

АНТРОПОЛОГИЯ В НОВОМ ЗАВЕТЕ



Аннотация

Статья посвящена антропологическим понятиям, используемым в посланиях апостола Павла.

Анализируя основные антропологические понятия - тело, дух, душа, плоть, ум, совесть - автор говорит о разнице интерпретации этих понятий в ветхозаветной традиции и в эллинской культуре. Автор полагает, что апостол Павел не строит научной антропологии и не описывает «феномен человека», а всегда рассматривает человека в отношении к Богу. Всякое высказывание о Боге есть в то же время высказывание о человеке, и наоборот. В этом смысле богословие Павла есть одновременно антропология, неразрывно связанная с сотериологией и христологией.

Ключевые слова: антропология, Новый Завет, апостол Павел, тело, целение, спасение, плоть, душа, дух, ум, совесть.

В кратком докладе об антропологии в Новом Завете мы будем рассматривать антропологические понятия, используемые в посланиях апостола Павла. Во-первых, потому, что апостол Павел – наиболее «теоретизирующий» из авторов новозаветных книг. Во-вторых, потому, что этот предмет наиболее изучен. Хотелось бы выделить те основные моменты, которые могут показаться необычными и весьма отличными от традиционных представлений о человеке. Разумеется, всем известно то большое влияние, которое испытало на себе христианское богословие со стороны древнегреческой философии, прежде всего со стороны так называемого идеализма Платона. Это влияние было естественным следствием перемещения центра тяжести христианства из Палестины в эллинистичес-

кий мир. Для этого мира с глубокой древности был характерен дуалистический взгляд на человека (в различных вариантах). Условно говоря, греческий дуализм можно охарактеризовать древним изречением «σῶμα σῆμα», т.е. «тело – гроб, гробница». Гроб чего? – Гроб души. Тело и душа мыслятся как две разные субстанции. Душа вечна, и родина её – мир идеальный. Тело – временно, материально и является источником страданий и страстей души. С этой точки зрения представляется нелепой и даже кощунственной сама мысль о телесном воскресении, что было продемонстрировано апостолу Павлу в Афинах (Деян 17,32), а также отчасти в Коринфе (1 Кор 15,35). Основная причина того, что греки не могли понять апостола Павла, в том, что они говорили на разных «антропологических языках». Одни и те же слова обозначали у них разные понятия. Движение их мысли происходило в разных «системах координат» – биб-

лейской и эллинистической.

Дальнейшая интерпретация библейских текстов в духе эллинистической антропологии прочно утвердилась в христианской догматике и ещё прочнее в народном сознании. Так происходило с конца I века до последнего времени. Схематический «анализ» человека на взаимозависимые, но субстанциально разные части породил учения о дихотомии и трихотомии, отразился в церковном фольклоре и в аскетической практике, в гимнографии, поэзии и литературе. Можно сказать, что вся европейская культура следовала эллинистической схеме в антропологии. Даже предельно далёкий от религии психоанализ Фрейда пользуется трёхчастной схемой: Ego, Id и Superego.

Разумеется, всё это показывает жизнестойкость и практическую пользу эллинистической схемы. Но при детальной экзегезе библейских текстов эта схема может приводить к ложной интерпретации, и исследователь не имеет права рассматривать их с точки зрения привычных для нас, но чуждых Библии антропологических постулатов и аксиом.

Фундаментальные антропологические понятия у апостола Павла суть тело, дух, плоть, совесть. Менее значимы такие понятия как душа, ум, сердце, внешний человек, внутренний человек и некоторые другие. Апостол в своих посланиях, которые очень конкретны и обусловлены ситуацией, не строит никакой научной антропологии, которая описывает «феномен человека». Когда апостол Павел говорит о человеке, он всегда рассматривает его в отношении к Богу. Всякое высказывание о Боге есть в то же время высказывание о человеке, и наоборот. В этом смысле богословие Павла есть одновременно антропология, неразрывно связанная с сотериологией и христологией.

