

Р.А. Савушкин

Трихотомия – это дух, душа и тело человека. Настало время продолжить знакомство с этим феноменом

Оглавление

Из каких частей состоит человек:

- 1. Каждый из нас имеет тело, душу и небесного духа**
- 2. Как происходит соединение компонентов человека**

Приложение 1. Стипендиатский отчёт по кафедре Нравственного Богословия преподавателя Московской Духовной Академии кандидата богословия архимандрита Пимена (Хмелевского). Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископа Феофана и епископа Игнатия (Брянчанинова)

Приложение 2. Автор: КакПросто! Почему дух и душа разные понятия: в чем разница?

Приложение 3. Д. В. Пивоваров. Дух и Душа в теле человека

Приложение 4. Полемика святителей Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова о природе ангелов

Трихотомия – это дух, душа и тело человека. Настало время продолжить знакомство с этим феноменом

Преамбула

Уважаемые читатели, перед тем, как вы приступите к работе над предлагаемым материалом, мы рекомендуем вам вернуться к недавней публикации «**Ёще раз о двух личностях в одном теле человека**», которая, как нам стало известно, кроме неподдельного интереса вызвала целый ряд вопросов. Среди них самый острый вопрос, не идёт ли она вразрез с нашей

Православной религией, не покушается ли она на её устои, не противоречит ли она канонам Библии? Ответим: Нет, нет и нет.

Из каких частей состоит человек:

1. Каждый из нас имеет тело, душу и небесного духа

Почему же у некоторых из нас появляются сомнения? Наверное, потому, что мы, изучая «Законъ Божій», написанный для «семьи и школы», не касаемся таких тонкостей, как существование в теле человека двух духовных сущностей, уходящих после смерти в иной мир. Потому, что мы не находим о них развёрнутого разъяснения и в Библии. Дело в том, что Священное Писание имеет несколько уровней познаваемых истин. На первом, с которого мы начинаем своё знакомство, не раскрывается многое из того, что становится доступным, как мы увидим ниже, только богословам, занимающимся его изучением на более глубоком, именно **научном** уровне.

2. Как происходит соединение компонентов человека

А теперь самое важное. С душой и духом связана ещё одна проблема, вызванная необходимостью создания в каждом будущем человеке трёх основных тел: Физического Тела, Второго Тела, а позднее и Третьего Тела.

Начало, несмотря на поэзию происходящего события, прозаично. Соединение сперматозоида и яйцеклетки, несущих в себе живое духовное начало, образуют матрицу, исходное биологическое поле, похожее на чертёж, по которому последовательно формируется структура и внешний вид (и лицо в том числе) сначала души и её дома – Физического Тела ребёнка; затем его Второго Тела для приёма ожидаемого небесного духа и преобразования его по нормативам матрицы; наконец, в предвидении того, что когда-нибудь настанет время выхода духа из Второго Тела и возвращения в открытый тонкоматериальный мир, готовится всё необходимое для создания Третьего Тела и сохранения его исходных параметров и внешнего вида. Теперь, что бы ни происходило, тонкоматериальные основы и облик духа останутся неизменными. Доктор Х.С. Бурра (Йельский университет, США) так иллюстрирует эти процессы: «Молекулы и клетки человеческого тела постоянно перестраиваются, разрушаются и пополняются свежим материалом, поступающим из пищи. Но, благодаря контролю поля, новые молекулы и клетки воспроизводятся по тем же схемам, что и старые... Когда мы встречаем друга, которого не видели в течение шести месяцев, на его лице не остается ни одной молекулы, бывшей в то время, когда вы видели его последний раз. Однако благодаря контролю поля новые молекулы располагаются по старым, привычным схемам, и мы узнаем его лицо» (Цит. По Светлов. Тонкоматериальные структуры и парапсихология).

Итак, дом построен, что же дальше? Когда небесный дух войдёт в избранное Физическое Тело, проведёт разведку и решит окончательно поселиться в нём, он проникает в пока ещё свободное Второе Тело и приводит свой внешний вид в соответствии с матрицей. Что же дальше? А дальше совместная жизнь всей триады со всеми дарами её судьбы. Наконец, после того, как те или иные обстоятельства вынудят небесный дух на время или навсегда покинуть Второе Тело в своём теперь уже Третьем Теле, заранее подготовленном, он снова делает всё, чтобы сохранить приобретённое состояние.

Для чего всё это? Для чего такое внимание уделяется сохранению идентичности? Оказывается, вся накопленная при жизни информация, по замыслу Творца, от элементов клеточного строения и рядовой мысли сознания должна быть сохранена, а уровень сознания души и духа постоянно расти в своих возможностях. Для этого необходимо **общение**. Начинается оно со знакомства души и небесного духа, унификации внешнего вида, обмена информацией, вплоть до информации о прошлых жизнях, накопленной духом в ходе реинкарнации. Затем неизбежно общение с другими духовными существами. Без узнавания друзей, коллег и просто знакомых добиться плодотворного общения невозможно. Только при этом происходят подлинные чудеса: способность общего познания, благодаря чему совершенствование мира прогрессируют, уровень Жизни и Разума становятся всё выше и выше. Кроме того, повышается надёжность сохранения накопленной информации. Безопасность – важный компонент любого строительства. И так будет происходить до бесконечности.

И последнее, для подтверждения того, что проблема трихотомии не является надуманной проблемой, что она не выходит за рамки православного богословия, мы решили дать читателям возможность познакомиться не только с трудами известных подвижников Церкви, давшим толчок развитию религиозной трихотомической антропологии, но и с другими, в том числе авторитетными авторами.

Приложение 1.

Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископов Феофана и Игнатия (Брянчанинова)/1

СТИПЕНДИАТСКИЙ ОТЧЕТ

по кафедре Нравственного Богословия преподавателя Московской Духовной Академии кандидата богословия архимандрита Пимена (ХМЕЛЕВСКОГО)

1 Загорск, 1957. Машинопись. 122 с. СЕА. Примечания архимандрита Пимена к данной работе исправлены и приведены в соответствие с современными нормами библиографии.

Архиепископ Пимен (в миру **Дмитрий Евгеньевич Хмелевской**; 26 сентября 1923, Смоленск — 10 декабря 1993, Саратов) — епископ Русской православной церкви, архиепископ Саратовский и Вольский.



В Церковь меня привело восхищение перед красотой, которую я, будучи ещё ребёнком, видел, посещая храмы с матерью. Потом пришли годы, когда Церковь стали преследовать, церковнослужителей и сами храмы уничтожать, а иконы, собранные в громадные кучи, сжигать. При виде всего этого крепло во мне чувство — защитить эту красоту, отдать вере жизнь и связать с ней свою судьбу навсегда и бесповоротно.

Окончил среднюю школу в Смоленске. Во время Великой Отечественной войны от болезни и голода умерли его родители, сам Дмитрий уехал в Белоруссию, где в 1943 поступил в Жировицкий монастырь, был секретарём канцелярии, кладовщиком, ризничим. В 1943 года пострижен в монашество. В 1949 окончил Минскую духовную семинарию. С 1949 года — иеромонах. В 1951—1953 года — благочинный академического и семинарского духовенства. В 1953 окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия (тема кандидатской работы: «Святоотеческое учение о духе, душе и теле человека в связи с его нравственным совершенствованием»). С 1953 — профессорский стипендиат Московской духовной академии (Стипендиатский отчёт «Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископа Феофана и епископа Игнатия Брянчанинова»), преподаватель катехизиса.



5 сентября 1943 года И. В. Сталин передал здание резиденции Московской Патриархии. Стол перешел Патриарху Алексию I, он работал за ним до самой смерти. Обязанности священника домово́й церкви в резиденции Патриарха Алексия I в Москве исполнял Архиепископ Пимен (в миру Хмелевский).

Патриарх Алексей I (в миру **Сергей Владимирович Симанский**; 27 октября (8 ноября) 1877, Москва, Российская Империя — 17 апреля 1970, Переделкино, Московская область, СССР) — епископ Русской православной церкви;

Патриарх Московский и всея Руси с 4 февраля 1945 года. Богослов, педагог, кандидат юридических наук (1899), доктор богословия (1949).

Оглавление Приложения1

Введение

Глава 1. Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле

- § 1. Был ли епископ Игнатий сторонником трихотомии?
- § 2. Материальны ли душа и дух?
- § 3. Учение епископа Феофана и епископа Игнатия о сущности души в сравнении с учением Священного Писания
- § 4. Учение епископа Феофана и епископа Игнатия о сущности души в сравнении с учением святых отцов и учителей Церкви
- § 5. Учение епископа Феофана и епископа Игнатия о сущности души в сравнении с данными психологии, философии и естественных наук
- § 6. Общее заключение о разногласиях в учении епископа Феофана и епископа Игнатия по вопросу о природе сотворенных духов

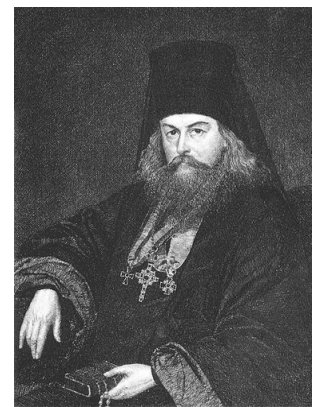
Глава 2. Сущность, свойства и стороны жизни духа, души и тела человека

- § 7. Тело человека
- § 8. Душа человека
- § 9. Дух человека

Заключение



Слева: Феофан Затворник (в миру Георгий Васильевич Говоров; 10(22) января 1815-6(18) января 1894) — епископ Православной Российской Церкви; богослов, публицист-проповедник. Прославлен в лике святителей.



Справа: Епископ Игнатий (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов;

5 [17] февраля 1807, село Покровское, Вологодская губерния — 30 апреля [12 мая] 1867, Николо-Бабаевский монастырь, Костромской уезд, Костромская губерния) — епископ Русской православной церкви. Богослов и проповедник.

Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископов Феофана и Игнатия (Брянчанинова)

«Ведать надлежит, что человек
не тело только и душа, но тело
— душа — дух».

Епископ Феофан/2

Введение

Сущность христианского учения о духе, душе и теле, или, как принято говорить, учения о трихотомии в составе человеческой природы, заключается в признании в естестве человека не только двух основных субстанций — души и тела — но еще и третьего, высоко духовного начала — духа. Вопрос о составе природы человека из духа, души и тела и о взаимной их связи — один из труднейших и в то же время мало освещенных вопросов православного христианского богословия. В Священном Писании мы не находим специальной и достаточно детальной трактовки вопроса о трехчастности человеческой природы. В священных книгах встречаются лишь как бы «случайные» (конечно, не в буквальном значении этого слова) указания на трихотомию³, потому что в Священном Писании прямое освещение направлено главным образом на нравственную сторону того или другого психологического предмета, имеющую в деле спасения безусловно первостепенное значение. Тем не менее, те указания Слова Божия на трихотомию, которые все же встречаются, вполне достаточны для того, чтобы видеть, что Священное Писание не только не находится в противоречии с учением о трихотомии, но сообщает последнему известную обоснованность и убедительность (см., например: Прем. 15, 11; 20, 24; 1 Сол. 5, 23; Евр. 4, 12; 1 Кор. 15, 44; 2, 14–15; Иуд. 19; Лк. 1, 46–47 и др.).

2 Феофан, епископ. Толкование послания святого апостола Павла к Римлянам. М., 1890. Толк. на Рим. 7, 14. С. 421.—Авт.

3 От греческих слов: *trich^wq* — «трояким образом» — и *h tom)h* — «сечение, различие, отделение». — Авт.

В творениях святых отцов и учителей Церкви учение о духе, душе и теле получает более широкое освещение, однако большинство церковных авторов ограничиваются лишь более или менее кратким упоминанием, говоря о составе человека из духа, души и тела, как о чем-то самом собою разумеющемся. Поскольку трихотомия у святых отцов и учителей Церкви чаще всего не носила характера детально разработанного учения, то это обстоятельство давало возможность некоторым из церковных писателей выступать против трихотомии и настаивать на строгой двойственности в устройстве человеческого существа, в связи с чем соответствующие места Священного

Писания они истолковывали в сторону простой терминологической неустойчивости, считая, что в Слове Божиим понятия «дух» и «душа» однозначны. Эти споры, в свою очередь, не шли далее простых замечаний или кратких возражений, а потому в таких спорах «не рождалась истина», не возникало подробное, глубокое исследование по вопросу об антропологии человека с точки зрения трихотомии. Большим тормозящим явлением в истории развития трихотомической антропологии было появление некоторых ересей (главным образом гностицизма и аполлинарианства). Отдельные еретики были сторонниками этого неразработанного Церковью учения о духе, душе и теле человека, а потому те святые отцы и учителя Церкви, которые опровергали ту или иную ересь, с большой осторожностью относились и к высказываемому некоторыми еретиками мнению о трехсоставности человеческой природы. Это же обстоятельство удерживало и многих церковных писателей последующего времени от категорического суждения по поводу этого учения. Тем не менее надо сказать, что многие святые отцы Церкви в некоторых отдельных случаях ярко и убедительно утверждали трехсоставность человека, так что если это учение не получало детальной разработки, то оно не было и отвергнуто, не было забыто, наоборот, оно часто бывало поддерживаемо и широко использовалось в учении о христианском нравственном совершенствовании.

В первые века христианства трихотомическое воззрение на человеческую природу было господствующим, а воззрение дихотомическое (то есть признающее только душу и тело в составе человеческого существа) встречалось весьма редко. Более или менее отчетливых трихотомических взглядов придерживались святой Игнатий Богоносец, святой Иустин Мученик, святой Ириней Лионский, Климент Александрийский, преподобный Ефрем Сирин, святой Григорий Нисский, преподобный Нил Синайский, преподобный Иоанн Кассиан, преподобный Исихий Иерусалимский, преподобный Иоанн Лествичник, преподобный Исаак Сирин, святой Димитрий Ростовский, преподобный Серафим Саровский и др. Трехсоставность человеческой природы признавалась не только людьми, достигшими святости, и не только людьми, трудившимися исключительно на ниве Православной Церкви, но и некоторыми философами, учеными и другими лицами, высказывавшими свое мнение по антропологическим вопросам, причем подобные заметки и взгляды восходят от дохристианской эпохи вплоть до настоящего времени, то есть до начала второй половины XX века христианской эры. Такие взгляды высказывали в своих сочинениях Аристотель, Платон, Плотин, Филон, Фихте, Шуберт, Шеллинг, Дю-Прель, Яков Бёме, профессор Лопатин, знаменитый русский врач Н. И. Пирогов и др. Теории о трихотомии в устройстве человеческой природы придерживался виднейший иерарх Русской Православной Церкви покойный Патриарх Сергей, который писал, что Церковь признает «три части обычной человеческой природы, то есть дух, душу и тело», независимо оттого, «считать ли дух отдельной частью или только высшею стороною души...». «Все три части образуют из себя

нераздельный человеческий состав, самой природой своей предназначенный жить одною общею жизнью...» (см.: Определение № 35 от 7 декабря 1935 г. по вопросу об осуждении лжеучения протоиерея С. Булгакова). Очень интересно высказывание митрополита Московского Филарета (Дроздова) по поводу учения о трехчастности состава человеческой природы. Вот что он пишет к архиепископу Тверскому Алексию, попросившему митрополита Филарета доказать несостоятельность трихотомии: «Не могу, отец Ректор, подать Вам помощи в Вашем сражении с мыслью о тричастном составе человека. Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями, противными догматам, какая нужда воевать против мнений, не враждебных никакому истинному догмату? В месячной минее июня 25, в каноне, найдете следующие слова: “омый тело, очисти дух, и душу мою освяти”. Не угодно ли Вам сразиться и с сею церковною книгою? Ибо слово “дух” поставлено здесь так, что нельзя понимать его в смысле благодатного дарования, чтобы уклониться от понятия о составе человека. Я думаю, что решение сего спора лежит в глубине, до которой не проникают спорящие. Февраля 26. 1848. Филарет М. М.»⁴. Если в богословском учении о телесной стороне человеческой природы обычно не встречается каких-либо резких противоречий при теоретической разработке этого вопроса, то в учении о душе и духе мы встречаемся с весьма разнообразными мнениями как по поводу их сущности, так и по вопросу о их свойствах, взаимной связи, познаваемости и т. п. Обычно приходится иметь дело с двумя основными наиболее ярко выраженными теориями. Первая теория состоит в том, что душа человека по своей природе совершенно нематериальна, совершенно духовна и является как бы низшим проявлением духа, а потому безусловно материальным признается только тело человека. Вторая теория признает душу человека или прямо материальной, или же «причастной» к материальности, а потому тело и душа до некоторой степени объединяются в нечто единое, едино-материальное (иногда обозначаемое библейским термином «плоть»), дух же считается исключительно нематериальной и единственно духовной частью природы человека.

4 Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алексию (1843–1887). М., 1883. Письмо 26. С. 27.— Авт.

Условимся называть первую теорию материально-душевной, а вторую теорию будем именовать нематериально-душевной теорией. И та и другая теория имели и имеют на своей стороне многих приверженцев как в мире богословской науки, так и в мире науки философско-антропологической. Не будем сейчас останавливаться на разборе вопроса о том, какая степень вероятности принадлежит той ли другой теории. Речь об этом будет идти ниже. Следует лишь отметить, что вопрос о духе, душе и теле требует настоящего решения в православной богословской науке. В связи с важностью и особым положением вопроса о трехсоставности природы человека, огромное внимание привлекают к себе труды наших отечественных церковных писателей-подвижников епископа Игнатия (Брянчанинова) и особенно епископа Феофана

(Говорова), в творениях которых большое место было отведено рассмотрению жизни духа, души и тела человека. Преосвященный епископ Феофан был сторонником теории нематериально-душевной, епископ Игнатий был сторонником теории материально-душевной, причем, более того, он был близок к мнению о «тонкой» материальности не только души, но и духа человеческого. И тот и другой авторы (особенно епископ Феофан) много потрудились в изучении этой сложнейшей проблемы. Они в обилии привлекали в подтверждение своих мнений как места из Священного Писания, так и места из творений святых отцов и учителей Церкви и из сочинений других мыслителей. Кроме того, они и сами своей высоконравственной жизнью засвидетельствовали истину многих из своих теоретических положений. Исследованию высказываний этих двух авторов и будет посвящен настоящий труд, носящий название «Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископа Феофана и епископа Игнатия Брянчанинова» (подчеркиваем: не столько «разбор трудов», сколько «Христианское учение по трудам...»). В настоящей работе придется неминуемо столкнуться с многими трудностями, которые коренятся как в богословской неразработанности вопроса о духе, душе и теле, так и в особенностях воззрений на этот предмет преосвященных авторов и в недостаточной устойчивости их терминологии, особенно — терминологии епископа Игнатия. Что касается разногласия в воззрениях на трихотомию у епископа Феофана и епископа Игнатия, то эти разногласия сводятся главным образом к тому, что природа души человеческой у епископа Феофана представляется сущностью нематериальной, невещественной, а у епископа Игнатия она причастна вещественности и не только причастна, но, по его утверждению, всякая душа и всякий дух, кроме Духа Божьего, представляет собою нечто вещественное. Отсюда вытекают и некоторые другие разногласия между епископом Феофаном и епископом Игнатием. Надо отметить, что по многим прочим антропологическим воззрениям и у одного и у другого преосвященного автора замечается полное согласие во мнениях. Как было упомянуто выше, учение о духе, душе и теле с особой тщательностью и полнотой разработано епископом Феофаном, а у епископа Игнатия некоторые антропологические положения или обходятся молчанием или не получают должного подробного освещения. Объясняется это, по всей вероятности, тем, что епископ Феофан в своих трудах стремился учение трихотомии донести до сознания своих читателей, убедить их в справедливости трихотомического взгляда и всю свою нравственную систему построить в свете признания духа, души и тела основными составными частями природы человека, а епископ Игнатий при написании им своих сочинений главной целью имел лишь аскетическое нравоучение, духовное наставление, а потому менее заботился о систематизации своих воззрений. Эта же причина вызвала и неточную терминологию, которая особенно заметна в творениях преосвященного епископа Игнатия. Такие понятия, как «дух», «ум», «душа», «духовность» и др. часто употребляются епископом Игнатием в разных значениях, и это значение часто приходится улавливать скорее интуицией, чем воспринимать как установившийся термин. Правда, и в писаниях преосвященного Феофана

встречается такое как бы смешение понятий, но в его творениях очень легко «почувствовать», с каким значением употреблено данное слово. Все вышеупомянутые трудности заставляют вести исследование учения обоих авторов по единому плану, то есть не обособлять учение о духе, душе и теле по епископу Феофану от того же учения по епископу Игнатию, но, рассматривая каждый отдельный пункт этого учения, приводить цитации и одного и другого автора, здесь же делать разбор их взглядов и таким образом делать вывод о данном пункте учения одновременно по епископу Феофану и епископу Игнатию. В тех случаях, когда тот или иной пункт освещается лишь одним из преосвященных авторов, придется довольствоваться односторонним свидетельством. В тех случаях, когда между преосвященными наблюдается категорическое разногласие, и если не будет видно средства к «внешнему» примирению взглядов, ничего не остается сделать, как оставить оба взгляда без соответствующего единого общего вывода (если, конечно, такой вывод затруднителен с точки зрения православного богословия). Во избежание затруднений в терминологии придется прибегать к таким терминам, которые хотя и будут встречаться лишь у одного из авторов, но которые будут иметь некоторое объединяющее значение. Поскольку наибольшее затруднение в терминологическом отношении будут составлять труды епископа Игнатия, то поэтому в настоящей работе придется прибегать главным образом к терминологии епископа Феофана. Что же будет служить нашим критерием при разборе и оценке трихотомических взглядов епископа Феофана и епископа Игнатия? Такой критерий, прежде всего, будет лежать в Священном Писании, как основном источнике вероучения и нравоучения Православной Церкви, затем в творениях святых отцов и учителей Церкви, частично — в философии и частично — в личном духовном опыте самих преосвященных авторов, в связи с чем в данной работе будут представлены краткие очерки жизни и деятельности как епископа Феофана, так и епископа Игнатия. Особо важным критерием будет служить вопрос о «спасительности» данного учения. Главная цель нашего земного бытия состоит в достижении вечного спасения. Всякая нравственная теория и в первую очередь теория, опирающаяся на смысл Священного Писания, в христианстве, прежде всего, рассматривается с точки зрения ее спасительности, то есть с точки зрения того, насколько то или иное учение, которому мы собираемся следовать, приближает нас к спасению, насколько оно помогает нам совершенствоваться, очищаться, возрастать в Богопознании, Богопочтении, насколько то или иное учение подготавливает нас к вечной жизни. Потому-то и учение о трихотомии должно быть рассмотрено именно в этой плоскости. И если станет очевидным, что оно не только основано на твердой почве — Слове Божиим, но и (через это самое) ведет человека к Богу, к спасению, то естественным будет вывод, что такое учение должно быть всячески поддержано, раскрыто, изучено и воплощено в жизнь. Существует и еще один критерий истинности того или другого положения христианского взгляда на вопросы бытия и спасения. Этот критерий представляет собою внутреннее подсознательное, интуитивное ощущение истины, основанное на общецерковном сознании, которое часто, не имея

возможности опереться ни на прямой текст Слова Божия, ни на святоотеческую письменность, ни на какие-либо другие научнобогословские данные (например, из-за отсутствия соответствующих конкретных свидетельств), подсказывает духу человеческому, в какой степени близости к истине находится то или иное воззрение, возникающее в пределах церковной нравственно-психологической жизни. К сожалению, по затронутому нами вопросу существует очень мало соответствующей богословской литературы, да и та, останавливаясь на общем разборе учения преосвященных епископа Игнатия и епископа Феофана, дает нам весьма мало критического материала по поводу их учения о духе, душе и теле. Небольшие, краткие, полуповерхностные исследования по этому предмету встречаются в отдельных журнальных статьях и некоторых других сочинениях, связанных с вопросом о жизни и учении епископа Феофана и епископа Игнатия, в частности — с вопросом об их учении в области антропологии. Однако в большинстве таких статей их авторы или ограничиваются простым перечислением выдержек из сочинений епископа Феофана и епископа Игнатия или касаются этого вопроса без достаточной научно-богословской углубленности, или вовсе обходят молчанием учение обоих наших писателей-подвижников о духе, душе и теле человека. Среди сочинений, в которых с некоторой, хотя и минимальной, полнотой затрагивается данное учение, следует отметить следующие:

1. Смирнов П. А. Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского затворника. Шацк, 1905.
2. Хитров М. И., протоиерей. Преосвященный Феофан Затворник Вышенский. М., 1905. Изд. 2-е.
3. Соколов Л. А. Епископ Игнатий Брянчанинов. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения: В 2 ч. Киев, 1915.
4. Корсунский И. Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1894. Май-июнь. Отдел II.

