

УДК 141.33

DOI 10.23683/2227-8656.2017.3.6



**МИСТИКА И МИСТИЦИЗМ  
В РОССИИ  
В КОНЦЕ XVIII –  
НАЧАЛЕ XIX ВЕКА**

**MYSTERY AND MYSTICISM  
IN RUSSIA IN THE LATE  
XVIII - EARLY XIX  
CENTURIES**

**Карасев Николай Александрович**

Кандидат богословия,  
кандидат философских наук,  
Общecerковная аспирантура и докторантура  
имени святых равноапостольных Кирилла  
и Мефодия,  
г. Москва,  
e-mail: karasev65xx@gmail.com

**Nikolay A. Karasev**

Candidate of Theological Sciences,  
Candidate of Philosophical Sciences,  
Saints Equal-to-the-Apostles Cyril  
and Methodius Church-wide post-graduate  
and doctoral studies,  
Moscow,  
e-mail: karasev65xx@gmail.com

Автор освещает период XVIII – начала XIX в. как эпохи особенного внимания к мистическому в обществе. В это время в России, по мысли автора, происходит два важнейших процесса в области мистического поиска. Первый процесс – это проникновение на русскую почву западных оккультных течений, связанное с оскудением мистической составляющей православия. Не находя интенсивной духовной жизни в русской церкви, дворяне искали ее за рубежом; так были основаны русские отделения масонских лож, с различными ответвлениями, с соответствующей символикой и занятиями: астрологией, алхимией и пр. Второй процесс – медленное, постепенное возвращение изначально свойственных восточному христианству мистических элементов: умной молитвы, умного делания (в трудах Игнатия Брянчанинова и Феофа-

The author covers the period of the XVIII - the beginning of the XIX centuries as an era of special attention to the mystery in Russian society. According to the author, at this time in Russia there were two major processes in the field of mystical search. The first process is the penetration of the Western occult currents into Russian soil, connected with the impoverishment of the mystical component of Orthodoxy. Not finding an intensive spiritual life in the Russian church, the nobles sought it abroad; Russian branches of the Masonic lodges were established, with various divisions, symbols and occupations: astrology, alchemy, etc. The second process is the slow, gradual return of the mystical elements originally peculiar to Eastern Christianity: clever prayer, clever doing (the works of Ignatius Brianchaninov and Theophanes the Recluse).

на Затворника). Однако в начале XIX в. эта традиция, процветавшая в Оптиной пустыни, еще не связывалась ни с исихазмом, ни с учением Паламы.

**Ключевые слова:** мистика, духовный поиск, оккультизм, масонство, алхимия, православие, паламизм, исихазм, умное делание, оптинские старцы.

However, at the beginning of the nineteenth century this tradition, flourished in the Optina desert, had not yet been associated either with hesychasm or with Palamas teachings.

**Keywords:** mysticism, spiritual search, occultism, Freemasonry, alchemy, Orthodoxy, Palamism, Hesychasm, Jesus Prayer, Optina elders.

## Введение

Конец XVIII и начало XIX в. стали для России периодом необычайного многоголосья в поисках истины: различные слои общества развивали различные направления в науке и культуре. Вместе с тем поиски метода богопознания в рамках христианской культуры не были разобщенными и враждебными, они были взаимопроникаемы. Мистика также рассматривалась с разных точек зрения.

Понимание мистики в свете святоотеческого предания в этот период было редкостью. Духовная жизнь основывалась на догматическом богословии, пропитанном духом схоластики. Мистический опыт или отвергался, или принимался крайне осторожно. Всякое чудесное проявление или сверхъестественное явление тщательно проверялось Священным синодом, комиссией, и только после этого принимали решение, признавать это делом Божиим или ложным фактом. Среди духовной литературы было недостаточно творений святых отцов Востока; «Доротолубие», изданное в конце XVIII в., не было распространено. Труды святых отцов в основном переписывались. Однако все же происходят некоторые изменения в отношении к духовному святоотеческому опыту.