Отсутствие научной схемы отражается в весьма свободном использовании антропологических терминов. В экзегетическом анализе необходимо помнить о том, что Павел одни и те же термины может использовать в разных смыслах. Причин такой неоднозначности несколько. Дело в том, что апостол происходил из среды умеренно эллинизированного иудаизма. Язык его посланий – греческий; строй мысли определен семитскими, библейскими корнями; цитирует он преимущественно

но Септуагинту, в которой, как известно, одни и те же еврейские слова часто переводятся разными словами греческими; наконец, Павел не избегал и конвенционального, общепринятого языка своего эллинизированного окружения. Рассмотрим некоторые основные антропологические понятия, используемые в посланиях апостола Павла.

Σῶμα (тело). Основное понятие, которое характеризует у апостола Павла бытие человека, - σῶμα, тело. Мы не будем неправы, если мысленно станем заменять слово «тело» в его посланиях словами «человек», «индивидуум», личными местоимениями: моё тело = я, его тело = он и т.д. По выражению Рудольфа Бульмана, «человек не *имеет* тело, но человек *есть* тело»¹. Павел не мыслит человека без тела. Именно поэтому и бытие человека после смерти он не представляет себе без тела, хотя «тело воскресения», разумеется не есть физическое тело, «тело душевное», но есть «тело духовное» (1 Кор 15,44), «тело славы» (Флп 3,21) (не «славное тело», как в Синодальном переводе, а именно «тело славы»). При этом не следует понимать тело как форму, заполненную различной материей (плотской или духовной). Тело – человек в его целостности. Примечательно, что Павел никогда не употребляет слово тело как труп, мёртвое тело, хотя в конвенциональном языке и в Септуагинте это было возможно.

Мы видим, ощущаем, познаём другого человека и ощущаем самих себя как тело. Иначе говоря, тело есть человек в его объективной действительности, то есть человек как объект. Любопытно, что такое понятие тела отражено не только в греческом языке, но, например, и в английском: anybody, everybody, somebody. Как объект, тело может быть подвержено действию внешних сил, которые поработают его: «тело греха» (Рим 6,6), «тело смерти сей» (Рим 7,24). С другой стороны, тело может быть освобождено от рабства греху и смерти в усыновлении, в искуплении (Рим 8,23).

В качестве примера непонимания тождества понятий «тело» и «человек» можно сослаться на толкования 1 Кор 6,13-18. В отрывке 6,12-18 апостол прибегает к стилю

¹ R.Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 8. Aufl., Tübingen 1980, 195.

диатрибы, т.е. к мысленному диалогу с оппонентами. Этот стиль он часто использует, особенно в послании к Римлянам. Некоторые коринфяне понимают свою свободу во Христе как свободу грешить. «Всё мне позволительно», - утверждают они. Павел возражает: «Но не всё полезно, ... но ничто не должно обладать мною» (6,12). Коринфяне легкомысленно заявляют: «Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое». То есть они сводят человеческое существование к деятельности материальной смертной органики. Мысль их такова: потребность в пище, питии, сексе относится к *этому* миру и никакого значения для *вечной* жизни не имеет. Павел им возражает: «Тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела» (6,13). Для Павла думать о человеке как о «чреве» – унизительно. Человек – не просто «чрево»: он есть «тело», целостная личность. И как таковая, как «тело», принадлежит Господу, равно как Господь принёс Себя в жертву для человека, для «тела». Это место всегда вызывало затруднения у толкователей. «Это место темновато», - пишет св. Феофан Затворник (Толкование на первое послание к Коринфянам, изд. 2-ое, М. 1893, 235). Трудность возникла не только потому, что толковники не заметили полемического стиля диатрибы у апостола Павла, но и потому, что «тело» уже не понимали павлинистически, как человека в его целостности, но понимали как физическое плотяное тело. Впрочем св. Феофан далее пишет: «Чтобы сколько-нибудь просветить / это место – а.И./, не следует в мыслях своих в нас тело отделять от души».