Из вышеприведенных трудов наиболее полным является сочинение Л. А. Соколова, которое включает в себе не только разбор учения епископа Игнатия, но касается и спорных вопросов, возникавших между епископом Игнатием и епископом Феофаном. Все остальные работы о епископе Феофане и епископе Игнатии, когда бы то ни было выходившие в свет, содержат в себе очень мало высказываний по избранной нами теме (то есть об учении двух преосвященных авторов о духе, душе и теле человека). Отсюда становится очевидной и новая трудность — отсутствие вспомогательных пособий по заданной теме. Настоящая работа, следовательно, должна быть составлена почти исключительно на исследовании первоисточников — творений самих преосвященных авторов. Предлагаемый труд будет построен таким образом. На основании учения епископа Феофана и епископа Игнатия будут рассмотрены общие вопросы о сущности и свойствах духа, души и тела человека с предварительным выяснением сути разногласия в учении двух преосвященных авторов, будут разобраны стороны жизни духа, души и тела

(преимущественно в нравственном разрезе), их свойства до и после грехопадения, их идеальное состояние, требуемое законом нравственного совершенствования. В работе будет проведено критическое сравнение изложенного учения с учением Священного Писания, святых отцов и учителей Церкви, данными философии и другими материалами, в результате чего должны будут по возможности еще более проясниться причины некоторых разногласий между епископом Феофаном и епископом Игнатием и должно будет обнаружиться значение рассматриваемого вопроса в деле христианского нравственного совершенствования, а следовательно — в деле нашего спасения. В предложенной работе наиболее яркие места из писем, заметок и других изречений святителей будут помещаться с возможной наибольшей полнотой, так как в таком случае они в значительной мере помогут последовательному и четкому выяснению учения епископов Феофана и Игнатия. Для каждого знакомящегося с творениями преосвященных епископа Феофана и епископа Игнатия, а особенно для желающего критически подойти к проповеданному ими антропологическому учению следует обратить внимание на некоторые моменты биографий обоих святителей, так как путь жизни человека часто в значительной мере влияет на его мировоззрение и в том числе на его частные взгляды на различные предметы. Для этого и помещаются здесь краткие сведения о существенных моментах из жизнеописания епископа Феофана и епископа Игнатия.

Преосвященный епископ Феофан (в мире Георгий Говоров) родился 10 января 1815 года в селе Чернавске Елецкого уезда Орловской губернии в семье весьма образованного, умного, благочестивого священника Василия Тимофеевича Говорова, супругой которого была глубоко религиозная, скромная, трудолюбивая, радушная и ласковая Татьяна Ивановна, урожденная Паниковская. Младенец Георгий был крещен на другой же день после рождения — 11 января 1815 года. Кроме Георгия, в семье отца Василия было еще три сына и три дочери. Своих детей супруги Говоровы постарались воспитать в духе истинной религиозности, соединенной с соответствующим образованием. Все три сына (не считая Георгия) получили образование в духовной семинарии; из них два были священниками и в молодых годах скончались, третий сын умер еще в годы обучения в семинарии. Все три дочери вышли замуж за священников. Георгий Говоров с детства отличался с одной стороны скромностью и благовоспитанностью, а с другой стороны — живостью и резвостью и в то же время чрезвычайной находчивостью и настойчивостью в достижении намеченной цели. Светлый, острый, глубокий ум, замечательную память, неутомимую энергию он, по-видимому, унаследовал от отца, а от матери он получил в наследство нежное, любящее сердце, скромность, живость и впечатлительность. Когда Георгий достиг семилетнего возраста, родители постарались дать ему первоначальное домашнее образование. Затем в 1823 году он был определен в Ливенское духовное училище, где принадлежал к числу лучших, даровитых учеников. В 1829 году Георгий Говоров поступает в Орловскую Духовную Семинарию, в

которой особый интерес возбудили в нем уроки психологии, философии и Священного Писания. Очень любил юный Говоров и искусство, особенно музыку и церковное пение. В годы обучения в семинарии он становился все более молчаливым и склонным к уединению. Во все время своего образования Говоров не порывал связи с родительским домом и родственниками, так что благотворное влияние на него семьи не прекращалось. В 1837 году Георгий был послан в Киевскую Духовную Академию. Любимыми предметами здесь для него были проповедничество, Священное Писание, нравственное богословие и психология. В эти годы Киевская Духовная Академия находилась в цветущем состоянии/5.

5 Митрополитом Киевским был знаменитый Филарет (Амфитеатров); ректором — известный Иннокентий, доктор богословия и красноречивый церковный проповедник; профессорами были И. М. Скворцов, читавший метафизику и историю философии, архимандрит Димитрий (Муретов), читавший догматическое богословие, Я. К. Амфитеатров, архимандрит Фотий и др.— Авт.

Добрые нравственные качества и религиозные стремления стали еще более выделяться в молодом Говорове, чему немало способствовала академическая среда и близость Киево-Печерской Лавры с ее святынями, святыми мощами, памятниками старины и духовными старцами. Говоров все сильнее стремился удалиться от мира. В конце 1838 года скончалась мать Георгия, а в начале 1839 года — отец. Это окончательно повлияло на его желание принять монашество. Преосвященный Феофан писал впоследствии: «Они [батюшка с матушкой] умерли через две недели друг от друга... Когда узнал об этом, какое налегло тяжелое и мрачное облако!.. Но в тот же момент пришли мысли немрачные и всю тьму разогнали... <...> Я верую, что это мне внушил ангел-хранитель. С тех пор я делюсь этою верою со всеми»/6. 15 февраля 1841 года Георгий Говоров был пострижен в монашество с именем Феофан. Сильное впечатление произвело на отца Феофана наставление иеросхимонаха Киевской Лавры Парфения, к которому молодой инок пришел за советом: «Вот вы — ученые монахи, набравши себе правил, помните, что одно нужнее всего: молиться непрестанно умом в сердце Господу...»/7.

6 апреля 1841 года инок Феофан был посвящен в сан иеродиакона, а 1 июля — в иеромонаха. Темой его курсового сочинения (по Священному Писанию) было «Обозрение подзаконной религии». Это сочинение, одобренное академической корпорацией, было послано на просмотр митрополиту Московскому Филарету (Дроздову), который, отметив глубокие познания автора, признал необходимым присвоить иеромонаху Феофану степень магистра богословия. По выходе из Академии иеромонах Феофан последовательно проходил должности: смотрителя Киевско-Софийского духовного училища, затем ректора Новгородской Семинарии и потом профессора и помощника инспектора Петербургской Духовной Академии.

6 *Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. III. Письмо 423. С. 66–67.— Авт.*

7 // *Тамбовские Епархиальные ведомости. 1894. № 6. С. 118.— Авт.*

С полной добросовестностью и усердием занимался он своими обязанностями, но душа его не оставалась покойной, она горела желанием отдаться внутреннему самоуглублению и келейной молитве. В 1847 году иеромонах Феофан отправляется в Иерусалим в составе учрежденной тогда Русской Духовной Миссии. (В составе Миссии стоял известный востоковед архимандрит Порфирий Успенский, впоследствии епископ Чигиринский).

Шесть лет жизни на Востоке были для иеромонаха Феофана временем неустанного труда. Здесь иеромонах Феофан посещал святые места Палестины, знакомился с положением Православия на Востоке, изучал внутреннее устройство тамошних монастырей, знакомился со скитской жизнью тамошних аскетов, изучал в библиотеке Лавры святого Саввы Освященного редкое собрание святоотеческих творений, которые дали ему богатый материал для его позднейшей церковно-писательской деятельности. По возвращении в Россию иеромонаху Феофану, возведенному в 1855 году в сан архимандрита, суждено было опять трудиться на поприще того же духовного учебного ведомства, вплоть до ректорства Санкт-Петербургской Духовной Академии, а до этого побывать еще раз на Востоке, но уже в качестве начальника Русской Миссии в Константинополе.

Архимандрит Феофан имел случай войти в самое близкое отношение с Афоном, неоднократно посещая тамошние монастыри и изучая жизнь афонских иноков. В 1859 году архимандрит Феофан после столь частых перемещений был, наконец, призван к епископскому служению на Тамбовскую кафедру, а в 1863 году ему была дана в управление обширная Владимирская епархия. В обеих епархиях преосвященный Феофан неустанно совершал богослужения, произносил всякий раз глубоко назидательные поучения, отечески заботился о спасении своей паствы. Как епархиальному архиерею, ему неизбежно приходилось очень часто заниматься совсем не сродными его сердцу делами. Поэтому в нем все сильнее утверждалась мысль об удалении на покой, где бы он мог отдаться богомыслию и молитве.

С большой неохотой Синод в 1866 году уважил просьбу епископа Феофана, назначив его настоятелем давно облюбованной им обители — Вышенской пустыни. Прибыв в Вышу, преосвященный Феофан поспешил сложить с себя и обязанности настоятеля, предпочитая оставаться здесь в звании простого инока. Первые шесть лет были для святителя-подвижника как бы подготовлением к великому подвигу затвора. Он неопустительно посещал все богослужения, служил сам, своими руками устроил для себя малую келейную церковку, где и стал вскоре совершать все церковные службы один. С 1872 года он никого не стал к себе впускать, кроме духовника и келейника.

В первые 10 лет своего затвора епископ Феофан служил литургию в своей келейной церковке только по воскресным и праздничным дням, а в последние 11 лет — ежедневно. Смолк для окружающего мира голос святителя, но еще более сильно преосвященный затворник стал влиять на людей своими письменными трудами. Стремясь обогатить нашу богословскую и аскетическую литературу, как своими сочинениями, так и переводами святоотеческих творений, святитель-подвижник том за томом выпускал свои ученые труды, которых в годы затвора им было напечатано в количестве свыше 3000 печатных листов. Кроме того, святитель никому не отказывал в своем письменном руководстве, отвечая на письма обращающихся к нему за советом; а писем к нему приходило от 20 до 40 в день. В чем бы ни состоял литературный труд святителя, приходилось поражаться глубиной и смелостью мысли преосвященного, живостью его чувства, теплотой и задушевностью. В своих ответах на письма он с чрезвычайной чуткостью вникал в положение писавшего и умел увлекать человека за собою по ступеням нравственного восхождения. Поразительная скромность отличала настроение святителя в годы затвора. Свое затворничество он даже считал не подвигом, а лишь временным уединением для своих трудов по переводам подвижнических творений и по изъяснению Священного Писания. «Развеличали меня затворником,— писал он однажды,— а тут и духом затворническим не пахнет. Меня смех берет, когда скажет кто, что я в затворе. Это совсем не то. Затвор же настоящий: не есть, не пить, не спать, ничего не делать, только молиться... Я же говорю с Евлампием, хожу по балкону, вижу всех, веду переписку... Ем, пью, сплю вдоволь. У меня — простое уединение на время...»/8. Постепенно от постоянных и напряженных занятий стало ухудшаться зрение преосвященного. Затем и общее состояние здоровья начало резко приходить в упадок, и 6 января 1894 года, в день престольного праздника келейной церковки — на Богоявление — дух приснопамятного владыки перешел в иной, лучший мир.

Вот перечень творений епископа Феофана, в которых содержится его учение о духе, душе и теле человека или же встречается лишь упоминание о какой-либо из составных частей человеческой природы, причем такое упоминание, в котором чувствуется принадлежность епископа Феофана к трихотомии в учении о христианской антропологии:

1. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться.
2. Письма о христианской жизни: В 4 частях с прибавлениями.
3. Душа и ангел — не тело, а дух.
4. Начертание христианского нравоучения.
5. Путь ко спасению.
6. Письма к разным лицам.
7. Собрание писем. Выпуск I.
8. Собрание писем. Выпуск II.
9. Собрание писем. Выпуск III.
10. Собрание писем. Выпуск IV.

11. Собрание писем. Выпуск V.
 12. Собрание писем. Выпуск VI.
 13. Собрание писем. Выпуск VII.
 14. Собрание писем. Выпуск VIII.
 15. Толкование 1–8 глав послания святого апостола Павла к Римлянам.
 - 8 // Тамбовские Епархиальные ведомости. 1895. № 48. С. 1232.— Авт.
 16. Толкование 9–16 глав послания святого апостола Павла к Римлянам.
 17. Толкование 1 послания святого апостола Павла к Коринфянам.
 18. Толкование II послания святого апостола Павла к Коринфянам.
 19. Толкование послания святого апостола Павла к Галатам.
 20. Толкование послания святого апостола Павла к Ефесянам.
 21. Толкование посланий святого апостола Павла к Колоссянам и к Филимону.
 22. Толкование посланий святого апостола Павла к Филиппийцам и Солунянам первого и второго.
 23. Толкование Пастырских посланий святого апостола Павла.
 24. Псалом 33-й.
 25. Псалом 118-й.
 26. Мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия.
 27. О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни.
 28. Внутренняя жизнь.
 29. О Православии с предостережениями от погрешений против него.
 30. Слова на Господние, Богородичные и торжественные дни.
 31. Напоминание всечестным инокиням о том, чего требует от них иночество.
 32. Четыре слова о молитве.
- Все перечисленные творения были выпущены в разное время отдельными изданиями.

Преосвященный епископ Игнатий (в мире Димитрий Александрович Брянчанинов) родился в дворянской семье в селе Покровском Грязовецкого уезда Вологодской губернии 6 февраля 1807 года. Несмотря на блеск и изящество светской обстановки, среди которой он проводил свое детство, отрок Димитрий часто любил созерцать красоту окружавшей его природы, любил удаляться в уединенные места и предаваться там молитве и чтению житий святых и других книг духовного содержания. Шестнадцати лет Димитрий Брянчанинов был привезен в Петербург для определения в инженерное училище, куда при большом конкурсе поступил первым. Его прекрасные успехи и представительная наружность обратили на него внимание будущего императора Николая Павловича, бывшего тогда генерал-инспектором по инженерной части, который в дальнейшем неоднократно оказывал Брянчанинову свое покровительство. В 1824 году. Брянчанинов получил первый офицерский чин инженер=прапорщика. Наряду с успехами в учении Димитрий Брянчанинов оказывал успехи и в светском обществе. Родственные связи ввели его в дома высокопоставленных лиц, где на литературные вечера собирались видные представители тогдашнего общества. Там же бывали Пушкин, Крылов, Батюшков, Гнедич. Среди таких лиц

Брянчанинов оказался любимым чтецом и привлек внимание знаменитостей того времени.

Однако при всем этом Брянчанинов чувствовал духовный голод, духовную пустоту и все более стал стремиться к тишине, уединению, религиозным ощущениям. Все чаще стал он ходить в Валаамское подворье и там молиться, часто исповедываться и причащаться, а затем он начал посещать известных старцев Александро-Невской Лавры, живших высокой духовной жизнью. Димитрий Брянчанинов усиленно занялся чтением творений святых отцов, особенно подвижнического содержания. Результатом этих посещений и занятий было то, что Брянчанинов бесповоротно решил оставить военную службу и идти в монастырь. С этой целью он ездил домой и пытался уговорить родителей на одобрение своего шага, но все его попытки были безрезультатны. И всё-таки Брянчанинов подал в отставку. Однако, отставка не была принята, и он, по личному приказу самого царя, в 24 часа был отправлен в Динабург руководить производством различных строительных работ.

Слабый здоровьем Брянчанинов начал болеть не только из-за условий работы, но и из-за душевной тоски по несбывшейся мечте. Лишь осенью 1827 года посетивший строительство брат царя Михаил Павлович принял отставку Димитрия Брянчанинова, приняв во внимание обе причины его нездоровья. Немедленно в штатской одежде Брянчанинов отправляется в Петербург в Александро-Свирский монастырь к весьма почитаемому им старцу Леониду, игравшему большую роль в его духовном росте. Первым послушанием Брянчанинова была работа в поварке под руководством бывшего крепостного его отца. Отец Димитрия, узнав о поступке сына, не только разгневался на него, но и лишил его всякой материальной помощи.

Через год Брянчанинов вместе с старцем Леонидом из-за многолюдства в монастыре переселился в Площанскую пустынь Орловской епархии. Не принятые там, они побывали сначала в Белобережской пустыни той же епархии, а затем и в знаменитой Оптиной пустыни, где и поселился старец Леонид. Побывав еще в нескольких обителях и дважды навестив за это время родителей, несколько смягчивших свое отношение к сыну, в феврале 1831 года Димитрий был зачислен послушником Вологодского Глушицкого Дионисиева монастыря. Вскоре он был пострижен в монашество с именем Игнатий, а затем в течение месяца принял сан иеродиакона и иеромонаха.

В мае 1833 года иеромонах Игнатий был возведен в сан игумена. В этом же году игумен Игнатий был вызван во дворец к царю, который, вспомнив своего бывшего воспитанника, пожелал сделать его настоятелем приходившей в упадок Сергиевой пустыни, находившейся в 20 верстах от Петербурга. 1 января 1834 году отец Игнатий был возведен в сан архимандрита. Много потрудился архимандрит Игнатий для благоустройства обители. Он воздвиг несколько новых храмов, увеличил число монашествующих, развел огородничество, скотоводство. Обитель была возведена в разряд первоклассных.

В 1838 году архимандрит Игнатий был назначен благочинным всех монастырей Петербургской епархии. Но обязанности настоятеля многолюдного монастыря и дела по благочинию не радовали архимандрита Игнатия. Он часто болел и, получая отпуск для поправления здоровья, неоднократно проживал в Николо-Бабаевском мужском монастыре Костромской епархии.

В октябре 1857 году архимандрит Игнатий посвящается во епископа Кавказского и Черноморского. В течение ноября и декабря он прощался в Петербурге с членами царской семьи. В январе 1858 года он прибыл к месту своего служения. Здесь он принял энергичные меры по приведению в порядок епархиальной жизни, которая в то время не стояла на должной высоте. Он ездил по епархии, наблюдая за жизнью духовенства и обращая внимание на нужды прихожан. Епископ Игнатий заботился о том, чтобы богослужение в храмах велось благообразно, по чину. Большое внимание он уделял и вопросу воспитания юношества в подведомственных ему учебных заведениях.

В августе 1861 года из-за расстроенного здоровья он по собственному прошению был уволен на покой в Николо-Бабаевский монастырь, где проживал до самой своей кончины. Здесь он усиленно занимался составлением аскетических творений, а также пересмотром и приготовлением к печати написанных им в разное время духовно-нравственных сочинений. Скончался посвященный Игнатий 30 апреля 1867 года.

Вот перечень сочинений епископа Игнатия Брянчанинова, в которых содержатся мысли, дающие возможность использовать их для выяснения учения преосвященного о духе, душе и теле человека:

1. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том I.
2. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том II.
3. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том III.
4. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том IV.
5. [Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Том V]⁹.
6. Письма епископа Игнатия Брянчанинова к разным лицам. Выпуск I. 7. 7.
7. Письма епископа Игнатия Брянчанинова к разным лицам. Выпуск II.

В машинописном оригинале пункт 5 не заполнен.

8. Переписка архимандрита Игнатия Брянчанинова с С.Д. Нечаевым.
9. Изречения епископа Игнатия (Брянчанинова), извлеченные из его писем к монахам.

Глава 1. Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле

§ 1. Был ли епископ Игнатий сторонником трихотомии?

Поставить этот несколько неожиданный вопрос заставляет тот факт, что почти ни в одном из своих сочинений преосвященный епископ Игнатий Брянчанинов не показывает себя убежденным приверженцем учения о трехчастном составе человека, как то делает во многих своих трудах епископ Феофан, не только сам

«исповедующий» эту теорию, но и стремящийся всех своих читателей убедить в справедливости и большой пользе признавать в человеке не только тело и душу, но и дух. Однако в ряде мест у епископа Игнатия встречаются изречения и довольно обширные мысли, позволяющие заключить, что автор как бы соглашается с возможностью рассматривать в природе человека три стороны: телесную, душевную и духовную. Например, в известном «Совещании души с умом»/10 приводится «диалог» между душою и умом, причем здесь как душа, так и ум представляются на всем протяжении их беседы некоторыми самостоятельными сущностями, совершенно отличными от того, что обычно называется «телом». Ум здесь наделен такими свойствами, которые в трихотомическом учении обычно приписываются «духу», а душа отождествляется с мыслительной способностью души и тем самым фактически становится обладающей свойствами «души» в свете трихотомических взглядов.

10 См.: Игнатий Брянчанинов, епископ. *Совещание души с умом* // Игнатий Брянчанинов, епископ. *Сочинения*. Т. II. СПб., 1865. С. 449–461.— Авт.

Вот душа обращается к уму-духу: «Ум мой! ты — руководитель души. Наставь меня! введи в меня блаженное спокойствие! научи меня, как мне затворить в себя вход впечатлениям мира, как мне обуздать и подавить страсти...»/11/. Правда, ум отвечает с огорчением: «Неутешительным будет мой ответ. И я вместе с тобою, душа, поражен грехом»/12. Однако ум-дух не отрицает своего особого, высокого положения в человеке, гораздо высшего, чем душа. Он отвечает: «Как я помогу тебе, когда мне самому (!) нанесены убийственные удары... <...> Пораженный развлечением, я парю, скитаюсь по вселенной без нужды и без пользы, подобно прочим духам (!) отверженным»/13.

Весьма примечательна тирада ума-духа, в которой епископ Игнатий почти явно говорит о трехчастном составе человека в следующих словах: «Как не мерзость ум — вместилище и непрестанный родитель помыслов скверных и злобных... Как не мерзость душа, в которой непрестанно вращаются буйные и чудовищные страсти... Как не мерзость тело, в беззакониях зачатое, в грехах рожденное...»/14. Ум — душа — тело — обозначение, типичное для трихотомии, то же, что дух — душа — тело. А вот иное восклицание души: «Руководитель мой! око мое! высшая духовная сила моя! ум мой! ты приводишь меня в безнадёжие. Если ты, будучи светом моим, признаешь себя мраком, то чего ожидать мне от других сил моих, которые мне — общие с бессловесными животными? Чего ожидать мне от воли моей, или от силы желания... которые тогда только могут действовать иначе, нежели действуют в скотах, зверях и демонах, когда они находятся под твоим (!) водительством»/15. Действительно, с точки зрения трихотомии, только дух (здесь — ум) делает человека человеком, бывая «светом и оком» души.

