

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ / ARTICLES AND TREATISES

UDC 572
UDC 271.2-36:929 Apostol Pavle
<https://doi.org/10.2298/ZMSDN2074147P>
ПРЕГЛЕДНИ НАУЧНИ РАД

АНТРОПОЛОГИЈА
СВЕТОГ АПОСТОЛА ПАВЛА

ПОРФИРИЈЕ ПЕРИЋ

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Мије Ковачевића 116, Београд, Србија
porfirije.ep@gmail.com

САЖЕТАК: У раду се анализира и систематски обрађује учење апостола Павла о човеку. У првом делу рада истражује се утицај јеврејског и старог јелинског учења о човеку на Павлову мисао с циљем да се укаже, с једне стране, на чињеницу да се његово учење прerasходно темељи на старозаветној антропологији, као и на то, с друге стране, да оно располаже антрополошким формулацијама које пројављују јелинистичко порекло. У другом делу рада обрађују се најзначајнији антрополошки појмови: дух (πνεῦμα – пневма), душа (ψυχή – психи), тело (σάρξ – саркс/σῶμα – сома), ум (νοῦς – нус) и срце (καρδιά – кардиа). Истраживањем ових појмова закључује се да човек, према Павловом антрополошком схватању, није ни дух, ни душа, ни тело, него целовито биће, психосоматско, састављено од душе и тела.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: апостол Павле, антропологија, човек, дух, душа, тело, ум, срце

Свети апостол Павле с правом се назива првим ранохришћанским антропологом [Perić и Radić 2015: 1018]. Ишчитавајући и изучавајући његове посланице може се врло јасно уочити и без сумње закључити да он своје учење о човеку, уз одређене примесе хеленизма, утемељује, пре свега, на старозаветном учењу и поимању човека, које проналазимо већ на првим страницама свештене повести Старог завета, а по којем је Бог, као Творац свега, на крају стварања видљивог и невидљивог света, као круну свог творачког акта [Καρμίρης 1940: 34], створио човека по „икони

и подобију своме” (Пост 1, 27)¹, а с друге стране, на личном искуству преобраћења у хришћанина и доживљају личног откривења Исуса Христа.

Своје учење о човеку апостол развија у христолошко-сотириолошкој перспективи: говори о условима људског постојања пре и после доласка Господа Исуса Христа и о човековом назначењу. С једне стране, говори о још неискупљеном човеку, човеку грешнику коме је потребна Божија благодат, а с друге стране, о човеку искупљеном у Христу, односно о новом човеку и новом животу у Христу. На тај начин апостол не посматра новог човека потпуно независно од старог, него старог човека, поробљеног грехом и смрћу, види у светлу обновљења благодаћу Христовом као „новога [човека] који се обнавља за познање, према лику Онога који га је саздао” (Кол 3, 10).

Имајући у виду ове претпоставке, важно је исправно трасирати координате Павлове антропологије, јер без ње није могуће разумети ни његову теологију у целини. Говорећи о Павловој антропологији треба имати у виду три димензије. Пре свега, Павлов дискурс превасходно је теолошки, а не антрополошки, будући да апостол има за циљ да развије теолошко значење догађаја везаних за смрт и васкрсење Исуса Христа. Управо у тој теолошкој постури антропологија добија свој прворазредни значај, будући да сваки говор о Богу уједно открива нешто и о самом човеку, те тако најтананије додирује сферу антропологије.

Друго, Свети апостол Павле је човек који се налази на раскрсници културâ: јеврејске и грчко-римске. Павлово двоструко образовање – фарисејско у Јерусалиму с једне, и стоичко у школи у Тарсу с друге стране – учинило је његову реч интеркултуралном, а његову антропологију сложеном [Maguerat 2015: 376]. Овај вишеструки карактер потврђује: а) да је Павле повезан са јеврејском антропологијом² која је холистичка – антрополошки концепти не означавају део човека, већ сваки пут човека у целини (човек као тело, човек као плот, човек као дух); б) да одређене формулације апостола укључују хеленистички утицај³, као на пример кад разликује „спољашњег човека”, који се распада, од унутрашњег човека који се обнавља из дана у дан (2Кор 4, 16).⁴ Та дуалност спољашње/унутрашње проистиче из дуалности тело/душа или тело/дух, која је позната у грчкој мисли.

¹ Свети Јован Дамаскин у свом делу *Тачно изложење њавославне вере* истиче следеће: „А пошто се све тако збило, Бог је, из видиве и невидиве природе, властитим рукама саздао човека по своме образу и подобију, обликујући тело од земље, и својим дувањем подарио му је словесну и умну душу; а тога човека, као што је познато, називамо божанском иконом; јер израз „по образу (икони)” открива оно што је умно и самовласно, док израз „по подобију” открива могућност уподобљавања врлини [Дамаскин 2001]. Видети такође: [Perić 2005: 208–239].

² На тему утицаја јеврејске мисли на Павлову мисао погледати капитално дело: [Sanders 1977]. Такође и: [Pitre et al. 2019; Pereira et al. 2001: 13–14].

³ На тему утицаја хеленизма на Павлову мисао погледати: [Knopf 1914: 497–520; Pereira et al. 2001: 21–23].

⁴ Појам „унутрашњи човек” Павле користи само на два места и то у различитим контекстима (Рим 7, 22 и 2 Кор 4, 16). Само се у 2Коринћанима „унутрашњи човек” супротставља „спољашњем”. Под изразом „спољашни човек” (ἐξω ἄνθρωπος) Павле подразумева физичког, земаљског човека који иде у сусрет смрти. Видети: [Gnilka 1999: 40–41].

Треће, не треба заборавити да је Павлова антрополошка мисао обележена снажним духовним искуством преобраћења на путу за Дамаск [Radić 2019: 151–174], што је даље утицало на радикалну промену његовог система вредности, теолошког размишљања, као и на разумевање самог човека. Павле је прешао из центра Торе у центар који је сâм Христос [Marguerat 2015: 376–377].

У складу са претходно реченим, ово поглавље о антрополошком учењу апостола Павла конципираћемо на следећи начин: прво ћемо навести неколико речи о јеврејском и старојелинском учењу о човеку, затим ћемо обрадити најзначајније антрополошке појмове попут дух (πνεῦμα – пневма), душа (ψυχή – психи), тело (σάρξ – саркс/σῶμα – сома), ум (νοῦς – нус) и срце (καρδιά – кардиа), потом ћемо прећи на учење о људском паду и његовим последицама, да бисмо га завршили теологијом „нове твари”.

УЧЕЊЕ О ЧОВЕКУ У СТАРОЗАВЕТНОЈ И СТАРОГРЧКОЈ МИСЛИ

Да бисмо правилно разумели мисао о човеку апостола Павла неопходно је обратити пажњу на неколико основних карактеристика старогрчке и старозаветне мисли.

Кад говоримо о старозаветној мисли, већ прве странице *Књиџе Постања* јасно упућују на то да је човеку дато најважније место у оквиру јеврејске космологије. То да је човек Божије створење представља основно старозаветно учење: створен је последњи од свих створења (Пост 1, 26–31), као круна стварања, како ће то касније Оци Цркве дефинисати.⁵ Човек се разликује од других створења по томе што га Бог ствара по слици и прилици својој (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν, Пост 1, 26).⁶ Бог ствара човека слободним и с њим склапа савез. Човек је биће створено да живи у односу са Богом и с другим људима. Тако је Божији чин стварања човека средиште и рекапитулација стварања читавог света.⁷

Старозаветни начин поимања човека је превасходно холистички⁸. За Јевреје, човек се не сагледава из делова, већ сваки део представља целокупног човека. У том смислу је човек душа жива, што се односи на цело његово биће. У Старом завету нема раздвојености, те иако се користе антрополошки изрази попут *басар*, *нефеш*, *руах*, *лев*, они не означавају један део човека наспрам другог, већ у целини говоре о човеку.⁹ Човек је,

⁵ Видети монографију на тему Постања: [Καλαντσάκης 2011].

⁶ Видети и светоотачко тумачење: [Григорије Ниски, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 125–256; *Περὶ τοῦ Τι ἐστὶ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν*, PG 44, 1327–1346; *Ποίησαμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν*, PG 44, 257–298].

⁷ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Περὶ ἰδιωμάτων*, 15, 1–3, Kotter IV, 198 (PG 95, 144BC); [Μουτσούλας 1997: 382; Perić и Radić 2015: 1016; Περιћ 2014: 311–321].