Ещё сложнее с толкованием 6,18. Те же коринфяне не сдаются и возражают апостолу Павлу: «Всякий грех, какой делает человек, есть вне тела». То есть всякий грех, в том числе блуд, касается лишь внешней, тленной стороны человека. Павел отвечает: «Блудник же грешит против собственного тела». То есть в действительности секс затрагивает всего человека, в том числе его глубинную суть. Толковники снова не отличают лозунга коринфян от слов апостола Павла и объясняют блуд просто как телесную нечистоту: «После дел корыстолюбия и мщения никто не заботится омыться, ... а после любодеяния идут омыться...» (св. Иоанн Златоуст, там же, 242).

Безусловно, очень важно указанное спе-

цифическое значение слова «тело» в словах Иисуса Христа, произнесённых на Тайной Вечери: «Сие есть Тело Мое» (1 Кор 11,24 пар.). Всем известно, к каким отвратительным последствиям иногда приводил факт изменения семантики этого слова, когда «тело» понималось односторонне, как материальная плоть, почти как труп. (Достаточно вспомнить знаменитую сцену описания евхаристии в романе Л.Н.Толстого «Воскресение», где святое причастие представляется как некий извращенный каннибализм.) Здесь следует заметить, что у евангелиста Иоанна в том же контексте употреблено слово «плоть». Но словарь Иоанна отличен от словаря Павла, и у него «плоть» означает то же, что у апостола Павла «тело».

Итак *σῶμα* (**тело**) есть человек как целое, неделимое (как синоним можно указать греч. *ἄτομος*, лат. *individuum*). *Σῶμα* есть *α-τομος* (неделимое), отрицание всякой *τομή* (деления), в том числе дихо- и трихотомии. Но в реальности этого мира человек «делим»: он болен, страдает, разлагается в смерти. То есть он не обладает подлинным *σῶμα*, подлинным телом, целостностью. «Целение», восстановление целого-тела именуется *σωτηρία*. «*Σωτηρία* означает: я становлюсь *σῶς*, целостным»². Это слово «сотерия» переводится как «спасение», но фактически означает «целение» (обретение целостности, истинного тела). Соответственно *Σωτήρ* (Спаситель) фактически означает «Целитель». Чудеса исцелений, играющие столь заметную роль в евангельских повествованиях, имели своей целью символически прообразовать окончательное «целение» человека. Истинную целостность, неделимое, неразложимое тело человек обретает **только** в телесно Воскресшем Господе, в «теле воскресения». В Господе человек исцеляется от болезни греха и смерти.

Σωτήρ (**плоть**). Понятие «плоть» (*σάρξ*), пожалуй, наиболее многозначно. Прежде всего, *плоть* означает **материальную** телесность человека. *Плоть* – не *плоть* как мясо (Рим 14,21), но одушевлённая, живая *плоть* человека. *Плоть* есть материя, однако, не материя в противоположность форме, но всегда – сфор-

² С.Хоружий. К феноменологии аскезы, М 1998, с.47.

мированная живая материя человеческого тела (и не только человеческого, см. 1 Кор 15,39). И в этом смысле плоть часто употребляется почти синонимично телу. Это не удивительно, ибо Ветхий Завет не знает различия тела и плоти. В греческой Септуагинте этими двумя словами переводится одно еврейское слово *basar*. Но в отличие от тела плоть **всегда** обозначает человека в его слабости, смертности (2 Кор 4,11; 1 Кор 5,5). То же понятие может быть передано выражением «плоть и кровь» (Гал 1,16; 1 Кор 15,50).

Иногда слово плоть обозначает не конкретного человека в его материальной телесности, но плотяное существование человека вообще, так сказать его человечность со всей её слабостью и ограниченностью. И тогда плоть противопоставляется Богу и Духу Божию. Особо ощутимо это в пассаже Гал 5,16-25.

Следует обратить внимание на нюансы смысла слова плоть в выражениях «во плоти» и «по плоти». «Жить во плоти» (Гал 2,20; Флп 1,22), «ходить во плоти» (2 Кор 10,3) означает земное, смертное человеческое существование в этом мире. Изредка в том же смысле может употребляться выражение «по плоти»: «отец по плоти» (Рим 4,1), «родные по плоти» (Рим 9,3) и т.п. Но преимущественно «по плоти» обозначает не просто натуральное, но греховное существование: «предпринимать по плоти» (2 Кор 1,17), «знать по плоти» (2 Кор 5,16), «поступать по плоти» (2 Кор 10,2), «воинствовать по плоти» (2 Кор 10,3), «быть по плоти» (Рим 8,5). В этом случае антитезами выступают выражения «по Духу», «по Господу», «по любви»: «жить, поступать по Духу» (Рим 8,4.5); «говорить по Господу» (2 Кор 11,17); «поступать по любви» (Рим 14,15).

