**Святоотеческое учение о человеке. Начало: Апостол Павел**

Архимандрит Киприан (Керн)

"... Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога..."

(св. Феофил Антиохийский).

Православное учение о человеке, как все вообще святоотеческое богословие, исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума. Это последнее м. б. представлено и наименее ярко, поглощаясь двумя первыми источниками божественных истин.

Христианское благовестие принесло миру и распространило несколько руководящих идей о человеке и его назначении. Отчасти они были восприняты из ветхозаветной традиции, отчасти же заново даны в христианском Откровении. Особенное значение в этом вопросе имеет ап. Павел, затронувший в своих посланиях ряд антропологических тем.

Учение о человеке этого великого "апостола язычников" было предметом основательного исследования ученых. Кроме специальных монографий, старавшихся дать систему антропологии Апостола, как, напр., Людеманна и Гутброда, существует великое множество работ, посвященных тем или другим сторонам учения о человеке: дух, плоть, свобода, грех, совесть, равно как и психология, этика, сотериология, аскетика и мистика ап. Павла. Все ученые, занимавшиеся богословием этого христианского писателя, не могут не признать одного основного затруднения, вытекающего из этих тем. Это исключительно неясная терминология посланий апостола, неадекватность ветхозаветным выражениям и еще большая несогласованность с современной нам психологической терминологией. Поэтому, прежде всего, надо обратиться к обзору, — хотя бы и предельно краткому, — библейских выражений, с которыми ап. Павел был знаком и не мог не считаться.

В своей интересной книге "The Christian doctrine of Man" (Edinburgh, 1920, pp. ХII, 365) Н. W. Robinson дает полезную сводку библейских антропологических терминов с указанием их расплывчатости. Вот каковы наиболее употребительные понятия:

1. neshamah встречается в Ветхом Завете 24 раза и преимущественно в смысле "vis vitalis" (3 Царств XVII, 17; Иова XXVTI, 3 и др.), но иногда и в значении моральной, духовной жизни. (Иова XXVI, 4; XXXII, 8; Притч. XX, 27 и др.).

2. nephesh находим 754 раза, и опять таки с разными значениями. Напр.: 282 раза в смысле жизненного начала (3 Цар. XIX, 10);249 раз, как мудрость (Притч. II, 10) и 223 раза со значением персоналистическим, как "я" человека. (Иезек. IV, 14).

3. ruah — 378 раз, а именно: 39 раз в значении "vis vitalis",т. е. тожественное с nephesh, (Иезек. XXVII, 5-8); 134 раза, как "влияние", "вдохновение" (1 Царств XVI, 14) и 131 раз просто в значении "ветра", "дуновения (Исх. X, 13) и, наконец, 74 раза в смысле нравственной сферы жизни: ревность страсть и под. (Быт. XXVI, 35; Агг. I, 14).

4. Точно также и понятие leb, "сердце" (851 раз), то обозначает физический орган (29), то внутреннюю жизнь (257 раз) или эмоции (166), то интеллектуальную сферу (204 раза), то волю (195 раз. Вообще же ветхозаветная психология, проникнутая поэтическими образами пророков и языком библейского фольклора, не дает нам научной системы о человеке.

Наряду с этим для Ветхого Завета характерно особое понимание человеческой личности не в ее абсолютно-персоналистическом значении, а через призму коллектива, национального целого, реализуемое в и через общество, которое на ней базируется. Это corporate personality наряду с возвышенным пониманием человеческого достоинства облегчит в будущем для ап. Павла проповедь церкви, как Тела Христова и Царствия Божия. Иудейству было чуждо дуалистическое восприятие личности, как души противопоставленной телу. Платоновские настроения не имели бы места в Ветхом Завете. Абстрактному, аналитическому и дуалистическому пониманию Греков Иудейство противополагает теистическое, конкретное, религиозное. Греческий интеллектуализм сталкивается с ветхозаветным волюнтаризмом.

А. Состав человека.

