

1УДК 1(091);101.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.251

**МИСТИКА В СВЕТЕ ЭТНО-ЭНЕРГЕТИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В.В. КРАВЧЕНКО «МИСТИКА В
КОСМОСЕ КУЛЬТУРЫ». [Б.М.]: ИЗДАТЕЛЬСКИЕ РЕШЕНИЯ,
2023. 780 С.**

Е.В. Шахматова

ФГБОУ ВО «Российский институт театрального искусства – ГИТИС»,
г. Москва

В рецензируемой книге впервые рассматривается феномен мистики в свете этно-энергетической концепции культуры, ранее сформулированной В.В. Кравченко. Автор понимает данное явление как неотъемлемую часть миропонимания, возникшую у разумного человека благодаря энергодинамическому полю культуры. Виды мистики автор соотносит с уровнем энергий и формами духовной деятельности мистиков-пассионариев. Периоды расцвета мистической деятельности обосновываются автором с точки зрения фазовых переходов этногенеза по Л. Гумилеву. В книге представлена предыстория мистики, ее взаимодействие с магией, мифом, религией, философией, наукой, а также различные виды мистики: шаманская, мистериальная, пифийская, гениальная. Книга имеет солидный научный аппарат. В приложении приводится список научной и научно-популярной литературы и источников, художественной литературы по мистике, список рекомендованных документальных фильмов, приводится словарь основных терминов, словарь имен. Книга адресована тем, кто признает, что в основах бытия лежит Великая Тайна. Каждая культура стремится разгадать ее и научиться с ней взаимодействовать.

***Ключевые слова:** виды мистики, мистическое сознание, антропология, шаманизм, мистерия, миф, формы духовной деятельности, измененные состояния сознания.*

Интерес к мистике имеет давнюю историю. В нашей стране в советский период данное явление рассматривалось исключительно с идеологических позиций и в работах И.Н. Неманова, М.И. Шахновича, А.Ю. Григоренко характеризовалось как результат невежества и отсутствия научных знаний. В трудах Карла дю Преля, Уильяма Джеймса, И.Т. Касавина, Д.В. Пивоварова подчеркивается многообразие человеческого опыта, не сводимого только к науке, а мистические состояния понимаются как одна из форм отражения действительности. Начиная с 90-х гг. XX в. в связи с происшедшими изменениями в нашей стране феномен мистики все чаще становится предметом серьезных академических исследований. В.В. Кравченко была одной из первых, кто посвятил себя исследованию данного

© Шахматова Е.В., 2025

феномена. Уже в названии защищенной ею кандидатской диссертации был использован термин «мистицизм»; тема научного исследования была сформулирована так: «Истоки и традиции восточного мистицизма в русской духовной культуре конца XIX – начала XX вв.» (Ленинградский, ныне Санкт-Петербургский государственный университет, 1990). В 1998 г. она защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Мистицизм в русской духовной культуре XIX – начала XX века». Среди опубликованных ею трудов: «Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков» (1997), «Вестники русского мистицизма» (1997), «Владимир Соловьев и София» (2006), «Симфония человеческой культуры» (2017). Новизна подхода к исследованию мистики в рецензируемой монографии заключается в том, что заявленная тема разрабатывается на основе этно-энергетической концепции культуры, которая была сформулирована автором в предыдущей работе – «Симфония человеческой культуры». Согласно этой концепции «Человеческая КУЛЬТУРА – это искусственное энергодинамическое поле целенаправленной человеческой активности, существующее в историческом и физическом планах по закону рассеивания изначального пассионарного “заряда” и увеличения энтропии. Культура имеет привнесенный, индуктивный, наведенный, а в психологических терминах – заразительный характер» [2]. Мистику автор признает как отражение неисповедимой Тайны мира, которая проявляется во множестве реальных фактов и объективных явлений в психике людей. Рассматривая человека мистического в свете современной антропологии, автор подчеркивает, что мистика – «неотъемлемая часть миропонимания развитого человеческого существа, сформированная в Культуре», это «трансцендентная функция человеческого бытования», «линия взаимодействия между Здешним и Иным, «Великое Неизвестное», используемое человечеством, но не подконтрольное ему. Полемизируя с М. Альпером, одним из основателей нейротеологии – современной науки, стремящейся свести все проявления духовной жизни человека к инстинктам и рефлексам, автор утверждает, что мистика связана не с механикой нейробиологии, а с социокультурной деятельностью развитого человека [2, с. 14]. Опираясь на труды Э. Андерхилл, У. Джеймса, Р. Бекка, Е. Торчинова, Л. Гумилева, автор обосновывает свой подход к изучению мистики в аспекте этно-энергетической концепции культуры (ЭЭК) тем, что это дает возможность рассмотрения проблем синтетического и синкретического характера. Основные понятия, связанные с мистикой, мистическим опытом, деятельностью людей рассматриваются автором как психо-географические объекты, определявшие характер мистической трансгрессии, т. е. проникновении Иного в обычную реальность. Виды мистики автор дифференцирует по уровню используемых энергий в соответствии с социокультурной ролью и формами духовной деятельности мистиков, существующих в этносах, находящихся на различных фазах развития. Этнокультурный подход к изучению мистики и мистицизма позволяет автору создать многомерную картину взаимодействия мира

