

УДК 276

Никольский Евгений Владимирович
доктор филологических наук, профессор
Иеромонах Корнилий (Зайцев А. А.)

кандидат богословия

Миронов Константин Геннадьевич
магистр богословия

Nikolsky Evgeny V., doctor of Philology

Professor

Hieromonk Korniliy (Zaitsev A. A.)

candidate of theology

Mironov Konstantin Gennadievich
master of theology

**СПОР СВЯТИТЕЛЕЙ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА
И ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) ПО ВОПРОСУ
МАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ И АНГЕЛОВ: ОПЫТ
СОВРЕМЕННОГО АНАЛИЗА**

**THE DISPUTE SAINTS THEOPHANES RECLUSE AND
IGNATIUS (BRIANCHANINOV) ON THE ISSUE OF
MATERIALITY SOULS AND ANGELS: THE EXPERIENCE
OF MODERN ANALYSIS**

Аннотация. В статье анализируется знаменитая полемика двух известнейших богословов XIX столетия по поводу материальности души и ангелов. Их взгляды рассматриваются в широком контексте богословской (патристической и схоластической) мысли. Специально отмечается, что в плане своего метода святитель Феофан стал своего рода предтечей неопатристического синтеза, и более того, его богословие, даже в таком отвлеченном, как мо-

жет показаться на первый взгляд, предмете, как вопрос о материальности ангелов, не превращалось в сугубо академическую штудию, а стало достойнейшим ответом на вызовы времени. Достойной отповедью к доктринам, допустимым лишь как частное мнение, но являющимся противоречием к соборному учительству Святой Православной Церкви. Более того, органическое использование святителем Феофаном некоторых концепций современного ему естествознания (опровержение доктрины о теплороде, понимание природы теплоты, постижение специфики познавательных процессов) и четкое следование методологии объективного идеализма и посттомистского реализма включает его труды в золотой фонд мирового богословия и мировой философской мысли.

Abstract. The article analyzes the famous debate of two famous theologians of the XIX century about the physicality of soul and angels. Their views are considered in a broad context of the theological (patristic and scholastic) thoughts. It is specifically noted that in terms of his method St. Theophan was a sort of precursor of neo patristic synthesis, and moreover, his theology, even in the abstract, as it may seem at first glance, subject as the question of the materiality of the angels, do not turn into a purely academic study, as was the proudest response to the challenges of time. Worthy of rebuke to the doctrines valid only as a private opinion, but being a contradiction to the conciliar teaching of the Holy Orthodox Church. Moreover, organic use by St Theophan of some concepts of contemporary natural science (understanding the nature of warmth, the understanding of the specificity of cognitive processes) and strict adherence to the methodology objective idealism and post томистского realism includes his works are in the Golden Fund of world theology and world philosophy.

Ключевые слова: патристика, схоластика, неопатристический синтез, ангелология, ангелы, душа, абсолютное, материальное, нематериальное, богословская полемика, частные мнения, церковное учительство.

Key words: Patristics, scholasticism, neo патристический synthesis,

the angels, the soul, the absolute, tangible, intangible, theological polemics. private opinions, the Church teaching.

Введение

Вполне закономерно, что при анализе богословской дискуссии двух уважаемых духовных писателей позапрошлого века, святителя Феофана Затворника Вышенского, и святителя Игнатия Брянчанинова возникают этические и сциентические и нравственные сложности. Которые состоят в том, что комментирование любого материала, являющегося частью дискуссии, так или иначе толкает исследователя на путь приверженности к точке зрения одного из дискуссионеров, тем самым препятствуя исследователю объективно оценивать уровень компетентности и аргументации обеих сторон. Еще сложнее сохранять беспристрастность в том случае, когда мнение одной из сторон абсолютным большинством исследователей и специалистов в вопросе считается ошибочным.

В случае с дискуссией вокруг материальности человеческой души и естества ангелов следует указать на то, что большинством православных богословов своеобразие религиозно-антропологических воззрений свт. Игнатия Брянчанинова, выраженное главным образом в его учении о природе души и изложенном в «Слове о смерти» и «Слове о чувственном и духовном видении духов», считается ошибочным мнением. Важно указать, **что никакого соборного догматического суждения Православная Церковь по этому вопросу не выносила, и поэтому частное мнение свт. Игнатия остается допустимым.**

Соответственно, в нашем случае речь идет о таком деликатном вопросе, как предположительная богословская ошибочность частного мнения лица, оставившего обширные богословские и аскетические труды. И сложность заключается

также и в том, что епископ Игнатий (Брянчанинов) был канонизирован Церковью в качестве святого. Поэтому нам крайне необходимо делать массу уточнений и объяснений каждому суждению в адрес автора, мнение которого оспаривается, тем более таким серьезным богословом, как свт. Феофан Затворник. Важно также указать и на то, что в 90-е годы XX века интерес к творениям свт. Игнатия Брянчанинова чрезвычайно возрос, особенно в среде людей, недавно пришедших к вере. Категорический ригоризм суждений свт. Игнатия импонирует религиозному ощущению человека, неукорененному в вере и церковной (включая богословскую) культуре, но желающему гарантированного спасения, при этом не имеющему опыта добродетели надежды.

Желание новоцерковленного верующего в любой церковной книге или источнике видеть стопроцентное соответствие Божественному Откровению, а то и само Божественное Откровение, толкает его к крайнему ригоризму с одной стороны и к богословской неразборчивости с другой. Умение различать между собой различные источники и сочинения, верно их интерпретировать, воздавая должное тому верному, что в них есть и игнорируя ошибочное или неактуальное, рождается только в процессе серьезного и длительного духовного воспитания, и возрастания в вере и познании божественного Откровения. Сам свт. Филарет Московский и Коломенский (Дроздов) описывал этот процесс следующим образом: «И св. Варсонофий Великий говорил, что святые отцы под охранением благодати Божией писали чистую истину, однако между тем иногда, не оградив себя молитвою, писали мнения, слышанные от наставников, не строго испытанные, которые читающий без оскорбления святых отцов может и должен отложить в сторону, не обязываясь принять оные» [39, с. 205]. Как видим, даже некоторые мнения святых отцов святитель Филарет предлагает игнорировать, если те мнения не согласны с Божественным Откровением.

Потому, излагая мысли по поводу некоторых сочинений свт.

Игнатия, важно сохранить максимум такта, для того чтобы не ввести в соблазн людей, слабых в вере и недостаточно воцерковленных.

Поскольку человек, далекий от серьезных рассуждений в вопросах богословия, может попытаться решить проблему собственной некомпетентности с помощью «ножниц» и начать в лучшем случае избегать, а в худшем — «анафематствовать» того из авторов, который покажется ему неправым.

Потому для описания взглядов, тезисов и аргументов двух святых необходим анализ не только исторической и литературной среды, в которой им пришлось жить и работать, но и уровня образования обоих авторов, а также адресата их произведений.

К сожалению, ныне при анализе дискуссии обоих святителей на предмет материальности души и ангелов обычно для аргументации кажущейся правильной позиции одного из них используются произвольный подбор цитат из патристической литературы, при котором не учитывается ни специфика мышления в той или иной философско-богословской школе, ни специфика частных мнений и догадок отцов нашей Церкви, не анализируются методы познания и соотнесенность взглядов патристов с платоновской или аристотелевской традицией. В результате мы не наблюдаем богословского прогресса, а налицо создание новых мифологем, аналогичных тем, с которыми боролся в своих сочинениях святитель Феофан.