На этом именно фоне ап. Павел и строит свою проповедь о спасении и прославлении человека. Его язык не укладывается в рамки иудейской антропологии. Выражения Апостола, уходя своими корнями в Ветхий Завет, черпали многое также и из языка современного ему эллинизма. Так, по подсчету того же ученого Апостол употребляет следующие выражения: "сердце" (52 раза), "душа" (13 раз), "дух" (146 раз), "плоть" (91 раз), "ум" (21 раз), "совесть" (20 раз), привнося к тому же разделение человека на "внутреннего" и "внешнего". Это разнообразие и расплывчатость выражений Апостола настолько трудно уложить в привычную нашему мышлению научную систему, что в обширнейшей литературе об ап. Павле высказаны самые разноречивые утверждения и предположения. Не наблюдается даже единогласного решения ученых в вопросе о строении человека. Дихотомист ли Апостол или трихотомист остается для науки спорным. При этом характерно, что тот или иной взгляд на ап. Павла в данном случае вовсе не зависит от конфессиональной принадлежности исследователя. 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 т. д. Но наряду с этим никак нельзя забыть классического текста 1 Солун. V, 23 с бесспорно трехчастным пониманием человека. И, наконец, удовлетворительна ли сама трихотомия и исчерпывает ли она весь вопрос о строении человека? М. б., и не следует ограничиваться только этими формальными подразделениями.

Б. Тело и плоть.

Как бы ни рассматривать учение Апостола о строении человека, безусловным слагаемым является, прежде всего, физическая оболочка его, вещественный и преходящий его элемент. Это то, что человек имеет общего со всем видимым миром и что роднит его с животным царством. Все исследователи богословия ап. Павла, начиная, напр., с очень левого протестантского исследователя "павлинизма" Пфлейдерера и кончая новой и обстоятельной работой католика В. Шауфа о понятии "плоти" у Апостола, все стараются уяснить смысл этого антропологического термина. Здесь для нас важно: 1. соотношение плоти и тела; 2. тело в отношении ко греху и 3. аскетизм ап. Павла.

Апостол, говоря о внешней нашей 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 все же остается не всегда ясным. В разговорном языке и в Септуагинте sarx, означает живое мясо, в отличие от kreas — закланное мясо (напр.: 1 Коринф. VIII, 13). На языке Апостола "плоть" и "тело" часто бывают синонимами, но часто вовсе не совпадают. Тело на языке Апостола может значить: 1. нечто реальное, не докетическое, противоположное skia. (Колос. И, 9); 2. нечто персоналистическое, в значении, например, личного местоимения hymeis; (Рим. 1, 24; I Кор. VI, 18-19; Ефес. V, 28); 3. единство верных со Христом (Рим. ХП, 5; 1 Кор. X, 17; XII, 12 и след.; Колос. I, 18-24; И, 19); 4. внешняя оболочка человека, "внешний человек", тело в собственном смысле (Рим. VIII 10, 2 Кор. V, 6, 8; XII, 2-3; 1 Сол. V, 23; 1 Тим. IV, 8) и, наконец, 5. тело вообще, например, тело небесное (1 Кор. XV, 40). Наряду с этим человек в его персоналистическом значении обозначается ап. Павлом и через "всякая плоть" (Рим. Ш, 20; 1 Кор. I, 29; Галат. II, 16), т. е. соответственно еврейскому kol-basar; или же всякая душа (Рим. II, 9). или плоть и кровь (Гал. I, 16).

Внешнее человека выражается также и словом "плоть", "ходить во плоти" (2 Кор. X, 3). "Плоть" — это земное начало в человеке; это материя земного тела, а тело — его организованная форма. "Тело" вместо "плоть" сказать еще можно, но "плоть" никогда не употребляется вместо "тело". Но если плоть есть материя, то все же ее 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 определенной плоти. Прекрасно выразил ту же мысль J. Huby: "Человек для ап. Павла не есть заключенная в темницу душа, но воплощенный дух". Ниже, когда речь будет о духовном начале в человеке, то мы коснемся и взаимоотношения духа и плоти. Пока что на очереди другое: тело в его отношении ко греху.

Выражение "плоть" в посланиях Апостола неоднократно означает не только внешнее и преходящее в человеке, но и нечто низшее, со значением уничижительным. (Напр., классическое место Римл. VIII, 5-13; 1 Кор. V, 5; 2 Кор. VII, 1; Гал. Ш, 3 и др.). Во всяком случае, связь тела со грехом, очевидная для религиозной совести, не могла не быть предметом внимания и ап. Павла. "Плоть" для него может просто значить и "испорченная природа человека. Плоть является седалищем греха, как это понимали аскеты всех времен. Под "делами плоти" (Гал. V, 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" (Римл. VIII, 6), противоположных духовным. Вообще же надо заметить, что понятия: ум, душа, дух, плоть очень часто у ап. Павла не имеют формально антропологического значения, не являются элементами человеческого естества, а скорее понятиями нравственного порядка.