⁸ „Старије поделе између дихотомије и трихомије људске природе, морају се напустити што се тиче антропологије Старог завета. Јеврејска антропологија је монистичка. Човек се увек посматра холистички... Јединство људске природе не изражава се супротстављеним појмовима тела и душе, већ кроз комплементарне и нераздвојне представе о телу и животу” [Jacob 1974: 631].

⁹ Дуализам не постоји у јеврејској Библији, напротив, „дуалистички поглед се у јеврејској књижевности први пут појављује тек у књизи *Премудросџи Соломонове* 8:19 и 9:15, где је,

као слика Божија, јединствен у сваком смислу, а будући да је створен од видљиве и невидљиве материје он у себи обухвата свеукупну творевину [Perić и Radić 2015: 1017].¹⁰

С друге стране, јелинистичко учење о човеку се увелико разликује од јеврејског, пре свега по томе што бисмо могли рећи да је оно дуалистичког карактера. Човек је за старогрчке философе састављен од душе и тела (дихотомно поимање) или душе, духа и тела (трихотомно поимање). Својом способношћу говора и мисли јесте биће на граници духовног и материјалног света које човек у себи обједињује [Perić и Radić 2015: 1013]. Тело је смртно, представља орган и оруђе душе, у своје време се распада и умире. Душа вечно постоји, бесмртна је и заправо само она представља реалног човека [Ζακόπουλος 2000: 56].

Старогрчка философија, развијајући теорију о бесмртности душе врло рано поставља питање односа између душе и тела. Учење, пак, о бесмртности душе заснива на тези да стварни човек, односно његова идеја, припада непромењивој и беспочетној стварности, а не стварности пропадљивих феномена.¹¹ Примера ради, Платонова антропологија као почетну тачку има преегзистенцију душа и њихову бесмртност [Αντωνιάδης 2009: 318; Aristotle, *De anima*].

У складу с тиме, древни грчки филозофи говорили су о човеку и његовом начину постојања углавном из две перспективе: монизма¹², који означава старо философско гледиште према којем унутар света постоји само једно начело (ἀρχή), односно један вид постојања, и дуализма који говори о два начела, две стварности, материји и духу, чулном и умном, од којих је једна виша, лако покретна и витална, а друга нижа, тешко покретна и одебљала [Cooper 2000]. Начело или начела света и живота су

под утицајем грчке философије, тело у супротности са душом и духом”. Видети: [Jacob 1974: 623]; упоредити: [Gnilka 1999: 33].

¹⁰ Треба напоменути да се код Јевреја у јелинистичком периоду појавило учење о дихотомији човека на нематеријалну душу и материјално тело. То је резултат утицаја јелинизма и нарочито платонизма. Вернер Јегер је инсистирао на томе да је дуализам тела и душе била чудна идеја коју је Платон измислио, идеја коју никде у Библији не проналазимо, али да је она у хришћанству уведена од стране црквених отаца, попут Августина, који су били под великим утицајем Платонове философије. Видети: [Jaeger 1961: 105]. Повезујући платонизам и јеврејска Писма, Филон Александријски учи о преегзистенцији трихотомне душе и њеном сужању материјалном телу због греха. “Δύο γάρ ἐστιν ἐξ ὧν συνέσταμεν, ψυχὴ τε καὶ σῶμα· τὸ μὲν οὖν σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόσπασμα θεῖον· ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς ὁ θεός, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν” („Јер смо из два (елемента) саздани, из душе и тела. Тело је, дакле, из земље створено, док је душа од ваздуха, део божанског. Бог је удахнуо у човекову личност дух живота и он је постао душа жива”) [Филон Александријски, *Νόμιον τερτὸν ἀλληγορίας* 3,161]. Јосиф Флавије додатно обавештава да су веровали у бесмртност душе и реинкарнацију. Видети: [Јосиф Флавије 1967: II, пог. 8, пас. 14].

¹¹ Код већине библијских истраживача постоји општи консензус да не постоји библијска основа да се душа сматра бесмртном, способном да постоји и функционише без тела, и да је супериорнија у односу на тело (σῶμα). Видети: [Boyd 1997: 207–210].

¹² Митрополит пергамски Јован Зизијулас наглашава да је „монизам увек био присутан у класичној јелинској мисли од пресократоваца до неоплатонизма и да је светоотачка теологија имала да се рве са овим питањем као најважнијим – можда и јединим – у свом односу према јелинској паганској философији”. Видети: [Zizioulas 1993: 151].

„нестворени” елементи [Ματσοῦκας 2002: 107]. Тело представља тако нешто материјално, смртно и ограничено, док је душа бесмртна, духовна и вечна. Ове две стварности су на неки начин увек супротстављене, иако је душа узвишенија и супериорнија од тела. Независно од правца који су следили у својој мисли, сви старогрчки философи били су сагласни у једноме, а то је да тело има нижи статус у односу на душу.

ОСНОВНИ АНТРОПОЛОШКИ ПОЈМОВИ У ПАВЛОВИМ ПОСЛАНИЦАМА

Када апостол Павле, као што смо већ рекли, говори о човеку он располаже различитим антрополошким категоријама уз помоћ којих описује његово биће и природу. Иако у својим посланицама, у великој мери, користи старојелинске антрополошке појмове, ипак је у суштини укорењен у библијско-семитској антропологији према којој је човек недељиво јединство. Човек није ни дух ни душа нити само тело, него суштинско јединство и целина. За човека, тело, душа и дух имају свој смисао само у свези са свеукупном, живом и динамичном целовитом егзистенцијом [Ζακόπουλος 2007: 81]¹³. Последица таквог схватања јесте да Павле, у складу са семитском сликом о човеку, има позитиван однос према телу [Gnilka 1999: 33]¹⁴. Човек је према учењу апостола Павла целовито психосоматско биће, састављено од душе и тела. То је разлог због којег је неопходно да анализирамо и систематски обрадимо најважније антрополошке појмове које користи апостол Павле у својим посланицама када говори о човеку.¹⁵ Ти појмови су: 1) душа (психи); 2) тело (сома и саркс); 3) ум и срце (нус и кардиа); 3) дух (пневма).

Појам: душа (психи/ψυχή)

Један од најзначајнијих антрополошких појмова који користи апостол Павле у својим посланицама засигурно јесте душа [Schweizer 1976: 637–656]. Овај појам је, за разлику од других појмова, био центар расправа (контроверзи) чак и у време ране Цркве [Jewett 1971: 334]. У свом антрополошком учењу, он преузима старозаветно учење о човеку као *души живој*, односно живом *нефешу* (Пост 2, 7)¹⁶. У Старом завету појам *нефеш*

¹³ Према мишљењу митрополита Калиста Вера (Kalistos Ware), хришћани морају увек да имају на уму да се „дух и материја међусобно не искључују. Напротив, они су зависни једно од другог; међусобно се прожимају и делују једно на друго. Стога, када говоримо о човековој личности, не мислимо на душу и тело као два одвојена 'дела' која заједно чине већу целину. 'тело' и 'душа' су тако два начина да се опишу енергије једне и недељиве целине” [Вер 2008: 149].

¹⁴ „За апостола Павла је незамисливо хеленистичко и гностичко гледање које у делењу од тела гледа ослобођење душе из њезине тамнице према слогану σῶμα – σῆμα, 'тело је гроб душе'. Човек који би егзистирао као душа за њега би био непотпун” [Gnilka 1999: 33].

¹⁵ Монографија која се детаљно бави Павловом антрополошком терминологијом и која је на изузетан начин представила историју истраживања је студија: [Jewett 1971]. Видети такође: [Schnelle 1991: 44–133].

¹⁶ „А створи Господ Бог човека ('adam אָדָם) од праха земаљскога (adhamah אֲדָמָה), и дуну му у нос дух животни (neshamah נְשָׁמָה); и поста човек душа жива (nephesh נֶפֶשׁ) (Пост 2,7).

је вишезначан, а значење би му било животни принцип, живот васцеле личности, суштина живота, или буквално „биће које дише” због чега је означавао животињу или самог човека¹⁷. Седамдесеторица су га превели појмом *ψυχή*, који је био веома одомаћен и веома важан у јелинској философији, али који ипак није у потпуности изражавао идеју јеврејског појма нефеш.¹⁸ У класичном грчком, *ψυχή* представља „суштинско човеково језгро које се може одвојити од тела и које не подлеже телесном распадању”, из чега проистиче идеја о бесмртности душе. Како сматра Дан (Dunn), на овом примеру разлика између јеврејске и јелинске мисли постаје најочитије разумљива [Dunn 1998: 76].