Поэтому для анализа воззрений и Вышенского Затворника, и его оппонента нам необходимо рассмотреть контекст проблемы, начиная с античности и включая средневековые споры реалистов и номиналистов, тем паче в своих построениях, опираясь преимущественно на святоотеческую традицию, святитель Феофан, выпускник Киевской духовной академии, не игнорировал и концепций знаменитого Фомы Аквинского, чье влияние ощущается и в работе «Душа и ангел».

**Книга свт. Феофана Затворника. «Душа и ангел».
Её актуальность в XIX веке и в наше время**

Книга свт. Феофана Затворника появилась как ответ на сочинение свт. Игнатия Брянчанинова «Слово о смерти», вышедшее в 1863 г., в котором автор выдвигает мнение о материальности человеческой души и существа ангелов. Это сочинение вызвало множество довольно резких откликов. Свидетельства отцов в пользу «духовности» души были собраны в опубликованных на страницах церковного журнала «Странник» в рецензиях священника Павла Матвеевского. Наиболее богословски обоснованным сочинением, посвященным книге св. Игнатия, стала работа свт. Феофана Затворника «Душа и ангел, не тело, но дух».

Впоследствии свт. Игнатий Брянчанинов в ответ на конструктивную богословскую критику своего мнения пишет «Прибавление к слову о смерти», в котором предлагает читателю большой корпус аргументов в защиту своего мнения. Надо заметить, что свт. Игнатий до конца своей жизни придерживался своего мнения.

В своем обобщающем труде «Пути русского богословия» протоиерей Георгий Флоровский затронул спор двух святителей. При оценке позиций обеих сторон отец Георгий отмечал, что владыка Игнатий (Брянчанинов) в своих доводах повторяет «некоторые отеческие мотивы, но еще сильнее чувствуется влияние идеалистической философии» [40, с. 456]. Далее Флоровский выделил несколько странное для современного читателя обстоятельство. По его наблюдениям, безусловно наличествует некоторая жесткость и в том, как святитель Игнатий говорит о светской культуре. «Ученость — светильник ветхого человека». И он приходит «...почти что к агностицизму. Есть всегда оттенок какого-то разочарования, почти надрыва, в его словах об отречении. Станным образом, в его личном облике нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этим, может быть, и объясняется вся резкость его отрицаний, борьба с самим собой» [там же].

Святитель Игнатий решительно отвергал всякую возможность что-либо из тварного бытия считать невещественным вполне. Вполне невещественным можно считать только Божество, и не подобает в этом отношении уравнивать или приравнивать тварь и Бога. Ограниченность предполагает известную вещественность, связь с пространством и временем. И наконец, душа связана и сораспростерта телу, — вряд ли можно и саму душу считать совсем невещественной. По мнению отца Георгия Флоровского, святитель Феофан, Затворник Вышенский, в своих возражениях подчеркивал всего больше простоту души, — и вряд ли возможно считать сознание или совесть только чем-то «эфирным». Для объяснения связи души и тела нет повода овеществлять душу, — достаточно допустить их динамическое сродство. Впрочем, Феофан соглашался допустить, что душа как бы одета некой оболочкой, тонкой, эфирной.

Во многом отец Георгий писал свою историю русского богословия по памяти. Но недоступность некоторых источников не помешала ему сделать, на наш взгляд, точные и правомерные выводы. По его мнению, приводимые святителем Игнатием ссылки на химию и математику вряд ли могут стать убедительными в богословском дискурсе. Скорее всего, они лишь обнажают номиналистическое миропонимание владыки Игнатия и его стихийный материализм, а также стремление сугубо технически рассматривать вопросы, далекие от инженерного дела и относящиеся к иным сферам бытия, уже не материального, а трансцендентального.

А доводы Феофана «...вполне исчерпывают вопрос... Не менее характерно и то, что у Игнатия учение о воскресении тела остается недосказанным. То верно, что он во всей природе видел какое-то тайное знамение или символ „воскресения мертвых“. Но все его известное „Слово о смерти“ (1863 года) построено так, как если бы не было воскресения. Развоплощение души изображается почти в платонических чертах. Смерть есть высвобождение души из уз грубой телесности. Если при-

помнить, что для Игнатия уже сама душа тонко вещественна по природе, то воскресение оказывается невозможным и ненужным, разве в виде нового огрубления жизни...» [40, с. 457]. Так пессимистически констатируя возможный соблазн, возникающий по прочтении сочинения святителя Игнатия, отец Георгий завершает рассмотрение полемики святителей по поводу потенциальной материальности души и ангелов. Однако сама проблема, затронутая и святителем Феофаном, и святителем Игнатием, не была полностью разрешена ни в их время, ни в 30-е годы XX века. Поэтому далее мы раскроем как исторические, так и современные аспекты.

Авторы, проблема обсуждения частных богословских мнений лиц, канонизированных Церковью

В связи с тем, что оба автора — как и «Слова о смерти», так и его опровержения — «Душа и ангел, не тело, но дух» — канонизированы Русской Православной Церковью, следует сделать несколько серьезных разъяснений.

Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий в своем докладе на Поместном Соборе Русской Православной Церкви излагает следующие признаки святости православных подвижников:

«1. Вера Церкви в святость прославляемых подвижников как людей, Богу угодивших и послуживших пришествию на землю Сына Божия и проповеди Святого Евангелия (на основании такой веры прославлялись праотцы, отцы, пророки и апостолы).

2. Мученическая за Христа смерть, или истязание за веру Христову (так, в частности, в Церкви прославлялись мученики и исповедники).

3. Чудотворения, совершаемые святым по его молитвам или от честных его останков — мощей (преподобные, молчальники, столпники, мученики-страстотерпцы, юродивые и др.).

4. Высокое церковное первосвятительское и святительское служение.

5. Большие заслуги перед Церковью и народом Божиим.

6. Добродетельная, праведная и святая жизнь [10].

Канонизация подвижника в качестве святого в Русской Православной Церкви не влечет за собой автоматического признания всех трудов канонизированного лица в качестве «святоотеческого писания», и уж тем более не предполагает наделения их статусом догматической безошибочности.

Например, 8 декабря 2005 г. для почитания всей Русской Православной Церковью был канонизирован митрополит Киевский Петр (Могила) 1632–1647 гг., в Катехизисе которого можно увидеть некоторые учения, не разделяемые русским Православием и свойственные скорее римо-католичеству, такие как учение о чистилище, о блаженном видении святыми сущности Божией, о времени преложения Св. Даров в Евхаристии и т.д. Несмотря на то, что собор в Яссах 1642 г. внес исправления в него, в Киеве продолжали издавать Катехизис в первоначальной редакции, поскольку в каноничности Ясского собора (претендовавшего на статус Вселенского) были законные сомнения.

Канонизация свт. Петра не обозначает автоматического признания Русской Православной Церковью его частных богословских мнений, в которых он добросовестно ошибался. Состояние добросовестной ошибки принципиально отличается от ереси, — когда человек свое мнение противопоставляет учительству Церкви. Разница между добросовестной ошибкой и ересью человеку поверхностному и склонному к скоропалительным выводам может показаться вообще незаметной, но тем не менее она существенна.