Но совершенно ясно, — и это особенно важно для всей позднейшей восточной антропологии и аскетики, — что признавая плоть мощным орудием греха, Апостол никогда не дает повода считать телесное начало в человеке злым самим по себе, по существу греховным. Это освобождает раз навсегда всю аскетику от какого бы то ни было спиритуалистического привкуса манихейства и гностицизма. Какая бы жестокая борьба ни велась человеком против своих "дел плоти", это никогда не бывает для православного аскета (в отличие от буддизма, манихейства, всякого рода спиритуализма, теософии и т. под.) борьбою с самым телесным началом, как таковым и как якобы искони злым и порочным по существу, а только лишь с гнездящимся в нем грехом. В этом согласны толкователи и исследователи Апостола без различия их вероисповедных взглядов, настолько это очевидно. 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 (1 Кор. VI, 19-20) и о возможности приносить тело Богу в жертву живую, святую, благоугодную (Рим. XII, 1). Сказанное, конечно, не должно нисколько умалять сознания нашей греховности и, того, что, как говорит К. Барт, религиозный человек греховен, именно как таковой, ибо совесть пробуждается в религиозном сознании. Он идет и дальше: "о человеке, который бы не был грешен, мы ничего не знаем".

В. Душа.

Термин "душа", достаточно близкий ветхозаветному пониманию, все же не есть что-то совершенно определенное. Ему в Ветхом Завете соответствует не только nephes, но отчасти и ruah. Поэтому под словом "душа" и прилагательным "душевный" Апостол подразумевает разное. Он придает ему четыре значения: 1. жизнь индивидуальная в отличие от жизни вообще (Рим. XI, 3; XVI, 4; Фил. II, 30; 1 Сол. II, 8; 2. субъект жизни, личность (Рим. II, 9; XIII, 1; 1 Кор. XV, 45); 3. душа в отличие от тела (2 Кор. I, 23; ХП, 15; Ефес. VI, 6; Колос. Ill, 23; Фил. I, 27; Евр. IV, 12) и, наконец, 4. чувственная жизнь в отличие от духа (1 Сол. V, 23). Впрочем, иногда эти два понятия "дух" и "душа" почти совпадают: "душа" говорится о том, что следовало бы назвать "дух" (2 Кор. I, 23; Кол. III, 23) и обратно. Но часто они, в особенности в форме прилагательных, противополагаются, приобретая характер преимущественно этический. При этом не следует вовсе здесь видеть того различия, которое гностики полагали между людьми "психиками" и "пневматиками". Верные христиане по собственному опыту знают о той борьбе душевного и духовного, которая происходит в сердце каждого человека. Законченного типа праведников и грешников не бывает в природе. Духовная жизнь есть жестокая борьба за Царство Небесное и в этой борьбе одолевает то одно, то другое начало в человеке. Вообще же можно сказать, что "душа", как жизненное начало у животных, в приложении к человеку охватывает все, что является источником и началом его природной жизни; сюда включаются все способности человека, — и ум, и сердце.

Г. Ум.

Апостол в своих антропологических построениях охотно пользуется (21 раз) и понятием "ум" nous. Это выражение, чуждое Ветхому Завету, и только три раза встречающееся в Новом (Лк. XXIV,45; Откров. XIII, 18; XVII, 9) заимствовано из антропологии эллинской. Стоит только вспомнить у Аристотеля nous pathetikos и nous poietikos и nous, как господствующее начало у стоиков. Что касается слова "логос", то оно у ап. Павла, как и вообще в Св. Писании, не имеет значения психологического.

Апостол предпочитает, говоря о разумном начале, пользоваться именно термином nous. Примером пусть послужит рассуждение о законах ума и плоти (Римл. VII, 23 и сл.) и о молитве (1 Кор. XIV, 14-15). В словоупотреблении ап. Павла "ум" означает не только интеллект и разум, но и манеру думать, мнение, чувство, приближаясь в этом отношении к совести, помогая человеку быть послушным Богу. Ум, конечно, очень приближается к понятию "дух". Что это: два различных начала, или неодинаковые ступени религиозного ведения? Симар считает, что "ум" и "дух", равно как и "душа", поскольку они являются понятиями этическими, не представляют собою различных принципов человеческой природы, но один и тот же. Пфлейдерер же находит, что у ап. Павла не "дух", а именно "ум" является высшим началом в отличие от плоти. То же разделяет и Бовон. Ниже будет сказано, почему Апостол в своей трихотомической схеме (1 Сол. V, 23) выбрал именно слово "дух", а не "ум".