### Поиск мистического опыта: оккультные науки против возрождения исихазма

В XIX в. существовала трактовка понятия мистики как учения таинственного, связанного с разного рода оккультными учениями. Мистическая философия считалась синонимом неоплатонизма. Переводная литература содержала термин «мистика» в отношении учения Дионисия Ареопагита. Но понимания мистики как истинно православного учения не существовало. Богословы, употребляя термин «мистика» по отношению к христианскому вероучению, понимали и трактовали его как заимствованный из неоплатонизма, но не как исходный термин евангельского пути богопознания. Поэтому и в среде русского благочестия, монашества и старчества и в обыденном сознании христианина

«мистика» звучит диссонансом, поскольку ассоциируется с магией, оккультизмом и эзотерическими учениями. Поэтому в сочинениях Серафима Саровского, Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, людей высокой духовной жизни и проповедников мистического опыта, нет термина «мистика».

Вместе с тем в обществе сохранялся интерес и к оккультным формам мистики. В XIX в. продолжилась традиция увлечения нехристианским духовным опытом и учением западноевропейских тайных обществ. Эта индивидуальная мистика носила печать духовного прозвора и сверхъестественного общения. Кроме этого, интеллигенция массово увлекалась позитивизмом, наукой и философией. В многочисленных кружках Любомудров увлекались чтением философов, в основном западных. Это увлечение тайными орденами и тайными науками, стремление к непосредственному познанию тайн и богообщению вне рамок православной церкви, а также враждебное отношение к христианской религии и ее ценностям стали одним из факторов декабристского восстания.

В середине XIX в. возникло повальное увлечение оккультными практиками спиритизма, магнетизма, ясновидения и других форм магического воздействия на природу. Этим практикам пытались придать научный характер, рассматривая их как средство для постижения тайн природы. Увлечение спиритизмом было настолько массово, что «круглые столики, употреблявшиеся для спиритических сеансов, сделались принадлежностью каждого интеллигентного семейства» [3, с. 507]. В России издавались спиритические журналы «Ребус» и «Спиритуалист». Спиритизм претендовал на роль мировой религии, а спиритические сеансы пропагандировали как «новое откровение духов».

Против спиритизма выступали известные русские богословы. Они не отрицали его явления как действительного факта, не опровергали присутствия в сеансах сверхъестественного начала, но объясняли это действием нечистой силы. Феофан Затворник называл спиритизм неприкрытой бесовщиной [3, с. 513], а святитель Филарет Дроздов предупреждал об опасности этого увлечения. Но всеобщего противодействия церкви спиритизму не было.

Более того, известный богослов протоиерей Григорий Дьяченко в 1900 г. издал книгу «Область таинственного», где обобщил все мистические учения как доказательство существования загробного мира. Вот что он пишет в предисловии: «Гонители всяких “отсталых” мистических наук, под которыми они понимают учение о душе, о цели жизни, о сомнамбулизме, телепатии, гипнотизме, вещих снах и т.д., очень уди-

вятся, если мы скажем, что они-то, эти отрицатели всего таинственного и духовного, служат тормозом для человеческой мысли и духа» [5, с. 5]. Мистика у него определяется как наука о таинственном. Мистицизм он рассматривает как: «1. Особое расположение души к впечатлениям таинственного. 2. Целое учение, сущность которого состоит в том, что обыкновенный путь познания (синтез и анализ) недостаточен и что возможен другой путь высшего познания, которое открывает нам неведомые человечеству тайны» [5, с. 8].

Несмотря на несовместимость с христианством, спиритизм процветал; такое «двоеверие» было характерно как для знати, так и для простого народа: первые становились членами масонских лож и интересовались сложными формами эзотерики, вторые придерживались «низовой» магии: читали заговоры, верили в домовых, гадали.