У својим посланицама апостол Павле користи појам *ψυχή* 14 пута (од тога 4 пута у Рим) [Dunn 1998: 76]. Он овој грчкој речи приписује старо-заветно значење јеврејске речи *нефеш*, те она не представља неки део људског бића који може бити одељен од тела – као што је то случај у јелинској мисли, већ изражава целу људску личност у њеном виталном, разумном, вољном и спознајном аспекту. Код апостола Павла, душа је животодашни принцип, голи живот, а ни у ком случају неки апстрактан, божански (бесмртан) елемент у човеку [Leon-Dufour 1993: 231–232]. Штавише, он у Посланици Коринћанима описује само тело придевом *душевени* – *ψυχικός* (σῶμα ψυχικόν – 1Кор 15, 42–44), што би, на пример, код Филона Александријског било тешко замисливо.

У 1Кор 15, 45 апостол Павле цитира Пост 2, 7, место на којем јеврејска реч *нефеш* јасно значи живо биће, чак бисмо могли рећи личност. Стих друге главе Постања, на који се Павле позива представља *locus classicus* антропологије Старог завета. Удахњивање даха живота, које чини да човек постане душа жива¹⁹, о којем писац Постања говори, не представља нешто независно, неки посебан, самосталан део, или неки виши део човековог бића, као код Платона, него напосто показује живот,

Више о појмовима: *adham* אָדָם, *adhamah* אֲדָמָה, *neshamah* נְשָׁמָה, и *nephesh* נֶפֶשׁ, видети: [Plöger 1977: 96; Westermann 1997: 35; Μπρατσιώτης 1996: 49–50].

¹⁷ Више о овој теми видети: [Bratsiotis 1966: 58–89; Μπρατσιώτης 1968: 5; Lys 1966: 228; Seebas 1998: 503].

¹⁸ Христо Јанарас наглашава „да је реч *душа* једна од најтежих у Библији и у хришћанској књижевности. Дошло је, штавише, и до пометње у схватању смисла те речи јер су је Грци користили са другачијим значењем. Већина људи данас, скоро аутоматски, разумева реч *душа* више у оном смислу који је имала код старих Грка (углавном код Платона), а мање у њеном библијском смислу....душа је човек; она је неко јер представља знак живота, колико као спољашња пројава толико и као унутрашњост и субјективност. Али, иако је душа знак живота, не значи да је она извор или узрок живота, као што су веровали стари Грци. Она је више носилац живота, те се због тога у Старом Завету често идентификује са пројавом земаљског живота, док се у Новом Завету појављује и као носилац *вечног животног*” [Јанарас 2019: 85–86].

¹⁹ Слично удахњивање даха живота постоји и код животиња. Видети: [Пост. 1, 20–21]: „Потом рече Бог: нека врве по води живе душе (*nephes*, ψυχήν), и птице нека лете изнад земаље под свод небески. И створи Бог китове велике и све живе душе (*nephes*, ψυχήν) што се мичу, што проврвјеше по води по врстама својим, и све птице крилате по врстама њиховијем. И виде Бог да је добро”. Такође: [Пост. 1, 24; 7, 15, 22, 30; Лев. 11, 10, 46; 24, 18; Број. 31, 28; Јез. 47, 9]. Више о појмовима *нефеш хаја* (душа жива) и *нишмай хајим* (дух животни) као тумачење стиха Пост 2, 7 „и дуну му у лице дух животни и поста човек душа жива” видети: [Божовић 2017: 301–304].

животни принцип и силу која човеку даје живот. Човек није добио душу (нефеш), он је постао душа (нефеш) жива.

Иако душа означава витални аспект човековог постојања (односно живот), као што то Павле појашњава, овде се још увек не ради о животу под вођством Духа Божијег. Стога, Павле користи придев *ἰσυχικός* (*ψυχικός*) да би означио човека који живи без Духа Божијег, дакле, „неутралнога”, „материјалнога”, за разлику од „духовнога” човека кога назива *ἰνευματικός* (*πνευματικός*) (1 Кор 2, 14–15; 15, 44–46). Управо нам ови стихови указују на то да душа и дух живота нису исто, и да тело душевно треба да постане тело духовно [Leon-Dufour 1993: 234]. Дух који оживљава подразумева, заправо Духа светог који даје способност и моћ човеку за живот вечни, а душа представља само један аспект човекове личности тј. аспект кроз који се пројављује човекова личност.

У својим посланицама, апостол Павле не спомиње често појам душа (*ψυχή*), али га користи довољно да бисмо могли да изведемо закључак шта под њим подразумева. Пре свега, нигде не можемо да видимо да он под душом подразумева ишта налик на разумевање душе као некаквог бесмртног космичког дела, дела творевине који постоји сам за себе. Када употребљава овај појам, Павле га увек доводи у везу са човеком. Не постоји душа мимо и изван човека. Овај појам користи углавном на три начина:

а) Душа као живот, животност, животни принцип.

- „Господе, пророке твоје побише и жртвенике твоје раскопаше, и ја остадох једини и траже *живої* мој (*τὴν ψυχὴν μου*)” (Рим 11, 3).
- „Који за мој *живої* (*ὄπῃ τῆς ψυχῆς μου*) своје вратове положише, којима не захваљујем само ја, него и све Цркве из незнабожаца” (Рим 16, 4).
- „Тако смо чезнули за вама, да смо готови били дати вам не само јеванђеље Божије него и *душе* наше (*τὰς ἑαυτῶν ψυχάς*), зато што нам бијасте омиљели” (1 Сол 2, 8).
- „Тако је и написано: Први човек Адам постаде *душа* жива (*εἰς ψυχήν ζῶσαν*), а последњи Адам дух који оживљује” (1 Кор 15, 45).

б) Душа као седиште, центар, почивалиште емоција или седишта воље, мишљења, дакле, слободе.

- „Само живите достојно јеванђеља Христова, да вас када дођем видим, или ако вам не дођем, да чујем за вас да стојите у једноме духу, *једнодушно* (*μὲν ψυχῇ*) борећи се за вјеру јеванђеља” (Фил 1, 27).

в) Или, као што је случај у Старом завету, Павле користи појам „душа” да би исказао појединачну личност (Рим 2, 9; 13, 1; 16, 4; 1 Кор 15, 45; 2 Кор 1, 23; 12, 15; 1 Кор 2, 8).

- „Невоља и туга на сваку *душу* човека (*ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου*) који чини зло, а најпре Јудејца и Јелина” (Рим 2, 9).
- „Свака *душа* (*πᾶσα ψυχή*) да се покорава властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене” (Рим 13, 1).
- „А ја ћу врло радо трошити и истрошићу се потпуно за *душе* ваше (*ὄπῃ τῶν ψυχῶν ὑμῶν*), иако вас ја одвише љубим, а ви ме мање љубите” (2 Кор 12, 15).

Појам: тело

Други важан антрополошки појам који користи апостол Павле у својим посланицама јесте *шело*. Док у Старом завету постоји једна реч за тело – *басар*, апостол Павле нам доноси учење о човековом телу на два начина: то су грчке речи *сома* (*σῶμα*) и саркс (*σάρξ*). И један и други појам у српском језику могу да се преведу речју *шело*, међутим, као што ћемо видети, у Павловој антропологији њихово теолошко значење је потпуно другачије. Оно што од самог почетка можемо запазити јесте да појам тела код апостола Павла има високо достојанство: тело сједињује удове који га чине, али изражава и личност у њеним главним стањима – природном и грешном стању, у Христу, животу у слави [Leon-Dufour 1993: 1345; Gnllka 1999: 34–35].

Тело као сома (σῶμα)

У савременој новозаветној егзегези одавно је примећено да термин *сома* (*σῶμα*) у посланицама апостола Павла има прворазредни теолошки значај, али и да се његова употреба ту показује као веома комплексна, те стога и изузетно тешка за интерпретацију. То се објашњава чињеницом да се у употреби термина *сома* (*σῶμα*) код апостола Павла, веома често, на разним нивоима, поред основног антрополошког полазишта, преклапају, а каткад и неразлучиво прожимају, и друге теолошке дисциплине (есхатологија и етика, христологија и еклисиологија)²⁰, што прилично отежава колико-толико прихватљиву класификацију тих навода. Седамдесеторица је на неки начин десидентна у употреби термина *сома* (*σῶμα*), будући да грчки термин нема директног еквивалента у јеврејском језику [Видети: Robinson 1977; Knutson 1982, II: 314].

