

## **ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ АНТРОПОЛОГИИ**

Учение о человеке, то есть антропология, как и вообще всё богословие, исходит в основном из трёх источников ведения: 1. Священное Писание и Предание – записанное и соборно осмысленное Откровение Бога о Себе и о человеке. 2. Мистические прозрения – личностные постижения и осмысления того же Откровения. 3. Труды богословствующего разума, основанные на первом, или на втором источнике, или же на обоих сразу.

Из сказанного видно, что "первым основанием" антропологии является именно Библейская антропология, которую можно подразделить на две основные части: ветхозаветную и христианскую или новозаветную. Христианское благовестие принесло миру целую систему воззрений на человека и его место в мире. Основанием же этой системе, бесспорно, послужила именно ветхозаветная традиция, в которой вполне можно выделить ветхозаветную антропологию.

Одним из основоположников синтеза ветхого и нового в воззрениях на человека, несомненно, является святой апостол Павел, который в своих посланиях неоднократно обращался к антропологическим темам. Нельзя, однако, не заметить, что самим Основанием этого синтеза является сам Господь Иисус Христос. И это тоже бесспорно.

Говоря об антропологии вообще, в её современном состоянии, необходимо выделить некоторые основные моменты, которые представляются нам не совсем верными, хотя и вполне традиционными, в современных представлениях о человеке. Здесь мы идём вослед мнению архимандрита Ианнуария (Ивлева), статью которого, напечатанную в Сборнике Синодальной богословской комиссии, широко используем в данной работе. Этот Сборник, посвящённый проблемам церковного учения и человеку, а в особенности статья архимандрита Ианнуария, стал основной причиной появления настоящей статьи.

Всем известно о том огромном влиянии, которое оказал идеализм Платона не только на всю древнегреческую философию, но и на всё христианское богословие. Самое перемещение центра развития христианской мысли из Палестины в эллинистический мир, для которого с глубокой древности был характерен дуалистический взгляд на человека (в различных его вариантах), было основой этого влияния.

Этот дуализм можно обозначить древним изречением "soma sema", то есть "тело – гроб, гробница". – Гроб души! Тело и душа мыслятся как две различные субстанции. Причём субстанции различные самым кардинальным образом. Душа вечна, и родина её – мир идеальный, а тело – временно, материально и является источником страданий и страстей души.

С этой точки зрения абсолютно нелепа сама мысль о телесном воскресении, что и было продемонстрировано апостолу Павлу в Афинах (Деян. 17:32) и отчасти в Коринфе (1 Кор. 15:35). Греки не могли понять апостола, потому что говорили и он, и они, на разных "антропологических языках". Одни и те же слова обозначали у них различные понятия. Мышление происходило в разных "системах координат" – библейской и эллинистической<sup>1</sup>.

С некоторым сожалением необходимо заметить, что дальнейшее осмысление библейских текстов проводилось, всё-таки, большей частью, в духе эллинистической антропологии. И хотя последняя всячески воцерковлялась, переосмысляясь богословствующими умами в

Духе библейского Откровения, который они постигали верою во Христа Иисуса, сама философско-антропологическая среда мышления накладывала на их мысль некоторые ограничения.

Особенности исторического развития прочно утвердились в христианской догматике и ещё прочнее – в сознании людей, и церковных, и внешних.

Именно логика греческого философского сознания требовала схематического "анализа" человека на взаимозависимые, но субстанционально разные части, что породило учения о дихотомии и трихотомии. Она отразилась в церковном фольклоре и в аскетической практике, в гимнографии, поэзии и литературе. Вся европейская культура следовала эллинистической схеме в антропологии.

Даже предельно далёкий от религии психоанализ Фрейда пользуется трёхчастной схемой: Ego, Id, Superego. Впрочем, он следует, вероятнее всего, за антропологическими схемами Платона, Аристотеля и стоиков, нежели за христианской антропологией. Но, тем паче, – это и есть указание на то, что последняя чересчур увлеклась захватывающей ум логикой философствования. Она пленилась ею, вместо того, чтобы использовать её лишь в той степени, которая необходима для раскрытия Откровенной истины, с соблюдением того равновесия между интеллектом и нравственным чувством, каковое и демонстрируют нам апостолы. В том числе и апостол Павел.

Утверждается, что эта всеохватность показывает жизнестойкость и практическую пользу эллинистической схемы<sup>2</sup>.

Не входя в дальнейшее рассмотрение упомянутого выше утверждения, заметим лишь, что:

во-первых, – аналитический подход к человеку, характерный для этой схемы, должен преодолеваться на путях библейского синтеза, который органически присущ всему библейскому Откровению в целом;

во-вторых, – путь этого синтеза указывают нам богословы Священного Писания и экзегетические труды последующих им богословов, воспринимающих человека в его библейской целостности;

в-третьих, – при рассмотрении, в рамках Библейской антропологии и патристической антропологии, то есть антропологии Святых Отцов, антропологических систем конкретных богословов, в особенности при детальной экзегезе библейских текстов, эллинистическая схема может приводить к ложной интерпретации, что неизбежно при рассмотрении этих систем с точки зрения привычных для нас, но чуждых для этих богословов антропологических постулатов и аксиом.

Что касается антропологии святого апостола Павла, то фундаментальными для него понятиями являются: тело, плоть, дух. Такие понятия как душа, ум, сердце, совесть, внешний человек, внутренний человек менее значимы<sup>3</sup>.

Говоря о человеке, он всегда рассматривает его в отношении к Богу. И наоборот, всякое слово о Боге есть в то же время и слово о человеке. Богословие апостола есть одновременно антропология, связанная неразрывно со спасением – сотериологией и христологией.

Апостол Павел очень свободно и широко пользуется обозначенными нами антропологическими терминами. То есть, одни и те же термины он может использовать в разных смыслах. В этом часто усматривают отсутствие научной схемы. С точки зрения сложившейся научной методологии это может быть и верно, но совершенно не правомочно с точки зрения библейского, целостного воззрения на человека.