Ψυχη (**душа**). Термин «душа» (ψυχη) у апостола Павла встречается редко. Вместе со словом «тело» только в 1 Фесс 5,23. Для Павла человек – это единое существо, и когда апостол говорит: «...и ваш дух, и душа, и тело во всей целости да сохранится без пороков в пришествие Господа» (1 Фесс 5,23), он подразумевает именно сохранение человека как одно целое, а упоминание человеческих составляющих в данном случае, скорее, является отголоском Втор 6,5 («и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими», где речь идёт о любви чело-

века к Богу всем его существом³. Здесь надо отметить, что этой риторической триаде (сердце, душа и силы) хорошо отвечают антропологические понятия дух, душа и тело.

Павел нигде не противопоставляет душу телу в смысле эллинистического дуализма. «Нагая душа», освобождённая от одежды тела – мечта античных греков. Павел энергично спорит с такой антропологией. Он не желает оказаться «нагим» (2 Кор 5,3), он не желает «совлечься» (5,4), т.е. обнажиться от тела. Павел нигде не упоминает эллинистического воззрения о «бессмертии души» как некоей освобождённой от телесности субстанции. Как и ветхозаветное *nephesh*, «душа» у него везде означает силу натуральной жизни, самую жизнь или человека как существо, имеющее чувства и волю (Рим 2,9; 13,1). Иногда слово «душа» вполне можно заменить личным местоимением («душа моя» = я, 2 Кор 1,23; «души ваши» = вы, 2 Кор 12,15 и т.д.).

Πνεῦμα (**дух**). Как в Ветхом Завете *nephesh* и *ruah* часто обозначают одно и то же, так и у апостола Павла «душа» и «дух» часто тождественны по смыслу. «Дух» не есть некий высший по сравнению с «телом» или «душой» принцип. «Дух» есть, как и «тело» и «душа», – человек. Но если «тело» есть человек в его объективности, то «дух» обозначает человека как субъекта, преимущественно как субъекта познания. И в этом смысле дух (πνεῦμα) иногда употребляется как синоним слова «ум» (νοῦς) (1 Кор 2,15 сл.). Разумеется, мы должны в экзегетической работе над текстом тщательно различать πνεῦμα в антропологическом смысле и Πνεῦμα как Дух Божий или Святой Дух. Невнимательное прочтение текста и склонность к антропологическому дуализму часто приводят к недоразумениям. Например, Синодальный перевод Нового Завета на русский язык часто понимает Святого Духа как дух человеческий, чем вводит в заблуждение читателя (Рим 8,1.2.4.5.9.10.13; Гал 4,29; 5,5.16.17.18.22.25).

³ Dunn, James D. G., 1998. *The theology of Paul the Apostle*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 57.

Νοῦς (**ум**). Пожалуй, то, что быть человеком означает быть Я, субъектом своей воли и действий, лучше всего у Павла выражено термином νοῦς (ум). Ум – не рассудок и не разум как особый орган, но разумение, понимание, знание о чем-то и суждение, свойственное человеку и определяющее его позицию. Иногда больше подчеркнута значение теоретического знания, понимания (1 Кор 14,14-15.19; Флп 4,7). Но чаще на первый план выступает не позиция созерцания, но момент сознательного или бессознательного желания, намерения, планирования. Например, в риторическом вопросе Рим 11,34: «Кто познал ум Господень?» ясно, что речь идет о замыслах Бога. Или, когда говорится о «превратном уме» язычников (Рим 1,28), то имеются в виду их ничтожные желания, жалкие помышления. Если Павел взывает: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим 12,2), то и здесь говорится не о теоретическом знании, но об обновлении воли, характера. Таким образом, в отличие от «тела» как Я объективированного «ум» человека – Я как субъект сознательного желания (θέλειν), воли. Воля человека – не инстинктивное стремление, но всегда сознательная, оценивающая воля, движущаяся в выборе между добром и злом. В своем суждении о том, что хорошо и что плохо, она может ошибаться, стать ослепшей и выродиться в ἀδόκιμος νοῦς (Рим 1,28), в ничтожные помышления и желания. Злое направление воли чаще всего называется «похотью» (ἐπιθυμία). Синонимами «ума» выступают «сердце» (καρδία) и «утроба, внутренности, переносн. сердце, душа» (σπλάγχνα). Последнее преимущественно как Я любящее.