Д. Совесть и сердце.

Наряду с понятием ума Апостол ввел в свои рассуждения о человеке и "совесть". Оно заимствуется из греческой психологии. Будучи "hapax legomenon" в Евангелии (Иоан. VIII, 9), оно вовсе неизвестно Ветхому Завету. Да и в греческом языке оно не явилось ранее Менандра. Еврейское madah, переведенное LXX в Еккл. X, 20, как "совесть", не имеет нравственного значения и гораздо точнее передается Вульгатою "cogitatione tua", а в русском переводе "в мыслях твоих". Самое понятие совести, как нравственного советника и судии, конечно, было ведомо Израилю, (напр., 2 Цар. XXIV, 10; 3 Цар. II, 44, Иова XXVII, 6), но охватывалось понятием leb "сердце", этим всеобъемлющим центром религиозной жизни вообще.

На языке ап. Павла "совесть" есть понятие религиозно-гносеологическое и значит сознание о Боге, к которому мы приведены нашим существом, в отличие от "ума", как более общее и отвлеченное религиозное ведение. Совесть есть мерило моральных ценностей, нравственный законодатель, внутренний свет, путеводящий человека, судья его поступков, инстанция индивидуальная (2 Кор. I, 12; IV, 2; Рим. IX, 1; 1 Тим. I, 5, 19; Ш, 9; IV, 2; 2 Тим. I; 3). Что касается сердца, то это выражение теснейшим образом связано с ветхозаветным словоупотреблением и для еврейской среды было совершенно понятным термином религиозной психологии. Ап. Павел пользуется им очень часто. Для него это центр внутренней жизни человека. Все душевные переживания сосредоточиваются там. Это "средоточие страстей, воспоминаний, угрызений, радости и грусти, благочестивых решений и дурных побуждении, проводник всех влияний Св. Духа, святилище его совести, на скрижалях которой неизгладимыми письменами начертан природный закон, куда никто, кроме Божиего ока, не проникает". Сердце — это наиболее общий термин древней антропологии. И если уж искать в ветхозаветной лексике подходящего выражения для нашей "личности", то, пожалуй, сердце является наиболее для того соответствующим. И Пфлейдерер, и Гутброд просто считают, что "leb", "сердце" были ветхозаветными обозначениями личности. Совершенно ясно, что они не могут совпадать с ипостасью каппадокийцев, с "persona" римского правового сознания и с "лицом" греческого внехристианского быта. В нем больше слышится голос нравственней ответственности, чем самосознания.

Е. Дух.

Самый, м. б., неясный термин антропологии ап. Павла это — дух. Как видно было из изложенного, ветхозаветная ruah не покрывает его сполна. "Дух" ап. Павла встречается в таких сопоставлениях и противоположениях, и охватывает собою столько сторон внутренней жизни человека, что найти ему точное и удовлетворяющее нашу мысль определение просто невозможно. Вообще дух, пневматичность, а отсюда и харизматичность настолько были непосредственно близки тогдашнему человеку; духовность в такой мере была жизнью и опытом каждого религиозного человека и охватывала такие тайники и вершины внутренней жизни людей, совершенно несказанные и неосязаемые, что искать точных определений этому просто немыслимо. В одной из лучших, м. б., книг, которые написаны были об ап. Павле, в своем "Paulus", A. Deissmann замечает: "по счастью, у ап. Павла отсутствует острое философски-отточенное определение понятия "духовный". Апостол пребывает в своих очень народных и древних гибких формулировках… У него не достает связывающих определений…

Для Павла Дух, Бог, живой Христос являются реальностью; да! именно реальностью из реальностей. Поэтому то он и не задумывается долго над тонкостью определений. Но, во всяком случае, "дух" есть нечто не плотское, не земное, нематериальное".

Выражениями "дух", "духовный", "в духе" Апостол пользуется так часто и разнообразно, что они у него имеют характер и психологический и этико-богословский. Некоторые случаи употребления этого слова продолжают вызывать разногласия у толкователей апостольских посланий. Прат считает, что в половине случаев употребления этого слова его значение остается спорным. Он сводит значение этого слова у Апостола к трем, а именно: 1. разумное начало в человеке, 2. действие Св. Духа, и 3. самое лицо Св. Духа. Остановимся только на первом из них, как чисто антропологическом.