Кроме того, это неверно и исторически<sup>4</sup>. Апостол Павел – римский гражданин, иудей из иудеев по воспитанию (семья фарисеев), но, в то же время, очень хорошо образованный в светских науках, то есть эллин по образованию. Наконец среда его общения – эллинизированные народы, внешние по отношению и к евреям и грекам, среди которых сложилась своя среда – многоликая и сложная, и для языка, и для чувства, и для самого мышления.

Именно этим и можно объяснить то, что терминология посланий апостола неадекватна ветхозаветным выражениям. Но ещё больше несогласованность его терминологии с современной нам психологической терминологией, исходящей, как уже указывалось выше, из принципов христианизированного эллинистического мышления.

Это представляется одной из насущнейших проблем современной антропологии, – *совмещение павлинистического воззрения на человека с потребностью создания детально разработанной системы терминов, к которой стремится современная христианская антропология*. Принципы такого совмещения уже упоминались выше.

Мы с вами попытаемся вникнуть, исходя из доступных ныне материалов, в эту проблему и хотя бы сформулировать вопросы, которые необходимо решить, в тех её областях, нынешнее состояние которых нельзя признать удовлетворительным.

Одной из таких областей является проблема взаимодействия ветхозаветной антропологии и антропологического языка апостола Павла. Здесь, на первых порах, можно выделить несколько вопросов, нуждающихся в разрешении в первую очередь:

1. Антропологические библейские выражения Ветхого Завета.
2. Библейские выражения, знакомые апостолу Павлу.
3. Ветхозаветные корни в антропологическом языке апостола Павла.
4. Антропологический язык апостола Павла и Шестоднев.

В последнем вопросе имеется в виду, каким образом могут быть соотнесены такие библейские понятия как: "образ и подобие", "прах земной", "душа живая", "Дыхание жизни", "кожаные одежды" и так далее с антропологией апостола.

Второй областью, требующей первоочередного внимания, является область библейско-философского синтеза, определяющая те допустимые границы, в которых возможно использование философии для осмысления библейского Откровения. Здесь можно назвать, в качестве первоочередного, следующий вопрос:

5. Апостол Павел и греческая философия.

Некоторую попытку осветить первые два вопроса можно найти у архимандрита Киприана (Керна), в его уже упоминавшемся труде "Антропология св. Григория Паламы"<sup>5</sup>. В

первой, исторической его части, во второй главе, со страницы 73-й, он рассматривает антропологию апостола Павла как часть святоотеческого учения о человеке, то есть патристической антропологии, с подзаголовком "доникейская антропология".

Необходимо, всё-таки, несколько отвлекаясь от темы, заметить, что такое классификационное размещение антропологии апостола совершенно не правомочно, ибо, пусть это и кажется незначительным, но всё-таки смещает акцент отношения к вопросам, связанным с этой проблемой, в сторону их умаления. Это и послужило причиной того, что "павлинистическая антропология" не сыграла, в полноте, своей роли в становлении антропологии как науки, позволив богословам чрезмерно увлечься христианским эллинизмом, и привело к некоторому преувеличению его влияния на систему знаний о человеке.

Произошла досадная недооценка важности указанных вопросов, своевременное разрешение которых позволило бы положить их в основание системы антропологической терминологии.

Этого бы не случилось при рассмотрении антропологии апостола Павла в рамках Библейской антропологии, в ключевой момент её становления, если так можно выразиться. Момент претворения ветхого в новое, момента переломного, должно сказать даже экстремального, когда происходило интенсивнейшее общение человека с Сыном Божиим, с Новым Человеком – Иисусом Христом. Апостол Павел относится именно к этому моменту. Он так же, как и другие апостолы, стоит у истоков встречи человека с Божиим Откровением о себе, – встречи человека смертного с Человеком новым – Человеком Бессмертным. Мало кто, думается, из последующих: мужей апостольских, апологетов, или последующих им отцов и учителей Церкви имел подобное Павлу напряжение богообщения. Неужели же его опыт общения с Богом, с Сыном Божиим, опыт усвоения им Откровения Божия не заслуживает самого пристального внимания.

Кроме того, наследие ап. Павла, в том числе в области антропологии, намного обширнее того, что оставили нам другие апостолы.

Исторический взгляд на развитие антропологии, который и предлагает нам архимандрит Киприан, то есть более глубокое проникновение в систему знаний о человеке последующих авторов, не может претендовать на полноту объективности, ибо не учитывает этого фактора – максимально возможного напряжения богообщения. Оно отражает лишь деятельность философствующего разума, но разум богословствующий уже невозможен без богообщения. И он развивается не совсем исторически. Конечно же, было бы глупо обвинять в сложившемся положении этого богослова (архимандрита Киприана), он всего лишь продолжает сложившуюся традицию. Но при нынешнем оживлении общего интереса к христианской антропологии, этот его труд занимает место основополагающего источника. И его недостатки могут быть репродуцированы в осознании антропологии её новыми исследователями, что, согласитесь, было бы прискорбно.

Я думаю, что предложенных рассуждений достаточно. Возвратимся теперь к попытке архимандрита Киприана рассмотреть два вышеупомянутых вопроса. Он пишет: "...прежде всего, надо обратиться к обзору, – хотя бы и предельно краткому, – библейских выражений, с которыми ап. Павел был знаком и не мог не считаться... Вот каковы наиболее употребительные понятия (сводка ветхозаветных антропологических терминов, которую даёт Robinson)<sup>6</sup>:

1. *neshamah* (дыхание) (*neshamah*) встречается в Ветхом Завете 24 раза, преимущественно в смысле "vis vitalis" – жизненного начала:

– "После этого заболел сын этой женщины, хозяйки дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нём дыхания" [сл. т. – дондеже (покуда) не осяса (не оставил его) в нем дух его] (3 Цар. 17:17); – "...доколе ещё дыхание моё во мне и дух Божий в ноздрях моих..." (Иова 27:3) и другие;

Но иногда и в значении моральной, духовной жизни: – "Кому ты говорил эти слова, и чей дух исходил из тебя?" [сл. т. – дыхание чье же есть исходящее из тебя] (Иова 26:4);

– "Но дух в человеке и дыхание Вседержителя даёт ему разумение" [сл. т. – но дух есть в человеках и дыхание же вседержителево есть научающее] (Иова 32:8);

– "Светильник Господень – дух человека, испытывающий все глубины сердца" [сл. т. – Свет Господень – дыхание человекам, иже (который) испытывает тайны утробы] (Притч. 20:27) и другие.