здешнего и Иного в соответствии с различными культурными ситуациями. Периоды расцвета мистической деятельности обосновываются автором с точки зрения фазовых переходов этногенеза по Л. Гумилеву. В своем повествовании автор стремится к сочетанию научно-теоретической мысли с рассмотрением различных произведений художественной литературы, кино и телевидения, совмещая, таким образом, рационально-исследовательский и эмоционально-интеллектуальный подходы.

Структурно книга «Мистика в космосе культуры» включает в себя десять глав, разделенных на две части.

В первой части «Мистика в истории и теории» рассматривается предыстория современного понимания мистики. Углубляясь в вопрос о происхождении мистики, автор исследует возникновение мифа в результате соприкосновения этноса с неким явлением, оказавшим влияние на его культурное поле. В качестве такого события признается встреча с Учителями, обеспечившими примитивным племенам культурный взрыв. Космогонические, теогонические и этногенетические мифы становятся основой культурного поля нового этноса как единого эмоционального интеллекта.

Автор предпринимает попытку рассмотрения диалектики мифа в соответствии с фазами этногенеза. Пассионарный толчок, порождающий новый этнос, дает начало космогоническим мифам, которые воспринимаются как реальность, поддерживаемая регулярным воспроизведением ритуала. В акматической фазе этногенеза миф сохраняется в форме единого эмоционального интеллекта и основы менталитета этноса, приобретая нарративную, символическую и художественную формы. В фазах надлома и инерции мифы приобретают идеологическую роль, а многие художественные мифы трансформируются в социально-политические. И на завершающем этапе, в фазе обскурации, а затем в мемориальной фазе миф становится воспоминанием, символом, знаком данного этноса. Автор рассматривает мемориальную фазу этногенеза на примере современного племени пираха в амазонских джунглях Бразилии, оказавшегося в законсервированном культурном поле и абсолютно невосприимчивого к новой абстрактной информации. Другой пример касается мифологической системы племени догонов, в которой сохранились точные знания, адекватные современным представлениям о звездных системах. Магию автор также рассматривает через призму этнокультурных трансформаций. Апеллируя к шкале энергий Дж.Г. Беннета, понимает магию как процесс и результат реализации Вселенских энергий, которые воспринимаются и реально используются супер-страстными и страстными членами племени (пассионариями в терминологии Л. Гумилева). Рассматривая магию в этнокультурной динамике, автор замечает, что в магии нет веры, а есть доверие к традиции, которая выработалась на основе ритуала коллективные эмоции, объединив членов племени в единый коллектив, неразрывно связанный как с миром природы, так и с сакральным миром Иного. Основываясь на этно-энергетическом подходе к понятию «духов», автор вступает в полемику с классиком религиоведения

Э.Б. Тейлором, сформулировавшим понятие «анимизм» как «минимум религии». Автор считает, что анимистические представления – это не причина, а следствие развития мифо-магических представлений. Кроме того, автор упрекает Тейлора в европоцентризме, считая, что ученый переносит на мировосприятие аборигенов древних племен позднейшие религиозные представления средиземноморской античности и христианства. Автор находит пример древнейшей магии евразийского континента времен палеолита в сибирском шаманизме.