Несомненно, что дух не только отличен от плоти (2 Кор. VII, 1; Ефес. IV, 4), но и нечто противостоящее ей. (Рим. VIII, 4-6; 1 Кор. V, 5; Гал. V, 17; 1 Тим. III, 16 и мн. др.). М. б., этот контраст, как замечает G. В. Stevens скорее нравственного порядка, чем метафизического Здесь не говорится (Гал. V, 19-23) о существенном различии субстанций, а о двух видах моральных поступков.

Дух может также означать и орган самосознания (1 Кор. II, 10-11). Кроме того, он есть средоточие религиозной жизни, почему, напр., тот же Stevens считает, что выражение "хотеть доброе", "внутренний человек", "ум", "закон ума", (Рим. VII, 18-25), могут быть просто синонимы духа. Дух — это, по мнению исследователей Апостола, "та нематериальная часть человека, которая его связывает с вечным и непреходящим миром". Это то начало возрожденной жизни, которое Адам не мог передать своим потомкам, но которое дается Христом; это душа, возвышенная благодатью. Для некоторых ученых это — nous природного человека, укрепляемый Христом, или благодатью Св. Духа". Бенц, между прочим, проводит и такую параллель: в человеке неискупленном находятся в борьбе между собою первородный грех и nous у искупленного же плоть и дух, т. е. материальный организм и соединенный с Духом Божиим человеческих дух. Вообще же с точки зрения терминологии нельзя не вспомнить Гутброда, что у ап. Павла "дух" ist ein anthropologisch voellig irrelevanter Begriff".

Мы видели, что "душа" и "плоть" могут иногда заменять друг друга на языке Апостола. Но каково же соотношение души и духа? В 1 Кор. XV, 45-47 дается такая параллель: первый Адам — душа живая и из земли, перстный; второй Адам — дух животворящий, Господь с неба. Мы видели, что "душа" и "дух" могут (Евр. IV, 12) иметь нравственную окраску больше, чем психологическую, но иногда они образуют именно психологическую параллель, как, например, классический текст 1 Сол. V, 23 или 1 Кор. XV, 44, 46). Есть ли душа совершенно иная субстанция, чем дух? Вряд ли. Насколько можно судить, сопоставляя все слова Апостола, его язык на это нас не уполномочивает. Это не две субстанции, а две стороны одного и того же духовного начала; так же, как и "ум", и "сердце" не столько части, сколько органы и функции духа. По мнению одних "дух есть достояние только христиан; не возрожденный искупительным подвигом природный человек духа не имеет". Как бы ни принимать это мнение, "дух" все же есть залог бессмертия и вечное начало в нас. Но лишены ли безусловно этого начала не христиане? Может ли контекст посланий Апостола уполномочить нас на это?

Пфлейдерер считает, что под духом можно понимать "нейтральный субстрат личной жизни человека, подверженный воздействию одинаково: и Бога, и зла". Но едва ли можно приписать Апостолу то значение "духа" или "ума", которое позднейшие учители христианства, как, например, Аполлинарий Лаодикийский, (по крайней мере, в изложении о. С. Булгакова), желали в нем видеть, т. е. личное ипостасное начало. Можно ли иными словами, трихотомическую схему Лаодикийского епископа предвосхищать уже в трихотомии ап. Павла? (1 Сол. V, 23). Есть ли "дух" для Апостола понятие персоналистическое? Нам кажется, что Апостол не думал в этих схемах. Он больше ветхозаветно-этичен, чем каппадокийски-персоналистичен. "В земных условиях "дух" не есть личный, независимый центр жизни, а лишь известное состояние человеческой жизни", — говорит один из исследователей учения ап. Павла о человеке. Для ап. Павла, как библейски ориентированного писателя, сущность личной жизни человека гораздо больше в нравственной ответственности человека, чем в самосознании; больше в воле, чем в интеллекте.