2. *nepshesh* (душа) (*nepshesh*) находим 754 раза, и опять таки с разными значениями.

Например, 282 раза в смысле жизненного начала: – "...остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять её" (3 Цар. 19:10);

249 раз как мудрость: – "Когда мудрость войдёт в сердце твоё, и знание будет приятно душе твоей" [сл. т. – (когда придёт) премудрость в твою мысль, чувство же твоей души добро (быть возмнит)] (Притч. 2:10); и 223 раза со значением персоналистическим, как "Я" человека: – "душа моя не осквернилась в нечистоте" – сл. т. (Иезек. 4:14).

3. *ruah* (дух) (*ruah*) – 378 раз, а именно: 39 раз в значении "vis vitalis", то есть тождественно с *nepshesh*: – "...из сенирских кипарисов устроили все помосты твои; брали с Ливана кедр, чтобы сделать тебе мачты; из дубов Васанских делали вёсла твои; скамьи твои делали из слоновой кости, оправляя ею буквое дерево с островов Киттимских; узорчатые полотна из Египта были парусами твоими; чтобы окружить тебя славою облекли тебя в синеву и пурпур с островов Элисы и были они одеждой твоей. Князи Сидона и Арвада были у тебя гребцами; мудрецы твои, Тир, были с тобой, и были они кормчими твоими ..." [пр. со сл.] (Иезек. 27:5-8 и далее);

134 раза как влияние, вдохновение: – "А от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его злой дух от Господа" [сл. т. – и давяше (давил, нападал, лишал спокойствия) его дух лукавый от Господа] (1 Цар. 16:14); и 131 раз просто в значении ветра, дуновения:

– "И вознёс Моисей жезл свой к небу, и Господь навёл на землю ветер южный, продолжавшийся весь тот день и всю ночь. К утру южный ветер принёс саранчу" [пр. с сл.] (Исх. 10:13); и, наконец, 74 раза в смысле нравственной сферы жизни: ревность, страсть и подобное: – "И были они в тягость Исааку и Ревеке" [сл. т. – и быша (были) противящиеся...] (Быт. 26:35);

– "И возбудил Господь дух Зоровавеля...правителя Иудеи, и дух Иисуса сына Иоседекова, великого иерея, и дух прочих всех людей, и они пришли и стали работать в доме Господа Саваофа, Бога своего" [сл. т. – И воздвиже Господь...] (Агг. 1:14).

4. *leb* (сердце) (*leb*) – встречается 851 раз и обозначает:

- то физический орган (29 раз);
- то внутреннюю жизнь (257 раз) или эмоции (166 раз);
- то интеллектуальную сферу (204 раза);
- то волю (195 раз).

Вообще же ветхозаветная психология, проникнутая поэтическими образами пророков и языком библейского фольклора, не даёт нам научной системы о человеке".

Вот такой, достаточно скудной, информацией об антропологических терминах Ветхого Завета мы располагаем ныне. Достаточно сказать, что совсем не рассмотрено еврейское слово *basar* (*basar*), переводимое в Септуагинте то как тело, то как плоть.

А что касается утверждения автора об отсутствии в ветхозаветной антропологии научной системы знаний о человеке, то тут уместен следующий вопрос: может быть, это не общий недостаток ветхозаветных богословов, а нехватка чего-то в самой научной системе мысли, в том виде, в каком мы её сейчас понимаем?

Удачна ли та система знаний о человеке, которую имеет сейчас антропология? Думаю, нет. Сам человек оказался намного сложнее представлений о нём нашей науки. Не могут ли здесь помочь научным "анализу" и "синтезу" поэзия и фольклор пророков? Не выявятся ли здесь интересные закономерности, в контекстах смысла библейских литературных образов?

Вот вам одна из насущнейших задач антропологии.

Основное понятие бытия человека – это *soma* тело<sup>7</sup>.

Апостол Павел использует это слово в следующих случаях<sup>8</sup>:

"1. Как нечто реальное, не докетическое, противоположное *skia*: "...ибо в Нём живёт вся полнота Божества телесно" (Кол. 2:9).

2. Как нечто персоналистическое, в значении, например, личного местоимения *umeipz*:

– "...то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили [и потому что они сквернили] сами свои тела" (Рим. 1:24);

– "Так должны мужья любить своих жён, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя" (Еф. 5:28).

3. Как храм или церковь – единство верных со Христом:

– "...так и мы, когда вместе, есть единое тело во Христе, а порознь один для другого части его [его руки или ноги или другие какие части]" (Рим. 12:5);

– "Как один есть хлеб, так и мы, когда вместе, одно тело, ибо все причащаемся от одного Хлеба [пр. со сл., как и выше]" (1 Кор. 10:17);

– "Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, но составляют одно тело, – так и Христос" (1 Кор. 12:12 и след. 13-27);

– "И он есть глава тела Церкви;..." (Кол. 1:18).

– "Никто да не обольщает вас самовольным смиренномудрием и служением ангелов, (то есть чудесами) вторгаясь в то чего, не знает, безрассудно надмеваясь плотским своим умом и не держась Главы, от которой всё тело..." (Кол. 2:18-19).

4. Как внешняя оболочка человека, "внешний человек", тело в собственном, физическом, смысле:

– "Итак, мы всегда дерзновенны, так как знаем что, живя в теле, бываем удалены от Господа, – ибо ходим верою, а не видением, – дерзаем же, и, желая доброго, думаем, что лучше отойти от тела (то есть умереть в этом нашем ветхом состоянии) и войти к Господу [пр. со сл.]" (2 Кор. 5:6-8);

(Думается, что здесь речь идёт, всё же не о физическом теле, но о телесном существовании вообще, в его нынешнем виде).

– "Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю, Бог знает) восхищён был до третьего неба" (2 Кор. 12:2);

– "...ибо телесное упражнение малополезно, а благочестие на всё полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей" (1 Тим. 4:8).