В свете этно-энергетической концепции культуры автор рассматривает особый период общечеловеческой истории, когда формируются мировые религии, в соответствии со взглядами К. Ясперса. Если на первоначальном этапе истории богами являлись первопредки-Учителя, культурные герои, духи природы и мифологические персонажи, то в «осевое время» появляются мировые религии. Автор акцентирует внимание читателей на космических мотивах в жизнеописании основоположников мировых религий и подчеркивает, что ключевым моментом в религии была и остается вера как реальный минимум религии. Выявляя основные этапы появления и развития веры, автор показывает, как доверие к авторитету магической традиции становится верованием в богов суперэтнуса, а затем формируется индивидуальная вера. Человеческие эмоции трактуются автором на основе шкалы энергий Дж.Г. Беннетта как основные энергетические силы культурного поля, как «культурный антиинстинкт», организующий и направляющий деятельность человека в культурном поле. Религия при этом рассматривается как одно из направлений духовной деятельности пассионариев, реализующих избыток энергии. Появление религии автор связывает с целым рядом причин, среди которых главными называются необходимое развитие культурного поля, предпосылки появления веры, формирование государственно-политических систем общества, преобразование магических практик, ритуалов, перестройка социальной иерархии, формирование в социокультурном поле индивидов, опирающихся на критическое отношение к миру и обществу и осознающих свое место в них.

Автор касается проблемы возникновения философии, возражая представлениям Э.Б. Тейлора о том, что основу философии составляет анимизм. Автор прослеживает культурную динамику от мифа через религию и философию к мистике. Мистика являлась главным моментом духовно-практического освоения мифологической традиции и была апогеем ритуального действия, объединяющего людей и богов. Выстраивая цепочку миф–магия–религия–мистика, автор поясняет, что магия, религия и мистика могут не только существовать параллельно, но и смешиваться в некоторых культурах, как это было характерно для культа Диониса в Древней Греции. Любое мистическое течение, истощаясь, перетекает в другое, находит свое выражение в философии и новой мистической практике. Соотношение мистики и магии, по утверждению автора, заключается в том, что они не только не тождественны, но и могут быть противоположны друг другу, так как у них

разные цели: если цель мистики – освобождение от уз земного мира, то цель магии – связь культурного и природного миров. В религии мистическая тайна скрывается за культурно-литературной традицией. Философия противопоставила иррациональной стихии мистики сферу логоса, и в результате европейская философия исключила мистику из круга своих проблем. В эпоху Средневековья и Ренессанса религиозные вопросы мистики дали начало различным течениям мистицизма. В Новое время наука противопоставила себя религии и мистике; при этом на сегодняшнем этапе развития ученые признают мистический опыт, исследуя его с помощью различных технических приспособлений.

Во второй главе рассматривается понятие мистики с точки зрения этно-энергетической концепции культуры. Мистику, возникающую на этапе формирования абстрактного мышления, автор понимает как непрерывную линию связи с Высшим бытием, наследием Учителей, давших основы культуры в качестве мифа. В качестве условий, определяющих формирование представлений о мистике как специфическом феномене культуры, автор указывает на расщепление бытия на мирское и священное; наличие уникальных индивидов или даже целых групп людей, обретающих сверхспособности и в процессе священнодействий в мистической традиции поддерживающих двухсторонние контакты с Иным.