Если рассматривать понятие «ереси» с точки зрения богословской оценки нравственного действия христианина, то главной составляющей этого греха является сознательное и злоумышленное противопоставление частного мнения ясно выраженному в конкретных документах (догматах, соборных определениях) учению Церкви. Собственно, грехом тут является само действие, нацеленное на сознательный выбор

конфронтации с Церковью при недоброй совести, когда конфронтация с Церковью или же изменение учительства Церкви под свои взгляды и желания и является основной причиной и целью действия.

Пребывание в добросовестном заблуждении, наоборот, имеет в основе добрую совесть, с целью стремления к истине, хотя по немощи человеческого разума и неосведомленности это стремление и повреждено, что приводит к ошибочному мнению. Даже самая добрая совесть не поможет разуму преодолеть ошибок богословия. И только соборный разум Церкви свободен по обетованию Спасителя (Мф. 16:18) от ошибочных мнений.

Если перечислять все случаи добросовестных ошибок, встречающихся у прославленных Церковью святых, то могло бы получиться самостоятельное, довольно объемное исследование. Ради лаконичности можно ограничиться небольшим количеством примеров.

Например, святитель Григорий Нисский (335–394), Дидим Александрийский (ум. 395 г.), Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуэстийский (V в.) разделяли учение об апокатастасисе — временности адских мук. Впервые это учение озвучил святой Климент Александрийский (ок. 150–215). Так, он допускал конечность адских мук, возможность покаяния дьявола и спасения всех грешников, предполагал, что адские муки могут быть очистительным огнем для падших ангелов и людей.

Впоследствии это учение детально разработал небызвестный Ориген (185–254). Это учение было осуждено актами Александрийского, Иерусалимского и Кипрского Соборов 400 года, Константинопольского Собора 543 года, V Вселенского Собора [20, с. 351], а также многими авторитетными богословами и св. отцами.

Как видим, частные богословские мнения святых, прославленных Церковью, могут быть ошибочными. Следовательно, когда свт. Феофан Затворник рассуждает на темы ошибочности мнения свт. Игнатия Брянчанинова, это несколько не

опровергает авторитета Игнатия в других вопросах, и уж тем более не обозначает неуважения к его духовному подвигу или дезавуирования его канонизации.

Важно верно оценить место «Слова о смерти» среди богословских и аскетических трудов свт. Игнатия. Очевидно, что любой автор, пишущий какие-либо труды или сочинения, во все не предполагает надления всех своих трудов равным статусом.

Свт. Григорий Богослов не только автор серьезных богословских сочинений, но и поэтических переложений книг Священного Писания высоким поэтическим размером, — гекзаметром, а также сатирических стихов, написанных хореем, едко высмеивающих язычников и еретиков. Кстати «хорей» — плясовой, размер стихосложения которого в античный период использовался преимущественно для песен простонародья, городской черни, а не аристократических кругов.

Очевидно, что нельзя ни в коем случае равнять в авторитете богословские сочинения о Св. Духе и сатирические стихи против пневматомахов, когда сам автор использованием различных стилей желал указать на разное предназначение своего творчества.

Проблема верного понимания того или иного текста, порой, казалось бы, претендующего на учительную роль в Церкви, часто заключается в том, что неверно представляется его место в иерархии текстов богословского содержания.

Адресат обоих сочинений

Определить это место возможно с помощью реконструкции того адресата, к которому преимущественно обращается автор. Адресат книги свт. Игнатия Брянчанинова — это интеллектуальная элита Российской империи XIX века.

Дворянство и служащие сословия, за исключением духовенства, зачастую были довольно далеки от Церкви. Представители этих социальных слоев гораздо легче ориентировались

во французской оккультной литературе, чем в святоотеческом богословии. Не лишним будет напомнить, что книга масона и оккультиста Сен-Мартена «О заблуждениях и истине», вышедшая еще в 1775 году, имела в России достаточно широкое распространение среди русского дворянства [41]. В ней с нехристианских позиций даны «...знания о происхождении добра и зла, о человеке, о натуре вещественной и невещественной, о натуре священной, об основании политических правлений, о правосудии гражданском и уголовном, о науке, языках и художествах»¹.

Отметим, что в Европе это сочинение было внесено иерархией Римско-Католической Церкви в «Индекс запрещенных книг».

Несколько позднее Российская интеллектуальная элита была практически полностью увлечена масонством и идеями, недаром царствование императора Александра I нередко называют золотым веком масонства, которое было запрещено при Государе Императоре Николае Павловиче Незабвенном.

Анализ исторической ситуации в среде интеллектуальной элиты Российской империи позволяет предполагать неслучайность увлечения российского общества идеями, достаточно далекими от православной веры.

Такой поиск связан, прежде всего, с кризисом православной веры в умах интеллигенции и отчасти дворянства, который явился следствием культурного «разрыва между русской национальной культурой и культурой элит в Российской империи, не лишним будет напомнить и о социальных катаклизмах, предварявших собой девятнадцатый век»².

В результате интеллектуальная элита Российской империи была крайне далека от Православия как от догматического учения, и в сомнительных «глубинах» оккультного знания черпала недостающие сведения, касающиеся вопросов духовной жизни.

¹ Подробнее см.: [12].

² См.: [21, с. 24.]

Необходимо обратить внимание также и на влияние натурфилософии Шеллинга на представления о базовых проблемах богословия и философии в российском обществе. Множество представителей интеллектуальной элиты Российской империи XIX века находились под непосредственным или косвенным влиянием его сочинений. В прямой зависимости от натурфилософии Шеллинга находились практически все славянофилы, только позднее обратившиеся к философии Гегеля.

Например, профессор Петербургского университета, учитель А. С. Пушкина А. И. Галич (Говоров), автор таких сочинений, как «История философских систем» (1818–1819), «Лексикон философских предметов» (1845) и т. д., был одним из последовательных сторонников идей Шеллинга в России. Надо сказать, что официальное отстранение этого профессора от преподавания и смерть его в нищете в 1848 г. только способствовали популяризации его трудов.

Не лишним будет указать, что философия Шеллинга оказала большое влияние на такого религиозного философа, как Владимир Соловьев. Именно из религиозно-философских построений Шеллинга Соловьев заимствует образ «старца Иоанна», ярко и образно описанного в его повести об антихристе. Образ, который Бердяев впоследствии назовет утверждением особой мистической чуткости Православия [3].

Несмотря на то, что свт. Феофан Затворник ведет свою полемику задолго до активной творческой деятельности В. Соловьева, именно по трудам этого религиозного философа или, скорее, неким ощущениям и переживаниям, описанным в его работах, мы можем судить о религиозно-философском осмыслении богословских проблем в интеллектуальной элите российского общества XIX века.

Естественно, что распространение тех или иных идей в обществе неоднородно. Зачастую идеи и мнения, высказанные религиозным философом (не богословом) на грани осуждаемой Церковью ереси, но не переходящее её, в своем вульгарном изложении переходят эту грань и зачастую не только уводят сво-

его сторонника в ересь, но даже и ставят его вне христианства вообще. Происходит это по ряду серьезных причин.

Первое, это неумение читателем различать богословское сочинение от религиозно-философского, тем более что отнесение того или иного сочинения в разряд богословия или религиозной философии зачастую носит дискуссионный характер.