Συνείδησις (**совесть**). Это фундаментальное понятие первоначально означало со-весть, со-знание с другими, но в эллинистическую эпоху приобрело специфическое значение сознания, согласия с собою. Есть веские основания предполагать, что в Священное Писание этот термин ввел апостол Павел. «Совесть» означает отношение человека к себе, но в ином смысле, чем σῶμα. Это знание человека о своем собственном поведении ввиду неких объективных требований, знание должного поведения, оценка себя. Отрицательная оценка приносит человеку страдание, в таком случае говорится о «нечистой совести»

(1 Кор 8,7). Совесть – всеобщий человеческий феномен независимо от вероисповедания и нравственности. Совесть знает, что существует должное. Но в том, что есть должное, т.е. в его содержании, она может заблуждаться. В любом случае – заблуждается она или нет – совесть судит поведение человека и принципиально не может ошибаться в своем суждении. Совесть обязывает человека, и его нельзя принуждать к поступкам против совести (1 Кор 8,7-12; 10,25-30). Когда Павел призывает в свидетели свою совесть, это означает, что у него нет ни малейших сомнений и колебаний (Рим 9,1; 2 Кор 1,12). Но почему это так? Потому что требование, долг (императив), согласно которому судит совесть, основан не в человеке, есть нечто трансцендентное человеку. В содержании долга человек может заблуждаться, но сознание и признание объективного долга – неустрашимый факт. Так, например, в Рим 13,5 апостол Павел призывает повиноваться властям «не только из *страха* наказания (διὰ τῆς ὀργῆς), но и по совести (διὰ τὴν συνείδησιν)», то есть из страха перед высшей инстанцией, которой для Павла, естественно, является Бог. Итак, совесть имеет трансцендентную, абсолютно независимую ни от кого и ни от чего опору. Поэтому Я в совести сознаёт и ощущает себя как именно **Моё Я**, то есть именно в совести человек сознаёт себя внутренне свободным (1 Кор 10,29), и никто не вправе навязывать мне свое суждение. Суждение совести, таким образом, для христианина (как верующего) совпадает с суждением веры, даже если, как уже говорилось, содержание этого суждения ошибочно. Поэтому совесть, как послушание Богу и Его требованиям, иногда выступает как синоним веры (πίστις) (ср. Рим 14,1 сл. и 1 Кор 8,7.9.12).

ЛИТЕРАТУРА

1. R.Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 8. Aufl., Tübingen 1980, 195.
2. С.Хоружий. К феноменологии аскезы, М 1998, с.47.
3. Dunn, James D. G., 1998. The theology of Paul the Apostle. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 57.

Archimandrite Januarius (Ivliev). Anthropology in respect to the New Testament

Summary

Article is dedicated to anthropological concepts which are used in Epistles of Paul the Apostle.

Analyzing the fundamental anthropological concepts - body, spirit, soul, flesh, mind, conscience - the author suggests a difference of these concepts interpretation in respect to the Old Testament tradition and to the Hellenic culture.

The author believes that Paul the Apostle does not hypothesize scientific anthropology or describe «a phenomenon of the person», but always regards the person in relation to God. Any utterance about God is at the same time the utterance about the person, and vice versa. In this respect, Paul's theology is at the same time anthropology, which is indissolubly related to with soteriology and christology.

Key words: anthropology, the New Testament, Paul the Apostle, body, healing, salvage, flesh, soul, spirit, mind, conscience.