Автор анализирует понятие мистического опыта, который возникает в результате воздействия Иного на земной мир. Личный миф мистика становится средством создания первичного культурного энергополя нового этноса, на основе которого создаются образы новых божеств и трансформируется менталитет соплеменников. Мистическая трансгрессия в ракурсе психо-географических «топосов» и «хронотопов» мистики проявлялась в представлениях о конкретных местах силы, на сакральных или запретных территориях, что имело отражение во всех религиях, почитающих как особые территории святилища, храмы и места, связанные со святыми. В древнегреческой культуре существовали «оракулы» – особые геомагнитные точки, в которых устанавливалась связь между человеком и богом. Мистическая практика рассматривается автором как освоение результатов мистического опыта. Существовая на границе энергий культуры и Абсолюта, мистик освобождается от общественных норм и даже от биологических потребностей тела. Автор понимает «мистическую практику» как в широком (слияние с Абсолютом), так и в узком значении (набор приемов, методик, способов существования в обыденной жизни).

В третьей главе автор рассматривает основные понятия мистики в свете психологии, психиатрии и нейробиологии. Делая обзор различных исследований, автор высказывает категорическое несогласие с П. Бакли, который считает мистический опыт психической патологией, и отдает должное научной смелости А. Дейкмана, который не только признал возможность непатологического характера психотических состояний, но и допустил возможность наличия различных психологических реальностей. Анализируя

понятие «измененных состояний сознания» (ИСС), введенных в научный оборот Арнольдом М. Людвигом, автор акцентирует тот момент, что изначально разводит понятия «сознание» и «переживание», и, солидаризуясь с российским психиатром Л.И. Спиваком, понимает ИСС как признаки нормальной физиологии здоровых людей, в которых изменяются ощущения, восприятия, эмоции и когнитивная сфера. Пытаясь определить различия между мифическим, магическим и мистическим сознанием, автор подчеркивает, что в ритуале ИСС следует отнести к мифическому сознанию, которое для членов традиционных племен сливается с реальностью. Оба эти вида сознания вместе с мистическим автор относит к понятию «транс», уточняя, что состояния, обретаемые древними участниками, могли иметь некие мистические свойства, но назвать их мистическим опытом нельзя. Для достижения трансовых состояний члены первобытного общества посредством ритуала устанавливали «магическую» связь между тотемами и членами племени. Автор считает нецелесообразным употреблять термины «мистический экстаз» и «мистический опыт» по отношению к древним культам, т. к. в них присутствовал синкретический сплав домистического с мифологическим и магическим. Рассматривая процесс формирования мистического сознания, автор уточняет, что древнейшие мистики (вожди, колдуны, шаманы) существовали в мифологической реальности, а мистический элемент проявлялся в их взаимодействии с Иным. И обыденное, трансовое состояние членов племени дополнялось «экстазами» первобытных мистиков. Классификацию экстазов разработал уже в XIX в. итальянский психолог Паоло Мантегацца, хотя среди указанных им видов не было мистического экстаза. Автор подчеркивает, что те явления, которые называют религиозными или мистическими экстазами, с точки зрения психологии являются проявлением транса. В терминах ЭЭК автор дает свою формулировку экстаза — это «выработанная в древних мифо-магических ритуалах техника эмоционально-чувственной “самоподзарядки” отдельных людей и коллективов, используемая в процессе обрядовой или напряженной творческой деятельности для установления «контакта» с предельными (высшими или низшими) уровнями культурного эгрегора и сохранения энергетического баланса этнического культурного поля» [1, с. 285].