У аутентичним Павловим посланицама, реч *сома* (*σῶμα*) сусрећемо преко педесет пута, и то у њеном класичном значењу, дакле као људско тело свакодневног постојања [Dunn 1998: 55]. Као што је то случај и код многих других термина Павлове антропологије, реч *сома* (*σῶμα*) има широк спектар значења [Dunn 1998: 56]. На Западу су у другој половини 20. века постојале дебате на тему значења речи *сома* (*σῶμα*) у Павловој теологији.²¹

²⁰ Више о есхатолошким димензијама Павлове антропологије видети: [Перић 2013: 182–197].

²¹ Расправе су се водиле између оних који су сматрали да реч *сома* (*σῶμα*) означава целог човека као човекову личност и оних који су сматрали да овакав приступ ипак није до краја оправдан (Schweizer, Bauer и др.). Рудолф Бултман (Rudolf Bultmann) у својој књизи *Теологији Новој завети* управо излаже холистички приступ, а у том правцу иде и Џон Робинсон (John Robinson). Видети: [Bultmann 1965; Robinson 1977: 151]. Критички осврт на Бултманову и Робинсонову поставку даје Роберт Гандри (Robert H. Gundry) у својој књизи *Sōma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*. Он између осталог закључује следеће: “Paul fully personalizes *sōma* as a necessary part of the human constitution and of authentic existence. However, he neither dematerializes *sōma* in theological usage nor makes it comprehend the total person. To do either would lay upon the term a burden heavier than it can bear. Rather, without having to do double duty for the spirit, *sōma* gains theological significance as the physical

Данас преовладава теорија по којој реч *сома* (*σῶμα*) треба разумевати као утеловљење личности, што даље упућује на релацијски концепт разумевања овог термина: утеловљена личност у одређеној околини [Dunn 1998: 56]. Овај појам представља човека као „живо биће”, јединствено и сложено, тј. људску личност у њеном чулном, материјално-биолошком аспекту, при чему „човек не поседује тело него сâм јесте тело”²². *Сома* (*σῶμα*) не означава само део човека, већ целог човека у оној мери у којој се види под одређеним аспектом.²³ Реч је о човеку као створењу, односно као интегралном делу једног света који се сматра иманентним активно-сти Бога Творца. Може се рећи да је то најсложенији антрополошки појам којим се служи апостол Павле будући да одређује истовремено физички, релациони и онтолошки регистар [Marguerat 2015: 377].

Апостол Павле употребу термина *сома* (*σῶμα*) на особен начин уграђује у своја најдубља теолошка промишљања, што је заиста тешко сагледавати само из угла филологије. Као класичан пример холистичког приступа – дакле када реч *сома* изражава целу личност – узима се одељак 1Кор 6, 12–20. У 15. стиху наведене главе, Павле пита Коринћане „Не знате ли да су телеса ваша удови Христови?”. Овде реч *сома* (*σῶμα*) означава целу личност човека, а не само физичко тело²⁴. Дакле, значење би било да је цело наше биће, ипостасно постојање, удови Христови. Сличан је случај у 1Кор 6, 19–20, где се представа Храма Божијег (*ναὸς τοῦ Θεοῦ*) директно примењује на термин *сома* (*σῶμα*) у значењу живо људско тело, појединац. На том месту апостол Павле каже: „или зар не знате да је ваше тело храм Духа Светога који је у вама (*ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν*), у којем (Св. Духу) вам је Бог дао удела, тако да нисте своји (*οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν* – не припадате само себи)? Ви сте, наиме, (ис)купљени за [одређену] цену; прославите, дакле, Бога својим телом (*σώματι ὑμῶν*).”

Много више је, међутим, случајева кад Павле конкретно мисли на физичко тело. Тако, он је присутан Духом али одсутан телом (1Кор 5, 3),

body, man's means of concrete service for God” („Павле потпуно персонализује сома као неопходни део људске конституције и аутентичног постојања. Међутим, он не дематеријализује *сома* у теолошкој употреби нити га схвата као потпуну личност (total person). Учинити било које од ове две опције или могућности би дало термину бремене теже од оног које може поднети. Радије него да испуни двоструку дужност према духу, *сома* добија теолошки значај као физичко тело /physical body/, и означава човеково средство за конкретно служење Богу”) [Gundry 1976: 244].

²² Ова толико често цитирана фраза потиче од Бултмана који у својој *Теологији Новоџавешта* управо када говори о Павловој антропологији истиче да појам *сома* (*σῶμα*) има значење целог човека. Видети: [Bultmann 1965: 195].

²³ “In Paul, soma designates not only a part of a man, but the whole man in so far as he is seen under a particular aspect” („Код Павла, *сома* не означава само део човека, већ читавог човека у оној мери у којој се може сагледати под одређеним аспектом”) [Conzelmann 1969: 176].

²⁴ Митрополит Калист Вер наводи текст који се приписује Светом Јустину мученику и философу у којем се веома јасно говори о целовитости човекове личности кроз дихотомну терминологију. „Шта је људско биће до разумно створење састављено од душе и тела? Али онда, сама душа, није човек. Не, то је душа човекова. И тело не треба сматрати човеком. Не, то је само тело човеково. Човек није сâма душа или сâмо тело, већ је човек оно што се образује спајањем ова два” [Јустин Мученик, *О Васкрсењу* 8, PG 6, 1585B]. Видети: [Ver 2008: 151].

затим подсећа на искуство „ван тела” (2Кор 12, 2–3), док очито није сигуран да ли се то дешавало „у телу – ἐν σόματι” или „ван тела – ἔκτος τοῦ σώματος”. Присуство „у телу” значи одсуство од Господа, и обрнуто (2Кор 5, 6,8). Апостол говори о ношењу рана Исусових на своме телу (Гал 6, 17), пре свега мислећи на физичке последице свега онога што је подносио зарад Христа, а у 2Кор 4, 10 говори о ношењу умирања Господа Исуса на телу своме.

Такође, страдање се истиче као главно обележје појма *сома* (σῶμα), што свакако представља најспецифичнији религијски моменат. Прославање Бога у телу, тј. самим телом, изједначава се са жртвовањем тела које представља духовно богослужење: „Молим вас, дакле, браћо, ради милости Божије, да дате телеса своја (τὰ σώματα ὑμῶν тј. себе као целовите личности) у жртву живу, свету, угодну Богу, као своје духовно богослужење” (Рим 12, 1). У оваквој употреби појам *сома* (σῶμα) се затим продубљује до представе антрополошке равни на којој се централни догађаји хришћанског откровења – Исусово страдање, смрт на крсту и васкрсење – актуализују и у највећем степену постају за појединца критеријум истинског религијског живота: „Увек носимо Исусово умирање (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ) на своме телу (ἐν τῷ σώματι περιφέροντες), да се и Исусов живот пројави на нашем телу (ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆῖ)” (2Кор 4, 10). Ту се, дакле, као главна идеја издваја подражавање Христа које се непосредно везује за термин *сома* (σῶμα). Интересантно је да одмах у следећем стиху, апостол Павле ту исту мисао артикулише помоћу другог проучаваног термина *саркс* (σάρξ), што се може узети као неочекивани преокрет у антропологији апостола Павла; наиме, долази до јединствене еквиваленције израза ἐν τῇ θνητῇ σαρκί са изразом ἐν τῷ σώματι: „Ми живи увек бивамо предавани смрти због Исуса, да се и Исусов живот пројави на нашој смртној плоти (ἐν τῇ θνητῇ σαρκί ἡμῶν)” (2Кор 4, 11).

Запазићемо да апостол Павле термин *сома* (σῶμα) користи и када говори о брачној заједници (1Кор 7, 4). Та поука о брачном животу била би погрешно схваћена када бисмо тело посматрали као нешто што је могуће оделити од човека. Сједињење мужа и жене у браку захтева целог човека. У 1Кор 6, 13–18, он представља блуд као грех против властитог тела. Када каже: „А тело није за блуд него за Господа и Господ за тело” (1Кор 6, 13), он тиме указује на међусобну искључивост тела предатог у блуд и тела које је предато у службу Господу. Блудно тело не може да служи Господу. „Прославите Бога телом својим и духом својим (1Кор 6, 20)” – значи прославите Бога свим својим бићем, без остатка. Христом одушевљен човек не припада више сâм себи, већ припада Христу. Зато човеково тело, или другачије речено, човек сâм у своме телу, постаје Храм Духа светог (1Кор 6, 19).