Второе, отчасти неизбежная вульгаризация через упрощенческую интерпретацию произведения читателем. Часто читатель, обращаясь к какому-либо произведению, просто забывает об историческом контексте создания произведения, особенностях образования и личности автора, ошибочно воспринимая то или иное произведение как нечто самодостаточное. Потому и получается, что сугубо религиозно-философские идеи в определённой интерпретации могут звучать как грубо оккультные. Тем более что читатель XIX века, зачастую движимый желанием приобрести специфический духовный опыт и сформировать некое непротиворечивое мировоззрение, был склонен переинтерпретировать приобретаемые сведения в соответствии со своими представлениями о своих мировоззренческих позициях. То есть, проще говоря, человек склонен интерпретировать читаемый текст в угоду собственному мировоззрению.

Важно напомнить, что, несмотря на увлечение оккультизмом, практически все представители интеллектуальной элиты российского общества того времени оставались церковными людьми, прочно ассоциирующими себя с христианством и конфессией, в которой были крещены, чаще всего именно российским Православием.

Никакого противоречия между этим увлечением и православной церковностью сами они не видели. Они могли признавать расхождение оккультных доктрин и православного вероучения, но видели в этом только недостаток богословского образования духовенства, сами же оккультные доктрины им казались самым объективно подлинным христианством.

Оккультному перетолкованию подвергались не только дог-

маты православной веры, но и духовно-аскетические практики. Например, один из видных представителей русского масонства И. В. Лопухин (1756–1816), автор «Масонских трудов», признавая важность и полезность «поста в пище и питии», писал: «Пост сей весьма полезен для обуздания греховных возмущений плоти, которую должно содержать в пределах покорности духу, для потребнаго управления ею, и в умеренности, дабы тучность ея не учинилась престолом большого еще владычества вражия. Злая похоть плоти, яко сильнейшее орудие вражие, не только укрощена, но и в самых семенах своих умерщвлена быть должна при совлечении ветхаго человека. И хотя пост сей должен состоять больше в количестве, нежели в качестве пищи и пития: но весьма полезно церковное учреждение онаго, яко указующее на истинное намерение его и приуготовляющее к правильному его употреблению» [22, с. 125]. Цитата эта, будучи вырванной из контекста, может выглядеть совершенно как образец православного наставления в практике поста, но в контексте всей книги является попыткой увязать оккультные практики с православной церковностью.

Круг чтения в вопросах духовной жизни был чрезвычайно широк. Это были труды христианских авторов, как ранней эпохи, а именно Дионисия Ареопагита, Лактанция, Макария Египетского, блж. Августина, так и католических авторов XV–XIX вв., среди которых можно указать на Фому Кемпийского, Франциска де Саль, Лоренцо Скуполи, Терезу Авильскую, Ж. М. Гюйон, также и осуждаемых Римской Церковью европейских мистиков оккультного характера: Сен-Мартена, Парацельса, Вейгеля, Эккартсгаузена и др.³

Такая мешанина в чтении не способствовала верному пониманию истин христианского вероучения. Несмотря на то, что все наставники оккультизма того времени в один голос советовали читать Священное Писание, толкование прочитанного, как правило, производилось по образцам, далёким от

³ См.: [24].

православной веры. Сам свт. Игнатий пишет об этой эпохе на примере своего духовного поиска: «Я искал в религии определенности. Безотчетные чувствования религиозные меня не удовлетворяли; я хотел видеть верное, ясное, Истину. В то время разнообразные религиозные идеи занимали и волновали столицу северную, препирались, боролись между собою. Ни та, ни другая сторона не нравились моему сердцу; оно не доверяло им, оно страшилось их» [14, с. 515].

Стоит, однако, отметить, что «большинство увлекавшихся мистицизмом не понимало тех идей, которые развивались мистиками, и довольствовалось одною поверхностью, которая привлекала своею кажущеюся простотою, снисходительностью ко всем верованиям и предоставлением полной свободы отдаваться течению внутренних чувств и увлечений» [11, с. 168]. Стоит немного уточнить термин «мистицизм» в контексте публицистической литературы девятнадцатого века. В отечественной научной литературе комплекс историко-религиозных явлений, связанных с явлением оккультизма, обычно определяли и определяют с помощью термина «мистицизм»⁴.

Потому многие идеи «Слова о смерти» могли показаться и скорее всего показались Вышенскому Затворнику созвучными с идеями оккультного мистицизма. Что, собственно, и вызвало у него столь серьезную реакцию. Стремление оградить паству от влияния идей, по сути далеких от православного христи-

⁴ См.: [6], [5], [7], [1], [13]. Впрочем, еще П. В. Знаменский заметил, что определенный в науке термин «мистицизм» не вполне соответствует тому историческому явлению, которое известно под этим именем. Н. Ф. Дубровин также указывал, что в начале XIX в. «постоянно смешивали мистику с теософией, пиетизмом, алхимией, кабалистикой и другими предметами» Г. Г. Шпет, характеризуя идейные искания рубежа XVIII–XIX вв., писал, что это было время расцвета «настроений в вульгарном понимании „мистических“, а точнее говоря, теософских и эзотерических». На наш взгляд, с ними нельзя не согласиться, так как термин «мистицизм» не охватывает всего круга интересующих нас явлений.

анства, заставило святителя Феофана написать своеобразное опровержение неприемлемым с его точки зрения взглядам.

Место сочинений «Слово о смерти» и «Душа и ангел — не тело, а дух» в современной религиозной литературе

Представление о душе человека как о материальном объекте, имеющем форму тела, в наше время мы можем найти в самых разных популярных религиозных сочинениях. Так, в книге свящ. Д. Сысоева «Инструкция для бессмертных или что делать, если вы всё-таки умерли...» содержится упоминание о фантомных болях. Например, у человека отрежут ногу, а она у него болит, ибо, как утверждает отец Даниил с отсылкой на святителя Григория Нисского, потому что низшая часть души, неподвластная разуму, продолжает искать недостающий орган. Такое мнение основывается на представлении о том, что душа несет на себе отпечаток тела, так как для человека ненормально быть бестелесным существом.

Механизм фантомных болей, хотя и до сих пор остается загадкой для медицины, было бы неверно приписывать душе человека. Выдержка из св. Григория Нисского и вовсе тут не к месту, поскольку он говорит вовсе не о материальности души, а о неудобстве для сознания человека быть отлученным от своего тела, поскольку для сознания свойственно отождествлять себя именно с телом. Говорится это исключительно в контексте учения о телесности всеобщего воскресения в день Страшного Суда, и неполноценности бытия между смертью тела и всеобщим воскресением.

Как видим, представление о материальности человеческой души встречается даже в сугубо церковной литературе.

Происходит это, кажется, именно в силу того, что современный человек живет и формируется в системе материалистического мировоззрения, которое носит довольно часто, как и в XIX столетии, стихийный характер. Все воспитание и образование современного человека в условиях школы и ВУЗа, где го-

сподствует позитивистский подход, а то и прямо диалектический материализм, формирует образ мышления, при котором «духовные» вещи понимаются исключительно в свете материализма. Материальный мир далеко не весь доступен чувствам человека. Существующие явления радиоактивного излучения и ультразвука, недоступные органам чувств, могут спровоцировать у человека представление о нематериальном как о материальном, просто недоступном для физических ощущений.

«Масла в огонь» периодически подливают некоторые издания, которые публикуют в качестве «сенсации» результаты экспериментов доктора Дункана Макдугалла, проведенные им еще в 1906 г., результаты которых были опубликованы в *American Medicine* и *American Journal of the American Society for Psychical*. Несмотря на то, что Макдугалл утверждал, что для научной оценки его выводов нужны новые точные эксперименты в большом количестве, и новых экспериментов не проводилось, «результат его работы часто выдается за несомненное доказательство наличия материальной души человека» [28, с. 49].