11 Игнатий Брянчанинов, епископ. *Совещание души с умом*. С. 452.— Авт.

12 Там же. С. 452.— Авт.

13 Там же. С. 453.—Авт.

14 Там же. С. 454–455.—Авт.

15 Там же. С. 457.—Авт.

Но необходимо тотчас же уточнить, что епископ Игнатий, как и многие трихотомисты, не считает ум-дух совершенно самостоятельной «третьей» субстанцией человеческой природы. По его мнению, ум-дух представляет собою лишь высшее проявление души, высшую ее «часть», неизменно остающуюся по своей сущности душою. Поэтому епископ Игнатий часто говорит в своих писаниях о теле и душе, как лишь о двух главных составных частях человека. Например: «Смертию болезненно рассекается и раздирается человек на две части, его составляющие, и по смерти уже нет человека: отдельно существует душа его и отдельно существует тело его»/16. Только в одном месте у епископа Игнатия можно найти более или менее ясный ответ по вопросу о его взгляде на трихотомию. Так, в «Прибавлении к Слову о смерти»/17 епископ Игнатий говорит: «Учение о том, что человек имеет душу и дух, находится и в Священном Писании (Евр. 4, 12), и в святых отцах. По большей части оба эти слова употребляются для обозначения всей невидимой части существа человеческого. Тогда оба слова имеют значение тождественное (Лк. 23, 46; Ин. 10, 15, 18). Различается душа от духа, когда это требуется для объяснения невидимого, глубокого, таинственного аскетического подвига. Духом называется словесная сила души человеческой, в которой запечатлен образ Божий, и которою душа человеческая отличается от души животных...». В подкрепление своей мысли епископ Игнатий тут же приводит слова преподобного Макария Великого, который на вопрос: «Иное ли есть ум (дух), и иное душа?» отвечает: «Якоже члены тела, многие суще, единым человеком именуются, так и члены души суть многие, ум, воля, совесть, помышления осуждающие и оправдывающие, однако вся сия в едину соединены словесность, и члены суть душевные, едина же есть душа — внутренний человек (Беседа VII, гл. 8. М., 1820)».

16 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти //Игнатий Брянчанинов, епископ. Сочинения. Т. II. СПб., 1865. С. 585.—Авт.

17 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти // Игнатий Брянчанинов, епископ. Сочинения. Т. II. СПб., 1865. С. 745–746.—Авт.

На основании всего приведенного выше можно сделать совершенно определенный вывод: епископ Игнатий Брянчанинов не может быть назван трихотомистом в прямом смысле. Он лишь соглашается с некоторыми взглядами на трихотомию, общими у него с «трихотомистами в прямом смысле». Отсюда и все труды епископа Игнатия настоящее сочинение будет рассматривать лишь с точки зрения тех мест, которые или общие у него с епископом Феофаном, или, наоборот, находятся в явном противоречии с концепцией преосвященного Феофана. Но даже если в какой-то мере епископа Игнатия и можно было бы причислить к трихотомистам, то следует обратить

внимание, что его трихотомия — особая. Если епископ Феофан считает дух человеческий высшим проявлением души, или «душою души»/18, чем совершенно определенно как дух, так и душу относит к области духовной, нематериальной, то епископ Игнатий Брянчанинов вполне определенно и твердо придерживается того мнения, что душа человеческая материальна, телесна, вещественна/19. Этим воззрением и создается основное разногласие между двумя преосвященными авторами. Поэтому, если и причислять епископа Игнатия к трихотомистам, то к трихотомистам «душевно-материальным» в противоположность «душевно-нематериальному» трихотомисту епископу Феофану/20. Более того, в сочинениях епископа Игнатия встречается взгляд, по которому и сам дух (человеческий и ангельский) в какой-то степени материален. Но об этом речь будет идти ниже.

§ 2. Материальны ли душа и дух?

В своем известном большом сочинении «Слово о смерти» (изданном в 1863 г. особой книгой, а затем вошедшем в собрание его сочинений) епископ Игнатий Брянчанинов неожиданно для русского православного мира высказал очень смелые мысли по поводу существа человеческой и ангельской духовной природы.

18 Феофан, епископ. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* Письма. М., 1914. С. 49.— Авт.

19 См.: Игнатий Брянчанинов, епископ. *Слово о смерти*. С. 591–596 и др.— Авт.

20 См. *Введение настоящей работы*, с. 7 [с. 200 наст. изд.— Ред.].— Авт.

Душа,— сказал епископ Игнатий,— «эфирное, весьма тонкое, летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица — словом, полное сходство с ним»/21. Ссылаясь на места из библейских повествований и на места из творений святых отцов, епископ Игнатий утверждал также, что души человеческие, как и ангелы, хотя и очень тонки по своему существу, однако они материальны, телесны, вещественны, несмотря на то, что «вещество их несравненно тоньше вещества земных предметов, нами видимых»/22.

Относительно внешнего вида ангельского существа епископ Игнатий утверждал то же, что и относительно человеческих душ: «Ангелы подобны душе: имеют члены, главу, очи, уста, перси, руки, ноги, власы — словом, полное подобие видимого человека в его теле»/23. По мнению епископа Игнатия, духовен и невещественен один лишь Бог; все прочее будь то душа или ангел — вещественно, грубо. Если же душа или ангел называются бесплотными, то лишь потому, что они не имеют грубой, видимой всеми «нашей» плоти. И эти последние рассуждения епископ Игнатий также подкреплял обильными ссылками на места из святых отцов. Естественно, что

многие читатели «Слова о смерти» были удивлены смелостью и оригинальностью нового учения. В печати стали появляться различные статьи, обращавшие внимание на опасность подобных взглядов. Например, в сентябрьском номере журнала «Странник» за 1863 год появилась библиографическая статья священника П. Матвеевского о «Поучениях Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского», где автор по поводу «Слова о смерти» писал следующее: «Несмотря на то, что диссертация составлена на основании аскетических преданий, в ней много такого, к чему мы не иначе можем отнестись, с богословской точки зрения, как отрицательно.

21 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 592.— Авт. 22 Там же. С. 591.—Авт. 23 Там же. С. 592.—Авт.

К мнениям, которые автор напрасно поспешил вывести на степень положительности, мы относим: 1) «учение о телесности души и духов...». «Мы не можем не признать, продолжает автор, что еще ни одна эсхатология... не входила в такое подробное решение этих вопросов... Богословие, как наука, не принимало на себя обязанности решать эти вопросы так, как разрешил их составитель “Слова о смерти”, потому что, относя такие и подобные вопросы к области человеческой пытливости, желающей простереться даже за пределы человеческой ограниченности, всегда сообщало о душе, рае, аде и злых духах сведения бесспорные, основанные на Священном Писании и согласном учении вселенской Церкви...»/24.

Не прошло и года, как епископ Игнатий Брянчанинов, видимо, побуждаемый текстом появившихся статей, написал свое новое сочинение «Прибавление к Слову о смерти». В этой работе епископ Игнатий постарался привести новую аргументацию в защиту своего мнения о телесности природы ангела и души. Спустя несколько лет оба вышеуказанные сочинения епископа Игнатия подверглись сокрушающей критике преосвященного епископа Феофана (Говорова) в его книге «Душа и ангел — не тело, а дух». В этом небольшом, но глубоком богословском труде епископ Феофан подробно разобрал основные положения «нового» учения, рассмотрев для этого свидетельства Слова Божия и святых отцов, а также разобрав и соображения разума по вопросу о естестве души и ангелов. На основании всех вместе взятых свидетельств епископ Феофан постарался доказать нецерковность, ложность и вредность учения о телесности природы души и ангела. Свой труд епископ Феофан закончил пожеланием, чтобы новое учение, побежденное многими вескими доказательствами его несостоятельности «исчезло, как исчезают вдали блуждающие огни, не оставив заметного следа»/25.

24 Матвеевский П., священник. Поучения Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского // Странник. СПб., 1863. Сентябрь. С. 28.—Авт.

§ 3. Учение епископа Феофана и епископа Игнатия о сущности души в сравнении с учением Священного Писания Епископ Игнатий Брянчанинов, как видно из различных его творений, не только «придерживался» своего особого, частного мнения на сущность души как вещи материальной, телесной, но он настойчиво старался опровергнуть мнение противоположное (то есть мнение о безусловной духовности души), которое он называет чуть ли не еретическим, появившимся у «западных» христиан. В «Прибавлении к Слову о смерти» он пишет: «...западные, принявшие в недавнее время много учений, чуждых и противных Православной Церкви, недавно приняли чуждое и противное ей учение о совершенной невещественности сотворенных духов, приписали им духовность в той степени, в какой имеет ее Бог. Они поставили Бога, Творца всех и всего, в один разряд существ с сотворенными духами, признают их независимость от пространства, отрицают в них подобную телам способность к передвижению...»/26. Затем епископ Игнатий, к сожалению, замечает, что «западные» думают основать свое учение на Священном Писании и обещает представить «удовлетворительное опровержение» этого учения. Далее епископ Игнатий приводит несколько свидетельств из Священного Писания, которые, по его мнению, должны доказать вещественность, материальность души человека и существа ангельского. В большинстве свидетельств (см.: Исх. 3, 14; Ин. 14, 6; Ин. 5, 26; Ин. 6, 46; 1 Тим. 6, 15–16; Ис. 6, 1–2; Евр. 12, 29; Еф. 6, 12; Суд. 13, 6; Лк. 24, 1–5 и др.) преосвященный епископ Игнатий путем собственных косвенных рассуждений или посредством цитации выдержек из святых отцов, толкующих то или другое место, проводит ту мысль, что Божество бесконечно совершеннее всякой твари и что поэтому нельзя находить ничего общего в существе Бога и тварей, прежде всего — нельзя считать сотворенную душу исключительно духовной субстанцией.

25 Феофан, епископ. *Душа и ангел не тело, а дух (Против брошюр — «Слово о смерти» и «Прибавление к Слову о смерти»)*. М., 1913. С. 210.— Авт.

26 Игнатий Брянчанинов, епископ. *Прибавление к Слову о смерти*. С. 749.— Авт.

В иных текстах Священного Писания, приводимых епископом Игнатием, мысль Слова Божия стоит более близко к затронутому вопросу. Некоторые из таких текстов следует разобрать поближе, особенно учитывая, что часть таких текстов не содержит ту мысль, которую развивает на их основании епископ Игнатий. Например, цитируя слова Иисуса Христа: дух плоти и кости не иметь, якоже Мене видите имуща (Лк. 24, 39), епископ Игнатий выводит отсюда ту мысль, что дух здесь называется бесплотным лишь в сравнении с нашей земной плотью или в сравнении с земной плотью Самого Богочеловека. Но в данном случае епископ Игнатий забывает, что Иисус Христос произносил эти слова уже после Своего славного Воскресения, то есть, находясь не в обычной человеческой плоти, а имея плоть прославленную, обожествленную, измененную, коренным образом отличающуюся своими свойствами от вещей видимого мира. Значит, если Господь говорил о духе, что дух не имеет даже

такой «особой» плоти, то этим самым подчеркивалась именно полная нематериальность духа (в данном случае и «души», ибо апостолы думали, что видят дух Иисуса, то есть ту сторону Его человеческого существа, которая не поддается чувственному восприятию). Мысль о материальности духа-души епископ Игнатий в том же сочинении пытается подтвердить тем соображением, что во многих библейских книгах говорится о явлениях ангелов или почивших людей живым людям, и во всех случаях вид являвшегося был похож на вид человека. Приводятся примеры явления ангелов мироносицам, пришедшим ко Гробу Господню (см.: Мк. 16, 5; Мф. 28, 2–6), явления ангела Корнилию (Деян. 10, 3). Однако нет совершенно никакого основания выводить плотность сущности, являющейся под тем или иным видом. Любая духовная сущность может, по воле Божией, или оставаться бесплотной или временно облечься в видимую форму. Сам Бог, невидимый, абсолютно духовный, нематериальный и невещественный являлся Аврааму и другим библейским лицам. Однако отсюда нельзя заключать о какой-то причастности Божественного существа к чему-то материальному, вещественному. В «Слове о смерти» епископ Игнатий на основании слов Евангелия Бога никтоже виде нигдеже (Ин. 1, 18) заключает, что только Бог, как Существо бесконечное, не подчиняется никакой форме, не может иметь никакого вида/27. Вполне соглашаясь с отсутствием какого бы то ни было вида или формы в Боге, совершенно не обязательно вслед за епископом Игнатием считать, что по этому самому все, что вне Бога, должно иметь вид и форму. Здесь логическая ошибка умозаключений, совпадающих в каких-то одних частях своего объема, но не совпадающих в других частях. А, следовательно, Церковь может мыслить существование помимо Бога и других существ, невидимых, бесформенных и нематериальных, ибо нематериальность и невидимость не обязательно должны быть исключительными свойствами одного Божества. Рассмотрим, что говорит преосвященный епископ Феофан по поводу свидетельств Слова Божия о естестве души и духов. Прежде всего, он, полемизируя с «новым» учением, подчеркивает, что оно, приводя некоторые, удобные ему тексты Священного Писания, совершенно обходит молчанием те места, которые обычно приводятся сторонниками нематериальности душ и ангелов. Эти места епископ Феофан называет «*sedes doctrinae*»/28. Первым таким местом, говорит епископ Феофан, является образ создания человека по образу Божию: «...образ сей не в теле, а в душе, ибо Бог не телесен. В душе же в чем именно образ Божий? Или в естестве души, или в ее стремлениях, или в том и другом. Но на чем ни остановись из сего, должно признать душу духовною.

27 См.: Игнатий Брянчанинов, епископ. *Слово о смерти*. С. 595, примеч.— Авт.

28 Феофан, епископ. *Душа и ангел не тело, а дух*. С. 120.— Авт.

Если образ Божий в естестве души, то она духовна, потому что Бог есть дух. Если образ Божий в высших духовных стремлениях, то, как духовные явления и действия не могут происходить от телесного существа, а должны происходить от существа духовного, душу опять должно признать духовною,

чтобы можно было производить из нее духовные действия...»/29. Епископ Феофан добавляет, что эта мысль была всеобщей и в роде человеческом, выражением чего являются слова Екклесиаста: «Возвратится персть в землю, якоже бес, и дух возвратится к Богу, Иже и даде его» (Еккл. 12, 7). Приводя слова из Нового Завета, епископ Феофан невещественность души видит в заповеди Господа не бояться убивающих тело, души же могущих убить (Мф. 10, 28) и в наставлении Иисуса Христа поклоняться Духу-Богу духом и истиною (Ин. 4, 24). Замечательно нижеследующее рассуждение епископа Феофана. «На последнее место мало обращают внимания, между тем оно очень решительно в занимающем нас споре. Чтобы кланяться Богу духом, надобно быть духом. Если даже под духом разуместь здесь только одно духовное обращение к Богу, то есть указание не на естество души, а на духовные действия, от неё исходящие, подобно истине, то и в этом случае заключение будет одно и то же, что душа должна быть духом, ибо духовные действия, так обязательно Господом возлагаемые на душу, не могут исходить из тела, как ни будь оно тонко. Толковать это слово другим, каким образом не допускает сочетание, в каком оно стоит здесь. Оно приложено здесь и к Богу, и к душе. Если в отношении к Богу оно означает дух чистый, невещественный и бестелесный, то по какому же праву, в отношении к душе давать ему другое значение?...»/30.

Приведенное рассуждение епископа Феофана, проникнутое духом святоотеческого понимания и толкования Слова Божия, гораздо яснее и проще разъясняет его мысль о бесплотности духа, чем также приведенные выше доказательства епископа Игнатия в пользу его мнения о невещественности души.

29 Феофан, епископ. *Душа и ангел не тело, а дух*. С. 121.— Авт.

30 Там же. С. 122.— Авт.

Нужно заметить, что епископ Игнатий Брянчанинов неоднократно говорит, что сам термин «дух, душа» и в Священном Писании и в святоотеческих творениях употребляется будто бы чаще в смысле «ветер, дыхание, пар, воздух, газ»/31. По справедливому замечанию епископа Феофана, такое объяснение неудачно. Если слова «дух» или «душа» употребляются в таком или подобном ему значении (иногда — в переносном), то такие значения побочные, не собственные. Прямое же значение этих слов в Священном Писании — это «дух, существо разумное, невещественное и бестелесное»/32. Самым сильным примером этого епископ Феофан считает слова из книги Бытия: «и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2, 7). Епископ Феофан приводит и соответствующее разъяснение данного текста по толкованию святого Григория Богослова: «Вот с какой минуты стала известна душа! Святой Григорий Богослов говорит, что “душа есть дыхание жизни” (т. 4, с. 240) и что “вложенная Богом жизнь в человека известна под именем души” (там же, с. 158). Вот истинное христианское производство слова душа и за нею — слова дух!»/33. Действительно, если глубоко вникнуть в текст и смысл всех

тех мест Священного Писания, в которых говорится о природе души, то гораздо легче принять концепцию епископа Феофана о совершенной нематериальности души, чем обратное богословствование епископа Игнатия о её «тонкой» материальности. Достаточно вспомнить и такие свидетельства, в которых говорится о бессмертии души. Всё материальное имеет конец, предел своего бытия. Если же Слово Божие учит о бессмертии души, значит, эта сущность ни в какой степени, ни в какой своей части не является вещественной. Как бы тонка ни была материя, как бы она ни была «утончена», «легка» и т. п., она всегда останется материей, а, следовательно, не может быть и речи о её бессмертии. И это соображение также говорит скорее в пользу учения епископа Феофана, чем епископа Игнатия Брянчанинова.

31 Например, см.: *Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 593.— Авт.*

32 *Феофан, епископ. Душа и ангел не тело, а дух. С. 127.— Авт.*

33 Там же. С. 129.—*Авт.*

Учение епископа Игнатия не лишено в иных местах и сильных натяжек, когда он преподносит смысл мест из Священного Писания в более широком значении, чем то есть на самом деле. Например, в «Слове о смерти» автор говорит: «Священное Писание и святые отцы постоянно называют их [сотворенных духов] бесплотными и невещественными; но так называют их только относительно: относительно к грубым телам человеческим и к грубому миру вещественному...»/34. В данном случае епископ Игнатий как бы признает, что Библия всюду, постоянно говорит о невещественности духов, однако, верный своей своеобразной концепции, он пытается убедить своих читателей в том, что все такие места из Слова Божия говорят как раз противное тому, что воспринимается разумом читающего священные строки. Такое утверждение, по меньшей мере, бездоказательно. По мнению же критика священника П. Матвеевского, оно и опасно, потому что приводит к произвольному толкованию смысла Священного Писания, что напоминает примеры древних еретиков, старавшихся в своих заблуждениях базироваться на Священном Писании при помощи своеобразных приемов толкования. Совершенно справедливо священник П. Матвеевский говорит: «Допустив такой произвол в толковании Священного Писания, мы могли бы уклониться от какого угодно доказательства, взятого из Библии... и подтверждать какие угодно мысли положениями Слова Божия, по-своему протолкованными...»/35. Действительно, если приведем несколько текстов Священного Писания, где говорится о душе-духе в противопоставление телу-плоти, то увидим, что Слово Божие не допускало никакой «относительности», но прямо учило, что духовный мир является как бы полной противоположностью материи, веществу, плоти, а следовательно, не содержало никакого намека на необходимость понимать все такие места «относительно». Вот что говорят новозаветные писания: Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить (Мф. 10, 28).

34 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 595, примеч.— Авт. 35 Матвеевский П., священник. Поучения Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского. С. 30.—Авт.

Дух бодр, плоть же немощна (Мк. 14, 38), Ибо дух плоти и костей не имеет (Лк. 24, 39), Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух (Ин. 3, 6), Дух животворит; плоть не пользует нимало (Ин. 6, 63), не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления (Деян. 2, 31), Ибо, как тело без духа мертво... (Иак. 2, 26); чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом (1 Пет. 4, 6), тело мертво для греха, но дух жив для праведности (Рим. 8, 10). Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир (Рим. 8, 6), А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом... (1 Кор. 5, 3); незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом (1 Кор. 7, 34), плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления (1 Кор. 15, 50). Поступайте по духу, и вы не будете исполнять вожделений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти (Гал. 5, 16–17). Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную (Гал. 6, 8). Наша брань не против крови и плоти, но против... духов... (Еф. 6, 12) и т. д. Итак, смысл всех мест Священного Писания, в которых говорится о душе-духе, таков, что в понятии сотворенного духа никак не может мыслиться никакая степень вещественности, никакая причастность к материи, а следовательно, необходимо признать, что с точки зрения Слова Божия, в споре двух святителей истина находилась на стороне преосвященного епископа Феофана. Эта истина была запечатлена и общецерковным сознанием. Седьмой Вселенский Собор на своем четвертом заседании на основании свидетельств Слова Божия и богомудрых рассуждений святых отцов провозгласил невещественность ангелов, а, следовательно, и души, указав, что они «чужды всякой телесной оболочки»/36.

36 Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Казань, 1873. С. 347.—Авт.

В «Православном Исповедании Кафолической и Апостольской Церкви Восточной» говорится: «Напоследок Бог сотворил человека, который составлен из невещественной и разумной души и вещественного тела, дабы... видно уже было, что Он же есть Творец и обоих миров, и невещественного, и вещественного»/37.

«Тело человеческое происходит от семени Адамова, а душа дается от Бога, как говорит Писание: Господь прострый небо, и основаяй землю и созидаый дух человека в нем (Зах. 12, 1)»/38.

37 Православное Исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной. СПб., 1842. С. 15. Ответ 18.—Авт.

38 Там же. С. 26. Ответ 28.— Авт. 39 Макарий Египетский, преподобный Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях: Пер. с греч. при Москов. духов. акад. ТСЛ, 1904. Беседа VII, гл. 7. С. 67.— Авт.

§ 4. Учение епископа Феофана и епископа Игнатия о сущности души в сравнении с учением святых отцов и учителей Церкви.

Оба преосвященных автора в доказательство своих взглядов обильно приводят и многочисленные выписки из творений святых отцов. Один — в пользу вещественности души, духа, ангелов; другой — в пользу их невещественности, нематериальности. Цитаций этих очень много. Остановимся сначала на тех местах, которые являются наиболее «острыми», краеугольными камнями обоих взглядов. Епископ Игнатий в «Слове о смерти» приводит следующие слова святого Макария Великого: «Как ангелы имеют образ и зрак (вид), и как внешний человек имеет образ, так и внутренний имеет образ, подобный ангелу, и зрак, подобный внешнему человеку»/39. Приводится в некотором перифразе и иное место: «...всякая тварь — и ангел, и душа, и демон по собственной природе своей есть тело; потому что, хотя и утонченны они, однако же в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества,— тонкие тела, тогда как это наше тело в существе своем дебело. Так и душа, будучи утонченною, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему и языком, которым говорит, и рукою — одним словом, всем телом и членами его облекшись, душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления»/40. Несколько перефразируя эти места, епископ 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»/41. Епископ Игнатий ссылается также на следующие слова святого Иоанна Дамаскина: «Ангел есть сущность... бестелесная... Бестелесною же она называется, также и невещественною по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным... дно только Божество по истине — невещественно и бестелесно»/42. Епископ Игнатий прибавляет при этом: «“По естеству,— говорит тот же святой,— бестелесен только Бог: ангелы же, демоны и души бестелесны по благодати и в сравнении с грубым веществом” (там же, гл. 12; О человеке»/43. Разбор свидетельств святоотеческих писаний удобнее будет начать с святого Иоанна Дамаскина, а затем уже разбирать учение преподобного Макария Великого и потом — остальных святых отцов Церкви. И епископ Феофан в своем полемическом труде «Душа и ангел — не тело, а дух» пишет таким образом: «Из всех отеческих свидетельств, которыми хочет оградиться новое учение, только

свидетельства святого Иоанна Дамаскина и Макария Египетского может оно хоть как-нибудь тянуть на свою руку.