Тело је укључено у стварност васкрсења и има есхатолошку будућност. У 1Кор (15, 35–50) апостол Павле говори о васкрсењу тела и на питање у каквом ће телу доћи они који васкрсну (15, 35) одговара да постоји тело *ишлесно* (душевно – ψυχικόν) и тело *духовно* (1Кор 15, 44). Тело духовно је оно које устаје у нераспадљивости. Реалност васкрсења тела је тако духовне природе.

Тело као саркс (σάρξ) – ἰλοῖ

Још један комплексан антрополошки појам који користи апостол Павле јесте σάρξ [Schweizer 1976: 97–105; Sand 1967]²⁵. Историја истраживања овог појма показала је да нико пре и после Павла није користио ову реч на начин на који је он то чинио [Jewett 1971: 114]. У аутентичним посланицама апостола Павла, сразмерно старозаветном значењу појма *басар*, користи се појам *саркс* (σάρξ) (месо-плот) као синоним за појам *сома* (σῶμα), а којим се наглашава материјално-физички аспект тела (1Кор 6, 16; 2Кор 4, 10–11; Гал 4, 13; 6, 17) [Brown и др. 1993: 415]. Појављује се 91 пут у Павловим посланицама (од тога 26 пута у Рим) [Dunn 1998: 62]. Осим за приказ материјално-телесног аспекта људске егзистенције, код Павла овај појам тела означава људску природу у њеној слабости и смртности, тј. слабости људскога бића у смислу његове везаности за „земаљско”, и „пропадљиво”. Човек који живи по телу се приказује као отуђен од Бога, а тој отуђености је узрок повезаност тела са оним што је земаљско и трулежно. *Саркс* (σάρξ) има психолошку и космичку димензију: Павле разумева *саркс* као личну, строго људску сферу конкретног тела које има своје жеље и способности, а у исто време и као космичку демонску снагу која поробљава човека и доводи га у стање активне супротности новом веку [Jewett 1971: 114].

У антропологији апостола Павла термин *саркс* (σάρξ) означава активан аспект људског бића, заправо целог човека као активно биће, али са изразито негативном конотацијом грешности. Овај појам је стигао до нас посредством Септуагинте, и он одражава основно својство животности (активности) који има јеврејски термин *bāsār* [Knutson 1982, II: 314]²⁶, а који у Старом завету, углавном у неутралном смислу, оличава плот (земаљско тело људи и животиња) у коју је Бог приликом стварања удахнуо животни/животворни дах.

У овом старозаветном светлу, апостол Павле користи појам *саркс* (σάρξ) у његовом класичном значењу које означава материјално људско тело. То видимо на самом почетку посланице Римљанима где се каже: „Јер није оно Јудејац што је споља, нити је оно обрезање што је споља, на телу” (Рим 2, 28), где се веома јасно прави разлика између спољашњег телесног и унутрашњег духовног обрезања. Саркс не значи једноставно телесни, односно материјални део човека, већ суштину адамовског палог човека, који живи у старом веку и зависи од земаљског и од греха [Οικονόμου 2002: 193].

²⁵ Интересантан је пример из Књиге Постања где се каже: „Јер ево пустићу потоп на земљу, да истријем свако тијело (τῶσαν σάρκα – bāsār), у којем има жива душа (ἐν ᾧ ἐστὶ πνεῦμα ζῶν) под небом; што је год на земљи све ће изгинути” (Пост 6,17). Према тумачењу јеврејско-арамејског речника Старог завета, под „сваким тијелом” се подразумевају и човек и животиње. Видети: [Koehler 1994–2000].

²⁶ Употреба појма *bāsār* у Светом писму показује да је „људско биће у основи месо/плот. То укључује идеју да људи немају тело/плот, него да су тело”. Видети: [Deasley 1996: 259]. Ову мисао најјасније проналазимо у псалму 78,39 где се каже: „Опомињаше се (Бог) да су тијело (bāsār), вјетар, који пролази и не враћа се”.

Апостол Павле овакав активан антрополошки принцип *саркс* (σάρξ) систематски уклапа у своју теологију и повезује с другим кључним појмовима. Тако је успостављена спрега између *саркс* (σάρξ) и *амартија* (ἀμαρτία), што је донекле потребно расветлити. Посреди је употреба у којој је појам *саркс* (σάρξ) пре свега интегрална антрополошка ознака за целог човека, али за човека који је суштински обележен грехом: „Јер знам да добро не живи у мени, то јест, у телу мојему (ἐν τῇ σαρκί – у мени као плотском човеку); јер штети имам у себи, али учинити добро не налазим” (Рим 7, 18). У 8. глави Посланице Римљанима, апостол Павле веома јасно обрађује тему и повезује телесност са грешним стањем човека. Одатле се изводи израз „бити по (у) телу – εἶναι ἐν (τῇ) σαρκί”, који се примењује на људе у грешном, необновљеном стању: „А ви нисте по (у) телу него по (у) Духу, пошто Дух Божији живи у вама” – ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ’ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν (Рим 8, 9). Када појам *саркс* (σάρξ) наводи у етички негативном контексту као „тело греховно” (Рим 8, 3) ни тада не означава тело као грешно по себи, него човека у његовој потчињености греху [Leon-Dufour 1993: 1345–1346]. „А позната су дела *ишела* (τὰ ἔργα τῆς σαρκός), која су: прелуба, блуд, нечистота, бесрамност... А плод Духа јесте: љубав, радост, мир, дуготрпљење, благод, доброта, вера... А који су Христови, распеше *ишело* (τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν) са страстима и жељама” (Гал 5, 19–24).

У 1Кор апостол Павле такође говори о телесности и користи придев *ишелесан* (σαρκικός) „Пошто сте још телесни (σαρκικοί). Јер све док је међу вама завист и неслога и раздори, зар нисте телесни и зар се не владате по човеку?” (1Кор 3, 3). Уочљиво је двоструко, прилично различито вредновање тог појма код апостола Павла. У једном случају је означена спољашња људска егзистенција у свету, а у другом, појам је у етичком смислу оптерећен врло негативним значењем. Узмемо ли израз у телу (ἐν σαρκί), с једне стране он може значити: „Али, ако је живљење у телу плодносно за моје дело...” (Фил 1, 22), а с друге стране, то може значити: „Заиста, док смо били у телу, грешне су страсти, деловале у нашим удовима” (Рм 7, 5).

Појам *саркс* (σάρξ) се у посланицама апостола Павла употребљава и у значењу природних људских родбинских односа. У посланици Римљанима се каже за Исуса Христа да је потомак Давидов „по телу – κατὰ σάρκα”, (Рим 1, 3), док на другом месту каже да Он припада „по телу” израиљском народу (Рим 9, 5). Авраам се такође назива „нашим праоцем по телу”, мислећи на Јевреје, док је у духовном смислу он праотац свих верника (Рим 4, 1 и 4, 11). Израз *κατὰ σάρκα* за Израилце означавао је крвну (родбинску) везу („Израил по телу” – 1Кор 10, 18). Павле овај израз супротставља изразу *κατὰ πνεῦμα*: „Јер који су по телу телесно мисле, а који су по Духу духовно” (Рим 1, 3–4; 9, 5).

Овде ћемо сумирати у којим контекстима и конотацијама апостол Павле користи појам *саркс*:

- а) Саркс означава физичко тело или физичке односе сродности, без негативне конотације (Рим 11, 14; 1Кор 6, 16; 15, 39; Еф 5, 29,31; Кол 2, 1; 2Кор 7, 1);

- б) Саркс укључује и јеврејски појам слабости (Рим 6, 19), оно не наслеђује Царство Божије будући да је пропадљиво и смртно (1Кор 15, 50), подложно неспокоју и патњама (2Кор 7, 5), обележено слабошћу (Гал 4, 13–14);
- в) Израз *ἵψλο* и *κρв* су на неки начин у супротности с Богом (Гал 1, 16), живот у телу супротстављен животу „у Сину Божијем” (Гал 2, 20), а живот „у телу (ἐν σαρκί)” је опет супротстављен пребивању „са Христом [...]”, што је много боље” (Фил 1, 22–23).
- г) Саркс је у саодносу са људском немогућношћу да се оправда пред Богом (Рим 3, 20; Гал 2, 16), оно се не може похвалити пред Богом (1Кор 1, 29), не може угодити Богу (Рим 8, 8; 1Кор 1, 29), закон је ослабљен телом (Рим 8, 3);
- д) Саркс је у супротности духу (*ἡνευμα*) (Рим 8, 6; Гал 3, 3; 5, 16–17; 5, 19–23, Фил 3, 3).
- ђ) Саркс као извор пропадљивости и непријатељства према Богу (Рим 8, 7).