Рассматривая роль мистического переживания в мистической практике, автор дает определение переживания с энергетической точки зрения, подчеркивая, что это «процесс перераспределения и дополнительного расхода человеком эмоциональной энергии в собственном энергетическом поле» [1, с. 288]. Человек-мистик испытывает целый спектр переживаний, проходя через мистический опыт, а контакт с Иным за пределами культурного поля является для него поворотным моментом. На основе известных исследований религиозного и мистического опыта (У. Джеймс, У. Стейс, Дж. Фергюсон) автор рассматривает основные признаки мистического опыта, а именно: неизреченность, надсознательность, кратковременность, спонтанность, особые физические последствия, трансформацию

мировосприятия и мироотношения человека-мистика. Автор сопоставляет различия между экстазом и мистическим опытом в сравнительной таблице на примере древних культур [1, с. 301]. В настоящее время мистический опыт исследуется с помощью современной аппаратуры и методов нейробиологии. У. Пенфилд, канадский нейрохирург, обратил внимание на то, что во время стимуляции височной доли многие пациенты сообщали об ощущениях «божественного присутствия». В. Рамачандран в книге «Фантомы мозга» приводит примеры результатов экспериментов с больными височной эпилепсией. Опыты в неврологии строились на основании предположений, что мистический опыт связан с деятельностью мозга и его особых режимов работы, не характерных для обыденной жизни. Канадский психиатр М. Персингер вместе с инженером С. Кореном сконструировали «Шлем Бога», который воздействовал на височные доли мозга, вызывая у верующих трансцендентные переживания, а у атеистов – встречи с необычными явлениями. В настоящий момент многие ученые склоняются к выводу, что мистическое сознание и мистические явления представляют собой неизученные явления нашей психики. Известный нейробиолог Э. Ньюберг и его сподвижники, занимавшиеся данным исследованием, пришли к выводу, что мистический опыт является не только психической нормой, но также необходимым элементом психической жизни современного человека в ситуации культурного выживания. В книгах Ньюберга даются подробные методики обретения мистического опыта на основе разработанного им «Спектра сознания».

В четвертой главе автор рассматривает мистику в социокультурной динамике и связывает формирование мистики с развитием эмоционального интеллекта племени, сначала опирающегося на аффекты и базовые эмоции, а затем, с развитием культурного поля, – на исходные человеческие эмоции, переживания и чувства, включая и чувства универсальные [1, с. 319]. Автор противопоставляет свой взгляд на первобытного человека марксистской точке зрения, отрицающей индивидуальность дикаря, полагая, что данное качество уже осознается, но выживание требует соблюдения единых правил, гарантируемых ритуалом. Автор анализирует формирование мистического чувства на определенном уровне развития эмоционального интеллекта как предчувствие и ожидание, понимая при этом эмоции как особые «культурные анти-инстинкты», организующие восприятие, мышление и действия человека, живущего в социуме. Именно «культурный анти-инстинкт», дистанцируясь от природы, позволяет человеку ощущать таинственность мира. Мистическое автор соотносит с эстетическим, так как мистика и красота осознаются только на уровне развитого эмоционального интеллекта. Для мистического чувства характерно осознание цели, к которой приводит развитие таких исходных человеческих эмоций, как комплиментарность, стыд, жалость, благоговение, любознательность, агрессия; и, наконец, после просветления человек испытывает универсальное чувство

единения с Иным, когда нет ни верха, ни низа, ни добра, ни зла. Возвращаясь в этно-культурное поле, мистик открывает новые пути развития.

И в завершении главы автор рассматривает трансформацию мистики эпохи Возрождения в основных фазах этногенеза по Л. Гумилеву (подъем, акме, надлом, инерция, обскурация, мемориал) на примерах Леонардо да Винчи, Данте Алигьери и Д. Савонаролы.

Вторая часть. Основные виды мистики в свете этно-энергетической концепции культуры состоит из 5 глав.

В пятой главе автор акцентирует тот факт, что относит к мистикам всех, кто имел непосредственное отношение к Иному, определяя их энерготипы как супер-страстные (первые пассионарии, зачинатели этносов по Л. Гумилеву) и страстные, обладающие меньшей пассионарностью. Опираясь на исследование Е.В. Приходько, автор выражает свое отношение к древнему ведовству и различным группам пророков, гадателей и прорицателей.

