
2. Теэтет. 206 d; Софист. 263 е.
3. Аристотель. О душе. 2, 8, 420 в 30; Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1976 – 1983. Т. 1. С. 414.
4. Аристотель. Об истолковании. 16 а 1—5; Там же. Т. 2. С. 93.
5. Там же. 16 а 5 -10.
6. Диоген Лаэртский. VII, 136; /. Диоген Лаэртский .О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / пер. с древ., греческого М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. – 576 с. ; Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
7. Там же. VII, 51.
8. Столяров А.А. Указ. соч. С. 67.
9. Попов И. В. Труды по патрологии. Личность и учение блаженного Августина.Т. II. Сергиев Посад, 2005. С. 261-262.
10. Диоген Лаэртский. VII, 55 – 57; Секст Эмпирик. Против ученых. VII, 38; 8, 11; 8, 80.
11. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. 1, 65.
12. Плутарх. О том, что философу надлежит вести ученую беседу с правителями. 777 с – d.
13. Там же. 777 в говорится о том, что существуют два логоса, внутренний (ὁ μὲν ἐνοιάθητος), данный людям Гермесом, нашим гегемоном, и другой, высказанный (ὁ δ' ἐν προφορᾷ διάκτορος), являющийся опосредующим инструментом.
14. Уже у Платона (Кратил 408 а – в) Гермес предстает как изобретатель языка и письменности, в эллинистическое же время Гермес становится богом мысли, рассуждения и убеждения, см. у Плутарха: Застольные беседы 714 с; Об Исиде и Осирисе 352 а, 355 b, 373 b; Эротик 757 b.
15. Babut Daniel. Plutarque et le stoicisme. These principale pour le doctoral es lettres. P., 1969. P. 73.
16. Письма, VII, 342 с-d.
17. Эннеады, IV, 3, 30, 5-11.
18. Шиналин Ю.А. Язык у Плотина. Постановка вопроса // Языковая практика и теория языка. Вып. 2. М., 1978. С. 161-162.
19. Энн., 1, 2, 3.
20. Шичалин Ю.А. Язык у Плотина. С. 162.
21. Энн., II, 9, 2; IV, 3, 30; IV, 8, 8; VI, 7, 35.
22. Bultmann, Rudolf. Theologie des Neuen Testaments. 9. Aufg. Tübingen, 1984. S. 204.
23. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том. I – II / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 74.
24. Berger Klaus. Historische Psychologie des Neuen Testaments. Stuttgart, 1991- S. 104.
25. О культурно-исторических условиях и философских предпосылках образования такой тенденции в философском мышлении александрийцев см. Э. Гэтч. Эллинизм и христианство, С. 114 – 120.
26. Legum alleg. II, col. 186.
27. Legum alleg. I, col. 138 – 144.
28. Legum, alleg. I, col. 142.
29. De nom. mut., col. 322.
30. Прежде чем обратиться в христианство, Иустин последовательно искал истину в стоицизме, перипатетизме, в пифагорействе и платонизме. Платонизм именно ближайшим образом привел его к христианству. Он же всего более оказал влияние и на склад мышления Иустина. См. Apolog. Secunda. col. 464. Dialog с Tryph., col. 476 – 492.
31. Dialog, с Tryph., col. 473.
32. Dialog, с. Tryph., col. 483.
33. Преобладающее влияние на Климента оказали Платон и Филон, но, вместе с тем, на его этических взглядах заметно и влияние стоицизма. См. Трубецкой С.Н.. Учение о Логосе в его истории. М., 1998. С. 54.
34. Stromat. Lib. II. Cap. 10, col. 984.
35. Карсавин Л.П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Предисл. И коммент. С.В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 57.
36. Stromat. Lib. VII. Cap. 10, col. 477.
37. Stromat. Lib. V. Cap. 12, col. 121-124.
38. Ibid. Lib. V. Cap. 11, col. 105.
39. Тексты Августина приводятся по изд.: Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн.: Харвест, 1999. – 1600 с. / Он же. О граде Божием. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1296 с.
40. Исповедь. IX, 10, 24; XII, 16, 23.
41. О Троице. XI, 5, 8; XII, 8, 13; XII, 15, 25.

42. In psalorum inscriptions, 3; PG, 44, p. 49 D
43. О граде Божиим, XI, 4
44. О Троице, IX, 12.
45. О количестве души, 66.
46. О христианском учении, I, 6.
47. О Троице, XV, 11, 20.
48. О Троице, VIII, 9.
49. О Троице, IX, 7, 12.
50. Ср. λόγος в VII письме Платона, 342 с-д.
51. Исповедь, X, 11, 18.
52. O'Daly Gerard. Augustine's philosophy of mind. London, 1987, P. 114.
53. O'Daly G. Augustine's philosophy of mind. P. 141-142.
54. Ibid. P. 142.
55. О Троице, XV, 15
56. Dillon, John. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220. Bristol, 1977. P. 201.
57. Письма, XIV, 4; Об истинной религии, 113
58. Рассуждение на Евангелие от Иоанна, I, 9
59. О граде Божиим, 12, 19; 12, 26 – 27
60. Об истинной религии, 66; 113; О книге Бытия буквально, I, 18, 36; О граде Божиим, IX, 22
61. Исповедь, XI, 7, 9
62. О Троице, IX, 12, 17-18
63. Исповедь, XIII, 11, 12
64. О Троице, XV, 27, 49
65. Там же, XV, 11, 20
66. Там же
67. Там же, XV, 12, 22
68. Там же, IX, 11, 16.
69. Там же, XV, 14, 24.
70. Там же
71. Там же, XV, 16, 26
72. Исповедь, XI, 15, 20
73. Там же, X, 35, 57
74. Энн., IV, 7, 10
75. Stromat. Lib. II. Cap. 16, col. 74

THE IDEA OF FORMATION OF THE INTERNAL PERSON IN AN ANCIENT PHILOSOPHY AND CHRISTIAN DOGMA

P.G. Tarasov

Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78; Belgorod, 308008 Russia;
e-mail: TarasovPavel@bsu.edu.ru

The article is devoted to the analysis of idea of «the internal person» in antiquity and early Christianity in a context of the doctrine about self-knowledge and knowledge of the God. The degree is estimated of continuity of the given idea in works of the most outstanding representatives East and Western patristic. I – V centuries. Specificity of basic positions of the concept of «the internal person», and their value for development of the doctrine about self-knowledge and knowledge of the God in Christian spiritual practice is found out.

Key words: Plato, Aristotle, Plotinus, Origen, Philo Alexandria, Basil the Great, Gregory Nazianzen, Gregory of Nyssa, Augustine, self-knowledge, « the internal person », « an internal word », the God, soul, contemplation.