Масонство стало наиболее распространенным в XVIII–XIX вв. оккультным течением в среде русского дворянства. Легенда о том, что основателем русского масонства стал Петр I и его соратники, не имеет подтверждения; исторически установлено, что масонские ложи были основаны в России англичанами в 1730-х гг. (так, в 1731 г. гроссмейстер Великой лондонской ложи лорд Ловель отправил в Россию провинциальным великим мастером капитана Джона Филипса). Первоначально среди масонов в России было больше иностранцев, однако затем возросло и число русских масонов.

Историк масонства С.П. Карпачев рассматривает влияние, которое оказывают на русское масонство шведская, английская и немецкая ветви; по его свидетельству, влиятельный лидер шведского масонства врач Циннендорф «заявлял, что Христос, помимо своего учения, изложенного в Евангелии, оставил некоторым из своих учеников тайное знание, которое перешло к тамплиерам, от них к шведским братьям, а затем и к нему самому» [6, с. 24]. Такая духовная «генеалогия» говорила о том, что масонство наследуют гностические секты, которые считали необходимым скрывать истины от профанов и открывать их только избранным (что в корне противоречит христианской доктрине, в которой искупительная жертва Христа была принесена за все человечество). Несмотря на различные направления (в том числе оккультное розенкрейцерство), масонство было объединено единой символикой, восходящей к средневековым братствам строителей (циркуль, наугольник, молоток, фартук и перчатки и т.д.), – отсюда и название «вольных каменщиков» [6, с. 10].

Среди первых масонов русского происхождения был Кирилл Разумовский, младший брат фаворита Елизаветы Петровны; масонами

были также Александр Сумароков, Николай Новиков (основавший в Москве собственную розенкрейцеровскую ложу). При этом оккультные науки познавались во всем объеме, включая астрологию, нумерологию и алхимию. Как отмечает С.П. Карпачев, «как и положено розенкрейцерам, московские братья вполне серьезно предавались алхимическим забавам...» [6, с. 41].

Оккультные организации и ордена проникали на территорию России, а также создавались свои собственные самобытные мистические общества. На фоне увлечения европейской идеалистической философией богословие в интеллигентной среде характеризовалось как занятие отсталое и закостенелое. Поэтому истинное понимание духовного опыта было редким, тем более понимание православной мистики – как по содержанию, так и собственного в терминологии. Однако были и исключения, среди которых нужно назвать Н.В. Гоголя, М.А. Максимовича и особенно И.В. Киреевского.

Русский религиозный философ И.В. Киреевский, один из апологетов славянофильства, благодаря своей жене приобщился к святоотеческому наследию и подлинно испытал мистический опыт. Это случилось между 1836 и 1838 гг. Из его биографии известно, что в это время святоотеческое наследие было большой редкостью. Творения святых отцов не издавались в России; любители духовной литературы или сами переписывали рукописи, или заказывали их копии [7, с. 38].

В начале XIX в. при Санкт-Петербургской академии начали издавать ежемесячное «Христианское чтение». В нем печатались преимущественно переводы святых отцов. Так, например, в «Христианском чтении» № 20 за 1825 г. напечатаны сочинения Исаака Сирина, Дионисия Ареопагита, прп. Антония Великого, отдельные беседы прп. Макария Египетского. При этом термин «мистика» не употребляется ни в самих текстах, ни в комментариях. «Мистирион» с греческого языка переводился как «тайна». Так, работа Дионисия Ареопагита озаглавлена в переводе «Святого Дионисия Ареопагита к Тимофею “О таинственном Богословии”».

Понимание мистики в это время в церковной среде носило отрицательный характер. Но те, кто обращался от философии к православию или же был знаком с западной богословской литературой, понимали мистику иначе. Одним из первых, кто определил мистику как форму духовного опыта, был Киреевский.