Тело и ἵψλο̅ (σῶμα и σάρξ)

Апостол Павле прави јасну разлику између тела и плоти у својим посланицама. На јеврејском језику постоји само једна реч (*basar*), која обично означава плот, и као што смо поменули, у јеврејском не постоји термин подударан речи *сома* (*σῶμα*) [Dunn 1998: 70; Leon-Dufour 1993: 1345–1346]. Ипак, разлика између ова два појма није суштинска, она не пројављује никакву врсту дуалности: ту није реч о два различита ентитета, него они различитим нијансама указују на начин човековог физичког постојања [Miłos 2013: 79; Вер 2008: 149–163].

Док су у класичној грчкој мисли ова два појма била прилично блиска по смислу, код Павла *сома* (*σῶμα*) најчешће има неутрално морално значење, а спектар значења речи *саркс* већином има изражено негативну конотацију. Наравно, ово није правило и постоје места где *сома* (*σῶμα*) добија негативан призив, а *саркс* (*σάρξ*) има неутрално значење [Dunn 1998: 62].²⁷

„Не знате ли да су тела (τὰ σώματα) ваша удови Христови? Хоћу ли, дакле, узети удове Христове и од њих начинити удове блуднице? Никако! Или не знате да ко се са блудницом свеже, једно је тело (ἐν σῶμα) с њом? Јер је речено: Биће двоје једно тело (ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) (1Кор 6, 15–16).”

Појмови: ум и срце (*νοῦς* и *καρδία*)

Следећа два појма немају централно место у антропологији апостола Павла, али их је свакако значајно поменути. Први појам је *ум* (*νοῦς-нус*). Помиње се 21 пут у Павловим посланицама (већином у Рим /8 пута/ и у

²⁷ Аутор даје и сликовит приказ односа термина *сома* (*σῶμα*) и *саркс* у контексту неутрално/негативне конотације које имају у Павловим посланицама.

1Кор /6 пута/), и то је скоро па ексклузивно његов концепт у Новом завету [Dunn 1998: 62]. Чињеница да се не помиње често и регуларно у Преводу Седамдесеторице упућује на то да овај концепт није својствен јеврејској мисли, јер потиче из грчке мисли која је ум сматрала највишим делом људске личности [Dunn 1998: 74]. Разум је за Грке био нешто што је у човеку одавало божански елеменат, што је човека повезивало с Богом.

Управо то високо место које ум има у грчкој мисли, видимо и код Павла у Рим 1, 20, када каже: „Јер што је на њему невидљиво, од постања света умом се на створењима јасно види (ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται)”. Павле верује да посматрајући хармонију творевине човек умом иако недовољно, ипак може познати постојање Творца. За Павла је ум (νοῦς) израз који описује човека као субјекта који спознаје и расуђује [Brown et al. 1993: 416]. Овде се апостол ослања на заједничко место у грчкој филозофији: људски ум перцепира постојање и природу Бога рационално као мање-више један аксиом људског разума и као неизбежну чињеницу људске рационалности [Dunn 1998: 74], умом се служи закону Божијем (Рим 7, 23, 25); преображење хришћанског постојања дешава се обновљењем ума (Рим 12, 2; Еф 4, 23), а доношење моралних одлука захтева пуно сведочанство ума (Рим 14, 5); непоковање истини Јеванђеља сматра се неразумним (ἀνόητος) (Гал 3, 1,3); ум хришћана је подобан Христовом уму (1Кор 2, 16); богослужење треба да буде и умно а не само духовно (1Кор 14, 15–16). Понекад је ум у супротности са телом (Рим 7, 25), а понекад са духом (1Кор 14, 15).

Други појам је *срце* (грч. καρδιά, јев. לֵב, lev), који се појављује 52 пута код Павла (од тога 15 пута у Рим) – што чини једну трећину од његовог целокупног навођења у Новом завету [Dunn 1998: 74]. Јеврејски појам *лев* (לֵב), има изузетно значајно место у старозаветној мисли, и за разлику од других антрополошких појмова користи се искључиво за човека.²⁸ У јеврејском језику, али и у грчком, ова реч представља унутрашњи део тела, седиште емоција, али и мисли и воље [Dunn 1998: 75; Оκονόμου 2002: 187].

У срцу је сместиште природног закона и обрезанга (Рим 2, 15, 29), а Господ је онај који „испитује срца – ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας” (Рим 8, 27). Бог тражи послушање „од срца – ἐκ καρδίας” (Рим 6, 17; 10, 9–10), а емоционална димензија се уочава када Павле каже да се „љубав Божија излила у срца наша – ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν” (Рим 5, 5) и да мир Божији чува срца хришћана (Кол 4, 7). Срце је орган одлучивања (1Кор 7, 37 и 2Кор 9, 7). Као што то примећује Џејмс Дан (James Dunn), док ум објављује „мислеће ја”, може се рећи да срце објављује „проживљавајуће, мотивишуће ја” [Dunn 1998: 75].

Појам: дух (ἵνευμα/πνεῦμα)

Последњи антрополошки појам који ћемо узети у разматрање јесте појам *дух*. Грчки еквивалент јеврејске речи *руах* (רוח) у Новом завету, што

²⁸ „И даћу вам ново срце (לֵב נְכוּן), и нов ћу дух метнути у вас, и извадићу камено срце (לֵב) из тијела вашег, и даћу вам срце (לֵב) месно” (Јез 36, 26).

значи и у посланицама код апостола Павла, представља појам *πνεῦμα* који долази од глагола *πνέω* (дисати)²⁹. Треба одмах приметити да се у Старом завету реч *ruah* чешће односила на Бога него на човека.³⁰ Павле употребљава реч *дух* у два контекста, с једне стране говори о Духу Божијем, а са друге о духу човековом. Не може се са прецизношћу утврдити колико пута је реч *дух* употребљена са значењем *људског духа* у Павловим посланицама, јер на неколико места није јасно о ком *духу* је реч – о људском или божанском Духу.³¹ Као и у случају старозаветне употребе појма *ruah*, тако и у употреби појма *дух* (*πνεῦμα*) у оквиру новозаветне, Павлове антропологије не налазимо ништа што би указивало на то да *дух* има посебну независну онтологију унутар човека, способну на самостално свесно постојање изван и слободно од тела. Реч *дух* код апостола многобожаца срећемо са различитим значењима као што су *човекова личност*, *иођијуни човек* (1Кор 16, 18; 2Кор 7, 13), *самосвесни* (1Кор 2, 11), *расположење* (Рим 8, 15), *ионашање* (1Кор 4, 21), *сишање емоција* (2Тим 1, 7) или указује на различите аспекте човекове личности (Гал 6,1; Рим 12, 11). Понекад је синоним појма *душа* (Филип 1,27). Такође, означава и Духа Божијег (1Кор 2, 11, 14; Ефес 4, 30; Јевр 2, 4).

У 1Сол 5, 23 помиње *дух* заједно са телом и душом: „А сâм Бог мира да вас посвети потпуно, и васцели дух ваш и душа и тело да се сачува без порока за други долазак Господа нашег Исуса Христа”. Овде је јасно да *дух* не значи Дух Божији [Brown et al. 1993: 416], него да се односи на човека. Стављање у исти низ појмове *дух*, *душа* и *тело* може се створити утисак да Павле развија учење о човеку као трихотомном бићу. Трихотомисти из периода ране цркве Валентин, Аполинарије, Монтанисти и њима слични су за своја погрешна, неправославна учења користили управо овај стих као темељ [Galitis 1964: 21]³². Павле, међутим, ни овде као уосталом ни на другим местима у својим посланицама, не учи о човеку као троделном бићу. За њега *дух* не представља део човеков, него елемент који човек добија од Бога као дар (*χάρισμα*) [Златоусти, ЕПЕ 22, 575], уласком у реалност новог живота и новог света Царства Небеског (2 Кор 3, 16). У овом

²⁹ Више о појму *πνεῦμα* у античком свету видети: [Bauer 2001; Kittel 1967: 334–339; Liddell & Scot 1894].

³⁰ „Учини ми, Боже, чисто срце, и дух прав (רוח צדק) понови у мени. Немој ме одвргнути од лица својега, и светога духа (רוח קדש) својега немој узети од мене” (Пс 50, 10–11). Више о овој теми видети: [Levison 2002: 65]. Такође: [Darshan 2019: 51–78; McClellan 1934: 517–527].