5. Как некое (физическое?) тело вообще, например "тело небесное":

– "Есть тела небесные и тела земные; но иная слава [тел] небесных, иная земных" (1 Кор. 15:40)".

Заметим, что приведённые Киприаном по В. Шауфу цитаты из посланий Павла подобраны не очень строго. При проверке оказалось, что, например, Рим. 8:10 неверно заявлено как говорящее, о теле как физической части человека. На самом деле оно имеет в виду не "тело", а "плоть" (смотри славянский текст), хотя в Синодальном русском переводе и стоит – тело. О 2Кор. 5:6-8 уже упоминалось выше. Кроме того, 1Кор. 15:40 имеет, возможно, в виду не тела астрономические – тело небесное, как можно понять текст, а тела ангельские. И поэтому относятся к понятию о теле как самом бытии, существовании – человек, ангел. Но, вероятнее всего, речь идёт о теле небесном, как о теле воскресения, – теле славы, в отличие от тела земного – тела смерти.

Таким образом, в представлении апостола, слово "тело" легко заменяется такими понятиями как человек, индивидуум, церковь или храм. А также, по-видимому, и личность (ипостась). На это указывает то, что он использует это слово и в качестве личных местоимений: "моё тело" = "Я", "его тело" = "он" и так далее.

Это ещё один, очень важный, вопрос о соотношении антропологии апостола Павла с такими основными понятиями антропологии как ипостась, личность, лицо.

Какие истоки антропологии личности вообще можно найти в Ветхом Завете? Возможно ли это?<sup>9</sup>

Павел не мыслит человека без тела и бытие человека после смерти не представляется ему без тела. "Тело" не понимается им как некая форма организации "живой материи", а весь человек – в его целостности, включая все аспекты его существования. И его ум, и чувства, и эмоциональную сферу, и, конечно же, нравственные и моральные аспекты жизни человека, которые он мыслит как аспекты взаимоотношения человека и Бога.

Показательно то, что апостол никогда не мыслит "тело" как "труп", – мёртвое тело, хотя и использует словосочетание "тело смерти" (Рим. 7:24). Но это понятие означает для него нравственное качество человеческой жизни вообще, её безбожное существование, которое грехом Адама вошло в человеческое бытие, и стало причиной не только телесной смерти, но и умирания человека как его "бытийной катастрофы". Но это уже не тело, не человек – это "прах", из которого и был сотворён человек. Ибо покинуло его "Дыхание жизни", которое и делало его "душею живою". "Тело" неразрывно связано с этим "Дыханием жизни" и без него не существует. Оно не отнимается от человека как "праха земного" после его грехопадения, но меняется внутреннее устройство человека, его иерархичность, соподчинённость стремлений и ценностная ориентация. Если прежде главной ценностью и целью устремления человека был сам Бог и Его дар человеку – то самое "Дыхание жизни", которое и влекло его к Богу, и делало возможным само общение человека с Богом, то ныне это не так. Ныне человека интересует он сам, но не как "Дар Творца" себе, а он сам как самостоятельная ценность. Но "Дыхание жизни" – это не дыхание самого человека. И хоть этот "Дар" и не отнимается у человека, но без Бога он и не может им распорядиться, так как должно. "Дар" не осуществляется в своей полноте, и жизнь человека превращается в существование, прозябание, медленное умирание. Человеческое "тело" меняет качество своей жизни. Кроме того, что оно стало "телом смерти", "телом греховным" (Рим. 6:6), оно осталось и "телом душевным", ибо человек оставил Богообщение и заменил его созерцанием мира, хождением по стихиям века сего или мира сего. Вместо того, чтобы в общении с Богом возрастать духовно, он остановился на душевном, на том, что было в него уже посеяно: "Сеется тело душевное, восстаёт тело духовное". Но и этим не ограничивается падение. Отвернувшись от созерцания высоты своего предназначения – "вы боги", человек увлекается противоположностью своего предназначения. Нет Бога – нет и нравственности как таковой или нравственно и возможно всё, что хочется мне. А "Я" – это только то, что я вижу плотскими глазами. Человек начинает жить плотью, становится плотским. И хотя апостол и не употребляет словосочетания "тело плотское", но часто использует другие синонимичные этому выражения, о которых будет упомянуто ниже.

"Дыхание жизни", которое не отъято от человека и после грехопадения делает возможным возвращение его к Богу воскресением в воскресшем Господе – Иисусе Христе, в усыновлении и искуплении (Рим. 8:23). "Тело воскресения" – это уже не "тело душевное", а "тело славы" (Флп. 3:21), которой увенчивается человек за его борьбу против греха, разъединяющего его с Богом.

Человек не возвращается в то состояние, которое он имел до грехопадения. "Тело воскресения" – это "тело духовное" (1 Кор. 15:44). Но это всё тоже тело, тело из "праха земного", но преобразенное "Дыханием жизни", в долгом и трудном процессе возвращения к Богу, несмотря на все трудности и тяготы падения.

Что же такое "Дыхание жизни"? Апостол Павел вообще не пользуется этим словосочетанием. "Тело" в его понятии есть человек в его объективной действительности, то есть человек как объект. Но, как уже указывалось, его использование в качестве личных местоимений даёт возможность предполагать, что он не отделял это слово и от субъективного, личностного восприятия человека. Поэтому, следуя духу апостольских



посланий и библейской антропологии в целом, можно отождествить "Дыхание жизни" – с этим личностным началом в человеческом бытии, как даром человеку Богом своего Образа. Образа, призывающего человека к устройению своей жизни и жизни всего мира, отданного в его власть, в подобии божественного и нетварного бытия, суть которого – "Бог есть Любовь".