У Киреевского сложился правильный взгляд на христианскую мистику. Он обратился от антихристианских взглядов и стал церковным человеком. Из биографии его известно, что святоотеческие сочи-

нения были малодоступны, сочинения имели немногие, но сохранилась традиция старчества. Иеромонах Филарет, старец Новоспасского монастыря, стал духовником Киреевского, он давал философу читать и переписывать святоотеческие сочинения. После кончины старца члены семьи Киреевских стали духовными чадами иеромонаха Макария (Иванова) из Оптиной пустыни, будущего знаменитого старца. Киреевский отмечает, что «малоизвестная в начале века Козельская Введенская Оптина пустынь стала исподволь оказывать серьезное влияние на русскую культуру XIX столетия» [7, с. 60].

Духовный опыт среди простого народа выражался в духовничестве, старчестве, в отдельных видах затворничества. Так, в 1836 г. в духовной среде ходили слухи о загадочном старце Федоре Кузьмиче, который появился в Сибири в 1836 г. и имя которого связывали с императором Александром I. Многие пытались найти духовника, совершали паломничество по монастырям для получения наставления. Были и отдельные очаги духовного делания: так, прп. Серафим Саровский создал центр стяжания Духа Святого. Но общество воспринимало его именно как старца, и к нему шли советоваться как к старцу.

Широкие слои общества охватило паломничество для получения духовного наставления. Все это проходило вне рамок духовного образования, духовных академий. Термин «мистика» не употреблялся в богословии; мистическое богословие не воспринималось как часть христианского вероучения. Сочинения Дионисия Ареопагита публиковались еще со времен Иоанна Грозного, но не были осмыслены как опыт богопознания. Так же и Палама был в основном известен как святой, память которого почитается во вторую неделю Великого поста. Исихазм не воспринимался как православное учение.

Однако этот духовный поиск привел часть общества к «новому открытию Афона», что повлекло в том числе и открытие исихазма в его первоначальном виде и учения Паламы в его ортодоксальной форме. Начался духовный подъем; понимание мистического богословия и духовного опыта исихазма начало проявляться в его ортодоксальном направлении. На Афоне строились скиты и монастыри, которые наполнялись паломниками; издавались богословские труды.

С начала XIX столетия «вновь оживает в России созерцательное монашество, всего больше под влиянием учеников великого старца Паисия, расселяющихся теперь по различным русским обителям и скитам. Восстанавливаются умное делание и старчество» [9, с. 391]. Поиск личного спасения и искание подлинного духовного опыта занимали не только иноков, но и многих православных мыслителей.

Серафим Саровский стал учителем нового направления духовной жизни: мистики стяжания благодати Святого Духа. Его жизнь и духовный опыт сопоставимы с опытом прп. Симеона Нового Богослова. В этом направлении совершали духовный поиск и святитель Филарет Московский, и прп. Феофан Затворник, и свт. Игнатий Брянчанинов.

Возрождение движения старчества в XIX в. способствовало развитию традиции исихазма. Старцы Оптиной пустыни взяли на себя решение этой задачи; в этой ситуации постепенно преодолевалось западное «пленение» русского богословия. Исихазм в русском старчестве обновился, обогатившись новыми формами познания человека и бытия, новыми источниками любви и мистического познания. К сожалению, не все увидели в старчестве Оптиной пустыни православный путь ко спасению. Так, И.В. Одоевский и даже А.С. Хомяков видели в исихазме экзальтированный мистический опыт.

Оптина стала центром возрождения исихазма в России. И Киреевский открыл Оптину пустынь для многих своих друзей. Он видит в духовном опыте исихазма «живое цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое непредупрежденное созерцание внешней природы» [1, с. 171]. Участвуя в издательской деятельности Оптиной пустыни, Киреевский постепенно пришел к тому, что «православная аскетика и мистика стали основой его мысли» [1].