Весьма этому способствует и распространение оккультизма в наше время в российском обществе, в том числе даже и в церковной ограде.

Дискуссионность вопроса о материальности человеческой души

Рассматривая «Слово о смерти», мы не можем не увидеть в нем самом влияния тех идей, которыми была пропитана интеллектуальная элита России.

На первом месте необходимо выделить в «Слове о смерти» идею материи как некоего «несовершенства». Несмотря на то, что такая оценка материи кажется напрямую происходящей из античного гностицизма, при некотором типологическом тождестве было бы ошибочным усматривать между ними прямое преемство. Скорее, такое представление о месте материи

у свт. Игнатия Брянчанинова в творении происходит из популярной религиозно-философской и оккультно-мистической литературы того времени.

Если обратить внимание на внешнее тождество некоторых моментов «Слова о смерти» с книгой «De Caelo et Ejus Mirabilibus et de inferno. Ex Auditis et Visis» (1758) мистика и оккультиста Эммануила Сведенборга, где он на основе своих мистических видений (он уверял, что вне тела путешествовал по загробному миру, видел рай и ад) учит о телесности ангелов и материальности человеческой души [2], и о материальности как о признаке «несовершенства», то можем заключить скорее о влиянии идей оккультного происхождения XVIII века, чем о древних гностических идеях. Свт. Игнатий пишет в том же «Слове о смерти»: «Грубое человеческое тело служит одеждою для тонкого тела — души. На глаза, уши, руки, ноги, принадлежащие душе, надеты подобные члены тела...» И затем епископ Игнатий приводит свою собственную мысль: «Когда душа разлучается с телом посредством смерти, она совлекается его как бы одежды...» [33, с. 591].

Что касается книги Сведенборга и изложенное в ней мнение о материальности человеческой души и телесности ангелов, а равно и о локализациирая и ада, то объективно следует признать зависимость его книги от примитивной религиозной литературы, а также и от оккультных источников. То есть книга Сведенборга, несомненно, является написанной под впечатлением от литературы подобного плана. Заметим, что данное утверждение не является заявлением об отсутствии у автора книги о «Небесных чудесах...» оккультного мистического опыта, как и признанием такового. Был мистический опыт видений Сведенборга реальным или мнимым, для богословского дискурса не имеет существенного значения, поскольку оккультный опыт для богословия является ложным в любом случае. В данном случае более важен философско-методологический контекст и потенциальный генезис тех или иных представлений.

Отметим, что идея материальности человеческой души содержится не только в писаниях европейских оккультистов галантного века, но и в древних русских богословских сочинениях, хотя уже тогда эта идея была предметом богословской дискуссии. Так, о материальности состояния рая спорили еще в XIV в. св. Василий Калика, архиеп. Новгородский, и Феодор I, еп. Тверской. Полностью дискуссия до нас не дошла, однако сохранились письма владыки Василия. Один из фрагментов выглядит следующим образом: «...мы не слыхали, и в Писании, где об этом святом рае пишется, о том не нашли... Илия святой в раю живет, встретил его там Агапий святой и кусок хлеба у него взял. И святой Макарий за двадцать поприщ жил от святого рая. А Ефросим святой был в раю, и три яблока принес из рая, и дал игумену своему Василию... [и] когда приблизилось Успение Владычицы нашей Богородицы, ангел цветущие финиковые ветви из рая принес, знаменуя этим, где Она теперь будет...» [29, с. 43]. Здесь св. Василий Новгородский апеллирует к довольно сомнительному с богословской точки зрения источнику, согласно которому место святого рая находил Моислав-новгородец и сын его Иаков.

Можно было бы предположить знакомство свт. Игнатия с этой дискуссией, но он сам нигде на эти источники не ссылается, а равно и на апокрифы.

Сам Феофан Затворник видит в «Слове о смерти» именно влияние оккультизма: «Цѣль Прибавленія была собрать побольше доказательствъ на всѣ окритикованныя мысли Слова о смерти, и особенно на мнѣніе о тѣлесности естества души и ангеловъ. Подвергалъ ли кто разсмотрѣнію эти доказательства — не умѣю сказать. Но видно, что мысль о нѣкоторой тѣлесности естества души и ангеловъ принялась, и кому-то показалось очень твердо доказанною. Вступивъ въ споръ съ спиритами, возставалъ онъ противъ Кардека, признающаго, что душа имѣетъ тонкую вещественную оболочку, въ пользу Пьерара, который твердитъ, что то и есть душа, чту Кар-

декъ признаеть оболочкою: душа есть эфирное тѣло, и больше ничего»⁵.

Тут надо отметить тот факт, что спиритизм, а также и спиритуализм в то время еще признавались научным сообществом в качестве предмета исследования. В 1854 году с гипотезой о существовании особой «субстанции души» на физиологическом конгрессе в Геттингене выступил немецкий анатом и физиолог Рудольф Вагнер, который надеялся «примирить» материализм с христианской верой.

Только в 1876 году Д. И. Менделеев опубликует статью под названием «Материалы для суждения о спиритизме», где обобщит свои исследования выводом: «Спиритические явления происходят от бессознательных движений или сознательного обмана, а спиритическое учение есть суеверие» [25, с. 34]. Но в 60-е г. XIX века, многими людьми спиритические явления рассматривались едва ли не как научно достоверный факт. Особенно сильно влияние как научных предрассудков того времени, так и мнений, господствующих среди интеллектуальной элиты содержится в аргументах «Слова...», апеллирующих к рациональному познанию.

То есть, будучи ориентированной на современного себе читателя, «Слово о смерти» не только обращается к нему на его же языке, но и отчасти разделяет некоторые его ошибочные мнения и даже предрассудки. Конечно, разделение общественных предрассудков несколько не снижает ценности богословского исследования, но все же обязательно должно учитываться при оценке озвученных в нем тезисов, их обсуждении и попытке построения синтеза в процессе работы с сочинением как с источником.

Феофан Затворник оперирует понятием «теплород». А по распространённому в XVIII — начале XIX века воззрению под теплородом понимался невесомый флюид, присутствующий в

⁵ Здесь и далее текст святителя Феофана цитируется по материалам, подготовленным текстологической группой Издательского Совета в рамках подготовки полного собрания сочинений святителя Феофана Затворника.

каждом теле и являющийся причиной тепловых явлений. Гипотеза теплорода была отвергнута в результате испытаний, что послужило опорой для принятия молекулярно-кинетической теории в середине XIX века, но полностью отказаться от понятия теплорода мировое естествознание смогло лишь в 60–70-е годы XIX столетия.

Приток теплорода в тело должен вызывать его нагрев, убыль — охлаждение. Количество теплорода во всех тепловых процессах должно оставаться неизменным. Теория теплорода объясняла на тот момент многие известные в то время тепловые явления. Только один ученый поставил эту теорию под сомнение, это был М. В. Ломоносов, который считал, что природа теплоты состоит в движении молекул тела, которые он называл корпускулами.

Однако разделение ошибочных мнений относительно вопросов, разрешение которых для христианина положено на Божественный Промысел, а разъяснение за Церковью, однозначно ставит сочинение в разряд частных мнений.

Потому было бы неверным наделять данное произведение авторитетом серьезного богословского исследования, несмотря на то, что «Слово о смерти» претендует на статус адекватного изложения учения Церкви по этому вопросу.