В связи с этим следует остановиться именно на этом тексте 1 Сол. V, 23. Его трихотомическое содержание разрушает все упрощенные толкования и желание видеть у Апостола безусловно двучастное строение человека. Но этим не исчерпываются все вопросы. Наоборот, возникает недоумение, откуда у Апостола с его библейской психологией явилось подобное построение. Это, конечно, можно объяснять влиянием эллинской стихии, точно так же, как и "ум", "совесть", "внутренний и внешний человек". Но кто• же именно из философов мог в данном случае наложить свой отпечаток? Трихотомия Платона? Но у него ("Федр" 253 сд.; 246 д.) разделенье на ум — гнев — вожделение, что впоследствии примут многие восточные аскеты. Построение Аристотеля: тело — душа — ум, или стоическое тело — страстное начало — господствующее. Почему же Апостол присоединяет в разбираемом стихе к телу и душе не этот ум, понятие для него очень привычное, а именно дух?

Для Аристотеля "дух" значит скорее дыхание; для стоиков оно нечто материальное. Ответ на это находим в интересной статье доминиканца А. М. Festugiere, посвященной именно этому стиху послания к Солунянам. Автор видит здесь следы Филона. Толкуя в своем "Leg. alegor." I, 12 и 13 стих Бытия II, 7, Филон говорит, что Бог enepneysesen душу в человека. Этот глагол синонимичен enepneysen, с корнем pney. "Никто не представил себе между Божеством и человеком связи столь узкой и общения столь близкого, что оно является уже почти усыновлением... Человеческий "ум" не имел бы дерзновения подняться столь высоко для связи с божественным естеством, если бы Сам Бог не привлек его к себе". Здесь концепция не отвлеченно эллинская, здесь настроение и мироощущение библейское. Вершина в человеке, соприкасающаяся с Божественным началом, это не абстрактный "нус" или "логос", а дух, символическое отражение Духа Божия. Наш дух есть алтарь, на котором почивает Дух Божий. Если сказать словами св. Григория Богослова, (признавая, конечно, всю богословскую двусмысленность этого образа), наш дух есть "частица Бога".

Кроме всего сказанного о духе, надо помнить и о чисто этическом значении, которое Апостол вкладывает в понятие прилагательного "духовный", что именно и означает "новый", искупленный, возрожденный человек. "Дух", в таком случае, есть особое состояние внутренней жизни человека, а не часть его внутренней структуры. Когда же это слово является понятием психологическим, то, повторяем, вряд ли в него можно вкладывать значение личного начала, ипостасного центра его бытия, как это будут делать впоследствии греческие писатели Церкви.

Ж. Внешний и внутренний человек.

Еще один термин, наряду с указанными, заимствованный ап. Павлом не из библейского обихода, это различие "внешнего" и "внутреннего" человека (2 Кор. IV, 16). Некоторые исследователи учения Апостола взяли даже это деление в основу своих рассуждений об антропологии его. (Наприм., Людеманн или Гутброд в указанных выше сочинениях). Деление это не вносит в сущности ничего нового в учение о человеке. Это не есть какое то подразделение по иным, доселе неведомым линиям и плоскостям. Скорее его следует принимать, как более или менее удобное и удачное обобщение. Ученые так и соглашаются: внешний человек, — это тело, плоть; внутренний: ум и сердце. В этом не м. б. разногласий. В виду того, что в Рим. VII, 22-23 "ум" и "внутренний человек" стоят один вместо другого, то можно, казалось бы, их считать синонимами, или, во всяком случае в тесном общении.

Естественно, что и совесть, и дух принадлежат к тому же внутреннему миру человека. Что касается души, то тут нет единомыслия; по Бенцу она относится к внутреннему человеку, а по Людеманну к внешнему. И то и другое мнение м. б. правильно. Поскольку душа есть витальный принцип, она входит в понятие мира внешнего; (1 Сол. V, 23; 1 Кор. II, 14; XV, 46) поскольку она противопоставляется плоти (2 Кор. I, 23; XII, 15; Ефес. VI, 6) она относится к внутреннему человеку. Но, во всяком случае, в этом делении не надо видеть чего-либо уничижающего и неблагоприятного для оценки человека. Человек целиком, — и внутренний, и внешний — есть создание Божие. В этом не нужно видеть подразделения нравственного порядка; таковое обозначено Апостолом в различении ветхого и нового человека (Ефес. IV, 22-24), т. е. человека тления и похоти, в отличие от нового создания Божия, служителя святости и истины.

3. Сыноположение и прославление.

От формально-психологических подразделений в человеке надо перейти к вопросу о его назначении, т. е. к тому, что непосредственно интересует мысль богословскую. Библейские слова об образе и подобии Божием, так последовательно развивавшиеся в святоотеческой письменности, внимания Апостола, как кажется, не привлекли к себе. Это не означает, что его учение отрицает божественное начало в человеке. Наоборот, в посланиях ап. Павла мы находим очень много мыслей об этом, и способность человека к богоуподоблению и к максимальному приближению к Божественному им прочувствована очень глубоко. Но все же тема об образе Божием им прямо не использована.