40 Макарий Египетский, преподобный Духовные беседы, послание и слова . Беседа IV, гл. 9. С. 28.—Авт.

41 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 591.—Авт.

42 Иоанн Дамаскин, святой. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. Кн. 2, гл. 3. С. 117–118.—Авт.

43 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 594, примеч.—Авт.

Свидетельства других святых отцов, приводимые им, говорят совсем не то, чего хочет оно...»/44. Учение святого Иоанна Дамаскина о душах и ангелах (в интересующем нас объеме) находится преимущественно в главах III и XII второй его книги и в XII главе первой книги «Точного изложения православной веры». В начале III главы второй книги святой Иоанн Дамаскин говорит: «Сам Он — Создатель и Творец ангелов, приведший их в бытие из не сущего, по образу Своему сотворивший их, естество бестелесное (φύτιν атώματων), как бы дух некий и огонь невещественный (ο*ίόν τι πνε^υμα, κα(ι π ^ υρ @α @υλον), как говорит божественный Давид: Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя огонь палящ. Итак, ангел есть сущность мысленная (ο_υσία νοερά), всегда движущаяся, обладающая свободною волею (самовластная = α_υτεξο) υσιος), бестелесная (ατώματος), служащая Богу, по благодати получившая в свою природу бессмертие (τ(ο _αύνατον), каковой сущности вид и предел (* ης ο υτίας τ (ο ε & ιδος κα (ι τ (ον %ορον) знает один только Творец. Бестелесною же невещественною она называется по сравнению с нами (& οτον πρ(ος +ημ^ας); ибо все, сопоставляемое с Богом, единым несравненным, оказывается и грубым и вещественным (παχ)υ τε κα (ι + υλικ) ον), потому что одно только Божество действительно невещественно и бестелесно (&α & υλον κα (ι _ατώματων)...». «Ангелы — светлы вторые, мысленные (мыслимые, постигаемые только умом = νοε(α), имеющие просвещение от первого и безначального Света; не нуждающиеся в языке и слухе (ο_υ γλώττης κα(ι _ακο^ης δε(ομενα), но без произносимого (языком) слова передающие друг другу свои мысли и желания...». «Как умы, они пребывают в мысленных местах, не будучи описуемы подобно телам, ибо по естеству своему они не имеют вида (образа) подобно телам (ο_υ γ (αρ τωματικ ^ ως κατ(α φ) υτιν σχηματίζονται), не имеют и трех измерений (ο_υδ(ε τριχ ^ η ε _ιτι διαττατο (ι), но мысленно (νοητ ^ ως) бывают присущи и действуют там, где им повелено, и не могут в одно и то же время быть и действовать и здесь и там...» (До сих пор из III гл. 2-й кн.)... «...Итак, душа есть сущность живая простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом...». «Бестелесное же и невидимое и бесформенное понимаем двояким образом. Одно — бестелесно по сущности, а другое — по благодати (τ(α μ (εν κα (ι ο _υτίας, τ(α δ (ε κατ(α χάριν); и одно по природе, другое — по сравнению с грубостью вещества.

44 Феофан, епископ. *Душа и ангел не тело, а дух. С. 21.—Авт.*

В отношении к Богу — по природе, в отношении же к ангелам, демонам и душам — по благодати и сообразно с грубостью материи...» (До сих пор из XII гл. 2-й кн.). «...Есть же и мысленное место, где (мысленно) созерцается и где находится мысленная и бестелесная природа, где она присуща и действует и не телесным образом объемлется, но мысленно. Ибо она не имеет (внешнего) вида, чтобы быть объятаю телесно...» (До сих пор из XIII гл. 1-й кн.)⁴⁵. Имея перед глазами контекст тех мыслей св. Иоанна Дамаскина, на основании которых епископ Игнатий развивал свое своеобразное учение, можно видеть, что святой отец совершенно не предполагал сказать и действительно не говорил того, что «прочел» епископ Игнатий. На основании предложенных мест из «Точного изложения веры» можно понять следующую мысль святого Иоанна Дамаскина: Всемогущий Бог, обладающий невещественной природой, создал по Своему образу, то есть невещественными, и сотворенных Им духов. Самую сущность духа нельзя ни видеть, ни чувствовать. Ее можно только мыслить. Как же мыслить? Как некий дух, как невещественный огонь, как сущность приснодвижущуюся, причем двигающуюся по своей свободной воле, но с целью служения Творцу. По благодати Божией дух становится бессмертным. Дух не нуждается ни в слухе, ни в языке, он не имеет трех измерений, пребывает в особом «мыслимом» месте, не имеет никакого вида, никакой формы, никакого предела.

45 *Перевод архимандрита Пимена из Патрологии Миня. Patrologiae cursus completus. Series graeca. Accurante J.-P. Migne. Tomus XCIV. 1860. S. Joannes Damascenus.—Авт.*

Правда, если сравнить сотворенный дух с Духом Божиим, то между ними является неизмеримая пропасть: даже самый совершенный из сотворенных духов весьма далек от совершенств Духа Божия, а поэтому о сотворенном духе можно говорить почти как о недуховном, почти как о вещественной сущности. И все-таки дух, по благодати Божией, бесплотен и невещественен. Как это понять? Вид и предел этой сущности знает лишь один Творец, Который один лишь подлинно бестелесен и невещественен. Человеку такое знание не дано. Разновидность духа — душа человеческая — в земных условиях пользуется вещественным телом, снабженным специальными органами восприятия. Нигде у святого Иоанна Дамаскина нет и тени мысли о «тонкой» вещественности, о материальности духа или души. Но как же быть с свидетельством преподобного Макария Великого? На первый взгляд оно содержит весьма ясное учение о телесности духовных сущностей (кроме Бога), о внешнем виде душ и ангелов, приписывая им наличие рук, ног, очей, уст и т. д. В «Слове о смерти» епископ Игнатий приводит и такое свидетельство преподобного Макария: «Ниже премудрии премудростию своею, ниже разумнии разумом

своим возмogli поняти тонкость души, или сказать, каким образом она существует, кроме тех, которым чрез Духа Святого открыто постижение и точное души познание. Но ты здесь размысли, рассуди и внемли, и слыши, что она есть? Той есть Бог, а она не Бог; Той Господь, а она раба; Он Творец, а сия тварь; Тот Создатель, а она создание; нет никакого подобия между естеством Того и сея» (Беседа XLIX, гл. 4)⁴⁶. Можно ли считать, что преподобный Макарий Великий в действительности содержал столь своеобразное учение о духовных существах? Для выяснения смысла высказываний преподобного Макария приведем полностью всю 9 главу из его 4 беседы. Вот что там говорится: «Намереваюсь же, по мере сил своих, изречь некое тонкое и глубокомысленное слово. Поэтому выслушайте разумно.

46 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 594, примеч.— Авт.

Беспредельный, неприступный и несозданный Бог по беспредельной и недомыслимой благодати Своей оплодотворил Себя и, так сказать, как бы умалился в неприступной славе, чтобы можно Ему было войти в единение с видимыми Своими тварями, разумею же души святых и ангелов, и возмogli они быть причастными жизни Божества. А всякая тварь — и ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть тело; потому что, хотя и утонченны они, однако же в существе своем, по отличительным своим чертам и по образу, соответственно утонченности своего естества, суть тела тонкие, тогда как это наше тело в существе своем дебело. Так и душа, будучи утонченною, облеклась оком, которым смотрит, и ухом, которым слышит, а подобно сему, и языком, которым говорит, и рукою — и одним словом, всем телом и членами его облекшись, душа срастворяется с телом, вследствие чего и совершаются все жизненные отправления»/⁴⁷. Прежде всего, нужно обратить внимание на начальные слова, в которых преподобный Макарий предупреждает, что он хочет изречь «тонкое, глубокомысленное слово», и приглашает читателей выслушать его «разумно». Одно это предупреждение наводит на мысль, что будет изложено учение, необычное для всей Церкви, а, следовательно, возможно и не обязательное для принятия его на веру всеми членами Церкви. С другой стороны, это предупреждение говорит о чрезвычайной сложности, «тонкости» вопроса, в котором многие положения могут вызвать недоумение читателей. Преподобный Макарий как бы так говорит: «Мне кажется, что о духах можно так мыслить. Но вы, читатели, не спешите возражать, выслушайте меня до конца. Может быть, и вы согласитесь с моим мнением». С каким же мнением? По-видимому, с мнением о телесности духа и ангела. Но что же здесь «тонкого» в этом учении? Это учение скорее можно назвать «грубым», почти материалистическим. В чем же здесь «глубокомыслие»?

47 Макарий Египетский, преподобный. Беседы, послание и слова. Беседа IV, гл. 9. С. 27–28.— Авт.

Очевидно, тонкость учения состоит не в том, что духу приписывается материальность, а в том, что этому, на первый взгляд простому изречению, следует придать несколько иной смысл, и по всей вероятности такой же смысл, какой мы видели и у святого Иоанна Дамаскина, а именно, что сотворенные духи, хотя и бесплотны, хотя и неведущественны, но в сравнении с Духом Божиим они оказываются грубыми и «почти телесными», или они имеют как бы «низшую степень духовности», то время как Бог имеет высшую и несравненно чистую духовность. Но даже допустим, что святой Макарий хотел здесь показать свое убеждение в телесности духов и ангелов. В таком случае мнение преподобного можно считать лишь частным мнением, а не верованием всей Христовой Церкви. Преподобный Макарий и не претендовал на это, не заставлял принимать всех своих читателей именно его взгляд, как это делает епископ Игнатий. Каково же мнение Церкви в данном случае? На этот вопрос даст нам ответ маленькое примечание издательства в собраниях бесед преподобного Макария, помещенное при 9-й главе 4-й его беседы после слов: «и Ангел, и душа, и демон, по собственной природе своей, есть тело». Вот это примечание Московской Духовной Академии: «Сие разуместь должно в смысле не отрешенном, но относительном. Иоанн Дамаскин (см. «Точное изложение православной веры». Кн. 2, гл. 3) говорит: “Ангел есть существо бестелесное... Бестелесным же и неведущественным называется ангел по сравнению с нами...”» и так далее/48. Приводится упомянутое уже нами изречение святого Иоанна Дамаскина. Вот голос Церкви! Вот богословское указание на то, как нужно читать эти слова: «разуместь не в смысле отрешенном, но относительном»! Да и само свидетельство святого Иоанна играет здесь роль доказывающего, что телесность духов никак нельзя понимать в прямом смысле! Не следует забывать, что такое примечание сделано во всех решительно изданиях творений преподобного Макария, а все эти издания проходили цензуру Священного Синода Русской Православной Церкви.

48 Макарий Египетский, преподобный. Беседы, послание и слова. Беседа IV, гл. 9. С. 27, примеч.— Авт.

Но может быть, преподобный Макарий в других местах своих творений глубже развивает свое учение? Нет, этого не встречается. Наоборот, вот как он говорит в иных местах о природе души: «Душа не от Божия естества и не от естества лукавой тьмы, но есть тварь умная, исполненная лепоты, великая и чудная, прекрасное подобие и образ Божий...»/49. Или вот что говорит святой Макарий в своей 46 беседе: «...когда душа прилепляется к Господу, и Господь, милуя и любя ее, приходит и прилепляется к ней, и разумение ее непрестанно уже пребывает в благодати Господней, тогда душа и Господь делаются единый дух, единое срастворение, единый ум»/50. «Итак, подлинно душа — дело великое, Божие и чудное. При создании её такую сотворил её Бог, что в естество её не было вложено порока, напротив того, сотворил её по образу добродетели Духа...». «Одним словом, создал её такую, чтоб соделаться ей невестою и сообщницею Его, чтобы и Ему быть в единении с нею и ей быть с Ним в

единый дух, как сказано: прилепляйся Господеви един дух есть с Господом (1 Кор. 6, 17)...»/51. Как может телесная, вещественная, хотя бы и очень тонкая душа быть «одним духом» с Господом? Это возможно лишь для «умной твари», созданной как «прекрасное подобие и образ Божий». Значит, святой Макарий если и предполагал изложить некоторую особую мысль о тварных духах, то эта мысль так и оставалась его личным частным мнением, хотя и весьма «тонким». А, следовательно, никто в Церкви Божией не должен дерзать, ухватившись за такое мнение, основывать на нем обязательное для всех верующих учение. Приводит епископ Игнатий и изречение святого Иоанна Кассиана Римлянина: «Хотя мы называем многие существа духовными, каковы ангелы, архангелы и прочие силы, также самая душа наша, или каков этот тонкий воздух, но их никак не должно признавать бестелесными. Они имеют соответственное тело, в котором существуют, хотя несравненно тончайшее нашего тела.

49 Макарий Египетский, преподобный. Беседы, послание и слова. Беседа I, гл. 7. С. 9.—Авт.

50 Там же. Беседа XLVI, гл. 3. С. 294.

51 Там же. Беседа XLVI, гл. 5, 6. С. 295–296.— Авт.

Они суть тела, по мнению апостола, который сказал: и телеса небесная, и телеса земная, и опять: сеется тело душевное, восстаёт тело духовное (1 Кор. 15, 40, 44), чем ясно указывается, что бестелесен один только Бог (Собеседование 7, гл. 13)»/52. Как замечает епископ Феофан в своей книге «Душа и ангел не тело, а дух», приведенное изречение преподобного Иоанна Кассиана совершенно не касается и сущности ангелов или духов. Преподобный Иоанн считает, что ангелы и дух имеют «соответственное тело, в котором существуют». Следовательно, подразумевается, что тот, кто существует в таком теле, сам не есть тело, но дух. Это тоже своеобразное мнение, не признанное Церковью обязательным, но из него нельзя опять-таки выводить мысль о телесности природы сотворенных духов. Можно не согласиться с таким замечанием преосвященного Феофана, учитывая дальнейшие выражения преподобного Иоанна Кассиана, где как бы прямо утверждается телесность духов: «они суть тела» и «бестелесен один только Бог». Однако, мнение и этого святого говорит лишь о том, что область существа духов — неисследимый край богословской мудрости, в котором можно трудиться и размышлять, но нельзя делать безапелляционных выводов о действительной вещественности человеческой души и других сотворенных Богом духов. Вот что говорит святой Григорий Богослов, толкующий в своем 28 Слове о богословии слова Псалмопевца творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный [Пс. 106, 4]: «...духом же и огнем называется естество сие, частию как мысленное, а частию как очистительное; потому что и Первая Сущность приемлет те же наименования. Впрочем, да будет оно у нас не телесно, или, сколько можно, близко к тому»/53. Великий Богослов, как видим, не разделяет «нового» учения.

52 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово о смерти. С. 594, примеч.— Авт.

53 Григорий Богослов, святой. Творения. Ч. 3. М., 1889. С. 40.— Авт.

Он считает, что лучше верить в «не-телесность», чем в телесность духов, естество которых «мысленное» и «очистительное», а не вещественное, не материальное. Сравним новое учение о телесности духов с изречениями некоторых других святых отцов. Вот что пишет святой Иоанн Златоуст в своей Беседе на книгу Бытия: «...когда слышишь, что Бог вдунул в лице его дыхание жизни, разумей, что Он как произвел бестелесные силы, так благоволил, чтобы и тело человека, созданное из персти, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами. <...> ...Прежде создается тело из персти, а потом дается ему жизненная сила, которая и составляет сущность души. Поэтому и относительно бессловесных сказал Моисей, что кровь его душа его есть (Лев. 7, 11). А в человеке есть бестелесная и бессмертная сущность, имеющая великое преимущество перед телом, и именно такое, какое прилично (иметь) бестелесному перед телом...»/54. Святой Иоанн Златоуст ни слова не говорит о «тонкой» телесности души. Душу он прямо называет бестелесной и бессмертной жизненной силой, которая может «пользоваться» телесными членами, однако сама оставаясь бестелесной, подобно и другим бестелесным силам. И нигде в творениях святого отца нет и намек на причастность души к материальному миру. Наоборот, святой Иоанн Златоуст часто с восхищением описывает высокие духовные свойства души, восклицая при этом: «Что можно сравнять с душой? Назови всю вселенную — и тогда ничего не скажешь»/55. Имеются у святого Златоуста и замечательные слова о непознаваемости сущности человеческой души: «...мы не знаем с точностью существа ангелов и не можем узнать его, сколько бы ни размышляли о нем. Но что я говорю об ангелах, когда мы не знаем хорошо, или вернее, нисколько не знаем даже сущности нашей души?

54 Иоанн Златоуст, святой. Беседы на книгу Бытия XIII, гл. 2, 3 // Иоанн Златоуст, святой. Творения. Т. 4. С. 104.— Авт.

55 Там же. Беседы на книгу Бытия XXXI, гл. 7. С. 336.— Авт.

<...> Но для чего я говорю: что такое душа по существу? Даже и того нельзя сказать, как она находится в нашем теле»/56. Если невозможно узнать сущность духовной природы души и образа соединения ее с человеческим телом, то тем более нельзя приписывать душе что-то новое, приписывать ей материальность, телесность; и тем более нельзя настаивать на истинности именно такого, а не иного взгляда (то есть взгляда, которого держался епископ Игнатий). Таков вывод из всех приведенных слов святого Иоанна Златоуста. Святой Григорий Богослов в своем 38 Слове на Богоявление такими словами описывает творение Богом человека, составленного из природы телесной и природы духовной: «...Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая

природа; созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в Слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого... творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения»/57. Он же в Слове 40 на Святое Крещение пишет: «Поелику же мы состоим из двух естеств, то есть из души и тела, из естества видимого и невидимого, то и очищение двоякое; именно: водою и Духом; и одно приемлется видимо и телесно, а другое в то же время совершается нетелесно и невидимо...»/58.

56 Иоанн Златоуст, святой. Против аномеев, V // Иоанн Златоуст, святой. Творения. Т. 1. СПб., 1898. С. 539.—Авт.

57 Григорий Богослов, святой. Творения. Ч. 3. Слово 38. С. 200.—Авт.

58 Там же. Слово 40. С. 228.—Авт.

Опять-таки и у святого Григория Богослова не содержится мысли о телесности души. Как у него, так и у многих святых отцов, часто употребляется выражение «из двух природ». Если человек состоит из двух природ, а кроме духовной и телесной природы третьей природы не существует, то, следовательно, в нем помимо тела, безусловно вещественного, вторая природа — душа представляет собою неведущую сущность. Иначе, если бы душа была причастна материальности, составляя «тонкую плоть», зачем было бы говорить о двух природах? Тогда и тело, и душа отнесены были к одной природе, лишь с некоторой разновидностью. Святой Симеон Новый Богослов, как и святой Григорий Великий, четко различает в человеке две природы, называя при этом душу совершенно неведущей: «В самом деле, дивлюсь я, каким образом душа, будучи вся неведуща и имея умное око света, пользуется однако чувственным образом и телесными очами...»/59. В другом месте преподобный Симеон Новый Богослов говорит: «Душа, как умная сила, единична и проста и не сложена из разных частей...»/60. В своем 13 Слове он называет душу «неведущей, простой и несложной...»/61, а в 34 песни Божественных гимнов говорит: «Поистине по образу (Его) душа всякого человека — словесный образ Слова»/62, чем вполне ясно подразумевает душу как совершенно нематериальную сущность. Вот что он же пишет в своем 27 Слове:

59 Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные Гимны. Сергиев Посад, 1917. Песнь XLIV. С. 207.—Авт.

60 Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова. Вып. I. М., 1892. Слово XXIV. С. 220.—Авт.

61 Ср.: Там же. Слово XIII. С. 127.—Авт.

62 Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные Гимны. Песнь XXXIV. С. 146.—Авт.

«Пока она [душа] находится в теле сем, посредством тела видит и познает вещественное; но коль скоро отделится она от тела, в тот самый час отделяется она и от сношения со всем вещественным, перестает видеть то и помышлять о том, а вступает в соотношения с невидимым и мысленным...»/63. Все приведенные места из творений преподобного Симеона Нового Богослова красноречиво свидетельствуют о совершенно ясном понимании им человеческой души, как сущности невещественной, абсолютно бестелесной, без всяких признаков «тонкой» вещественности. Итогом обзора высказываний святых отцов по вопросу о природе духов будет конечный вывод, что все святые отцы единодушно признавали нематериальность душ и ангелов. Если же некоторые из них и придерживались особого мнения о «вторичности» духовной сущности души, то этим самым никто из них никогда не ставил душу в разряд предметов, причастных материи. А, следовательно, сравнивая оба учения о природе сотворенных духов, приходим к выводу, что учение епископа Феофана о безусловной их духовности ближе к общему святоотеческому мнению, ближе к обще-православному пониманию этого предмета, чем своеобразные высказывания преосвященного Игнатия Брянчанинова.

§ 5. Учение епископа Феофана и епископа Игнатия о сущности души в сравнении с данными психологии, философии и естественных наук, по общему убеждению многих теоретиков-психологов, основывавшихся на глубоком всестороннем изучении деятельности человеческой души, душа, по своей природе, как сущность разумная, чувствующая, свободная и самосознательная, представляет собою единое и простое начало, совершенно самобытное в человеке, а потому является исключительно духовной субстанцией, прямо противоположной всякой вещественности, в связи с чем, с точки зрения психологии, совершенно исключается возможность какой бы то ни было «материализации» души, «тонкой» телесности, причастности к материи и т. п.

63 Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова. Вып. I. Слово XXVII. С. 242.— Авт.

Субстанциональное отличие души (духа) от тела обычно усматривается в различных душевных явлениях, коренным образом отличающихся от явлений материального мира. Например, душевные явления познаются нами непосредственно, в то время как материальные явления познаются лишь через посредство явлений сознания, вызываемых в результате воздействия материальных предметов на телесные органы чувств человека. Материальные явления характеризуются известной степенью протяженности, к душевным же явлениям ни в коей мере не может быть приложена протяженность, и они не могут быть ни взвешены, ни измерены в длину, ширину, высоту, к ним не приложимо ни температурное измерение, ни измерение плотности, давления и

т. п. Явления материальные происходят в соответствии с законами внешней, механической, роковой необходимости, а душевные явления происходят с ярко выраженным волевым признаком, с признаками морального руководства, которое осуществляется как до самого действия, так и после него, что обычно отождествляется с наличием внутренней моральной оценки данного душевного явления. Если же психология иногда и говорит о том, что душа «облечена в вещественность», или что душа имеет как бы материальную оболочку, то эта оболочка, эта вещественность никоим образом не приписывается душе как ее субстанциональная принадлежность, но рассматривается как совершенно иная природа, лишь соприкасающаяся с душой в силу постоянной связи души с телом. Профессор С. Глаголев в своем сочинении «Материя и дух» пишет: «Дух характеризуется способностью ощущений, материя безусловно не владеет этою способностью. Материя равнодушна к тому, что она переживает; дух постоянно испытывает чувства удовольствия или неудовольствия. Дух на земле является всегда облеченным в материальную оболочку, но состояния этой оболочки и состояния духа, который как бы облекается ею, представляются совершенно различными. Тело подчиняется физическим, химическим, наконец, физиологическим законам. Явления душевной жизни нельзя выводить из этих законов. Одна душа не стремится к другой с силою, обратно пропорционально квадрату расстояния, появление на свет новой души не обуславливается чьей-либо душевной убылью...»/64. Профессор И. Ремке в своей работе «Душа человека» говорит, что «если даже согласиться с тем, что душа есть создание мозга», то и в этом случае она должна представлять собою «нетелесный индивидуум, ибо только в качестве свойств такого индивидуума и могут вообще существовать нетелесные душевные свойства»/65. Профессор М. И. Владиславлев в книге «Психология» говорит: «Душевные явления несоизмеримы с физическими, химическими и механическими явлениями...»/66. Итак, психология и философия в своих конечных выводах говорят о духовности, нематериальности человеческой души, а, следовательно, нисколько не подтверждают «новое» учение о тонкой материальности духа. Епископ Игнатий Брянчанинов в «Прибавлении к Слову о смерти» пытается доказать справедливость своего взгляда ссылкой на естественные науки. Он пишет: «Химия положительно указала, что все ограниченное имеет свою степень вещественности. Математика столько же положительно доказала, что все ограниченное подчинено пространству. На этом основании совершенно невещественным, независящим ни от пространства, ни от времени... бесконечно различествующим от всех тварей и по существу, и по свойствам, исповедуется Бог. На этом же основании сотворенные духи, будучи тварями, суть существа ограниченные; они по необходимости должны иметь свою степень вещественности, должны быть подчинены пространству»/67. С философской точки зрения епископ Игнатий в своих рассуждениях допускает явную ошибку, смешивая понятия совершенства и материальности.