³¹ Нарочито 1Кор 4, 21; 14, 15,32; 2Кор 4, 13; Гал 6, 1; Еф 1, 17; Фил 1, 27. Постоји 19 навода у којима се са сигурношћу може рећи да се ради о људском духу: Рим 1, 9; 8, 6; 1Кор 2, 11; 5, 3–5; 7, 34; 1Кор 14, 14; 16, 18; 2Кор 2, 13; 7, 1, 13; Гал 6, 18; Еф 4, 23; Фил 4, 23; Кол 2, 5; 1Сол 5, 23; 2Тим 4, 22; Флм 25). Од 146 навођења речи *пневма* (*πνεῦμα*) у Павловим посланицама, око 100 односи се на Духа светога. Видети: [Dunn 1998: 76].

³² Новији тумачи 23. стиха Прве посланице Солуњанима сматрају да је овде Павле под утицајем учења јелинске философије о трихотомии човека. Међутим, такво учење пре епохе апостола Павла у јелинској философији није постојало. Не налазимо га ни код Платона ни код Аристотела. Обојица говоре само о души и телу као саставним деловима човека. Не говоре о трихотомии човека, него о троделној души. Трихотомног човека, који се састоји од тела, душе и ума, срећемо касније у учењима неоплатоничара и неопитагорејаца. У сваком случају много после времена апостола Павла. Видети опширније: [Galánης 2014: 236].

контексту схваћена, друга два антрополошка појма *душа* (*ψυχή*) и *шело* (*σῶμα*) о којима смо раније говорили, у Павловој антропологији карактеришу природног (*душевног*) човека³³ који није примио дар Духа и који због тога није довршен, није *духован*.

С тим у вези, важно је рећи да основа на којој апостол Павле гради своју антропологију, која се среће у свим његовим посланицама јесте со-триолошко антрополошка схема коју изражавају управо појмови: *душевени* и *духовни* човек (1Кор 2, 14–15). У другој глави, прве посланице Коринћанима објашњава да квалитативна природа човековог односа према Духу светом одређује да ли је он *душеван* или *духован*. *Духован* човек је онај који је примио Духа и има заједницу с њим, то јест с Духом светим има заједницу са Тројичним Богом. *Душеван* је онај који нема заједницу с Богом, који се ослања на људске капацитете и њима живи, креће се. *Душевени* човек, стога није способен да разуме проповед апостола, јер је она потпуно страна људској мудрости: „Мудрост говоримо међу савршенима, али не мудрост овога вијека, ни кнезова овога вијека који су пролазни” (1Кор 2, 6). Проповед се односи на: „Мудрост Божију у тајни сакривену... коју ни један од кнезова овога вијека није познао” (1Кор 2, 7–8). Аутономним људским моћима тој мудрости није могуће приступити, она се може познати само Духом светим кроз откривење Божије (1Кор 2, 10) и слободним, активним и позитивним односом према Њему. Тај *Дух* „оживљује” човека (2Кор 3, 6) када „обитава” у човеку (1Кор 3, 16). Исти *Дух* усиновљује човека Богу (Рим 8, 15). За Свете оце који тумаче Павла тај *дух* представља *χάρισμα* коју добија сваки човек у тајни крштења [Αγουρίδη 1982: 71–73; Γαλαάνης 2014: 237]. Узвишени дар (*χάρισμα*) којим Бог дарује човека како би сâм могао да општи с њим Духом својим (Рим 8, 16), а човек, у исто време, обнављајући ум свој енергијом Духа светог могао да се уподоби Христу (Рим 1, 1–2).

У посланици Римљанима, у осмој глави, на сличан начин Павле супротставља *илои* (*σάρξ*) и *дух* (*πνεῦμα*)³⁴. С једне стране указује на постојање оних који „су по тијелу” (Рим 8, 5, 8) и који „по тијелу живе” (Рим 8, 12)³⁵. С друге стране, постоје они „који су по Духу” (Рим 8, 5, 8) и „који не живе по тијелу него по Духу” (8,4). Први су *илои*ски (телесни), а други *духовни*. И овде, и једне и друге Аоистол дефинише у зависности од њиховог односа према Духу светом. *Духован* човек је онај који с Духом светим има заједницу са Богом, док је *шелесан* онај који ходи изван те благословене заједнице. Имајући у виду речено, треба напоменути да се библијска дијалектика између „σάρξ” и „πνεῦμα” ни у ком случају не може

³³ Исти смисао има и реч *илои* (*σάρξ*). Овај појам често значи и супротстављање *духу* (*πνεῦμα*). Плотски човек је онај који тежи злу, који је опхрван болешћу греха.

³⁴ Више о овој теми консултовати студију: [Freu 1999: 45–77].

³⁵ Митрополит Калист Вер тумачећи Павлове речи „Ја јадни човек! Ко ће ме избавити од тела смрти ове?” (Рим 7, 24) каже да ми „у нашем свакодневном искуству, често у себи осећамо не подељено јединство већ исцепканост и сукоб, са душом и телом у оштрој међусобној супротности... али, ако у себи осећамо ову рездељеност и борбу између наше душе и тела, то није због тога што нас је Бог таквима створио, већ зато што живимо у палом свету и изложени смо последицама пада” [Ver 2008: 150].

се доводи у везу са грчким супротстављањем појмова „σῶμα” и „ψυχή” [Καραβιδόπουλος 1958: 252].

Дух је за Павла, дакле, димензија преко које се човек не само приближава Богу [Dunn 1998: 77], него најдиректније ступа у нераскидиву заједницу и несливено сједињује с њим: „Јер ми је сведок Бог, којему служим духом својим...” (Рим 1, 9) и „Овај Дух сведочи нашем духу да смо деца Божија” (Рим 8, 16). Према томе, Дух је витални елемент сваке живе личности [Μihos 2013: 71]. Разумева се као интегрални део људске природе. Зато не треба да изненађује чињеница да реч *дух* понекад стоји уместо личне заменице (Гал 6, 18; 2Кор 2, 13; 7, 13; Рим 1, 9). У закључку слободно можемо рећи да појам *πνεῦμα* изражава свесно и вољно „ја” човека, које човека чини прикладним и способним да као дар, као харизму, прихвати Дух Божији [Brown et al. 1993: 416].

ЦИТИРАНИ ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Αγουρίδης, Σάββας (1982). *Αποστόλου Παύλου Πρώτη πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Π. Πουρναρά.
- Αυτωνιάδης, Βασίλειος (2009). *Ιστορία της Αρχαίας φιλοσοφίας*. Αθήνα: Κωδ. Πολιτείας.
- Божовић, Ненад (2017). *Књига Посѣања 2, 46 – 3, 24 у свеѣлу акадеке лиѣѣраѣуре*, докторска дисертација, Београд: Православно богословски факултет.
- Вер, Калист (2008). Јединство човеке личности: Однос тела и душе у православној теологији. *Савремена љравославна љѣолоѣија*. Зборник текстова савремених православних теолога. Крагујевац: Каленић, 149–163.
- Γαλάνης, Ιωάννης (2014). *Ερμηνευτικό υπόμνημα στις δύο πρὸς Θεσσαλονικεὶς ἐπιστολές*. Θεσσαλονίκη: Ostrakon.
- Григорије Ниски, *О сѣѣарању човека*, PG 44, 125–256.
- Григорије Ниски, *Περὶ τοῦ Τί ἐστι τὸ κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμῖωσιν*, PG 44, 1327–1346.
- Григорије Ниски, *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοῖωσιν*, PG 44, 257–298.
- Ζακοπούλος, Αθηνάγορας (2000). *Πλάτων καὶ Παῦλος περὶ τοῦ ἀνθρώπου*. Αθήνα.
- Јанарас, Христо (2019). *Азбучник вере*. Нови Сад: Беседа.
- Јован Дамаскин (2001). *Тачно изложење љравославне вере*. Београд: Јасен; Никшић: Бијели Павле.
- Јован Дамаскин, *Περὶ ἰδιωμάτων*, ed. Kotter IV (PG 95, 144BC).
- Јосиф Флавије (1967). *Јудејски раѣи*. Београд: Просвета (превод Душан Глумац).
- Јустин Мученик, *О Васкрсењу* 8, PG 6.
- Καλαντσάκης Ε. Σταῦρος (2011). «Ἐν ἀρχῇ, ἐποίησεν ὁ Θεός». *Ερμηνευτικὴ ἀνάληψη τῶν περὶ τῆς δημιουργίας διηγήσεων τῆς Γενέσεως*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς.
- Καραβιδόπουλος, Δ. Ιωάννης (1958). Οἱ ὄροι ‘σαρξ’, ‘πνεῦμα’, ‘σῶμα’, ‘ψυχή’, ‘καρδιά’, ‘νοῦς’ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 41: 249–256.
- Καρμῖρης Ν. Ιωάννης (1940). *Ἡ δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Ιωάννου Δαμασκηνοῦ*. Αθήνα.
- Ματσούκας, Αθ. Νίκος (2002). *Ιστορία της φιλοσοφίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς.
- Μουτσούλας Ἡλίας (1997). *Γρηγόριος Νύσσης. Βίος-συγγράμματα-διδασκαλία*. Αθήνα.
- Μπρατσιώτης, Π. Νικόλαος (1996). *Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης*. Αθήνα.
- Μπρατσιώτης, Π. Νικόλαος (1968). *Ἡ υπό των Ὁ’ ἀπόδοσις του 13W διά του “ψυχή”*. Αθήνα.
- Οικονόμου, Χρήστος (2002). Ἄμαρτια καὶ χάρις στὴν Παῦλεια ἀνθρωπολογία, *Ἡ Παῦλεια: Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο*. Βέροια, 187–198.
- Οικονόμου Χρήστος (2016–2017). Η συμβολή της παύλειας ἀνθρωπολογίας στον πολιτισμό. *ΚΟΣΜΟΣ* 4: 15–32.