Очень наглядный пример тождества в понимании апостола понятий "тело" и "человек" приводит в упомянутой статье архимандрит Ианнуарий<sup>10</sup>. Полемизируя с коринфянами, в своём первом к ним послании, он поясняет, что "тело" – это не есть нечто временное, необходимое только для жизни в нынешнем падшем состоянии. Его не отложишь как нечто внешнее, временное, при вхождении в вечность. Коринфяне восприняли апостольскую проповедь именно так: "Пища для чрева, и чрево для пищи; но Бог уничтожит и то и другое;" (1 Кор. 6:13). Они посчитали, что потребность в пище, питии и блуде (сексе) относятся только к этому миру, не имея никакого значения для жизни вечной. Что это никак не отражается на самом человеке, – ведь нынешнее его тело – некая временная одежда, которая будет сложена с плеч и уничтожена Богом, а человек продолжит своё существование в вечности в каком-то другом виде (другом теле). Павел же им возражает:

"...тело же не для блуда, но для Господа, и Господь для тела. Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою своею. Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? И так отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею; ибо сказано: два будут одна плоть [то есть что-то онтологически целое, единая сущность, в том числе и "телесно"; не в смысле единого физического тела, а в том смысле как понимает "тело" сам апостол]. А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом. Бегайте блуда: [вы говорите] – всякий грех, какой делает человек, есть вне тела; а [я вам говорю, что] блудник грешит против собственного тела. Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших, которые суть Божии" (1 Кор. 6: 13-20).

(Ещё здесь присутствует очень интересное сопоставление понятий: тело – плоть, сталкивающее друг с другом ветхозаветную антропологию и антропологический язык апостола).

Для Павла – человек – "тело" – целостная личность. И потому именно как "тело" – принадлежит Господу, и Господь принёс Себя в жертву для человека, для "тела". Поэтому он и опровергает их мнение: "Всё мне позволительно", – и замечает: "...но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною" (1 Кор. 6:12).

О правильном понимании этого места в послании апостола говорит в своём толковании и свт. Феофан Затворник<sup>11</sup> и св. Иоанн Златоуст<sup>12</sup>.

В связи с таким пониманием апостола возникает вопрос: правильно ли оно? Не приписываем ли мы ему мнения, не имеющего корней в Священном Писании, главным образом, конечно, в Евангелии? Согласно ли оно с пониманием других апостолов? Все эти вопросы имеют большое значение для Библейской антропологии вообще, так как антропология апостолов, в особенности же апостола Павла, является основанием и ключом ко всей христианской антропологии вообще.

К нашему счастью есть великолепнейшая возможность раз и навсегда разрешить все эти недоумения. Эту возможность даёт нам сам Господь Иисус Христос – Сын Божий и Сын Человеческий, устанавливая центральное для нашей жизни в Его Церкви Таинство, сказав на Тайной Вечери: "Сие есть тело Мое...". Эти же слова вспоминает и апостол (1 Кор. 11:23-25):

"Ибо я от самого Господа принял то, что и вам предал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб, и, возблагодарив, преломил и сказал: Примите, ядите, сие есть тело Моё, за вас ломимое; сие творите в Моё воспоминание. Так же и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей крови, сие творите, когда только будете пить, в Моё воспоминание". Всем, конечно же, хорошо известно как часто эти слова понимались буквально, когда "тело" понималось односторонне – как материальная плоть (мясо), почти что труп. Об этом рассказывается уже в самом Евангелии. Против такого понимания этих слов свидетельствует то, что говорит апостол в продолжение этой фразы (1 Кор. 11:26-32):

"Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьёте чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придёт. Посему, кто будет есть хлеб сей, или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против тела и крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьёт из чаши сей. Ибо кто ест и пьёт недостойно, тот ест и пьёт осуждение себе, не рассуждая о теле Господнем. От того многие из вас немощны и больны, и немало умирает. Ибо если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осуждёнными с миром".

Это место из послания апостола как нельзя лучше свидетельствует о том, что апостол Павел понимал слово "тело" в полнейшем согласии с тем смыслом каковой вкладывал в него Сам Господь Иисус. Что же касается согласия Павла с другими апостолами, то тут архимандрит Ианнуарий замечает:<sup>13</sup> "...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". Вообще, можно сделать вывод о том, исходя из Евангелия и посланий Иоанна Богослова, что его антропологический язык ближе к ветхозаветной антропологии, чем язык Павла. Но для того, чтобы попытаться показать это нужно предпринять отдельное исследование.

Очень интересна и приведённая архимандритом Ианнуарием этимология слова "тело"<sup>14</sup>.

Вот и всё, что можно нам ныне предполагать о "теле". Необходимо только добавить, что всякое тело: смерти ли, душевное ли, или тело греховное – это и есть, то тело, каким мы его и воспринимаем, что-то отдельное от меня. "Моё", но не совсем "Я". Но это – не должное, неправильное состояние. И только "тело воскресения", обретаемое в телесно воскресшем Господе Иисусе, становится для нас возвращением к истинному неразделённому ничем и преображённому Духом человеческому естеству.

Понятие "плоть" – *sarz* у апостола Павла, пожалуй, наиболее многозначно. Каково же современное состояние научного осмысления этого понятия? Кажется, что по этому вопросу в современных взглядах присутствует некоторая недосказанность<sup>15</sup>. Это – "материальная телесность" человека, но не мясо. Это – "одушевлённая сформированная живая материя человеческого тела". Апостол не мыслит "плоть" как нечто бесформенно-материальное<sup>16</sup>.

Так есть ли различия между этими понятиями или нет, в чём же неясность? Может быть, нам поможет определиться в этом вопросе различие во взаимоотношениях понятий "тело" и "плоть" с каким-либо третьим, например, "дух"<sup>17</sup>.

Именно в "духовном аспекте существования человека", как нам представляется, и находится ключ к правильному пониманию соотношения этих понятий.

Понятие – "плоть", в языке апостола, применяется и для обозначения человека в его персоналистическом значении<sup>18</sup>. Например, "всякая плоть":

– "...потому что делами закона не оправдается перед Ним никакая плоть...[сл. т. – всякая плоть]" (Рим. 3:20 и Гал. 2:16);

– "...для того, чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом" (1Кор. 1:29), – соответственно еврейскому kol-basar (kol-basar);

или "плоть и кровь":

– "Когда же Бог...благоволил явить во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, – я не стал тогда даже советоваться с плотью и кровью...[здесь, по-видимому, всё же имеется в виду не какой-то человек или люди, с которыми не стал советоваться апостол, а имеется в виду весь его предыдущий жизненный опыт и жизненный уклад, в том числе, конечно же, и отношение к нему родни, ведь он – фарисей и сын фарисея]".