64 Глаголев С. С. *Материя и дух*. СПб., 1906. С. 104.— Авт.

65 Ремке И. Душа человека / Пер. со 2 нем. изд. И. А. Давыдова. СПб., 1906. С. 24.—Авт.

66 Владиславлев М. И. Психология. СПб., 1881. Т. I. С. 3.—Авт.

67 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 796.—Авт.

Вполне справедливо, что Бог всесовершенен, абсолютно духовен, нематериален, не подчинен пространству и времени. Вполне справедливо и то, что дух, душа далеки от совершенств Божиих, несовершенны, ограничены. Но отсюда никак нельзя делать заключение, что духи поэтому «не абсолютно духовны», материальны. Можно сказать лишь то, что духи тоже нематериальны, но менее совершенны. Как среди мира вещественного есть градация от более высоко организованной материи к менее организованной, низко организованной, так и в мире духовном можно предположить подобную градацию. На вершине духовной лестницы — всесовершенный Бог, на низших ступенях — ангелы, ниже — человеческие души, еще ниже — души иных существ. Другое дело — проникновение в сущность самого духа. Это еще не дано человеку. Что такое душа сама в себе, в чем конкретное отличие ее сущности от сущности Божественного духа, или хотя бы — от сущности духа ангельского — все это вопросы бесконечной глубины, и эта глубина, по-видимому, никогда не будет достаточно изучена человеком в условиях земного бытия. Профессор И. А. Сикорский в своей книге «Всеобщая психология» пишет: «Определить что такое душа представляется задачей не только трудной, но совершенно недоступной решению при настоящем состоянии человеческих знаний...» /68. Он же пишет в Заключение своего замечательного большого труда: «В настоящее время истинная наука, чуждая фантазии и легкомыслия, должна признать основной вопрос психологии о сущности души бесконечно далеким от разрешения. Главная трудность... кроется не только в сложности этих объектов познания, но гораздо более, в ограниченности познавательного орудия, то есть самой человеческой души...»/69. Таково объективное признание самой психологии. Правда, епископ Игнатий в «Прибавлении к Слову о смерти» признает этот факт: «Божественное откровение,— говорит он,— объяснило нам сотворенных духов, нашу душу, наше тело в той степени, в какой это познание нужно для нашего спасения.

68 Сикорский И. А. Всеобщая психология с физиогномикой, в иллюстрированном изложении. Киев, 1904. С. 156.—Авт.

69 Там же. С. 561.—Авт.

Как создание Божие, духи, душа, самое тело наше, все предметы видимой природы остаются в сущности тайною для нас, будучи постижимы только отчасти»/70. Признает тайною, однако пытается создать «новое» учение о телесности духа. Вот что говорит преосвященный епископ Феофан в параграфе «Соображения ума о естестве ангелов и душ» в своей книге «Душа и ангел не тело, а дух»: «Если бесконечная полнота Божеского бытия не положила

преград, а, напротив — послужила источником тому, чтоб даровать бытие конечное тварям, то какое основание полагать, что бесконечная Его духовность будет преградою к тому, чтоб явились твари с ограниче́нною духовностью? Напротив, не следует ли заключить, что поелику есть бесконечная духовность, то должна быть и духовность конечная?»/71. Далее он вполне логично строит следующее соображение: «Из понятия о бесконечном как о всесовершенном, выходит, что всякое ограниченное существо может иметь только известную долю совершенства и притом в известной степени. Но чтоб оно необходимо занимало пространство, имело все три измерения, имело свою форму и вид и было потому тело, это никак не следует»/72. И далее сам преосвященный епископ Феофан приводит в примечании слова святого Василия Великого, показывающие, что вполне возможно существование ограниченной субстанции, не заключенной в внешние формы видимого бытия: «Ограниченным называю не только естество, объемлемое местом, но и... которое можно обнимать познанием (т. 6, с. 28)». Имеются в рассуждениях епископа Игнатия и такие положения, основываемые им на «научных данных», которые являются ничем не оправдываемой ошибкой. Например, в «Прибавлении к Слову о смерти» он пишет, что наука приходит к подтверждению понятия о вещественности сотворенного духа, «распространяя различными механическими средствами область нашего зрения, и соделывая посредством увеличительных стекол, телескопов и микроскопов многое невидимое видимым.

70 Игнатий Брянчанинов, епископ. *Прибавление к Слову о смерти*. С. 801.— Авт.

71 Феофан, епископ. *Душа и ангел не тело, а дух*. С. 161.— Авт.

72 Там же. С. 173.— Авт.

При таком понятии, о мирах видимом и невидимом непременно должно измениться понятие о веществе. Оно и изменилось при современных успехах химии: многое, казавшееся неведественным — оказалось вещественным» 73. Наивность подобных рассуждений становится тем более очевидной, если обратить внимание на достижения естественных наук за последние несколько десятков лет. Научные достижения в области одной только электродинамики — науки, занимающейся изучением законов, управляющих электромагнитным полем и его взаимодействием с электрическими зарядами,— позволяют говорить как раз об обратном: именно то, что ранее казалось вещественным, теперь оказывается полувещественным, что составляет один шаг до признания неведественных субстанций. Как установлено в последнее время относительно некоторых новых для науки частиц, обнаруженных в космическом пространстве, они могут не только изменять свою массу, но и вовсе прекращать свое существование, превращаясь в электромагнитное излучение, что позволяет делать выводы, прямо противоположные концепции епископа Игнатия, который, не останавливаясь на указанных весьма шатких позициях, в другом месте своего «Прибавления к Слову о смерти» пытается говорить уже

не только о тонкой вещественности духа, но прямо о принадлежности духовного мира к категории материи: «Тело пребывает телом до той минуты, до которой не оставила его жизнь. Оставлением его жизнью начинается разложение его. Более: этим оставлением разложение совершается; дальнейшее разложение есть только следствие главного, существенного разложения. Разложение вещества, по законам химии, не иначе может совершиться, как отделением от него одной или многих составных частей его. Здесь — указание науки на вещественность души:

73 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 773.— Авт.

отделение чего-либо невещественного, отвлеченного, не произвело бы на вещество никакого влияния»/74. Выражаясь языком современной журналистики, «комментарии излишни» — теорию епископа Игнатия о вещественности духа не может принять православное христианское богословие.

§ 6. Общее заключение о разногласиях в учении епископа Игнатия и епископа Феофана по вопросу о природе сотворенных духов.

Объединяя все сказанное выше, приходим к следующим заключениям. Епископ Игнатий считает, что тварные духи (души) — материальны, вещественны, хотя их материальность и очень тонкая, в отличие от прочих предметов вещественного мира, имеющих материальность грубую. Душа человека, например, имеет весь внешний вид человека: глаза, уши, лицо, голову, руки, ноги и проч. Душу можно измерить, взвесить. Словом, душа — это некоторая тонкая, эфирная, нежная копия человеческого тела. Епископ Феофан утверждает, что дух, душа, ангел — безусловно невещественны, не состоят ни из каких материальных частиц. Душа человека, например, не имеет ни частей тела, ни органов, подобных органам живого человека. Душу нельзя измерить, взвесить, ощутить. Как было указано выше, ни Священное Писание, ни учение святых отцов Церкви, ни данные гуманитарных и естественных наук не представляют достаточно веских доказательств справедливости учения епископа Игнатия, в то время как представляют множество данных в пользу учения епископа Феофана. Отсюда можно сделать вывод, что всю настоящую работу в дальнейшем нельзя строить в плане «душевно-материальной» теории епископа Игнатия, но исключительно в плане «душевно-нематериальной» теории епископа Феофана.

74 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 795–796.— Авт.

Отсюда открывается еще одна трудность раскрытия заданной темы «Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископа Феофана и епископа Игнатия Брянчанинова». Гораздо легче было бы писать две

отдельные работы: одну — по трудам епископа Феофана, а другую — по трудам епископа Игнатия. Эти трудности будут относиться не столько к первой части работы, которая главным образом носила характер разбора противоречий, сколько ко второй части, в которой должно быть изложено само по себе христианское учение о духе, душе и теле, то есть учение, которое могут принять все православные христиане. Что можно сказать в отношении причин, вызвавших такое серьезное разногласие в столь важном вопросе, как христианское учение о душе? Можно с уверенностью утверждать, что причины эти лежат глубоко в индивидуальных особенностях личности и богословской эрудиции обоих преосвященных авторов. Епископ Игнатий — родился среди блеска и роскоши дворянского общества, получил образование в инженерном училище, любимец императора, с молодых лет — офицер, широкие связи с высокопоставленными лицами, знакомство с выдающимися писателями; несмотря на стремление посвятить себя духовным подвигам, под давлением окружающей среды и начальства продолжает службу инженера; даже вступив в монастырь, попав под духовное руководство старцев и получив сан игумена, неизменно пользуется широким покровительством светских властей; в обителях основной вид его деятельности — строительство, ремонты, устройство огородничества, скотоводства и лишь под старость из-за расстроенного здоровья удалился на покой, где занялся составлением аскетических творений. Этим перечнем не умаляется достоинство преосвященного, как искренне верующего человека и усердного служителя Церкви. Все его заслуги в этом отношении ценятся и уважаются русским православным миром, ищущим подражания всему, что достойно уважения и подражания. Но непреложен тот факт, что епископу Игнатию по сложившимся обстоятельствам его жизни не было достаточно времени и условий, чтобы так же глубоко, так же всесторонне углубиться в изучение греческих подлинников, как то делал преосвященный епископ Феофан, который с детства проходил курс богословского образования (в духовном училище, духовной семинарии и духовной академии), с молодых лет принял монашество, а затем священный сан, в котором он неизменно продолжал пополнять запас своих богословских знаний, затем трудился в должностях ректора семинарии и профессора духовной академии, пребывая в Палестине, изучая богословие в библиотеке Лавры святого Саввы, снова трудился в духовной академии, находясь на посту ректора, а затем, по получении сана епископа, свыше 20 лет безвыходно проводил время в своей келье за богомыслием и непрерывными трудами по богословию, что способствовало чрезвычайно глубокому проникновению его богословской мысли в сущность православно-христианской веры. Все вместе взятое и побуждает дерзновенно считать, что убежденная, духовно-просвещенная ясность богословских сочинений епископа Феофана имеет некоторое преимущество перед богомыслием преосвященного епископа Игнатия, по своей нравственной натуре не менее заслуженного церковного деятеля, искреннего аскета и усердного учителя духовной жизни. Весьма примечательны слова постоянно объективного епископа Феофана, касающиеся общего духовного облика преосвященного епископа Игнатия. Епископ Феофан

пишет: «Сон о преосвященном Игнатии — мудреный. Что преосвященный угодил Богу — в этом нет сомнения»/75.

75 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. М., 1898. Письмо 239. С. 54.— Авт.

Глава II СУЩНОСТЬ, СВОЙСТВА И СТОРОНЫ ЖИЗНИ ДУХА, ДУШИ И ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА

§ 7. Тело человека

Приступая к рассмотрению вопроса о сущности и свойствах духа, души и тела, нужно сразу же сказать, что это исследование удобнее всего начинать с низшего элемента — тела, а не с высшего — духа, чтобы идти от низшего к высшему, как это и делает в своих работах епископ Феофан. Итак, что есть тело? Всякое тело, как тело вообще, представляет собою какую-то часть всемирного вещества, а потому и тело человека в одном из аспектов можно рассматривать как своего рода вещество, состоящее из известного количества составляющих его элементов. Глубокое, всестороннее, исчерпывающее познание вещества пока является недоступным для ограниченного разума человека. Вот что говорит преосвященный епископ Игнатий: «...вещество простирается за пределы наших чувств на неизмеримый объем в бесчисленных, неизвестных нам формах, под управлением законов, недоступных для постижения...»/76. И епископ Феофан так рассуждает о непознаваемости материального мира: «...мы о материальном мире менее знаем, нежели о духовном. И не дает Бог и не даст, потому что это не нужно для нас»/77. Этим самым преосвященный Феофан не отвергает ни достижений науки, ни прогресса в этом направлении. Он отрицает лишь возможность всестороннего проникновения разума человека в самую сущность, природу вещей материального мира. Он говорит: «Владение стихиями и силами, действующими на земле, будет расширяться; но это не ведение, а только умение пользоваться тем, что открывается само собою. Суть дела навсегда сокрыта от нас...»/78. Очевидно слова «суть дела» здесь надо понимать не в смысле устройства материи, ибо такое познание признавал и сам епископ Феофан, и современная физика представляет нам весьма удовлетворительные первоначальные сведения об устройстве материального мира из молекул, атомов и более мелких составных частей атома, но мысль епископа Феофана о «сокрытии сути дела» состоит в том, что от человека сокрыто познание «сущности материи», то есть тех глубочайших принципов, глубочайших первооснов, которые являются составными частями, исходными моментами, из которых происходят протоны, нейтроны, позитроны и другие элементы атома.

76 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 774.— Авт.

77 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 109.—Авт.

78 Там же. Письмо 264. С. 110.—Авт.

К каким бы великим достижениям не пришла бы наука в этой области, всегда будут открываться все новые и новые горизонты не исследованных мельчайших миров и неизменно перед учеными будет стоять мучительный вопрос о составе тех мельчайших частиц, которые путем кропотливого труда будут открываться взору ученых-исследователей. И действительно, преосвященный епископ Феофан в своих письменных трудах преподает по мере своих научно-богословских знаний следующее учение о материи: «О мире я так думаю. Основа мира вещественного — атомы. Но атомы не все одинаковы — они разные, как разные стихии»/79. «Что есть материя? — мы не знаем. Знаем только элементы или стихии неразложимые. Они слагаются и разлагаются, вследствие чего являются вещи разные. Сложение и разложение — химический процесс. Видимая сторона процесса — движение. Материя — *inners* — недвижима». «Это и в минеральном, и в растительном, и в животном царстве»/80. «Химический процесс сам по себе везде одинаков. Как же бывает, что в одном случае из него выходит мертвая вещь, в другом растительная, в третьем животная? <...> В образовании вещей мертвой природы химический процесс состоит под одной властью, в растительном царстве под другой, в животном под третьей. <...> Откуда эта сила? Бог создал. Их бесчисленное множество. Как всякий человек имеет свою душу, так всякая вещь свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено Богом при создании ее»/81. Итак, по оригинальному мнению епископа Феофана, всякая вещь, всякий предмет, всякое тело имеет не только сугубо материальную сторону, но и нечто вроде живой идеи данной вещи, или нечто такое, что в мире высокоорганизованного творения называется душою.

79 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 107.—Авт.

80 Там же. Письмо 266. С. 113.—Авт.

81 Там же. Письмо 266. С. 114, 115.—Авт.

Наше внимание в данном исследовании должно главным образом быть обращено на тело, как вещественную сторону человеческого организма. Но тут же нужно заметить, что этот вопрос представляет собою особую принципиальную важность, поскольку тело человека в данном случае должно преимущественно интересоваться нас не как «собрание атомов», не как химическое единство, но как тот орган, посредством которого человек, мыслящее духовно-разумное существо, осуществляет свои функции, будучи окружено миром материи. Тело — одежда души. Епископ Игнатий пишет в «Прибавлении к Слову о смерти»: «Анатомия рассматривает трупы, а не тела. Жизни тела она не видит... Тело пребывает телом до той минуты, до которой не оставила его жизнь»/82. Другими словами, следует считать тело «живущим телом» лишь тогда, когда оно соединено с душою, исполняет ее руководственные веления и живет полной жизнью в единении с душою. При

относительной непознаваемости сущности тела человеку доступно изучение свойств и жизненных отправлений телесного организма. Вот как пишет епископ Феофан, классифицируя жизнь тела по различным родам его деятельности: «Тело наше состоит из разных органов, из коих каждый совершает свое отправление, существенно необходимое для жизни телесной. Главных органов три:

1) желудок с легкими, сердцем, артериями и венами, лимфатическими сосудами и множеством других сосудов, сосудовцев и желез, служащих для разных отделений из крови и соков тела; отправление всех их — питание тела и плототворение;

2) система мускулов и костей, отправление коих есть движение внутри и вовне, и

3) система нервов, центр коих — голова, спинной мозг и система ганглий — где-то под брюшною и грудною преградою, а разветвления проникают все тело, отправление ее — чувствительность. Когда ход этих отправлений и взаимное их отношение в порядке, тело здорово и жизнь — вне опасности; а когда этот порядок нарушается, тело заболевает и жизнь в опасности.

82 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 795.— Авт.

Каждое отправление имеет свою потребность, которая дает себя живо чувствовать живущему, требуя удовлетворения. Потребности желудочной или питательной и плототворной части суть — пища, питье, воздух, сон; потребность мускульно-костяной части есть потребность напрягать мускулы... и прямо потребность движения, заставляющая ходить, гулять, работать что-нибудь; потребность нервной части — приятное раздражение нервов всего тела, как мерность тепла и холода и подобное, и особенно приятное раздражение пяти наших чувств, в которых нервная система вышла наружу для общения с внешним миром»/83. Описывая телесную природу человеческой жизни, епископ Феофан замечает, что следует различать в понятии телесности некоторые физиологически-психологические нюансы, ибо «не все здесь одинаково телесно, или плотяно и чувственно. Крепко плотяна только питательная часть, но и она облагораживается приспособлением ее удовлетворения к потребностям и целям собственно душевным. Органы же движения и чувства служат более нуждам души, чем тела. А один орган, стоящий будто вне системы прочих органов, именно орган слова — исключительно есть орган души, назначенный для служения ей одной»/84. Таковы общие положения учения о теле человека как сущности, однородной прочему вещественному миру по своему материальному составу, но не однородной по своим действиям, которые подчиняются высочайшей сущности — душе.

83 Феофан, епископ. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. С. 15–16.— Авт.

§ 8. Душа человека

По учению епископа Феофана, подобно тому, как тело человека является частью всеобщего космического мира материи, так и человеческая душа представляет собою как бы часть всеобщей космической души.

Вспомним его слова относительно причин образования вещей мертвой, растительной и животной природы: «В образовании вещей мертвой природы химический процесс состоит под одной властью, в растительном царстве под другой, в животном под третьей. <...> Откуда эта сила? Бог создал. Их бесчисленное множество. Как всякий человек имеет свою душу, так всякая вещь свою невещественную силу, которая ее образует и держит...»/85. Весьма интересно учение епископа Феофана о том, что все такое множество разнородных душ составляет особого рода последовательность или лестницу в соответствии со степенью их совершенства. Предлагая свое мнение об устройстве атомов, преосвященный автор говорит, что сами по себе атомы не производят никаких действий, никаких соединений, но все это в них производят особые силы. «Я допускаю,— говорит он,— лестницу невещественных сил душевного свойства. Взаимное притяжение, химическое сродство, кристаллизация, растения, животные,— производятся соответствующими невещественными силами, которые идут, возвышаясь постепенно. Субстрат всех сих сил — душа мира. Бог, создав сию душу невещественную, вложил в нее идеи всех тварей, и она инстинктивно, как говорится, выделяет их, по мановению и возбуждению Божию»/86. Епископ Феофан говорит и о времени создания Богом этой особой души мира. Она была сотворена «вместе со словом да будет свет!. Свет сей — эфир, есть оболочка души. Словами да будет — творилось нечто новое... Во второй день — твердь. Когда Бог говорил: да изведет земля... то Ему внимала душа мира и исполняла повеленное. Она выделяла из себя всякого рода растительные души, которые и дали разнородные растения и потом стали воспроизводить их по роду своему. Тоже, по слову Божию: да изведет земля душу живу всякую, душа выделила души животных, которые и произвели разные роды животных. Когда надлежало сотворить человека, то не земле деется повеление: да изведет, а в тайне Пресвятой Троицы произносится: Сотворим... Тело особо творится из персти.

85 Феофан, епископ. *Собрание писем. Вып. II. Письмо 266. С. 114, 115.— Авт.*

86 Там же. *Письмо 264. С. 107–108.— Авт.*

Это было не мертвое тело, а живое с душою животного. В сию душу вдунут дух — Божий дух...»/87. Устанавливая градацию душ, пребывающих в различных сотворенных телах, епископ Феофан выводит новое понятие «химическая душа», применимое исключительно к предметам мертвой природы. И таким образом, на нижней ступени этой градации расположена химическая душа,

управляющая строением и движением атомов других более крупных частиц материи. На второй ступени — душа растительная, свойственная растениям и производящая особые органические процессы, не наблюдаемые в вещах мертвой природы. На третьей ступени — душа животная, свойственная организмам животного царства и руководящая животной жизнью творений, находящихся в ее подчинении. Высшую и особую ступень занимает душа человека. При этом та сущность, которая обладает более высокой «ступенью души», имеет все души предшествующих ступеней. Епископ Феофан говорит: «В растении есть и химическая душа, но она в услужении у души растительной. В животном есть они обе, но состоят в услужении у души животной. Или так: душа животных, умея действовать как животное, умеет и то производить, что свойственно душе растительной и химической. Равно растительная душа, умея делать свое, умеет делать и химическое.— Тут единство природы...»/88. Продолжая мысль, епископ Феофан заключает, что душа человека включает в себя животную, растительную и химическую души и управляет ими, держа их в своем подчинении. Все вышеприведенные мнения епископа Феофана настолько своеобразны, что их нельзя обойти молчанием. В Священном Писании нигде прямо не говорится ни о душе неживой природы, ни о душе мира. Правда, в послании святого апостола Павла к Римлянам сказано: тварь с надеждою ожидает откровения (Рим. 8, 19) и далее: сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне (Рим. 8, 21–22).

87 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 108.—Авт.

88 Там же. Письмо 264. С. 109.—Авт.