Киреевский относит к мистике ту сторону «учения православной церкви, которая не согласовывалась с западными системами» схоластической рассудочности. Он одним из первых русских мыслителей употребляет термин «мистика» по отношению к святоотеческой традиции и трактует в его православном значении. Так, он отмечает, что «под мистикой следует понимать практику и учение о богообщении, непосредственном единении души с Богом <...> Оно достигается – при содействии благодати Божией – непорочной, подвижнической жизнью, исполнением заповедей божиих, очищением от страстей, трезвенностью ума, непрестанной умной молитвой. Творения святых Афанасия Великого, Григория Нисского, прп. Макария Великого, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Синаита (и его учеников-исихастов), других св. отцов свидетельствуют о личном опыте богообщения» [7, с. 509]. При этом Киреевский уже различает понимание мистики в православной и западной интерпретации: «Понятие мистики характерно для западного богословия, в православной богословской традиции ему соответствует понятие благодатного созерцания (θεορία)» [7]. «Под именем мистики», как верно пишет Киреевский, истинное христианское учение изгонялось

из учебных заведений и сознания верующего, поэтому мистика воспринималась западным сознанием как нехристианская доктрина.

Невзирая на то, что опыт исихазма оказывал решающее воздействие на духовную жизнь и проявлялся периодически в духовном опыте насельников русских монастырей, даже в тяжелое для православия время петровской реформации, в официальных изданиях сторонники св. Григория Паламы именовались не иначе как сектой исихастов, или сектой паламитов. Так, в книге русского богослова С.В. Булгакова «Православие» исихазм рассматривается в разделе сект и ересей как «монашествующее сословие мистиков, которые отличались самой странной мечтательностью», впрочем, «вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного вскоре само собою предано было забвению» [3, с. 337]. В то же время Булгаков писал о спиритизме, что тот хотя и является антихристианским учением, однако «остается ряд спиритических явлений, свидетельствующих о присутствии в них элемента сверхфизического» [3, с. 510].

Несмотря на возрождение мистического духа православия в практиках и изданиях Оптиной пустыни, богословское наследие Паламы, мистическое богословие нетварного света и опытного пути богопознания и духовной лестницы не получили в России широкого развития; учение Паламы не связывали с оптинской традицией умного делания. Духовная дисциплина исихазма не была еще подробно развита как метод, однако деятельность Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника шла именно в этом русле.

Даже в монашеской среде не всегда сохранен мистический опыт, или отношения к нему нарушены. Так, свт. Игнатий (Брянчанинов) отмечает: «Тайны, открытые для некнижных христиан, весьма часто остаются закрытыми для мужей ученейших, удовлетворившихся одним школьным изучением Богословия, как бы науки единой из наук человеческих. А такой именно характер и дан Богословию во всем инославном Западе, и папском, и протестантском» [2, с. 5].

Опыт духовного делания в исихазме нашел воплощение в трудах Игнатия Брянчанинова: характеризуя в своих записях духовный опыт мистического богословия, он не использует термин «мистика». Он не различает духовный и мистический опыт ни понятийно, ни терминологически.

Вместе с тем Игнатий тревожится, что религиозный опыт проникнут схоластикой, и в связи с этим духовная жизнь оскудевала и выхолащивалась: монахи не верили в существование демонов, не видели смысла духовной брани, что вело за собой и сомнения в существова-



нии Бога. Исихазм был призван противостоять процессу вырождения духовного опыта.

Русское богословие и церковно-историческая наука «открыли» исихазм во второй половине XIX в. Это открытие было обусловлено произошедшим в эпоху митрополита Московского Филарета поворотом русского богословия к истокам церковности и общими сдвигами в русской духовной жизни.

В середине XIX в. в путешествие по Афону отправился талантливый русский ученый, будущий епископ Порфирий Успенский. Это время, когда русская церковно-историческая наука обратилась к изучению рукописного наследия прошлого. Поэтому Порфирия интересуют прежде всего источники, рукописи. Публикация собранных им новых рукописных материалов, касающихся исихастских споров, стала крупным научным событием и стимулировала исследования в этой области в России, а затем и за рубежом. В своей монументальной работе «История Афона» он излагает историю исихазма, переводит с греческого на русский некоторые тексты и называет исихастское учение мистическим: «Излагаю сущность сего мистического писания афонских исихастов в кратких изложениях» [8, с. 801]. В лестнице исихастского восхождения к совершенству седьмая ступень именуется на греческом *θεωρία μυστηρίων*, «мистическое озарение», в переводе Порфирия – «созерцание тайн».