Исходя из этого, нам становится понятным, почему слово "плоть" очень широко употребляется в смысле почти синонимичном слову "тело"<sup>19</sup>.

Такая близость неудивительна, ибо Ветхий Завет не знает различия "тела" и "плоти". В Септуагинте же этими двумя словами переводится одно еврейское слово basar (basar).

В чём же всё-таки усматривается различие этих понятий?<sup>20</sup> В отличие от "тела", апостол Павел практически всегда использует понятие "плоть", упоминая или рассуждая о человеке в его слабости, смертности. Например: "Ибо мы живые непрестанно предаёмся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей" (2 Кор. 4:11). То есть можно предполагать, что для апостола Павла "плоть" – это человек не только потерявший Духа, живущий натуральной земною, без неба, жизнью, но и забывший о том "Дыхании жизни", что даровано ему Господом Иисусом. Не ищущем в Нём и не желающем обрести Им ту самую целостность, каковую мыслит апостол в слове "тело".

То, что слово "плоть" используется Павлом для обозначения потерявшего Бога, слабого и ограниченного человеческого естества и его греховной жизни вообще, в противопоставлении его Духу Божию и благодатной, нетленной и вечной жизни уготованной святым Божиим хорошо показывает следующее место из послания к Римлянам:

"Я говорю: поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделение плоти. Ибо плоть желает противного духу, а дух противного плоти. Они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы. Если же вы духом водитесь, то вы не под законом. Дела плоти известны, они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство. Идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия, (соблазны), ереси. Ненависть, убийства, пьянство, бесчинство, и тому подобное.

Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так царствия Божия не наследуют. Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие. Вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона. Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями. Если мы живём духом, то по духу и поступать должны". (Смотри также выражения: "живущие по духу" (Рим. 8:4-5); " скажу... в Господе" (2Кор. 11:17); "поступать по любви" (Рим. 14:15).

В подтверждение этого предположения можно привести и другие выражения со словом "плоть", отражающие различные нюансы того же смысла:

- "жить во плоти" (Гал. 2:20; Флп. 1:22);
- "ходить во плоти", "воинствовать... по плоти" (2Кор. 10:3);
- "отец по плоти" (Рим. 4:1);
- "родные по плоти" (Рим. 9:3);
- "предпринимать по плоти" (2 Кор. 1:17);
- "знать по плоти" (2 Кор. 5:16);
- "поступать по плоти" (2 Кор. 10:2);
- "жить по плоти" (Рим. 8:5).

Заключая вышесказанное, мы можем сделать следующий вывод: Понятия "плоть" и "тело" синонимичны в том случае, когда идёт речь о физическом аспекте объективного существования человека. Но они характеризуют различные, по своему качеству, состояния этого существования. "Тело" – это физическое бытие человека в его полноте и целостности, невозможное без Богообщения. А "плоть" – это то же бытие, но ущербное, раздробленное грехом и лишённое общения со своим Творцом.

А что такое "плоть" и "тело" в сложившемся понимании современной христианской антропологии:

во-первых, непонятно, что это – какие-либо составляющие естества человека или, всё же, что-то характеризующее нравственное качество человеческого существования;<sup>21</sup>

во-вторых, очень нечётко представляется соотношение этих понятий между собой и их отношение к греху. Что же теснее связано с грехом после грехопадения, плоть или тело, или оба понятия в одинаковой степени отражают греховные последствия преступления заповеди?<sup>22</sup>

Вот то самое ограничение эллинизма, накладывающееся на саму среду мышления, в которой развивается христианская мысль, неизбежно порождая иллюзии спасения вне тела. Тело и плоть – синонимы, или нет? Телесное начало в человеке – это плоть или само тело? Отсутствие чёткого разграничения понятий – почва, постоянно рождающая всякие измышления, родственные манихейству, теософии и им подобным заблуждениям.

А, между тем, апостол Павел, в своей антропологии вполне позволяет сделать это. Всё нужное для этого присутствует в его посланиях, пусть и в нечётко сформулированном

виде. Что и было, может быть несколько пространно, и показано выше. Если всё изложенное выразить более кратко, чётче и нагляднее, то мы получим следующее:

– "Тело" – это онтологическое состояние физического бытия человека в аспекте его отношения и зависимости от "Дыхания жизни". При умалении этой связи мы входим в онтологическую область "тела смерти", при её усилении в онтологическую область "тела славы".

– "Плоть" – это онтологическое состояние физического бытия человека в аспекте его удаления, отвлёрнутости (проклята "отвернута от Бога" земля за тебя), от "Дыхания жизни" и Промышлении Бога о его спасении. В онтологической области своего значения это понятие характеризует натуральное бытие человека после грехопадения. Сюда можно отнести: "жить во плоти", "родные по плоти", "знать по плоти" и тому подобное. В области же личностного аспекта бытия, соединяющей онтологию с этикой, в области нравственного выбора, это понятие можно проиллюстрировать следующими выражениями апостола: "ходить во плоти", "воинствовать... по плоти", "предпринимать по плоти", "поступать по плоти", "жить по плоти".

В той же области личностного аспекта бытия, удаленного от "Дыхания жизни", но вне связи с проблемой нравственного выбора, находится понятие "всякая плоть".

В аспекте личностного бытия, связанного с богообщением применимо и понятие "тело" как персона, личность, индивид, ипостась, как при положительном, так и при отрицательном развитии этого аспекта.

И, наконец, в области онтологии конца (апокалипсиса) находится смысловая область понятия "тело воскресения".

Такое понимание понятий *soma* и *sarz* как раз и иллюстрирует высказывание архимандрита Киприана о духе языка Септуагинты, где они чётко различаются. Если же выйти за рамки области онтологии, войдя в область повседневного житейского опыта, то эти понятия приобретают вполне синонимический смысл.

Понимание тела и плоти только лишь как телесного или материального начала в человеке нарушает чёткий строй предложенной системы<sup>23</sup>. Такое понимание совершенно чуждо и языку антропологии апостола Павла, ибо является внешним эллинистическим включением в библейскую антропологию в целом.