Основная задача любого сочинения, претендующего на изложение учения Церкви, серьезная богословская работа, анализирующая все свидетельства Священного Писания, Предания и других богословских трудов в отношении конкретного вопроса, это основа богословской методологии. Богословский метод требует смирения. Умения смирить гордыню своего разума перед авторитетом Церкви, если вдруг обнаружится, что в некоем конкретном вопросе Церковь учит не так, как это ранее представлялось богослову.

Один из ярких признаков «Слова...», **это стремление во все не конкретизировать учение Церкви по поставленному вопросу, а просто доказать правоту своего мнения, причем иногда не особенно интеллектуально честным путем.** Поэто-

му свт. Феофан неоднократно указывает на методологические огрехи в «Слове о смерти».

Отсылка к личному опыту

Свт. Игнатий в ответе свт. Феофану от 4 июня 1865 г. писал: «Вступил я в монастырь в 1827 году, а начал заниматься Писанием и отцами гораздо раньше, — можно сказать, с детства. С 1843 года, независимо от меня, необходимость заставила вникать подробнее и точнее в значение души и сотворенных духов... В противность понятиям, заимствованным у западных мечтателей, опыт доказывает верность учения отцов со всею решительностью» [18]. В другом письме св. Игнатий апеллирует к опыту некоего человека, который «...мытарства, шестивие по ним душ, видел отверзшиеся небеса и там то самое, что видел св. Андрей» [17, с. 469].

Тут важно указать, что привычном богословском дискурсе апелляция к личному опыту, тем более опыту одной из сторон дискуссии, невозможна по причине своей некорректности.

Отсылка к агиографии

В «Слове о смерти» в качестве аргумента присутствует многочисленное цитирование агиографической литературы. На первом месте стоит рассказ о фрагменте из жития святого Андрея Юродивого. Впоследствии в этот раздел помещены также рассказы из житий святого Василия Нового и св. Феодоры. Несмотря на прямое и буквальное понимание свт. Игнатием описанных в житиях видений, необходимо помнить, что у этих рассказов есть и символическое толкование, которое не допускает представления о человеческой душе как о материальном объекте, а об аде и рае как о пространственных категориях.

Стоит обратить внимание на то, что житийная или агиографическая литература не может претендовать на статус, равный трудам отцов Церкви. Хотя она и является частью Св.

Предания, все же стоит обращать внимание на вхождение в агиографические тексты откровенно фольклорных элементов, особенно домысленных после кончины святого не в меру ревнивыми почитателями.

Еще один важный элемент, который неоднократно обращает на себя внимание, особенно в житиях мучеников, — это тот факт, что святые часто являлись носителями мифологических воззрений своего времени.

Так, эпизод из жития священномученика Патрикия, цитируемый свт. Игнатием и повествующий об объяснении священномучеником римскому чиновнику, «игемону», природы горячих источников на Сицилии: «Из этих-то вод те, которые приближаются подземному огню, согреваются им и вытекают горячими; те же, которые текут вдали от огня, сохраняют естественную холодность». То, что современному читателю может показаться близким к науке, однако таковым не является, поскольку святой Патрикий приводит пример горячих источников совсем в другом смысле: «Подземный огонь устроен для мучения нечестивых душ. Преисподняя вода, обратившаяся в лед, именуется тартаром... В тартаре подвергаются бесконечной муке ваши боги и поклонники их, как воспел один из ваших стихотворцев: „Концы земли и моря — не что иное, как их последние пределы, где Иапет и Сатурн — так именуются ваши боги — не утешаются ни блистанием солнца, ни прохладою ветров“. Это значит: ваших богов, заключенных в тартаре, не освещает и не согревает солнце, а вверженных в огонь не прохлаждает ветер. Тартар глубже всех прочих бездн, находящихся под землею. В том, что под землею находится огонь, уготованный на нечестивых, пусть удостоверит тебя по крайней мере тот огонь, который извергается из недр земных в Сицилии».

Напомним, что сам термин «тартар» не библейского и не христианского, а греко-римского происхождения. Именно в недрах земли помещали язычники римляне мир мёртвых. Именно вулкан Этна на Сицилии считали входом в подземный мир,

в «кузницу» божества огня Вулкана. То есть святой Патрикий в своей речи апеллировал к распространенному среди христиан того времени убеждению языческого происхождения, что будто бы клокочущий кратер Этны и есть ад.

Приводить этот отрывок из жития святого Патрикия, свидетельствующий о риторической отсылке к народным верованиям, в качестве доказательства богословской позиции некорректно. Проблема тут также в том, что в житии мученика основным его подвигом является свидетельство веры, готовой пожертвовать жизнью за Христа, а потому все богословские мнения мучеников, даже будучи озвученными в гораздо более серьезной обстановке, чем увещание языческому чиновнику, не могут иметь богословского значения в дискуссионном вопросе.

Отношение святителя Феофана к автору «Слова о смерти»

У человека, слабо знакомого с трудами обоих святителей, может возникнуть мысль, будто свт. Феофан отвергает написанное в «Слове о смерти» целиком и полностью. Это, конечно, не так. В «Слове о смерти» кроме дискутируемого вопроса описано также множество моментов как полностью согласных с учением Православной Церкви, например, учение о бессмертности человеческой души, о телесности всеобщего воскресения и т. д., так и учений, хотя и принимаемых церковным большинством, но не подтвержденных актами соборного разума Церкви — священными Вселенскими Соборами, как то учение о воздушных мытарствах и т. д.

Читая труды свт. Феофана, важно заметить некую сугубую деликатность его в обращении с собратом во епископстве и некое особое почтение. Несмотря на то, что уровень образования святителя Феофана намного выше образовательного уровня свт. Игнатия, Вышенский Затворник ни полусловом не позволяет себе воспользоваться этим преимуществом в качестве аргумента.

Убедительность святителя Феофана исходит из его строгой богословской академичности, но сама академичность не становится аргументом. Деликатность не позволяет святителю Феофану даже называть своего оппонента по имени и дворянскому титулу, поскольку сам он видит в изложенном и критикуемом материале скорее недоразумение, чем нечто нуждающееся в суровом обличении.

Прекрасный пример его отношения к оппоненту мы можем видеть в одном из писем: «„Читать ли писания Преосв. Игнатия? — Читайте... Только статью о смерти не читайте, и то не всю, а только несколько листов, кажется, в начале, где он говорит, что душа и ангел телесны...“ То есть сам святитель Феофан признает духовный и аскетический авторитет свт. Игнатия Брянчанинова, при этом подвергая законному сомнению то место, которое действительно является спорным, а с точки зрения академического богословия — ошибочным.

Тема «Антикатолицизм» в «Слове о смерти», и комментарий свт. Феофана

Свт. Игнатий Брянчанинов формировался в период, когда интеллектуальная элита России увлекалась чтением преимущественно западной литературы. С одной стороны, это результат увлечения французской культурой при дворе Российской империи. Когда Российский государь император Александр Павлович говорил по-французски лучше императора Франции Наполеона Бонапарта, который, как известно, был корсиканцем. Франкофонность российского дворянства зачастую определяла и круг чтения, в который входили многочисленные не только благочестивые книги христианского содержания, например, «Руководство благочестивой жизни» Франциска де Саль, а также труды кармелитских западных святых, таких как Тереза Авильская, но даже и откровенно оккультные книги типа Маритена.