- Перић, Дражен Н. (2014). Релациони карактер библијске старозаветне антропологије. *Српска теологија данас 2013*. Зборник радова петог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету 14. децембра 2013, приредио Радомир В. Поповић, Београд: Православни богословски факултет и Институт за теолошка истраживања, 311–321.
- Перић, Дражен Н. (2013). Есхатолошке димензије антрополошких појмова код Светог Апостола Павла. *Богословље 2*: 182–197.
- Aristotle (1961). *De anima*. Edited by David Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Bauer, Walter (2001). Πνεῦμα. *A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyd, Jeffrey H. (1997). One's Self-Concept and Biblical Theology. *The Journal of Evangelical Theological Society*, 40(2): 207–227.
- Bratsiotis, Nicolaos P. (1966). Nephesch-psyche, ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie der Septuaginta. *Supplements to Vetus Testamentum*, XV: 58–89.
- Brown, Raymond E. et al. (1993). *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*. R. E. Brown, J. J. Castelot, J. A. Fitzmyer i dr., Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bultmann, Rudolf (1965). *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Conzelmann, Hans (1969). *An Outline of the Theology of the New Testament*. London: SCM Press.
- Cooper, John W. (2000). *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Darshan, Guy (2019). Ruah 'Elohim in Genesis 1:2 in Light of Phoenician Cosmogonies: A Tradition's History. *Journal of Northwest Semitic Languages* 45(2): 51–78.
- Dunn, James D. G. (1998). *Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark: Eerdmans.
- Frey, Jörg (1999). Die paulinische Antithese von »Fleisch« und »Geist« und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 90(1–2): 45–77.
- Galitis, Georgios A. (1964). Der Weg zur Vollendung. Eine exegetische Studie zu 1 Thess 5, 14–28. *Θεολογία* 35: 65–86.
- Gnilk, Joachim (1999). *Teologija Novoga zavjeta*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Gundry, H. Robert (1976). *Sōma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*. Cambridge: University Press.
- Jacob, Eduard (1974). Ψυχή: The Anthropology of the Old Testament. *Theological Dictionary of the New Testament*, IX, (ed. G. Friedrich). Grand Rapids: Eerdmans.
- Jaeger, Werner (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Jewett, Robert (1971). *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*. Leiden: Brill.
- Kittel, Gerhard & Gerhard Friedrich (1967). Πνεῦμα. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Grand Rapids, VI: 334–339.
- Knopf, Rudolf (1914). Paul and Hellenism. *The American Journal of Theology*, 18(4) (Oct. 1914): 497–520.
- Knutson, Brent F. (1982). Flesh. *The International Standard Encyclopedia*. Edited by Geoffrey William Bromiley, Grand Rapids: Eerdmans, II: 314.
- Koehler, Ludwig (1994–2000). רֶשֶׁב. *Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Chicago: University of Chicago Press.
- Leon-Dufour, Xavier (1993). Duša. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 231–236.
- Leon-Dufour, Xavier (1993). Tijelo. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost: 1345–1351.
- Levison, John R. (2002). *The Spirit in First-Century Judaism*. Brill: Leiden

- Lys, Daniel (1966). The Israelite Soul According to the LXX. *Vetus Testamentum*, 16(2): 181–228.
- Marguerat, Daniel (2015). Le corps, lieu de conflit entre l'esprit et la chair. *Anthropologie paulinienne et dualisme. Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 13: 375–393.
- McClellan, William H. (1934). The meaning of Ruah 'Elohim in Genesis 1,2. *Biblica* 15(4): 517–527.
- Pereira, Francis (2001). *Gripped by God in Christ: the Mind and Heart of St. Paul*. Mumbai: ST PAULS.
- Perić Dražen N. (2005). 'Ο ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ καὶ ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Θεολόγο. *ΦΙΛΟΘΕΟΣ (PHILOTHEOS), International Journal for Philosophy and Theology* 5: 208–239.
- Perić, Porfirije i Dragan Radić (2015). Dijalektika »Prvoga Adama« i »Posljednjega Adama« u antropologiji Apostola Pavla. *Bogoslovska smotra*, 85(4): 1007–1025.
- Pitre, Brant; Michael P. Barber, John A. Kincaid (2019). *Paul, a New Covenant Jew: Rethinking Pauline Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Plöger, Joseph P. (1997). אָדָמָה adhamah. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1: 88–99.
- Radić, Dragan (2019). Jezik Apostola Pavla kao paradigma teološkog govora. *Edinost in dialog Unity and Dialogue*, 74(1): 151–174.
- Robinson, John A. T. (1977). *The Body: A Study in Pauline Theology*. Philadelphia: Westminster Press.
- Sand, Alexander (1967). *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*. Regensburg: F. Pustet & co.
- Sanders, Ed P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schnelle, Udo (1991). *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Joannes*. BThSt 18, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Schweizer, Eduard (1976). Ψυχή in the New Testament. *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel, G.W. Bromiley and G. Friedrich. Translated by G.W. Bromilay, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 9: 637–656.
- Schweizer, Eduard (1976). Σάρξ in the Greek World, *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel, G.W. Bromiley and G. Friedrich. Translated by G.W. Bromilay, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 7: 97–105.
- Seebass, Horst (1998). נֶפֶשׁ nephesh. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry. Grand Rapids: Eerdmans, 9: 497–518.
- Westermann, Claus (1997). אָדָמָה'adam. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zizioulas, John (1993). The Church as the 'Mistical' Body of Christ. *The Eucharist Makes the Church, Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. Edinburgh: T&T Clark.

ЕЛЕКТРОНСКИ ИЗВОРИ

- Mihoc, Ioan (2013). The Spirit and the Flesh in the Pauline Anthropological Vocabulary, *Religious Text and Speech*, no. 5: 69–83. Доступно на: <http://www.diacronia.ro/ro/indexing/details/A209/pdf>. Приступљено: 11. 9 . 2019.

ANTROPOLOGY OF THE SAINT APOSTLE PAUL

by

PORFIRIJE PERIĆ
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
Mije Kovačevića 11b, Belgrade, Serbia
porfirije.ep@gmail.com

SUMMARY: This paper analyzes and systematically examines the teaching of the Apostle Paul on man. In the first part of the study the influence of Jewish and ancient Greek anthropological teaching on the thought of the Apostle Paul is examined. The aim of this examination is to point out, on the one hand, that Paul's teaching is primarily based on the Old Testament anthropology, while on the other hand, that it contains anthropological formulations which point to their Hellenistic origin. The second part deals with the most important anthropological terms: spirit (*πνεῦμα*), soul (*ψυχή*), body (*σάρξ/σῶμα*), mind (*νοῦς*), and heart (*καρδία*). By the investigation of these terms and concepts behind them it is concluded that in the Pauline anthropological thought man is neither spirit, nor soul, nor body, but a complete being, a psychosomatic one, composed of both soul and body together.

KEYWORDS: Apostle Paul, Anthropology, Man, Spirit, Soul, Body, Mind, Heart