В самом деле: (Рим. VIII, 29) "...быть подобным образу Сына Своего"; или (1 Кор. XV, 49) "...как мы носим образ перстного, будем носить и образ небесного", или (2 Кор. III, 18) "...преображаемся в тот же образ от славы в славу"; или, наконец (Кол. III, 10) "...облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его", — не развивают в достаточной мере библейской темы об образе Божием в нас. Но, тем не менее, Апостол затрагивает исключительно важные проблемы.

Так, прежде всего, учение о том, что люди — храм Божий для обитания Духа Божия (1 Кор. III, 16). Апостол настолько непосредственно переживает эту возможность обитания Духа Божия в себе и обладает сам таким аутентичным мистическим познанием ("восхищение в рай", "третье небо" и т. д.), что все касающееся внутреннего духовного приобщения Богу повествуется им по собственному переживанию. Его единение со Христом есть плод непосредственного мистического опыта. Если сопоставить такие, напр., признания Апостола, как "и уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал. II, 20), "любовь Христова объемлет нас" (2 Кор. V, 14), "все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе" (Фил. IV, 13), "мы немощны в Нем, но будем живы со Христом силою Божиею в вас" (2 Кор. XIII, 4), — то, очевидно, что как бы сама личность Христа вошла в Апостола и пользуется им, как своим орудием, и у ап. Павла всегда налицо эта вера в имманентность Христа в нем".

В этом тесном единении с Богом открываются и перспективы будущих судеб человека и человечества. И Барт, и Швейцер подчеркивают, что Апостолу была чужда идея обожения человека. Последний видит в этом даже характерную неэллинистичность Апостольской мистики. Апостол настаивает на сыновстве людей Богу, на "сонаследничестве со Христом", на "Духе усыновления", — все это, как плоды искупления от клятвы закона (Рим. VTII, 14-18; Гал. IV, 5-7). И пусть слово "обожение" не сказано; (сказано оно будет христианскими писателями позже, уже в III-IV в. в.), но вывести мысль об этом не трудно из некоторых мест посланий. Во Христе обитает вся полнота Божества телесно (Кол. II, 9) и потому и мы имеем полноту в Нем, Который есть глава (II, 10). Тело Христово — церковь (Ефес. I, 23) и "мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба" (1 Кор. X, 17). И во Христе уже не ветхое, а новое человечество (Ефес.II, 15). Тело есть храм Духа; Дух Святый есть залог нашего наследия (Ефес. I, 14), мы же сонаследники прославленному Христу в царствии Божием.

Если сравнить это с учением других книг Нового Завета об усыновлении (Иоан. I, 12), богоуподоблении (1 Иоан. III, 2), "вечери Агнца" (Откров. XIX, 9; 17) и "причастии Божеского естества" (2 Петр. I, 4), — то все это только подтверждает мысль Апостола язычников, и дает твердые основания будущим писателям церкви для богословствования об обожении.

В конечной судьбе человека ап. Павел различает смерть физическую (Рим. V, 12; VI, 21-23; 2 Кор. I, 9-10) от смерти духовной, смерти от греха (Рим. VII, 10; VIII, 6) и от смерти вечной, как окончательного разделения с Богом (2 Кор. II, 15-16). Отсюда, после физического конца человека на земле перед ним открывается либо "гнев Божий в день гнева" (Рим. II, 5) и погибель (2 Кор. IV, 3), либо надежда на вечное блаженство, т. е. на прославленное состояние воскресшего человека (Рим. VIII, 18; 2 Кор. IV, 17) и преображение от Господня Духа (2 Кор. III, 18). Апостол учит и о будущем прославленном состоянии твари (Рим. VIII, 18-23), о восстановлении ее и возглавлении Христом ((Ефес. I, 10; Кол. I, 13-20; 1 Кор. III, 22-23) об ее anakephalaiosis, когда будет Бог "всяческая во всем" (1 Кор. XV, 28). Эта тема найдет свое преломление в патристике, либо в форме "апокатастасиса" (Оригена, или несколько иначе св. Григория Нисского) либо в "рекапитуляции" св. Иринея Лионского, либо в общей всем отцам Востока идее "теозиса" человека.