Естественно, что душа свт. Игнатия, жаждавшего чисто-

го Православия, не могла смиряться с засильем у читающей публики интереса к западной духовной литературе. Важной отличительной чертой его духовности станет довольно бескомпромиссное «антизападничество». Все, что происходит от «западной церкви», по мнению свт. Игнатия, должно быть безусловно отвергнуто, ибо оно заражено ересью, которая является ни больше ни меньше, чем хулой на Св. Духа. В своих сочинениях он много раз формулирует своё определение ереси: «Что такое — ересь? Ересь есть примесь к откровенному Богопознанию учения, заимствованного из плотского мудрования, общего отступникам духам и отступникам человекам. Откровенное Богопознание преподано Самим Богом; оно не терпит никакой примеси; оно вполне отвергается как прямым отрицанием, так и примесью. Такая примесь — отрицание прикрытое» [35, с. 456].

Ересь свт. Игнатий рассматривает как антитезу благочестию и, как истинное богословие должно выражаться в благочестивой жизни, так ересь должна приводить к жизни неправедной. То есть у еретиков, по его мнению, не может быть вообще ничего истинного. «К ересям должно отнести и то учение, которое, не прикасаясь ни догматов, ни таинств, отвергает жительство по заповедям Христовым и дозволяет христианам жительство языческое. Это учение... — отречение от Христа... В новейшие времена языческая жизнь явилась первоначально в недрах папизма; языческое чувство и вкус папистов выказываются с особенной яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых, в их церковном пении и музыке, в их религиозной поэзии» [35, с. 462]. То есть все произведения еретиков, будь то живопись, скульптура или иное искусство — ложны по сути. Естественно, что при таком подходе свт. Игнатий строит модель, при которой всякая духовность еретиков должна быть подменной подлинной духовности, — «прелестью».

В одном из своих писем он пишет: «Проехал я довольно пространства, видел людей набожных посреди мира и в монасты-

рях. Эти люди ныне крайне редки и то с весьма малым знанием, а иные со смешанными понятиями, а оттого, что в мед подливают деготь, т. е. читают святых отцов Православной Церкви, да не оставляют и поддельных святых темного Запада. И сбывается русская пословица: бочка меду, да ложка дегтю. Все и выкидывай вон!» [36, с. 106].

При этом традиция чтения западных богословов и частое их цитирование в русской православной среде была довольно широка. Так, митр. Тобольский Иоанн Максимович для душеполезного чтения студентов Киево-Могилянской духовной академии переводит с латыни «Илиотропион» католического монаха-иезуита отца Иеремии (Дрекслея).

А включенный Игнатием в «Отечник» святитель Тихон Задонский довольно позитивно относился к труду лютеранского богослова И. Арндта «Об истинном христианстве», которого рекомендовал своим духовным чадам [37, с. 330].

Игнатий Брянчанинов, высказываясь о сочинениях свт. Дмитрия, (Туптало), митрополита Ростовского, констатировал, что «святитель жил в Западной России, там образовался» в то время, когда там имели «сильное влияние иезуиты и вообще латинизм», поэтому, хотя его труды и «носят на себе печать благодатного помазания и сообщают это помазание читателям своим», однако «не совсем чисты, не вполне в Восточном характере» [14, с. 531].

Антизападничество свт. Игнатия было неоднократно негативно оцениваемо его современниками, например, свт. Филаретом Дроздовым [39, с. 205]. В отличие от свт. Филарета и свт. Феофана, владыка Игнатий проводил жесткую дихотомию в вопросах экклесиологии, полагая, что малейшая ересь уже полностью отторгает допустившую её церковную общность от христианства, ибо «способна восхвалить Бога похвалою богоугодною одна Православная Церковь; одни истинные сыны ее, верные недру ее — ее догматическому и нравственному преданию — способны наследовать благословение» [15, с. 73].

Все духовные усилия раскольников и еретиков свт. Игнатий

не считал угодными Богу: «Молитвы тех, которые действиями своими противятся Богу, не приняты, отвергнуты Богом. — Раскольник и еретик чужды смирения, как чужд смирения диавол, а потому они чужды спасения, как чужд его диавол» [35, с. 357].

В том же «Слове о смерти» есть место, еще более ярко раскрывающее мнение Игнатия о посмертной участи еретиков: «Христиане, одни православные христиане, и притом проводившие земную жизнь благочестиво или очистившие себя от грехов искренним раскаянием, исповедью пред отцом духовным и исправлением себя, наследуют вместе с светлыми Ангелами вечное блаженство. Напротив того, нечестивые, то есть неверующие во Христа, злочестивые, т. е. еретики, и те из православных христиан, которые проводили жизнь в грехах или впали в какой-либо смертный грех и не уврачевали себя покаянием, наследуют вечное мучение вместе с падшими ангелами» [34]. На этом фоне понятно, что идентичность любой богословской идеи, мнению или учению, распространенному в «западной церкви», (свт. Игнатий принципиально не различает католичество и протестантизм), тождественность идеи с «западным мудрованием», для него прямой повод говорить о ложности этой идеи.

При исследовании первой редакции «Души и Ангела» мы можем увидеть, что св. Феофан от имени некоего «доктора католика» (хотя есть мнение, что этот доктор — реальный человек, прототипом которого мог стать известный подвижник благочестия Федор Петрович Гааз или благочестивый лютеранин Владимир Иванович Даль) серьезно обличает отчасти некомпетентность свт. Игнатия в вопросах западного богословия, а также его интеллектуальную нечестность и отсутствие культуры умственного труда.

Так, в ответ на заявление свт. Игнатия, будто учение о нематериальности (духовности) человеческих душ и ангелов было принято «западной» церковью «недавно», автор письма «доктора католика» пишет: «Учение о духовности естества

Ангеловъ и душъ человѣческихъ, противоположное мнѣнію, проповѣдуемому въ сихъ брошюрахъ, не ново на Западѣ, и не недавно принято нашею церковію. Оно было всегда въ ней, и не въ ней одной, но, полагаю, и въ вашей церкви. Я той увѣренности, что духовность естества Ангеловъ и душъ человѣческихъ есть догматъ, раскрытый, утвержденный и хранимый Христіанствомъ, и общъ всему Христіанскому міру, независимо отъ раздѣленія церквей, образовавшихся по настоящее время. Но пускаться въ сію область богословствованія мнѣ не по силамъ. Считаю своимъ дѣломъ обличать только ложь словъ: не давно принято Западною церковію».

Таким образом, мы видим, что попытка опровергнуть точку зрения оппонентов через приписывание её «западной» Церкви была предпринята свт. Игнатием без серьезного знакомства с богословским наследием западного христианства. Оппонент указывает на интеллектуально нечестный прием свт. Игнатия в изложении вопроса духовности человеческих душ и ангелов, приписывающего «западной» Церкви «недавность» этого учения, обличая его цитатой из Фомы Аквинского.

«Описуемость предѣлами мѣстными свойственна тѣламъ; но описуемость предѣлами естества — *terminis essentialibus*, ограниченностію свойствъ и силъ есть свойство общее всякой твари, какъ тѣлесной, такъ и духовной. Почему тотъ же Амвросій, въ 1-й книгѣ о Духѣ Святомъ, въ гл. 7, говоритъ: «хотя нѣкоторыя существа не ограничиваются мѣстами, подобно тѣламъ, не смотря, однакожъ, на то, они не чужды описуемости естества (ограниченности свойствъ и силъ)». —

Вотъ вамъ ученіе о духовности Ангеловъ, за 600 л. предъ симъ (Тома Акв. родился 1227 г. ум. 1274) изложенное въ богословской системѣ, которая доселѣ для нашихъ богослововъ служить краеугольнымъ камнемъ въ ихъ богословствованіи. Такъ какъ же говорить, что оно недавно принято у насъ?»