## Сноски

<sup>1</sup> Вот что пишет по этому поводу архимандрит Киприан (Керн), в своём труде "Антропология св. Григория Паламы", ссылаясь на Robinsona: "Иудейству было чуждо дуалистическое восприятие личности, как души, противопоставленной телу. Платонические настроения не имели бы места в Ветхом Завете. Абстрактному, аналитическому и дуалистическому пониманию греков иудейство противопоставляет теистическое, конкретное, религиозное. Греческий интеллектуализм сталкивается с ветхозаветным волюнтаризмом". Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы". Изд. "Паломник". М., 1996г. С. 74.

<sup>2</sup> То, что это утверждение достаточно спорно можно проиллюстрировать словами того же архимандрита Киприана: "Дихотомист ли апостол или трихотомист остаётся для науки спорным. Трихотомия чужда ветхозаветной антропологии; она гораздо более

философский, чем библейский взгляд на человека. Апостол как будто бы больше склонен к дуалистическим схемам: ветхий и новый человек, внутренний и внешний, закон ума и закон плоти и так далее. Но наряду с этим никак нельзя забыть классического текста (1 Сол. 5:23) с бесспорно трехчастным пониманием человека: – "Сам же Бог мира да освятит вас всесовершенных во всём, и всесовершенен ваш дух и душа и тело непорочно да сохранится в пришествии Господа нашего Иисусу Христу". И, наконец, удовлетворительна ли сама трихотомия (и дихотомия тоже) и исчерпывает ли она весь вопрос о строении человека? Может быть, и не следует ограничиваться только этими формальными подразделениями". Там же.

<sup>3</sup> Согласно подсчетам Robinsona, которые приводит архимандрит Киприан: "Апостол употребляет выражения: "сердце" – 52 раза, "душа" – 13 раз, "дух" – 146 раз, "плоть" – 91 раз, "ум" – 21 раз, "совесть" – 20 раз". Там же. С. 75.

<sup>4</sup> Архимандрит Ианнуарий в своей статье упоминает несколько исторических причин такой неоднозначности. Апостол происходил из среды эллинизированного иудейства. Его язык – греческий, строй же мысли определен семитскими, библейскими корнями. Цитирует же он преимущественно Септуагинту, в которой, как известно, одни и те же еврейские слова часто переводятся разными греческими словами. Наконец, греческий язык Павла, в его посланиях, часто переходит в конвенциональный язык его непосредственного эллинизированного окружения, который, местами, довольно сильно отличался от греческого языка философов, поэтов и риторов. Архимандрит Ианнуарий (Ивлев) "Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла" // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Синодальная богословская комиссия. Изд-во "Христианская жизнь". Москва – Клин 2004г. С. 19. Эта статья оказалась очень созвучна моим собственным размышлениям и умонастроениям. Она подтвердила некоторые мои предположения, ответила на накопившиеся вопросы и породила ряд идей. Впечатление от неё оказалось настолько сильным, что стало невозможным далее откладывать потребность изложить всё систематически, "на бумаге", то есть компьютере, хотя бы только для себя. За всё это я очень благодарен автору статьи.

<sup>5</sup> Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы". Изд. "Паломник". М., 1996г. С. 73-74.

<sup>6</sup> При сравнении текста синодального перевода со славянским текстом, мы столкнулись с многочисленными несоответствиями последнего с первым. Синодальный перевод, как известно, делался не только по славянскому переводу, но с привлечением и Септуагинты, и Вульгаты, и еврейского текста Массаретского перевода Библии. Но дело в том, что иногда синодальный текст внутренне противоречив и не логичен, не говоря уже о том, что он очень часто противоречит духу понимания апостола во многих других сходных местах своего же текста. Поэтому, приводя стихи апостольских посланий, мы ориентировались на славянский текст, за исключением оговоренных мест, который всегда внутренне не противоречив и согласен с духом языка апостола. Для ориентировки читателя в конце каждого стиха даём пояснения в виде следующих сокращений: сл. т. – славянский текст; син. т. – синодальный текст; пр. со сл. – перевод со славянского; син. пр. – синодальный перевод.

<sup>7</sup> В современном понятии "тело" человека – это, прежде всего, его физическая оболочка: " ... вещественный и преходящий его элемент", – как определяет тело архимандрит Киприан, – называя его "безусловным слагаемым человека". "Это то, что человек имеет

общего со всем видимым миром и что роднит его с животным царством". Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы". Изд. "Паломник". М., 1996г. С. 75.

<sup>8</sup> Архимандрит Киприан ссылается на В. Шауфа. Там же.

<sup>9</sup> По-видимому, да. Вот и у архимандрита Киприана, имеется интересное замечание: "...для Ветхого Завета характерно особое понимание человеческой личности, не в её абсолютно-персоналистическом значении, а через призму коллектива, национального целого, реализуемого в обществе и через общество, которое на ней базируется (по Робинсону). Это corporate personality наряду с возвышенным пониманием человеческого достоинства облегчит в будущем для ап. Павла проповедь Церкви как Тела Христова и Царствия Божия". Там же. С. 74.

<sup>10</sup> Архимандрит Ианнуарий (Ивлев) "Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла" // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Синодальная богословская комиссия. Изд-во "Христианская жизнь". Москва – Клин 2004 г. С. 20-21.

<sup>11</sup> "Это место темновато" – пишет св. Феофан. Трудность возникла не только потому, что толковники не заметили полемического стиля диатрибы у апостола Павла, но и потому, что "тело" уже не понималось павлинистически, как человек в его целостности, но понимали как физическое, плотяное тело. Впрочем, св. Феофан далее пишет: "Чтобы сколько-нибудь просветить (это место – архимандрит И.), не следует в мыслях своих в нас тело отделять от души". Свт. Феофан Затворник "Толкование на Первое Послание к Коринфянам. Изд. 2-е. М., С. 235.

<sup>12</sup> Недоумение по поводу понимания апостола (1 Кор. 6:18) высказывает и свт. Иоанн Златоуст: "После дел корыстолюбия и мщения никто не заботится омыться, ...а после любодеяния идут омыться...". Там же. С. 242.