Однако вопреки утверждению некоторых толкователей, считавших, что необходимо признать буквальный смысл данного текста, оставив за всей вообще тварью право иметь сознание; тем не менее, существует мнение, по которому здесь можно видеть лишь поэтическое олицетворение твари, как бы живого разумного существа/89. Мнение епископа Феофана о душе мира во многом напоминает учение древнего греческого философа Платона о существовании мировой души, являющейся основной движущей силой мира. Платон считал, что разумность немыслима без души, ума, а потому немыслим и великолепный вещественный мир без одушевляющей его души; подобно тому, как весь материальный мир складывается из частиц стихий, наполняющих вселенную, так, говорил Платон, и «разумность предполагает некоторую общую разумную мировую стихию...»/90. Однако данное учение Платона не было принято ни Церковью, ни даже отдельными святыми отцами в виде хотя бы частного мнения. А поэтому своеобразный взгляд епископа Феофана на градацию душ можно принять лишь в том случае, если распространить его только на мир одушевленных и в крайнем случае — растительных существ. Святой Иоанн Златоуст был большим противником учения о душе мира. В своем толковании на 42 главу пророка Исаии он пишет: «Взирая на прекрасное и видимое тело небес, ты не думай, что оно одушевлено, как вздорно говорят

греческие басни; но все, что существует, существует и остается твердым, не имея души. Также, взирая на землю, не думай, что она одушевлена... <...> Бог дал душу людям, но никак не небу, ни земле, ни воде; скотам же Он дал душу чувствующую, но не разумную»/91. Заимствования некоторых положений своей теории из учения древних философов епископ Феофан не только не отрицает, но и сам ссылается на имена прославленных мыслителей древности. Так, он пишет:

89 Лопухин А. Л. Толковая Библия. СПб., 1912. Т. 10. С. 472.—Авт.

90 Трубецкой С. К. Курс истории древней философии. М., 1912. Ч. 2. С. 42.—Авт.

91 Иоанн Златоуст, святой. Толкование на пророка Исаию, XLII, гл. 5 // Иоанн Златоуст, святой. Творения. Т. 6. СПб., 1900. С. 247.—Авт.

«Помнится мне, что у Шуберта *geschichte des seele* — история души — подробно раскрываются сии положения. С этим удобно мирится и падение и искупление»/92. В другом месте, говоря о невещественных силах душевного свойства, он прямо говорит: «Это Лейбницевы монады»/93 и т. д. Такое использование епископом Феофаном положений древней философии нельзя считать слепым подражанием святителя. Где нужно, епископ Феофан критикует и древних и современных ему западных философов. Но в тех вопросах философии и богословия, где по чуткому наблюдению епископа Феофана содержится учение, не противное Православной Церкви, хотя и мало распространенное, он солидаризируется с философами, привлекая их в поддержку своих теорий. Таково, например, учение Лейбница о монадах. По его учению, монада — это совершенно самостоятельная, ни от чего другого не зависящая субстанция, абсолютно лишенная протяженности и не имеющая частей, вечная и неуничтожимая, духовная, обладающая способностью представления. В зависимости от большей или меньшей ясности представления находится и градация монад, которые могут быть, следовательно, более совершенными или менее совершенными. По мнению Лейбница, монады представляют собою те основные элементы, из соединения которых создается все существующее. Душа человека также создана из определенной монады, наиболее совершенной, имеющей наибольшую отчетливость представлений. Душа есть цель, на которую направлена жизнь тела, и поэтому вся деятельность тела должна быть направлена на то, чтобы осуществлять цели, поставленные душою. Подобно душе и телу в человеке, и в мировой жизни телесный мир является как бы средством, с помощью которого раскрывается мир духовный. Духовная жизнь есть цель телесной жизни, а, следовательно, и вообще естественной жизни мира.

92 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 109.—Авт.

93 Там же. Письмо 266. С. 115.—Авт.

Духовной жизнью мира руководит высшая монада — Божество/94. По-своему органически переработав учение Лейбница, епископ Феофан осторожно строит на его принципах свою собственную теорию. Впрочем, возможно, епископ Феофан и не вполне оригинален в своих теоретических построениях. Он же сам пишет: «Помню, на это нам в академии уроки читал Авсенов — сначала Петр Семенович, а потом архимандрит Феофан. Скончался в Риме»/95. Учение о сущности души, принадлежащее епископу Игнатию, с достаточной подробностью было рассмотрено в предшествующей главе, где было отмечено много несообразностей его теории с общеправославным учением, а потому на этом вопросе здесь нет смысла более задерживаться. Однако весьма необходимо остановиться на одном мнении епископа Феофана, касающемся не сущности души а «образа бытия» её в теле. Епископ Феофан соглашался, что можно допустить «тонковещественную» оболочку духов. Посылая свою книгу «Душа и ангел...» в Киев протоиерею Н. И. Флоринскому, епископ Феофан пишет: «Вся книга моя направлена к доказанию, что естество души и ангела не может быть вещественно. Но иное дело естество, иное — образ бытия. Кто не хочет принимать душу без оболочки, тот пусть допускает сию оболочку, но мимо естества души, которое должно быть духовно. Допустив оболочку — тонкую, эфирную, получит форму и останется доволен»/96. Эта мысль является как бы повторением сказанного епископом Феофаном в его предисловии к книге «Душа и ангел не тело, а дух», где он писал: «Доселе, как известно, было и есть два мнения об образе бытия души и ангелов: одни думали и думают, что души и ангелы суть духовные существа, облеченные тонкою вещественною оболочкой; другие полагали и полагают, что души и ангелы суть чистые духи, не имеющие никакой оболочки.

94 См.: Челпанов Г. И. Введение в философию. М., 1906. С. 128, 191, 211, 212 и др.— Авт.

95 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 109.—Авт.

96 Там же. Письмо 205. С. 4.—Авт.

По первому мнению — в составе человека духовное существо посредствуется в союзе с этим грубым телом, телом тонким, эфирным,—то, что выходит из тела по смерти человека, будет дух, облеченный эфирною, или вообще вещественною тонкою оболочкою; равно и ангел, являющийся или сам в себе сущий в своей области, тоже будет дух, облеченный подобною же оболочкою. Это образ представления бытия души и ангелов самый удобный для понятия, совершенно мирящийся со всеми сказаниями о явлениях ангелов и душ... По второму мнению, дух — не отвлеченность какая-либо мысленная, а существо, реально существующее между другими реальностями, которое, в силу этой реальности своего существования, непосредственно входит в человеке в союз с телом и в ангелах — в воздействие на мир внешний. Из этих двух мнений кто какого хочет держаться, того и держись»/97. К сожалению, епископ Игнатий не придерживался ни одного из этих мнений, но настойчиво твердил, что вся душа телесна, порою бездоказательно ссылаясь на мнение святых отцов Церкви,

которые якобы признавали материальной не оболочку души и ангелов, а самую сущность их. Вот подлинные слова епископа Игнатия: «Не признавали отцы, как выше сказано, ангелов, облеченными в тонкое тело, они признавали самую сущность их тонким телом»/98. Весьма интересно, хотя и несколько примитивно, епископом Феофаном изложено подробное учение о сторонах душевной деятельности человека. Принцип деления обычный: область ума, область воли и область чувства. Однако изложение привлекает к себе внимание читателя глубиной христианского психологического анализа, своей нравственно-религиозной направленностью отличным от описаний обычного учебника психологии. «Сторона мыслительная. Если внутри нас видится смятение, то оно наибольший простор имеет в мыслях: желания же и чувства мнутся уже под действием мыслей. Но в разряде мыслей не все есть беспорядочное движение; есть в среде их ряд серьезных занятий. Они-то, собственно, и составляют настоящее дело жизни душевной со стороны мыслей.

97 Феофан, епископ. *Душа и ангел не тело, а дух*. С. 9–10.—Авт.

98 Игнатий Брянчанинов, епископ. *Прибавление к Слову о смерти*. С. 747.—Авт.

Вот эти занятия:

1) Как только заметили вы что-либо во вне посредством своих чувств, или выслушали рассказ других о том, что они заметили своими чувствами, тотчас все то воображение воображает и память запоминает; и в душу ничто не может войти помимо воображения и памяти. <...> Бывает, что мысли прямо рождаются из души; но и они тотчас одеваются в образ. Так что мыслительная сторона души вся есть образная.

2) Но воображение и память добывают и хранят только материал для мыслей. Само движение мыслей исходит из души и ведется по законам ее. <...> Воображение и память не мыслят. Они — чернорабочие силы, подъяремные. Способность души, из которой исходят такие вопросы и которую доискиваются и порождаются мысли в ответ на них, называется рассудком, которого дело рассуждать, обдумывать и находить требуемые решения. Понаблюдайте за собою и найдете, что ничего у вас не делается без обдумывания и соображения. <...> 3) Когда вы обдумываете, то тут нет еще определенной мысли. Мысль определенная устанавливается, когда найдете решение какого-либо из вопросов. <...> Когда же найдете сами такое решение или, выслушав его от других, согласитесь с ним,— обыкновенно говорите: теперь понимаю, толковать больше нечего, дело решенное. Это решение дает покой вашей мыслительности относительно занимавшего вас предмета. Тогда рассудок ваш обращается к другим предметам, а сложившаяся мысль сдается в архив душевный — память, откуда по требованию нужды берется как пособие к решению других вопросов, как средство к слаганию других мыслей. Совокупность всех сложившихся таким образом понятий составляет образ ваших мыслей, который вы и обнаруживаете при всяком случае в речах своих. Это есть область вашего знания, добытого вами трудом мысленным. Чем

больше у вас решено вопросов, тем больше определенных мыслей или понятий о вещах; чем больше таких понятий, тем шире круг вашего знания. Таким образом... рассудок... добывает для вас определенные о вещах понятия или познания. Не на всякий вопрос удастся нам добыть определенный ответ. Большая часть их остается не решенными. Думают-думают и ничего определенного не придумают. Почему говорят: может быть так, а может быть этак. Это дает мнения и предположения, которых в общей сложности у нас не больше ли, чем сколько есть определившихся познаний. Когда кто-то, обсуждая известный класс предметов, добудет сам и от других позаимствует так много определенных о них мыслей и понятий, а нерешённое в них успеет дополнить такими удачными мнениями и предположениями, что может счесть этот круг предметов достаточно познанным и уясненным, тогда приводит все добытое в порядок, излагает в связи и последовательности, и дает нам науку о тех предметах. Наука — венец мыслительной работы рассудка. <...> Желательная сторона. Действующая здесь сила есть воля, которая волит, желает приобрести, употребить или сделать, что находит полезным для себя или нужным, или приятным, и не волит — не желает противного тому. Веления воли требуют соответственного дела, потому воля прямее есть деятельная сила, которой существенная потребность — жить и действовать. Она держит в своем заведывании все силы души и тела и все подручные способы, которые все и пускает в ход, когда нужно. В основе ее лежит ревность, или ретивость — жажда дела, а возбудителями стоят при ней — приятное, полезное и нужное, которых когда нет, ретивость спит и деятельные силы теряют напряжение, опускаются. <...>

Ход раскрытия сей стороны душевный таков. В душе и теле есть потребности... Эти потребности сами по себе не дают определенного желания, а только нудят искать им удовлетворения. <...> Желание всегда имеет определенный предмет, удовлетворяющий потребность. <...> В раскрывшейся жизни человека потребностей за желаниями не видно. Роятся в душе только сии последние и требуют удовлетворения, будто сами для себя. Что делать душе с сими желаниями? Ей предлежит выбор, какому предмету из возжеланных дать предпочтение. По выбору происходит решение — сделать, или достать, или употребить избранное. По решении делается подбор средств и определяется способ и порядок исполнения. За этим следует, наконец, дело в свое время и в своем месте. <...> По навыку иногда все эти действия совершаются мгновенно, и за желанием тотчас следует дело. <...> В пожившем человеке всё почти делается по навыку. <...> Так уж бывает, что сложившаяся жизнь требует соответственных себе дел. Как они повторяются часто, то естественно обращаются в навык, нрав, правило жизни и характер. Из совокупности всех такого рода навыков, правил и порядков устанавливается образ жизни известного лица, как из совокупности установившихся понятий составляется образ его мыслей и воззрений. Зная чей-либо образ жизни, можно угадывать, что думает он в то или другое время и как поступит он в известных обстоятельствах. Заправителем деятельной жизни поставлено благоразумие,

которое есть тот же рассудок, только состоящий на службе у воли. В мысленной области рассудок решает — как что есть из существующего, а в желательной и деятельной определяет, — как что делать должно, чтоб верно было достигаемо то, что законно возжелано. ...Благоразумие — умение с успехом вести дела, верно соображая средства с целями и дела с внешними обстоятельствами. <...>

[Воля]... есть госпожа всех наших сил и всей жизни. Её дело определять образ, способ и меру удовлетворения желаний, порождаемых потребностями... чтоб жизнь текла достойно, доставляя покой и радость живущему. <...> Дело человека определить, как в своем положении может и должен он удовлетворять свои потребности и желания... Вести здравомысленно по установившейся норме свою жизнь со всеми делами её и начинаниями — сё есть задача желательной или деятельной стороны нашей жизни. <...>

Сторона чувства — сердце. <...> Дело сердца — чувствовать всё, касающееся нашего лица. И оно чувствует постоянно и неотступно состояние души и тела, а при этом и разнообразные впечатления от частных действий душевных и телесных, от окружающих и встречаемых предметов, от внешнего положения и, вообще, от течения жизни, понуждая и нудя человека доставлять ему во всем этом приятное и отвращать неприятное. Здоровье и нездоровье тела, живость его и вялость, утомление и крепость, бодрость и дремота, затем, что увидено, услышано, осязано, обоняно, вкушено, что вспомнуто и воображено, что обдуманно и обдумывается, что сделано, делается и предлежит сделать, что добыто и добывается, что может и не может быть добыто, что благоприятствует нам или не благоприятствует — лица ли то или стечение обстоятельств, всё это отражается в сердце, и раздражает его приятно или неприятно. <...> Всякое воздействие на сердце производит в нем особое чувство, но для различения их в нашем языке нет слов. Мы выражаем свои чувства общими терминами: приятно — неприятно, нравится — не нравится, весело — скучно, радость — горе, скорбь — удовольствие, покой — беспокойство, досада — довольность, страх — надежда, антипатия — симпатия. <...> Но значение сердца к экономии нашей жизни не то только, чтоб страдательно состоять под впечатлениями и свидетельствовать об удовлетворительном или неудовлетворительном состоянии нашем; но и то, чтоб поддерживать энергию всех сил души и тела. Смотрите, как спешно делается дело, которое нравится, к которому лежит сердце! А пред тем, к которому не лежит сердце, руки опускаются и ноги не двигаются. Оттого умеющие собою править, встречая нужное дело, которое, однако ж, не нравится сердцу, спешат найти в нем приятную сторону и тою, помирив с нею сердце, поддерживают в себе потребную для дела энергию. Ревность — движущая сила воли — из сердца исходит. Тоже и в умственной работе: предмет, павший на сердце, спешнее и всестороннее обсуждается. <...> Не все всем нравится и не у всех ко всему одинаково лежит сердце... Это выражается так: у всякого свой вкус. Зависит это частью от естественного предрасположения, частью — и не больше ли? — от первых впечатлений, от

впечатлений воспитания и случайностей жизни. <...> Удовлетворение вкусов сердечных дает покой — сладкий, который и составляет свою для всякого меру счастья. <...> Если б человек всегда в мысленной части держался здравомыслия, а в деятельности — благоразумия, то встречал бы в жизни наименьшую долю случайностей, неприятных его сердцу, и, следовательно, имел бы наибольшую долю счастья. <...> Таким образом, видно, что сердце наше точно есть корень и центр жизни» /99.

Все вышеприведенные выдержки из психологических рассуждений епископа Феофана открывают собою целый научно-психологический мир, но и не только научный. Это — мир благодатный, мир глубокого проникновения в человеческую душу с полным пониманием ее внутренней жизни. Если бы существовала наука «Христианская психология», то указанный материал составил бы прекрасную основу для такого учебника. Обращает на себя внимание легкость языка, простота научных терминов. В каждой строке сквозит не только обычное знание психологии человека, но и знание богатства святоотеческих высказываний относительно каждой извилины душевной жизни человека, отчего слова епископа Феофана при раскрытии психологических истин имеют и глубокое нравственное значение. Они зовут читателя вдуматься во внутреннюю жизнь своей души, увлекают его истиной о необходимости иметь правильное понятие о своей душе и побуждают стремиться к совершенству, духовному росту, очищению души.

Оставаясь сторонником трихотомического учения об устройстве человека, епископ Феофан постоянно подчеркивает, что душевная жизнь не является высшей жизнью в человеке. «Что душа?» — спрашивает преосвященный и отвечает: «Что остается затем между телом и духом...»/100.

§ 9. Дух человека

Как указывалось выше, епископ Игнатий лишь условно может быть признан сторонником трихотомии в устройстве человеческой природы.

99 Феофан, епископ. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. С. 18–29 (выдержки).*— Авт.

100 Феофан, епископ. *Толкование послания святого апостола Павла к Римлянам. Толк. на Рим. 7, 14. С. 421.*— Авт.

Как будет видно из дальнейших его высказываний, он, как и епископ Феофан, соглашается, что в человеке можно рассматривать не только душу, но и дух, который является высшим проявлением души. Однако, епископ Игнатий не сторонник изучения внутренней жизни человека с трех сторон: со стороны тела, со стороны души и со стороны духа. Он не сторонник признания за духом человеческим тех особых, исключительных свойств, какими наделяет его преосвященный Вышенский Затворник. Епископ Игнатий пишет в своем «Прибавлении к Слову о смерти»: «...Учение о том, что человек имеет душу и

дух, находится и в Священном Писании (Евр. 4, 12), и в святых отцах... Духом называется словесная сила души человеческой, в которой напечатлен образ Божий, и которою душа человеческая отличается от души животных: животным Писание также приписывает души (Лев. 17, 11, 14). Преподобный Макарий Великий на вопрос: “Иное ли есть ум (дух), и иное душа?” отвечает: “Якоже члены тела, многие суще, единым человеком именуются, так и члены души суть многие, ум, воля, совесть, помышления осуждающие и оправдывающие; однако вся сия в едину соединены словесность, и члены суть душевные; едина же душа — внутренний человек” (Беседа VII, гл. 8). В Православном Богословии читаем: “Что касается до духа, который на основании некоторых мест Писания (1 Сол. 5, 23; Евр. 4, 12) почитают третьей составною частию человека, то, по словам святого Иоанна Дамаскина, он не есть что-либо отличное от души и подобно ей самостоятельное, а есть высшая сторона той же души: “что глаз в теле, то ум в душе”» (Догматическое Богословие Православной Кафолической Восточной Церкви, § 120)»/101. Как собственные рассуждения епископа Игнатия, так и приводимые им места из Православного Догматического Богословия и из святых отцов никоим образом не содержат категорического отрицания бытия в человеке особой силы — духа.

101 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 745–746.— Авт.

Другое дело, что дух признается природой единою с душою, как бы частью души, высшим ее проявлением,— но это еще не противоречит трихотомии, как учению, считающему, что и дух и душа отличаются от тела по своей материальной субстанции, но различаются между собою по степени совершенства своей духовной природы и по тем функциям, которые они несут во внутренней жизни человека. В другом месте епископ Игнатий так говорит: «...мужи разумные поняли, что человек отличается от животных внутренним свойством, особенною способностью души человеческой. Эту способность они называли силою словесности, собственно духом. Сюда отнесены не только способность мыслить, но и способность к ощущениям духовным, каковы ощущения высокого, ощущение изящного, ощущение добродетели. В этом отношении значение слов душа и дух весьма различно, хотя в обществе человеческом оба слова употребляются безразлично, одно вместо другого»/102. И в данном случае учение епископа Игнатия, не считая, конечно, его взгляд на материальность природы души, как бы согласуется с теми воззрениями епископа Феофана, венцом которых была его формулировка: «дух... есть душа души»/103. Это выражение, как видим, почти тождественно с приведенными словами преп. Макария Великого «что глаз в теле, то ум (дух) в душе», который, кстати сказать, и более определенно высказывался о значении высшей части души, называемой духом. В этом духе, как в высшей стороне духовной природы человека, по словам преподобного Макария, обитают «царственные ее силы... — воля, совесть, ум и сила любви. Ими управляется душевная колесница, в них почивает Бог»/104. Благодаря этим «царственным

силам», человек становится способным к высшей стадии общения с Богом — боговселению, когда Слово Божие, входя в сердце человека, становится «душою в душе, духом в духе»/105.

102 Игнатий Брянчанинов, епископ. Прибавление к Слову о смерти. С. 793.— Авт.

103 Феофан, епископ. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. С. 49.— Авт.

104 Макарий Великий, святой. Наставления, § 269 // Добротолюбие. Т. 1.— Авт. 105 Там же. § 252.— Авт.

Итак, рассмотрим учение о духе человеческом, принадлежащее епископу Феофану. Рассуждая о творении человека и сказав о том, что тело человека особо творится из персти и что это тело было не мертвое, а живое, с душою животного, он говорит далее так: «В сию душу вдунут дух — Божий дух, предназначенный Бога знать, Бога чтить, Бога искать и вкушать, и в Нем все свое довольство иметь, и ни в чем, кроме Его. Сей дух, соединяясь с душою животного, поднял ее над душою животных на целую стадию, и видим в человеке, что до известной степени у него все идет, как у животных... до смышленности, а далее начинается ряд сил, хоть душевного свойства, но выше души... рассудок, воля, вкус. Еще далее: страх Божий, совесть, недовольство тварным, стремление к Богу. Это совсем отрешенные от души проявления духовные»/106. «Душа человеческая,— говорит епископ Феофан,— хотя и сходна с душою животных в низшей своей части, но в высшей она несравненно превосходнее её. Что она является такою в человеке, это зависит от сочетания её с духом. Дух, вдохнутый Богом, сочетавшись с нею, столько возвысил ее над всякою нечеловеческою душою. Вот почему внутри себя мы замечаем, кроме того, что видится у животных,— и то, что свойственно душе человека одуховленной, а выше еще — то, что свойственно собственно духу»/107. Епископ Феофан говорит, что дух «...есть та сила, которую вдунул Бог в лицо человека при сотворении его, и в которой, собственно, лежит образ и подобие Божие. Как такая, она устремляет человека к Богу и довольна бывает только тогда, когда человек в Боге живет и в живом с ним состоит союзе»/108. Итак, что же по епископу Феофану является характерными признаками духа?

106 Феофан, епископ. Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 109.— Авт.

107 Феофан, епископ. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. С. 31–32.— Авт.

108 Феофан, епископ. Толкование послания св. апостола Павла к Римлянам. Толк. на Рим. 7, 14. С. 421.— Авт.

Основными признаками духа епископ Феофан считает, прежде всего: страх Божий, действия совести и «недовольство всем тварным». Эти три признака «обща всему человечеству и присущи и у самых диких, как и у

образованных»/109. Кроме того, весьма существенными признаками духа являются наличие свободы воли и человеческое самосознание. Епископ Феофан говорит: «Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием, и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. Погасите самосознание и свободу — вы погасите дух, и человек стал не человек»/110. Действительно, если вспомнить соображения епископа Феофана по поводу сторон деятельности души человеческой (ум, воля и сердце или чувство), то жизнь души будет представляться не столь высокоорганизованной, не столь духовно-возвышенной, как жизнь духа. Если многим живым организмам, особенно стоящим на высших ступенях органического развития, свойственны душевные признаки деятельности ума, воли и чувства, то ни одному живому существу на земле, кроме человека, нельзя приписать свойств духа: страха Божия, совести, свободы воли, самосознания и т. д. Как известно, одно из важнейших отличий человека от животных состоит в возможности личного воскресения человека после смерти. И преосвященный епископ Феофан вполне последовательно утверждает, что дух производит в душе такое изменение, что судьба души человека становится иной по смерти, чем души других живых существ. Он говорит: «Духи, низшие духа и человека, погружаются в душу мира. А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе,— это по смерти»/111.