В целом попытка приписывать западному богословию некие мнения и взгляды неоднократно встречается в творениях свт. Игнатия. Например, он якобы цитирует весьма недостовер-

ную версию от жития Франциска Ассизского: «Когда Франциск был восхищен на небо, — говорит писатель жития его, — то Бог Отец, увидев его, пришел на минуту в недоумение, кому отдать преимущество. Сыну ли Своему по естеству, или сыну по благодати — Франциску. Что может быть страшнее, уродливее этой хулы, печальнее этой прелести!» [17, с. 62]. Дело в том, что ни в одной из католических версий жития Франциска эта цитата не была обнаружена. Скорее всего, этот отрывок является цитатой из франкоязычной оккультной литературы, вряд ли она выдумана свт. Игнатием. Но важно то, что, будучи недостоверной, она бросает тень не только на личность и компетентность свт. Игнатия, но и на все российское Православие в целом, поскольку служит источником для справедливого негодования и обличения со стороны римо-католиков, а также и как инструмент прозелитизма.

Хотя многим из современных представителей православной общественности такое поведение кажется нормой, ведь цель отвращения маловерных от ереси достигается, несомненно, с точки зрения научной и общей этики, такой подход является недопустимым. О чем и пишет своему оппоненту святитель Феофан.

Хотя важно и уместно указать, что в схоластической религиозно-философской мысли, представление о материальности души существовало, например, в сочинениях философа номиналиста Роджера Бэкона (1214–1292), которого сторонники материализма любят записывать в свой лагерь. А также Иоанна Дунса Скота (1265, Дунс, Шотландия — 1308, Кёльн), учившего о том, что только Бог нематериален, а все остальные творения, в том числе и души людей, и ангелы состоят из материи и формы⁶. Видимое тождество некоторых высказываний свт. Игнатия и францисканских оксфордских богословов

⁶ Подобные же мысли высказывал и иеромонах Серафим (Роуз), только источник его мнения неясен: трактаты средневековых номиналистов или писания владыки Игнатия.

может натолкнуть на мысль о знакомстве святителя с трудами этой школы.

Например, в книге «Слово о смерти» высказано следующее мнение: «На основании законов математики Бог должен быть признан существом, превысившим всякого определения, не имеющим ничего общего с существами, которые могут и должны изображаться числами, каковы духи» [16, с. 199]. Аналогичные мнения мы находим и в книгах Бэкона, который рассматривал математику как высшую из наук⁷.

Номиналистическое направление схоластического богословия, так или иначе, приводит к идее предметности человеческой души, что в контексте номинализма может читаться как представление о её материальности. Сам же Дунс Скот прямо пишет о материальности человеческой души и естества ангелов. Для Скота формы ангела и человеческой души, однако, совершеннейшие и актуальнейшие и, следовательно, всецело соединяющие с собою материю. Такое учение Дунса Скота было поддержано парижскими аверроистами, хотя и жестко раскритиковано томистами и даже осуждено Западной Церковью.

Затруднительно, однако, предполагать, чтобы свт. Игнатий с его ригористической предубежденностью против любого западного автора отдавал время для чтения сочинений католических монахов. Скорее всего, идея некоего абсолютного совершенства математики и эмпирического метода познания сохранилась у святителя со времени обучения техническим наукам в инженерном училище. Элементы же творений Дунса Скота могли быть заимствованы и при чтении французской литературы, по парижским академическим изданиям.

Окончание в следующем номере.

⁷ Подробнее см.: [30].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Etkind A.* «Умирающий Сфинкс»: круг Голицына-Лабзина и петербургский период русской мистической традиции // *Studia slavica finlandensia*. Helsinki, 1996. Т. 12.
2. *Swedenborg, E.* Heaven and its Wonders and Hell. From Things Heard and Seen (Swedenborg Foundation, 2001).
3. *Бердяев Н. А.* «Основная идея Вл. Соловьёва» Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989.
4. *Блаженный Августин.* «О Граде Божьем». Книга 16, глава 9.
5. *Васильева Ю. С.* Мистицизм и рационализм в русском просвещении второй половины ХУШ в. // Платоновские чтения. Самара, 1999. Вып. 2.
6. *Галахов А. Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра 1 // Журнал министерства народного просвещения. 1875. № 11.
7. *Гордин Я. А.* Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб., 1999.
8. Деяния Вселенских Соборов. — Казань, 1873. — Т. VII.
9. *Димитрий Ростовский, свт.* Слово на память преподобных отец наших Варлаама и Иоасафа Индийских // *Димитрий Ростовский, свт. Сочинения*. М., 1833. Т.3.
10. Доклад Митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Освященном Поместном Соборе РПЦ, посвященном 1000-летию Крещения Руси, на тему «О канонизации святых в Русской Православной Церкви» // Канонизация святых. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988.
11. *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты: А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // *Русская старина*. 1894. № 9.
12. *Елагин И. П.* Записки из архива. М., 1864.
13. *Запрометова Л. А., Николаев Н. И.* Карл Эккартсгаузен и русский мистицизм // *Эккартсгаузен К.* Ключ к таинствам природы. Ташкент, 1993.
14. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 1. — М.: Паломник, 2001.

15. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 2. — М.: Паломник, 2001.
16. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 3. — М.: Паломник, 2002.
17. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 5. — М.: Паломник, 2003.
18. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 7. — М.: Паломник, 2007.
19. Иоанн Златоуст, святитель. — Т. IV.
20. *Карташёв А. В.* Вселенские соборы. — М.: Республика, 2004.
21. *Курносов Ю. В.* Эзотеризм как культурно-исторический феномен: Автореф. ... канд. философ. наук. М., 1997.
22. *Лопухин И. В.* Массонские труды. СПб, б.г.
23. *Матвеевский П.* Поучения Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского // Странник. — 1863. — Сент.
24. Материалы для обзора мистической литературы новиковского кружка // Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 1999. С. 437–475.
25. *Менделеев Д. И.* Материалы для суждения о спиритизме. СПб.: Общественная польза, 1876.
26. *Менделеев Д. И.* Периодический закон. Редакция, статья и примечания Б. М. Кедрова. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1958.
27. Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913.
28. Популярная механика. Выпуск май. 2011.
29. Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // ПЛДР. М., 1981. Т. 6.
30. *Роджер Бэкон.* Избранное / пер. с лат. под ред. Лупандина И. В. — М.: Издательство Францисканцев, 2005.
31. *Святитель Григорий Богослов.* Творения. — М., 1889. — Ч. 3.
32. *Соломатин В. А.* История и концепции современного естествознания. М., 2000.
33. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 2.
34. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 3.

35. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 4.
36. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 8.
37. Тихон Задонский, свт. Творения: В 5 т. М., 1994. Т. 5.
38. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания св. ап. Павла к Ефесеянам. М., 1892.
39. Филарет [Дроздов], митр. Письма к прп. Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1837–1867. Серг. П., 2007. Ч. 2.
40. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. М., 1991.
41. Франкмасонство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 томах (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890–1907.