Паломники XIX в. на Афон знакомятся и с учением Паламы; вот как пишет об этом иеросхимонах Сергей Веснин, совершивший паломничество в 1849 г.: «Жизнь святого Григория Паламы хотя прекрасно изложена в нашей Четьи-Минее святителем Ростовским Дмитрием, но у греков она гораздо полнее. <...> он много времени прежде своего святительства провел здесь, на Афоне, в аскетических занятиях и считается одним из самых пламенных защитников созерцательной жизни, или так называемого умного делания» [4].

В России интерес к учению Паламы был связан с рядом исторических факторов. В связи с возрождением интереса к образованию возрос интерес к истории и патристике, что заставило многих серьезно заняться изучением греческого языка и ознакомиться в оригинале в том числе и с трудами Паламы. Однако эти исследования проводились лишь историками; авторы же богословских учебников и ученых работ оказывались совершенно незатронутыми богословскими идеями св. Григория.

### **Заключение**

Россия в конце XVIII – начале XIX в. переживала несколько разнонаправленных процессов, связанных с мистическим поиском. Во-

первых, произошел всплеск интереса к мистике и мистицизму, спровоцированный общим для Востока и Запада поиском духовных оснований бытия; эта тенденция привела к становлению массы эзотерических школ. Во-вторых, в XIX в. происходит обращение к основам православной мистической методологии: Игнатий Брянчанинов и другие возрождали опыт исихастского духовного поиска, предостерегали от опасности схоластического выхолащивания духовного опыта.

### Литература

1. Антонов К.М. Философия И.В. Киреевского. Антропологический аспект. М. : ПСТГУ, 2007. 236 с.
2. Брянчанинов И. Полное собрание творений. Т. III. М., 1997. 560 с.
3. Булгаков С. Православие. М. : Современник, 1994. 575 с.
4. Веснин С. Афон 1849. Письма святогорца [Электронный ресурс]. URL: <http://www.isihazm.ru/?id=1804> (дата обращения: 02.11.2016).
5. Дьяченко Г. Из области таинственного. М. : Типография Сытина, 1900. 784 с.
6. Карпачев С.П. Тайны масонских орденов. М. : Яуза-Пресс, 2003. 352 с.
7. Киреевский И.В. Разум на пути к истине: Философские статьи, письма, дневник. М. : Правило веры, 2002. 662 с.
8. Успенский П. История Афона. Т. 1. М., 2007.
9. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 600 с.

### References

1. Antonov K.M. Filosofiya I.V. Kireevskogo. Antropologicheskii aspekt. M. : PSTGU, 2007. 236 p.
2. Bryanchaninov I. Polnoe sobranie tvoreniy. T. III. M., 1997. 560 p.
3. Bulgakov S. Pravoslavie. M. : Sovremennik, 1994. 575 p.
4. Vesnin S. Afon 1849. Pis'ma svyatogortsa [Elektronnyy resurs]. URL: <http://www.isihazm.ru/?id=1804> (data obrashcheniya: 02.11.2016).
5. D'yachenko G. Iz oblasti tainstvennogo. M. : Tipografiya Sytina, 1900. 784 p.
6. Karpachev S.P. Tayny masonskikh ordenov. M. : Yauza-Press, 2003. 352 p.
7. Kireevskiy I.V. Razum na puti k istine: Filosofskie stat'i, pis'ma, dnevnik. M. : Pravilo very, 2002. 662 p.
8. Uspenskiy P. Istoriya Afona. T. 1. M., 2007.
9. Florovskiy G. Puti russkogo bogosloviya. Vil'nyus, 1991. 600 p.

Поступила в редакцию

12 апреля 2017 г.