<sup>13</sup> Архимандрит Ианнуарий (Ивлев) "Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла" // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Синодальная богословская комиссия. Изд-во "Христианская жизнь". Москва – Клин 2004 г. С. 21.

<sup>14</sup> "...в греческом языке слово "тело" – soma имеет корень so- (цел-). Прилагательное означает "целый, неповреждённый, здоровый", Soma - человек как целое, неделимое (как синоним можно указать греческое Atomos, латинское Individuum), Soma есть a-totoj, отрицание всякой (деления), в том числе дихо – и трихотомии". Но, пережив "бытийную катастрофу" грехопадения человек как Soma "тело" перестаёт быть подлинным "целым". Восстановление целого – "тела", то есть "целение", именуется soteria – "спасение". Оно означает буквально – "целение" (обретение целостности, истинного тела). Потому-то и Soter – Спаситель означает буквально Целитель. Там же. С. 21-22.

<sup>15</sup> В разговорном языке и в Септуагинте, означает живое мясо, в отличие от kreas – закланное мясо (например: 1 Кор. 8:13): "Апостол, говоря о нашей внешней оболочке, пользуется двумя словами, – sarx и soma, плоть и тело. Для поверхностного взгляда разница почти незаметная, но знающему дух языка она весьма ощутима. Истинный смысл этих выражений у ап. Павла всё же остаётся не всегда ясным. ...На языке апостола "плоть" и "тело" часто бывают синонимами, но часто вовсе не совпадают. ... "Плоть" – это земное начало в человеке; это материя земного тела, а "тело" – его форма. "Тело" вместо "плоть" сказать ещё можно, но "плоть" никогда не

употребляется вместо "тело". Но если плоть есть материя, то всё же её себе нельзя представить отдельно, саму по себе существующую. Она, эта плоть, связана с душою, и настолько тесно, что одна без другой они не мыслимы. Плоть без души уже не плоть, и душа мыслима только внутри определённой плоти". Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы". Изд. "Паломник". М., 1996г. С. 75-76.

<sup>16</sup> Архимандрит Ианнуарий (Ивлев) "Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла" // Богословская наука сегодня. Православное учение о человеке. Избранные статьи. Синодальная богословская комиссия. Изд-во "Христианская жизнь". Москва – Клин 2004г. С.23.

<sup>17</sup> Архимандрит Киприан приводит интересную мысль Ж. Нибу: "Человек для ап. Павла не есть заключённая в темницу душа, но воплощённый дух". Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы". Изд. "Паломник". М., 1996 г.С. 76.

<sup>18</sup> Там же. С. 75-76.

<sup>19</sup> Что же касается апостола и евангелиста Иоанна Богослова, о котором уже упоминалось выше, то его понимание слова "плоть" совершенно тождественно тому пониманию слова "тело", в котором мы его здесь рассматриваем. В языке Иоанна понятие "тело" просто отсутствует. На то значение, которое Богослов придавал слову "плоть" очень наглядно указывает иерей Олег Давыденков в III части своего курса лекций по догматическому богословию: "Но слово "плоть" – греческое – у ап. Иоанна Богослова обозначает не только тело [Видите, он тоже понимает "тело" вполне в дух христианского эллинизма, но совершенно не павлинистски; Нельзя сказать – не евангельски, но восприятие Павла гораздо живее, проще и нагляднее], а живое существо во всей его полноте. Когда Иоанн Богослов говорит, что "Слово стало плотью" (Ин. 1:14), он имеет в виду восприятие Словом всего человеческого состава, то есть тела, одухотворённого разумной душой". Иерей Олег Давыденков. Догматическое богословие. Курс лекций, ч. III. Православный Свято-Тихоновский богословский институт. М., 1997 г. С. 79.

<sup>20</sup> Выражение "плоть" в посланиях апостола неоднократно означает не только внешнее и преходящее в человеке, но и нечто низшее, со значением уничижительным. Например, классическое место Рим. 8:5-13; 1Кор. 5:5; 2Кор. 7:1; Гал. 3:3 и другие. "Плоть" для него может просто значить и "испорченная природа человека". Плоть является "седалищем греха", как это понимали аскеты всех времён. Под "делами плоти" (Гал. 5:19-21), апостол понимает не только чисто плотские грехи, но и такие, как зависть, распри, ссоры, разногласия, идолослужение. Кроме того дела плоти зависят от "плотских помышлений" (Рим. 8:6), противоположных духовным. Архимандрит Киприан (Керн) "Антропология св. Григория Паламы". Изд. "Паломник". М., 1996г. С. 76.

<sup>21</sup> "Понятие "плоть", в отличие от понятия "тело" (а также такие понятия как ум, душа, дух, сердце?), очень часто не имеют у апостола формально антропологического значения. Они, вроде бы, не являются только элементами человеческого естества, но и понятиями нравственного порядка". Там же.

<sup>22</sup> "Во всяком случае, связь тела с грехом, очевидна для религиозной совести..."; "Но совершенно ясно, – и это особенно важно для всей позднейшей восточной антропологии и аскетики, – что признавая плоть мощным орудием греха, апостол никогда не даёт повода считать телесное начало в человеке злым самим по себе, по существу греховным. ... Какая бы жестокая борьба ни велась человеком против своих "дел плоти", это



*никогда не бывает для православного аскета борьбою с самым телесным началом, как таковым и как якобы искони злым и порочным по существу, а только лишь с гнездящимся в нём грехом. ...Если бы плоть была сама по себе искони греховна, это приводило бы нас к неприемлемому дуализму в этике и никак не могло бы согласоваться с учением того же апостола о теле как храме Св. Духа (1Кор. 6:19-20) и о возможности приносить тело Богу в жертву живую, святую, благоугодную (Рим. 12:1)". Там же.*

<sup>23</sup> *По-видимому, всё же эти понятия нельзя вообще понимать в смысле телесного или материального начала в человеке, если применять их к области христианской антропологии. Остаётся открытым вопрос о возможности такого их применения в области внешних наук о человеке. И если область медицины и физиологии не вызывает особых сомнений, то область психологии уже совсем не так однозначна.*