109 Феофан, епископ. *Толкование послания св. апостола Павла к Римлянам. Толк. на Рим. 7, 14. С. 421.— Авт.*

110 Феофан, епископ. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. С. 43.— Авт.*

111 Феофан, епископ. *Собрание писем. Вып. II. Письмо 264. С. 109.— Авт.*

Нет надобности повторять, что учение епископа Игнатия о сущности самой природы души и духа коренным образом отличалось от учения об этом епископа Феофана, который признавал и в душе, и в духе чистейшую духовность в отличие от епископа Игнатия, учившего, что душа, а, следовательно, и дух человека принадлежат к миру вещественному, материальному. Этому вопросу был посвящен самостоятельный параграф данной работы, где после соответствующего анализа был сделан вывод, что православному богословию гораздо легче и естественнее иметь в своем содержании учение о совершенной невещественности души, чем ограничивать душу субстанциональной материализацией. Если в отношении к душе Православию ближе учение о ее невещественности, то тем более Православная Церковь будет твердо стоять за признание нематериальности человеческого духа, как «души души», как «ока душевного». Весьма интересны пояснения епископа Феофана о том, что он понимает под сторонами духа: страхом Божиим, совестью, недовольством всем тварным. В своей замечательной работе «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?» преосвященный автор пишет: «Более обязательные проявления... движений жизни духа суть:

1) Страх Божий. Все люди, на каких бы они степенях развития ни стояли, знают, что есть верховное существо, Бог, Который все сотворил, все содержит и всем управляет, что и они во всем от Него зависят, и Ему угождать должны, что Он есть Судия и Мздовоздатель всякому по делам его. Таков естественный символ веры, в духе написанный. Исповедуя его, дух благоговеинствует пред Богом и исполнен страха Божия.

2) Совесть. Осознавая себя обязанным угождать Богу, дух не знал бы, как удовлетворить сей обязанности, если бы не руководила его в сем совесть. Сообщив духу частичку Своего всеведения в указанном естественном символе веры, Бог начертал в нем и требования Своей святости, правды и благодати, поручив ему же самому наблюдать за исполнением их и судить себя в исправности или неисправности. Сия сторона духа и есть совесть, которая указывает, что право и что не право, что угодно Богу и что не угодно, что должно и чего не должно делать,— указав, властно понуждает исполнить то, а потом за исполнение награждает утешением, а за неисполнение наказывает угрызением. Совесть есть законодатель, блюститель закона, судия и воздаятель. Она есть — естественные скрижали завета Божия, простирающегося на всех людей. И видим у всех людей вместе с страхом Божиим и действия совести.

3) Жажда Бога.

Она выражается во всеобщем стремлении ко всесовершенному благу, и яснее видна тоже во всеобщем недовольстве ничем тварным. Что означает это недовольство? То, что ничто тварное удовлетворить духа нашего не может. От Бога исшедши, Бога он ищет, Его вкусить желает и, в живом с Ним пребывая союзе и сочетании, в Нем успокаивается. Когда достигает сего, покоен бывает, а пока не достигнет, покоя иметь не может. Сколько бы ни имел кто тварных вещей и благ, все ему мало. <...> Не осязательно ли это показывает, что в нас есть сила, от земли и земного влекущая нас горе — к небесному! <...> ...В нем отличительная черта человека. Душа человеческая делает нас малым нечим выше животных, а дух являет нас малым нечим умалёнными от ангелов [ср.: Пс. 8, 6]»/112. Иногда епископ Феофан обозначает дух как совокупность свойств человека, характеризующих его личность как человеческую. Но такое обозначение у него всегда имеет не только философский отвлеченный смысл, но и ясную характеристику духа как реальной живой силы в человеке. Преосвященный, например, пишет: «Вы, конечно, знаете смысл ходящих у нас фраз — дух писателя, дух народа. Это совокупность отличительных черт,— действительных, но некоторым образом идеальных, умом познаваемых, неуловимых и неосязаемых. То же самое есть и дух человека; только дух писателя, например, видится идеально, а дух человека присущ в нем как живая сила, живыми и ощущаемыми движениями свидетельствующая о своем присутствии. <...>

112 Феофан, епископ. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* Письма. С. 32–33.— Авт.

...В ком нет движений и действий духа, тот не стоит вровень с человеческим достоинством»/113. Замечательны суждения епископа Феофана о всеобщности в роде человеческом веры в Бога и понятий о Нем, как верховном Существе. Причем эту всеобщность веры епископ Феофан основывает на том факте, что дух человека представляет собою неотъемлемую принадлежность всякого человека. А если у каждого человека есть дух, то у каждого есть и религия. Вот как говорит об этом преосвященный автор: хотя и есть народы, не исповедующие истинного Бога, «но что Он есть — все исповедуют» — одни выше, другие ниже имеют понятия о Боге... «Ведая Бога, все и совесть являют, и чтут Бога и молятся Ему и чают будущей жизни... <...> Можно сию силу [дух] ослаблять в разных степенях, можно криво истолковывать ее требования, но совсем ее заглушить или истребить нельзя. Она — неотъемлемая принадлежность нашего человеческого естества и у всякого проявляет себя своим образом»/114. И преосвященный епископ Игнатий, как бы забывая на время свое учение о материальности духов, так говорит в Слове в Великий Четверток на литургии (о Святах Христовых Тайнах): «Духи и человек соделались между тварями ближайшим и яснейшим отражением Бога. В самом существе их Творец начертал Свой образ; этот образ Он украсил качествами, подобными тем качествам, которые в беспредельности и совокупности своей составляют сущность Бога. <...> В решительной оттенок подобия Он даровал разумным тварям Святаго Духа Своего,— этим [Он] соединил дух их, всё существо их с Собою»/115. Вопрос о наличии и природе духа в человеке — трудный, сложный и глубокий. Как видим, епископ Феофан по-своему сравнительно подробно раскрыл этот вопрос, причем раскрыл его в доступной, понятной для читателей форме.

113 Феофан, епископ. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. С. 33–34.— Авт.

114 Там же. С. 34–36.— Авт.

115 Игнатий Брянчанинов, епископ. Слово в Великий Четверток на литургии о Святах Христовых Тайнах // Игнатий Брянчанинов, епископ. Сочинения. Т. IV. СПб., 1886. С. 119.— Авт.

Читающему эти мысли епископа Феофана становятся более понятным многие стороны нашей духовной жизни. Действительно, при внимательном рассмотрении внутренней психической жизни можно заметить стороны телесную, душевную и духовную. Дух, душу и тело можно ощутить во всяком акте бытия человека. Страстные волнения, известие о радостном событии, беседа на деловую тему, спор, совершение доброго или злого поступка, чтение книги, простое слушание чужого рассказа, научная работа, размышление на досуге, процесс питания, чувства по отношению к близким, соратникам, недругам и многое другое содержит в себе неизменно три элемента: телесный, душевный и духовный. Пример. Чтение книги. Телесный процесс (физический и физиологический) состоит в том, что глаза смотрят на текст, напечатанное

или написанное передается в соответствующие участки головного мозга, и тело человека приготавливается у восприятию читаемого; причем глаза могут уставать, и человек прерывает или прекращает чтение; текст может быть крупный или мелкий, разборчивый или неразборчивый, он может быть написан разными красками и т. д. — все это воспринимается телесной стороной человека. Здесь действует тело. Душевный процесс состоит в том, что содержание текста, передаваемое организмом через систему нервов в участки головного мозга, начинает осмысливаться в нашем сознании, возникают образы, множество образов, строятся понятия, силлогизмы, накапливаются заключения, выводы, строятся идеи. Кроме того, душа «сама» так или иначе воспринимает текст, «читая» его с удовольствием или с неудовольствием, отвлекается от чтения, начинает размышлять на ту же тему, переносится по ассоциации к другому предмету, снова возвращается к читаемому, снова читает, мыслит, чувствует. Все эти процессы — душевные; действует здесь душа. Но помимо телесных и душевных процессов существует нечто высокое, руководящее, сверхсознательное, сверхчеловеческое. Я читаю книгу; чувствую, что она мне нравится и тут же оцениваю её: почему она мне нравится? Может быть, в ней увлекательная религиозная тема, может быть, в ней содержатся глубокие жизненные советы, может быть, затрагиваются интересные нравственные проблемы; а может быть, в этой книге есть что-то, тревожащее чувственность, рассказываются какие-нибудь фантастические нечистые истории, может быть, излагаются мысли, не согласные с понятием о высокой нравственности. Всё это познает и «взвешивает» дух, который затем даёт повеление душевным (и через них — телесным) силам: или прервать чтение, или повторить, или продолжить его. Дух может, сверхземным веянием оценив книгу, постараться оградить других читателей от её влияния, или же наоборот — постараться распространить её, довести до сознания ещё большего круга людей. Всё это дух может сделать двумя путями, с двумя целями: или, будучи сам чист и духовен, он сделает это с благою целью (хорошую книгу распространит, а плохую изолирует); или же с дурною целью (хорошую изолирует, а плохую распространит). Всё зависит от того, на какой степени духовности стоит дух данного человека: дух ли это мира сего или дух от Бога (1 Кор. 2, 12); дух ли это «угасающий» (1 Фес. 5, 19) или дух пламенеющий; дух ли это, в котором лукавство (Пс. 31, 2) или это дух правый (Пс. 50, 12). Другой пример. Человек совершает определенный поступок, скажем, явный грех — нарушение поста и т. п. Тело торжествует. Оно довольно, оно стремится повторить то, что так сладко отразилось на его чувствующих органах. Тело велит душе подать, придумать как достать это утешение. И вот само тело «идет» в большой путь и приобретает вещь, доставившую столь большое удовольствие. И вот душа, как и при чтении книги, начинает осмысливать поступок, осмысливать самый предмет греха, находит в нём определяющие его свойства, классифицирует эти свойства, «обдумывает» причины и следствия поступка, радуется или печалится при наличии или отсутствии манящей вещи, решает предпринять те или иные шаги, строит план, приводит его в исполнение, достигает или не достигает цели, снова

осмысливает предмет, даёт ему свое название. Это — действие души. Дух же, как некая птица, как бы сверху наблюдает за проделками души и тела. Дух через особую призму оценивает поступок, приходит в ужас, решает немедленно начать строгое воздержание от повторения поступка. Но вот дух не удерживается на своем духовном возвышенном уровне и допускает новое падение. Он, не ощущая в себе достаточных сил, поддается настойчивости души и тела, сдаётся в их «волю», становясь их рабом, хотя и понимает греховность, бессмысленность, вредность поступка. Как бывают «нищие духом», достойные Царства Небесного, так бывают и «слабые духом», достойные сожаления, сочувствия. Так наше собственное сознание может воспринять истину трехчастного состава человеческой природы. Без сомнения, в указанных примерах и дух и душа не представляют собою совершенно самостоятельных субстанций, но являются сущностями одного и того же духовного происхождения. В данном параграфе мы очень близко подошли к вопросу о значении в деле духовного совершенствования, в деле спасения — учения о духе, душе и теле в тех именно аспектах, которые преподают епископ Феофан и епископ Игнатий, подчеркиваем — особенно епископ Феофан. Этот вопрос составит содержание заключительной части данной работы.

Заключение

Во вступительной части предлагаемой работы был сказано, что одним из критериев истинности того или другого христианского учения, а равно и критерием его жизненной значимости, является вопрос о спасении. Насколько же учение о духе, душе и теле является способствующим спасению человека? На этот вопрос сам преосвященный епископ Феофан отвечает таким образом: «Дотолковались мы с вами, что у человека есть три яруса жизни: духовный, душевный и телесный,— что каждый из них дает свою сумму потребностей, естественных и свойственных человеку, что сии потребности не все одного достоинства, но одни — выше, другие — ниже, и что соразмерное удовлетворение их дает человеку покой. Духовные потребности выше всех, и когда они удовлетворяются, то другие хоть и не будут удовлетворяемы, покой бывает, а когда они не удовлетворяются, то, будь все другие удовлетворяемы богато, покоя не бывает. Почему удовлетворение их и называется единым на потребу»/116. Все сочинения епископа Феофана, в которых говорится о духе, душе и теле, проникнуты этим стремлением — как научить людей достигнуть этого «единого на потребу». Великой отеческой любовью, заботой о спасении, заботой о духовной жизни веет от наставлений преосвященного епископа Феофана, неизменно разделяющего внутреннюю жизнь человека на три сферы: дух, душу, тело. Если бы все сочинения епископа Феофана можно было бы собрать в единую большую книгу и потребовалось бы дать ей самостоятельное название, то она была бы по праву названа только двумя именами: «Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться» или «Путь ко спасению». И если бы потребовалось кратко дать ответ на вопрос: что такое духовная жизнь? — то ответ был бы таков: это — путь ко спасению. А если бы был задан вопрос: в

чем состоит путь ко спасению? — последовал бы ответ: в духовной жизни, в возрастании человека в духе, в господстве духа над душою и телом. Святитель Феофан говорит: «Когда удовлетворяются духовные потребности, то они научают человека поставлять в согласие с ними удовлетворение и прочих потребностей, так что ни то, чем удовлетворяется душа, ни то, чем удовлетворяется тело, не противоречит духовной жизни, а ей способствует,— и в человеке водворяется полная гармония всех движений и обнаружений его жизни,— гармония мыслей, чувств, желаний, предприятий, отношений, наслаждений. И се — рай!»/117. Вот к чему ведет своих последователей преосвященный Феофан — к достижению рая на земле через правильное развитие в себе духовной жизни.

116 Феофан, епископ. *Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?* Письма. С. 65.—Авт.

117 Там же. С. 65.—Авт.

Только на великой Русской Земле мог родиться такой ученый подвижник. Только русский народ-богоносец, всем существом своим стремящийся к духовной жизни, к «духовному», мог преподнести миру столь ценные дары — святителя Феофана и святителя Игнатия, который (епископ Игнатий) хотя и богословствовал в несколько своеобразном «плане», но подвизался в добродетели с не меньшим усердием, чем епископ Феофан Затворник. Перед православным богословием стоят большие задачи по всестороннему изучению и распространению таких вопросов, которых касаются епископ Феофан и епископ Игнатий и которые могут составить самостоятельные большие исследования, как, например: «Способы и условия познания духовного мира», «Состояние духа, души и тела человека до и после грехопадения», «Идеальное состояние духа, души и тела человека», «Психологические корни русского трихотомического аскетизма», «Курс Нравственного богословия по всем сочинениям преосвященного епископа Феофана», «Методы духовного воздействия на души людей по епископу Феофану» и др. Все такие вопросы-темы могли бы быть рассмотрены в свете трихотомических воззрений на природу человека, причем, конечно, принимая теорию «душевно-нематериальную», признающую дух и душу невещественной, исключительно духовной сущностью. Заключение данной работы да послужат слова журнальной статьи: «Церковь, способная производить таких личностей, какою был преосвященный Феофан, очевидно, имеет в себе достаточно жизненности и силы, чтобы совершать свою святую миссию на земле...»/118.

118 // *Церковный Вестник. СПб., 1894. № 3.*— Авт.

Приложение 2.

Автор: КакПросто!

Почему дух и душа разные понятия: в чем разница?



Нередко термины «дух» и «душа» считают синонимами. Однако они разделяются, поскольку являются составляющими личности человека. Чтобы не было путаницы в дальнейшем, лучше узнать, чем эти понятия отличаются друг от друга.

Личность любого человека целостна и состоит из трех составляющих: тела, духа и души. Они едины и взаимопроникновенны. Нередко последние два термина путают и считают, что это синонимы. Но Библия разделяет эти два понятия, хотя они и часто смешиваются в религиозной литературе. Отсюда и такая путаница, которая приводит к сомнениям в этом вопросе.

Понятие «души» и «духа»

Душа представляет собой нематериальную сущность индивидуума, она заключена в его теле и является движущей силой. С ней человек может существовать, благодаря ей он познает мир. Если нет души, то не будет и жизни.

Дух является высшей степенью естества человека, он влечет и ведет его к Богу. Согласно Библии, именно его наличие и ставит человеческую личность выше других существ в существующей иерархии.

Различия между душой и духом

В узком понимании, душу можно назвать горизонтальным вектором жизни человека, она связывает его личность с миром, являясь областью чувств и желаний. Ее действия теология разделяет на три линии: чувствующие, желательные и мыслительные. Другими словами ей свойственны мысли, эмоции, чувства, желание добиваться цели, стремление к чему-либо. Она может делать выбор, пусть даже и не всегда правильный.

Дух является вертикальным ориентиром, который выражается в стремлении к Богу. Его действия считаются более чистыми, поскольку ему знаком страх Божий. Он стремится к Создателю, и отвергает земные удовольствия.

Согласно теологическим учениям, можно сделать заключение, что душа есть не

только у человека, но и животных, рыб, насекомых, но только человек владеет духом. Эту тонкую грань нужно понять, а еще лучше прочувствовать на интуитивном уровне. В этом поможет знание того, что душа помогает духу войти в тело человека с целью его усовершенствования. Также важно знать, что человек наделяется душой при рождении или зачатии. Но дух посылается именно в момент покаяния.

Душа делает тело живым, сродни крови, проникающей в клетки человеческого организма и пронизывая собою все тело. Другими словами человек обладает ею, также как и телом. Она является его сущностью. Пока человек живет, душа остается в теле. Когда он умирает, то не может видеть, чувствовать, говорить, хотя и имеет все органы чувств. Они бездейтельны, так как нет души. Дух по его природе не может принадлежать человеку, он легко покидает его и возвращается. Если он уйдет, то человек не умирает и живет дальше. Но дух оживотворяет душу.

Подробнее: <http://www.kakprosto.ru/kak-831062-pochemu-duh-i-dusha-raznye-ponyatiya-v-chem-raznica#ixzz4VqWLxznR>

Приложение 3.

Дух и душа в теле человека существуют отдельно друг от друга
<https://www.psyoffice.ru/6-183-duh-i-dusha.htm>

Д. В. Пивоваров

Дух и Душа в теле человека

Дух и душа – религиозно-философские понятия, означающие невещественные начала, в отличие от материального. Человек сравнительно легко познает материальную оболочку сотворенной природы, но у него нет легкого внешнего доступа к сущностям духа и души, что нередко вызывает, например, у материалистов и позитивистов, соблазн отрицать существование этих скрытых миров. Более ценно то, что менее доступно, материальные потребности рано или поздно удовлетворяются, духовными же исканиями человек никогда не пресыщается, а потому в тенденции становится существом универсальным. Древние представления о духе (атмане, пневме, спиритусе, рухе) и душе (пране, психе, аниме, нефсе) связывались с процессом дыхания душа сопрягалась со вдохом, а дух - с выдохом. Считалось, что каждая вещь имеет собственную душу, способную перемещаться в пространстве и входить в иные тела, влиять на них; к этому взгляду восходят доктрины эйдосов, идей, образов, отражения мира человеком.

Философская онтология души и духа оперирует следующими их существенными различиями. Душа связана с конкретным целым (телом), будь то отдельная тварь или телесность всей природы (мировая душа), а после

смерти тела душа пребывает в особо легком теле – в "сома пневматикус", "астральном теле" и т. п. Дух же свободен от конкретных воплощений и вездесущ, легко проникает всюду и столь же легко уходит за любую границу; поэтому он способен доходить до вершин мироздания (т. е. быть совершенным), творить любую предельную целостность и приносить в каждое отдельное наличное бытие переживание сопричастности (смысл) всякому иному бытию. Душа сохраняет проект и внутреннюю форму своего тела, его системные свойства, лишь иногда (согласно некоторым учениям) на короткое время покидая свою обитель. Дух же всегда беспокоен, изменчив, мало где задерживается и творит все новые и новые свои определения. Душа несовершенна и ограничена, дух же совершенен и неограничен. Душа творится духом, дух же вечен и несотворим. Правда, христиане полагают, что разряды служебных духов сотворены Абсолютным Духом, Богом. Вместе с тем душа и дух имеют общие черты: они тождественны по своей абсолютной природе, делятся на низшие и высшие разряды, ненаблюдаемы "извне". О духе обычно говорят как о "бытии" (безусловном, открытом, свободном, без границ, бездне бытия); связанное же существование души выражается понятием экзистенции, т. е. "бытия-между" плотью и духом. Не получая долгое время живительных импульсов духа, душа увядает и выпадает из общей структуры бытия; напротив, оплодотворясь духом, душа расцветает, раскрывается и совершенствуется. Т. о., взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятиями духовности и бездуховности души. Духовность – оплодотворение души духом и постоянная тяга к вершинам бытия. Бездуховность – отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к духовному бытию, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм. Альтернативные суждения о смертности и бессмертии души восходят к одному и тому же архетипическому представлению о том, что со смертью тела душа утрачивает функцию обеспечения целостности индивидуума: а) либо смерть тела вызывает качественную переориентацию души на пребывание в "сома пневматикус", б) либо утеря основной функции обслуживания тела и есть смерть души. Учения о смертности души основаны на приписывании душе только телесной функции, учения же о бессмертии души признают телесную и духовную функции и толкуют душу как временно связанный плотью момент Абсолютного Духа. Возрождающиеся ныне гилозоистические воззрения на структуру души ("бывают минеральные, растительные, чувствительные и разумные души") актуализируют проблему простоты и сложности души. Если душа проста, не имеет частей, то ей не на что распадаться, она бессмертна и может исчезнуть лишь по воле Бога. Но в таком случае она не может усложняться и совершенствоваться, а о ее атрибутах почти ничего нельзя сказать. Если же душа сложна, то ее строение созвучно структуре соответствующих тел. Например, человеческое тело состоит из атомов и молекул, клеток и органов, нервной системы и мозга; названные части

сопряжены с минеральной, растительной, чувствительной и разумной душевностью. Представления о сложности души обобщаются в двух понятиях человеческой души - понятии иерархии минерального, растительного, животного и разумного уровней души и понятии души человека как эмерджента, т. е. уникального нового качества, возникшего при взаимодействии всех указанных уровней.

В соответствии с первым понятием душа человека отличается от душ минералов, растений и животных лишь своим высшим (разумным) уровнем. Согласно второму понятию, человеческая душа проста как единое качество и обладает лишь свойствами (гранями, но не уровнями) отражения, раздражимости, чувствительности и разумности.

Языческие верования о четырех душах внутри каждого человека - архетип современных учений об эволюции форм отражения и посмертной судьбе души. Если душа сложна, то после смерти плоти, целостность которой она осуществляла, она постепенно и последовательно распадается, и прежняя связь между ее уровнями или гранями разрушается: минеральная душа уходит вместе с прахом в царство минералов, растительная и животная души остаются вблизи растений и животных или вселяются в них, разумная же душа восходит к Богу. Этот процесс исчисляют временными рамками: "после третьего дня", "девятый день", "сороковой день". Итак, суждения о бессмертии и смертности души, ее перевоплощении и очищении от низших составляющих, о единственности и множественности ее частей лишь внешне исключают друг друга, ибо имеют разные логические основания; по существу же эти суждения суть вариации на одну и ту же тему о количестве и взаимосвязи свойств и функций души. Равным образом не исключают друг друга идея перевоплощения души и идея совершенствования уникальной души каждого человека. В обоих случаях речь идет об изменении души и ее телесной оболочки: а) в одном и том же теле "я" (душа) совершенствуется или деградирует, б) "я" остается себестождественным в периодически изменяющейся плоти. Клетки нашего организма периодически обновляются; индивид живет вначале в утробе матери, потом, умирая для внутриутробной жизни, рождается как самостоятельный организм и, наконец, умирает как таковой, чтобы родиться в прозрачной для других душ телесности "сома пневматикус"; перевоплощение души в формах растений, животных или других людей обязано (согласно индуизму и буддизму) закону воздаяния - все эти интерпретации идеи реинкарнации (перевоплощения, метемпсихоза) суть варианты суждения об изменчивости души и плоти.

Душу описывают либо как лишенную метрики, либо как пребывающую в сердце, головном мозге, крови, легких (дыхание), либо живущей во всех закоулках тела (т. е. как тотальный атрибут тела). Из различий этих описаний вытекают различия в понимании характера спаянности души и плоти в единое целое (в тело). С одной т. зр., душа слабо связана с плотью, легко ранима,

боязлива, "уходит в себя", ее можно выкрасть, потерять и т. п. С другой т. зр., душа - принцип тела и ни на мгновение не перестает осуществлять свою витальную функцию; она не "рвется наружу" и не покидает тело на всем протяжении земной жизни индивида. Проблема гармонии души и плоти внутри тела имеет следующие основные решения: а) плоть владеет душой, б) душа владеет плотью как своим оружием, в) душа и плоть симметрично взаимоувязаны в теле. На вопрос о посмертном пребывании души отвечают по-разному: "тот свет" далеко - за морем, на острове, под водой, под землей, на небе, в раю или аду, в мире внепространственных абсолютных идей или в сфере "бездны духовного бытия".

Абсолютный Дух творит разряды служебных духов. Духи источают энергию, и, благодаря их действиям, вселенная есть не мертвый механизм, а беспредельный живой организм с мировой душой. Добрые и поддерживающие человека духи именуются ангелами, вознесенными святыми, великими бодхисаттвами, ками и т. д. вплоть до домовых духов. Падшие ангелы, или злые духи, как и добрые духи, имеют свою иерархию, могут навредить человеку и нередко предстают перед людьми под видом ангелов добра. Из культа изгнания злых духов из больных людей возникла светская медицина. Не всякий дух заслуживает доверия и выражает подлинную полноту бытия, добро и благо. Поэтому духовность (т. е. пребывание в душе человека того или иного духа) бывает истинной или ложной, доброй или злой. Неправоммерно восхищаться "духовностью вообще" и всякий раз вкладывать в это понятие лишь положительный смысл. Например, одержимость злым духом - не бездуховность, но духовность безобразная, ложная и злая, подменяющая любовь к Богу притяжением к фальшивому идеалу полноты бытия или субстанции. О некоторых духах говорят как об ошибающихся, преследующих эгоистические цели, лживых и дезориентирующих людей. Многие Писания поэтому осуждают оккультную практику, т. е. получение знания от медиумов, колдунов, ведьм, астрологов и иных людей, проникающих в мир служебных духов - ведь может случиться, что эти люди вступили в связь с духами преисполни и обманулись, приняв их за духов добра. Христианство и ислам учат, что духов надо проверять посредством сличения собственных желаний и поступков с требованиями Богооткровенных Писаний.

Существуют две основные модели связи души и духа в теле человека: а) человек состоит из души и плоти; б) человек троичен, в нем увязаны дух, душа и плоть. Сторонники первой модели сближают понятия духа и души, толкуя дух как разумную часть человеческой души. Те же, кто разводят дух и душу, противопоставляют "человека духовного" "человеку душевному (плотскому)". Согласно первой модели, развитая душевность - умение приобретать эмпирическую информацию, управлять телом, заниматься интеллектуальной деятельностью и владеть навыками умозрения; духовность - развитая душевность. Вместе с тем далеко не все согласны со сближением интеллекта и духа и предлагают разграничивать духовное и душевное в религии, искусстве,

науке, философии и других формах мироотношения. Согласно второй модели, душевность человека обеспечивается такими формами, как телесная чувственность, эмоциональность, воля и интеллект; духовность же сопряжена с развитостью совести, интуиции и со способностью мистически пребывать в тех или иных слоях духовного бытия. Ал. Павел, наиболее полно обосновавший триадичную модель человека, учил, что часто развитие сенсорики, воли и разума человека, обусловленное плотской функцией души, препятствует становлению в том же индивиде "духовного человека". Плоть - дом и зеркало души, а душа - дом и зеркало духа. Душа вне дара духа не способна к интуиции, мистическому соприсутствию, угрызениям совести, ибо сосредоточена на телесных отправлениях. Телесная смерть наступает от разрыва связи души и плоти, духовная смерть - от прекращения связи души и духа; человек может быть живым душевно, но мертвым духовно из-за греха, отделяющего его от Бога.

Модели двоичности и троичности человека дополняются моделями души как принципа тела и души, способной временно отлучаться из тела. Если душа - вечный узник живого тела, то она способна на духовное совершенствование, лишь благодаря привхождению в нее свободного духа ("дар духа", благодать), если готова принять его. Если же душа сама вольна решать, замыкаться ли ей в теле или в любое время покидать тело и возвращаться в него, то от нее в значительно большей степени зависит, быть ли ей плотской или духовной, либо стремиться к редко достижимой гармонии духа и души. Плотское и духовное знания устремлены к разным полюсам экзистенции, исключая или уравнивая друг друга.

Приложение 4.

Полемика святителей Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова о природе ангелов

Автор: Zembin • Православные новости. Комментарии к записи Полемика святителя Феофана Затворника со святителем Игнатием Брянчаниновым по вопросу о природе ангелов



Полемика святителей Феофана Затворника и Игнатия Кавказского по вопросу о природе ангелов и человеческих душ представляет собой одну из самых интересных страниц в истории русского православного догматического богословия. Этот интерес основан не только на самом предмете полемики, но и на том, что каждый из её участников был знаменитым богословом, впоследствии причисленным к лику святых.

Глубина темы, затронутой в полемике святителей Феофана и Игнатия, неисчерпаема. Постараемся сжато озвучить некоторые свои соображения, возникшие в процессе многолетнего преподавания этой темы в курсе Догматического богословия в Одесской духовной семинарии. Как известно, поводом для начала дискуссии послужила книга святителя Игнатия (Брянчанинова) «Слово о смерти», в которой был высказан взгляд на природу ангелов и человеческих душ как на тонкие эфирные тела. Любопытный факт: святитель Феофан был ещё с молодости знаком со святителем Игнатием. В 1844 году, будучи 29-летним бакалавром по Нравственному богословию Санкт-Петербургской духовной академии, он дал курс своих лекций на рецензию архимандриту Сергиевой пустыни Игнатию (Брянчанинову) и получил от него положительный отзыв. Следовательно, к моменту полемики для святителя Феофана святитель Игнатий был не только старшим собратом-архипастырем, но и признанным богословским авторитетом.

Ознакомившись со «Словом о смерти», которое было опубликовано в 1863 г., святитель Феофан написал святителю Игнатию письмо, в котором откровенно высказал свои принципиальные возражения. Из ответного письма святителя Игнатия стало ясно, что на своих позициях он стоит твёрдо и на уступки идти не намерен.

В частности, святитель Игнатий писал: «С 1843 года, независимо от меня, необходимость заставила вникать подробнее и точнее в значение души и сотворённых духов. Справедливо сказал Антоний Великий, что это познание крайне нужно для подвижников... Да и для всех оно имеет существенную пользу: лучше ознакомиться с миром духов прежде смерти, нежели при наступлении смерти, как ознакомились многие к величайшему удивлению и ужасу своему, в противность понятиям, заимствованным у западных мечтателей... Что ж касается до слова "эфир", то химия называет этим словом материю, совершенно отличную от газов, принадлежащих земле, несравненно тончайшую, но неопределённую, вовсе неизвестную человекам... В собственном смысле невеществен. Один, необъемлемый пространством Бог. Духи сотворённые бесплотны по отношению к нам... Мечта Декарта о независимости духов от пространства и времени – решительная нелепость. Всё ограниченное, по необходимости, зависит от пространства» [1].

Таким образом, со свойственной ему предельной ясностью мысли, святитель Игнатий ответил на все основные пункты возражений святителя Феофана. Таких пунктов мы насчитываем четыре:

1. Излишняя, как казалось святителю Феофану, пытливость в исследовании вопроса о природе ангелов и человеческих душ.
2. Употребление научного термина «эфир» по отношению к духовной природе.
3. Признание относительной бесплотности и тонкой вещественности в ангельской природе и природе души.
4. Утверждение зависимости ангелов от условий пространства и времени.

Тем не менее, ответ святителя Игнатия не удовлетворил святителя Феофана. «Слово о смерти» стало очень популярной книгой, и святитель Феофан справедливо предвидел, что учение святителя Игнатия о «тонкой эфирной телесности» ангелов и душ вскоре получит широкое распространение.

В дальнейшем свои письма против святителя Игнатия святитель Феофан публиковал в журнале В.И. Асоченского «Домашняя беседа», а когда святитель Игнатий написал в защиту своих взглядов весьма основательный богословский трактат «Прибавление к Слову о смерти», святитель Феофан понял, что ему придётся ответить не менее серьёзной работой.

Эту работу он издал уже после смерти святителя Игнатия... Называлась она «Душа и ангел – не тело, а дух». Следует заметить, что название брошюры святителя Феофана звучит несколько тенденциозно. Собственно, святитель Игнатий никогда и не утверждал, что душа и ангел – не дух, а тело. Но вот в чём состоит главный парадокс всей этой полемики: второстепенные особенности аргументации святителя Игнатия, похоже, так резали глаз святителю Феофану, что заслоняли от него главную сущность учения оппонента.

В результате порой складывается впечатление, что святитель Феофан боролся не против учения святителя Игнатия, а против того учения, которое он сам вывел из учения святителя Игнатия. В этом виртуальном учении он нашёл опасность для Церкви и с ним считал своим долгом бороться.

Иеромонах Серафим (Роуз), выдающийся православный богослов XX века, глубоко почитавший обоих святителей, писал об этом так: «Я серьёзно ставлю под вопрос: действительно ли учил епископ Игнатий тому, что приписывает ему епископ Феофан; во всяком случае, несомненно, что он на это не делал такого упора и таких выводов из этого не делал, какие больше всего стремился опровергнуть епископ Феофан. Таким образом, из приведенной выше выдержки из епископа Феофана, где он говорит, что "когда говорится, что ангел есть тело, тогда надобно отрицать у него разумно-свободность и сознание", ясно, что епископ Феофан лишь делает логический вывод из того, во что, по его убеждению, верит епископ Игнатий, но нигде у самого епископа Игнатия он не может найти места о том, что он действительно верит, что ангелы лишены разумной свободы и сознания; несомненно, епископ Игнатий в это не верил. Читая "Слово о смерти" епископа Игнатия, я не нашел такого учения» [2].

Суть учения святителя Игнатия святитель Феофан сформулировал очень категорично: «Это ультра-материализм, или материализм, вышедший из своих пределов» [3]. Кажется, сегодня не нужно никого убеждать в том, что святитель Игнатий никак не заслужил подобного обвинения.

Категоричность и даже некоторая предубеждённость видна и в других

высказываниях святителя Феофана: «...Основания сии со всею подробностью изложены в Прибавлении к Слову о смерти. Здесь, на первых же страницах, дабы скрыть, что восстают против господствующего у нас верования, делаются выписки из одного западного богослова, которые потом и опровергаются: этим дается вид, что не нашей Церкви учение подвергается критике, а западной. Оставляем без особых замечаний эту диверсию» [4].

Со своей стороны, позволим себе предположить, что полемизируя с западным богословом, святитель Игнатий мог преследовать совсем другие цели. А именно:

1. Опровергнуть то западное учение, которое пришло к нам, в его чистом виде, то есть именно в римо-католическом первоисточнике.
2. Деликатно избежать конфликтов с православными собратями, архипастырями и пастырями.
3. Очертить ещё один пункт принципиальных догматических расхождений между православными и римо-католиками, причём тот, который раньше оставался в тени.

Нет смысла воспроизводить здесь те многочисленные ссылки на Святых Отцов, которые приводит в свою пользу святитель Игнатий и перетолковывает в свою пользу святитель Феофан. Важно уяснить их кардинальное расхождение в самих принципах трактовки этого вопроса ангелологии: признавать, что ангелы и души из чего-то состоят или не признавать.

В последней части своего трактата, которая называется «Разбор соображений ума в оправдание нового учения», святитель Феофан формулирует своё учение об ангельской природе следующим образом: «Если неограниченное, бесконечное существо не означает неограниченности пространственной, то и ограниченность существа не означает необходимо ограниченности по отношению к пространству, не требует, поэтому, чтобы существо это необходимо имело форму, чтоб обрисовывалось своими пределами и оконечностями и имело вид» [5].

На первый взгляд этот аргумент святителя Феофана кажется убедительным, но очень быстро мы вспоминаем, что хотя неограниченность и бесконечность Божия и не означают неограниченности и бесконечности Божественной природы в пространстве, но Бог обладает свойством всеприсутствия, а значит нет такой точки в пространстве, где Бог не присутствовал бы своими нетварными энергиями. При этом, разумеется, Бог присутствует и там, где нет пространства, поскольку пространство есть один из атрибутов материи, которую Сам Бог создал «в начале» ([Быт.1,1](#)).

Таким образом, выясняется, что неограниченность и бесконечность Божия означают бесконечность Бога в том числе и в пространстве, и во времени, хотя эти свойства Божия не ограничиваются ни пространством, ни временем, не

зависят от них, а превосходят их. Следовательно, этот аргумент святителя Феофана начинает работать против него самого: ограниченность ангелов всё-таки означает их ограниченность по отношению к пространству. Конечно, они менее ограничены пространством, чем люди, но общий принцип тот же: когда ангел есть в одном месте, его нет в другом, когда он есть на небе, его нет на Земле.

В этой связи можно припомнить весьма показательный случай из жития святителя Иоанна Новгородского (XII в., память 7-го сентября). Во время ночной келейной молитвы бес начал мешать святителю Иоанну, производя шум в умывальнике. Святитель Иоанн осенил умывальник крестным знаменем и, таким образом, запер там беса, из чего следует, что демон не только действовал, но и находился в тот момент в умывальнике.

То же касается и души: она несомненно ограничена в пространстве. Моя душа есть только в моём теле и больше ни в каком. После смерти человека душа попадает либо в рай, либо в ад, но не может быть там и там одновременно. Небезынтересно будет заметить, что архиепископ Херсонский Никанор (Бровкович), доктор богословия и доктор философии, современник святителя Феофана, знавший его по Петербургской духовной академии, положительно утверждал, что душа человека по очертаниям совпадает с его телом: «Как чувствующее и самосознающее существо душа, несомненно, разлита по всему телу, в котором есть множество пространственных пунктов, что очевидно» [6].

Ещё один знаковый пассаж святителя Феофана: «Вместо протяжения, или как говорят, количества экстенсивного, в них качественно количество интенсивное, степень напряжения духовных сил и умственно-нравственных качеств. Такое свойство духовных существ не требует, чтобы они непременно оформлялись в пространстве, хотя деятельность их непременно должна проявляться где-либо. Они существуют, но не занимают пространства, как занимается или наполняется оно телом, а только являют своё в нём присутствие деятельностью духовных или умных сил, составляющих их сущность. Не оформляясь в пространстве, они не имеют очертаний, не имея очертаний, не имеют вида» [7]. Как можно существовать где-либо и в то же время не иметь очертаний? Это наиболее уязвимое место в представлениях святителя Феофана о природе ангелов. Указание на местопребывание, хотя и неопределенное («где-либо»), ангельской природы должно было бы предполагать наличие у нее «очертаний». Но это, в свою очередь, открывает возможность для постановки вопроса о тонкой вещественности ангелов. Святитель Феофан, вопреки мнению многих Отцов Церкви, не видит никакой возможности для постановки такого вопроса. Так образуется прореха в логических построениях святителя Феофана, которую ни ему самому, никому из его последователей закрыть не удалось. В самом деле, если ангел, как существо конечное, может находиться только там, где он действует, может ли он при этом совсем не зависеть от места и не иметь очертаний? Очевидно, что нет. Если же ангел имеет очертания, то он имеет и

вид, и должен из чего-то состоять, хотя его тонкая вещественность не сводится ни к одному из состояний материи.



Именно поэтому, на наш взгляд, человеческая наука никогда не проникнет в природу души или ангела. Природа души и ангела нематериальна и для человека непознаваема, а о её тонкой вещественности мы можем сказать только то, что она есть, то есть существует, потому что Один лишь Бог есть Дух чистый, абсолютный и невещественный.

Наконец озвучим, по общему признанию, один из сильнейших аргументов в пользу учения святителя Игнатия. Это определение Отцов VII Вселенского собора: «Что касается ангелов и архангелов и других святых сил, высших их, то католическая Церковь признает их разумными, но не совершенно бестелесными... только имеющими тела тонкие, воздухообразные и огнеобразные, согласно сказанному в Писании: "Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя огонь палящ" ([Евр 2. 7](#))»[8].

Важно отметить, что это определение Вселенского собора имело практическое значение: им обосновывалась возможность изображения ангелов на иконах. Таким образом, соблюдается общий принцип иконописного реализма – изображать можно лишь то, что было видимо людьми в действительности, в реальной жизни.

Эту мысль можно и продолжить. Человеческая душа тоже «не совершенно бестелесна» и поэтому её тоже можно изображать на иконах, что и делается, например, на канонических иконах Успения Пресвятой Богородицы. Думается, надо согласиться с профессором А.И. Осиповым, который считает, что сам святитель Феофан (а не только римо-католический аббат Бержье, против которого непосредственно писал святитель Игнатий – Д.П.) находился под сильным влиянием картезианства. Дуалистическое разделение бытия на протяжённую и мыслящую субстанции, воспринятое от Декарта философией Нового времени, является той мировоззренческой почвой, на которой строится учение святителя Феофана об абсолютной бестелесности ангелов и человеческих душ.

Будучи типичным представителем системы духовного образования Русской Православной Церкви, прошедшим в ней все ступени, от воспитанника Ливенского духовного училища до профессора и ректора столичной духовной академии, святитель Феофан неизбежно должен был впитывать в себя дух той западной схоластики, под влиянием которой находилось русское православное богословие до начала XX века. В сфере Догматики он физически не мог отказаться от этой парадигмы мышления, тем более перед лицом оппонента, который вообще не имел духовного образования.

Оканчивая свой трактат, святитель Феофан пишет: «Этими немногими соображениями мы и заключим наше посильное борение с новым учением, в

полном желании, чтоб оно одно осталось без субъекта и исчезло, как исчезают вдали блуждающие огни, не оставив заметного следа» [9].

Сегодня, спустя более ста лет после публикации этой работы святителя Феофана, можно уверенно констатировать, что это его «полное желание» не сбылось. В фундаментальных догматических системах (см., например, 3-й том пятитомного «Опыта православного догматического богословия» епископа Сильвестра (Малеванского)), в богословских энциклопедиях и в семинарских учебниках по Догматическому богословию, с конца XIX века и по сей день, прочно укоренилось учение святителя Игнатия (Брянчанинова) об относительной бестелесности или, иначе, тонкой вещественности ангельской природы.

Причём касается это не только Церкви в Отечестве, но и русского православия за рубежом. Так, например, Владимир Лосский, будучи профессором богословия в Париже, писал: «Ангелов нельзя определять термином "бесплотные духи", даже если их так называют Отцы и богослужебные тексты. Они не являются существами "чисто духовными". Существует некая ангельская телесность, которая может даже становиться видимой. Хотя идея бестелесности ангелов в конце концов восторжествовала на Западе с томизмом, средневековые францисканцы, в частности Бонавентура, держались противоположного мнения» [10].

Хотя, справедливости ради, надо отметить, что имели место усилия отдельных исследователей, пытавшихся доказать правоту концепции святителя Феофана Затворника против доктрины святителя Игнатия Кавказского. В качестве примера можно привести работу архиепископа Саратовского и Вольского Пимена (Хмелевского) «Христианское учение о духе, душе и теле по трудам епископа Феофана и епископа Игнатия (Брянчанинова)» (1957г.), но её богословский уровень не настолько высок, чтобы она могла иметь сколько-нибудь значительный резонанс.

С другой стороны, «посильное борение» святителя Феофана явно не прошло даром. Более того, надо честно признать в этой полемике частичную правоту святителя Феофана Затворника, как это делает, например, иеромонах Серафим (Роуз): «Сам епископ Игнатий был, возможно, несколько излишне заинтересован в объяснении ангельских тел в понятиях научных знаний XIX века о газах. По этой причине возник некоторый спор между ним и епископом Феофаном Затворником, который считал необходимым подчеркнуть простую природу духов (которые, конечно, не состоят из элементарных молекул, как все газы)» [11]; и ещё: «Со стороны епископа Игнатия ошибкой было не то, что он придерживался именно этого учения, которое критикует епископ Феофан, а возможно такой сильный упор на телесную сторону ангельской природы и деятельности (это довольно легко может произойти при борьбе с излишним упором западных учителей на "духовность"), что иногда могло показаться, что

он говорит, что ангелы и души имеют (эфирные) тела и что этот телесный аспект является частью их природы»[12].

В заключение хочется подчеркнуть, что ни святитель Феофан, ни, тем более, святитель Игнатий не были догматистами в строгом смысле слова. Бесспорно, каждый из них обладал блестящим интеллектом, выдающимся литературным талантом и широкой богословской эрудицией. Но всё же направление богословских интересов у святителя Феофана в течение всей его жизни было скорее нравственно-педагогическим, а у святителя Игнатия – аскетическим, нежели сугубо догматическим. Поэтому догматическая тема о природе ангелов и человеческих душ была раскрыта этими авторами под специфическим углом зрения каждого.

Святитель Игнатий ставил целью сообщить правильное аскетическое руководство в опыте реального общения с духовным миром. Он серьёзно опасался того, чтобы подвижника не застала врасплох встреча с теми духовными сущностями, которых западное богословие рисовало в слишком абстрактных тонах.

Святитель же Феофан был озабочен тем, чтобы учение о некой вещественности и пусть тонкой, но телесности ангелов и, в особенности, души человека, не сыграло на руку воинствующему материализму, который на тот период и так сделал колоссальные успехи в покорении общественного сознания. Таким образом, с точки зрения мотивации, у каждого из оппонентов была своя правда. А вот с точки зрения догматической полемика святителей Игнатия Кавказского и Феофана Затворника наглядно продемонстрировала, насколько широкая пропасть во второй половине XIX века проходила в русском православии между академическим богословием и опытным богопознанием.

Примечания (ссылки на источники):

- [1] Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание писем. М.-СПб.: Изд. Центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. П.Флоренского, 1995. С. 67-68.
- [2] Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти. С.107 // lib.aldebaran.ru/author/rouz_serafim/rouz_serafim.
- [3] Феофан Затворник, свт. Душа и ангел - не тело, а дух. М.: Талан, 1997 // <http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm>.
- [4] Там же.
- [5] Там же.
- [6] Никанор, архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. 3: Критика на Критику чистого разума Канта. С.79.
- [7] Феофан Затворник, свт. Душа и ангел - не тело, а дух. М.: Талан, 1997 // <http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm>.
- [8] Деяния Вселенских соборов. СПб, 1996. Т. 4. С. 494.

- [9] Феофан Затворник, свт. Душа и ангел - не тело, а дух. М.: Талан, 1997
// www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm.
- [10] Лосский В.Н. Догматическое богословие. М.: Центр "СЭИ", 1991. § 12 // vse-knigi.su/auth/7000.
- [11] Серафим (Роуз), иером. Душа после смерти. С.15 // lib.aldebaran.ru/author/rouz_serafim/rouz_serafim.
- [12] Там же. С. 107.

Москва. 18.01.2017. См. также сайт: Профессор РАС.