В шестой главе автор рассматривает шаманскую мистику Сибири, делая основной акцент на ее энерго-культурных особенностях: культурное поле племени построено на мифах; посредником между миром людей и миром духов является шаман, который подчиняется не руководству племени, а власти духов; его мистический опыт основан на методе вхождения в измененное состояние сознания и взаимодействии с духами местности. Шаманская мистика предполагала осуществление прямого контакта шамана с Иным. Результаты мистических трансов («мистической техники экстазов», по определению М. Элиаде) шаманов были жизненно необходимы для племени, т. к. они излечивали соплеменников, давали верную информацию, предсказывали будущее. В шаманизме, как в архаической технике, тесно связаны мифо-магические и мистические элементы.

В седьмой главе, посвященной мистериальной мистике, автор останавливается на этимологии слова «мистерия» и ее близости мифу, производит реконструкцию Элевсинских мистерий, в которых интерпретировались древнейшие учения о странствии души. Основной целью мистерии было раскрытие тайны странствия души после смерти тела, и каждый участник действия должен был получить личный мистериальный опыт, близкий к мистическому. Фактически мистерия выполняла функцию идеологической машины и была направлена на постепенную кардинальную трансформацию этнического эгрегора. Измененное состояние сознания достигалось различными способами психологического воздействия: музыкой, танцами, пением. Месторасположение храмовых построек в Элевсине соответствовало «местам силы». Мистерии носили целительный характер и позволяли периодически давать выход разрушительным эмоциям. В мистериях передавалась мистическая традиция, которую строго соблюдали представители жреческих родов. Если дионисийский культ был характерен для фазы подъема эллинского этноса, то широкое распространение древнегреческих мистерий происходит в эпоху классики. Кардинальная трансформация мистерий

происходит в эпоху эллинизма, когда территориальное расширение ойкумены не гарантировало сохранение эмоционально-интеллектуальной составляющей греческого мировоззрения в новых условиях. Ойкумена, открытая система, взаимодействовала с другими этносами, и таким образом этнос фактически превращался в супер-этнос. Сравнивая сходства и различия мистериальной и шаманской мистики, автор выделяет одну общую черту – наличие места силы. Но в шаманизме доступ к высоким энергиям имел только шаман, а в мистериях – весь этнос.

Восьмая глава посвящена пифийской мистике и Дельфийскому оракулу, связанному с особым энергетическим местом, где в XVI в. до н. э. было воздвигнуто святилище. Согласно данным современных исследований, Дельфы находятся на стыке трех тектонических плит, в древности там были землетрясения, образовывались разломы, из которых исходили ядовитые испарения. Восседающая на треножнике Пифия над оракулом, который был сильной аномальной зоной, входила в состояние измененного сознания и пророчествовала. Пифийская мистика была частью олимпийского культа, генетически связанного с греческой философией, что подтверждается покровительством одного бога – Аполлона и преемственностью философского размышления мистическому пророчеству. Древнегреческая предфилософия органично включала в себя преднаучное знание и в то же время смогла дистанцироваться и от мистики, и от магии. Пифийская мистика была неразрывно связана с разными формами мантики: гаданием по полету птиц, по огню, по внутренностям жертвенных животных, по земле. Признание могущественного бога Аполлона делало пифийские пророчества наиболее авторитетными. Пифия была «модемом», сопрягающим космические информационные сигналы с культурным полем древних этносов. Автор проводит сравнение пифийской мистики с шаманизмом, рассматривает общие черты и различия между пифийской и мистериальной мистикой, акцентируя тот факт, что пифийская мистика была призвана разрешать тактические, насущные проблемы и конфликты, как личные, так и коллективные. Дельфийский оракул был довольно демократичным и помогал решать как индивидуальные проблемы, так и полисные, межэтнические.

Девятая глава исследования посвящена религиозной мистике. Автор выявляет проблемы соотношения мистики и религии. В Древней Греции мистика и религия развивались как независимые друг от друга феномены. Мистика сформировалась как специфический духовный элемент, отличный от других форм духовной деятельности. Религия в Древней Греции изначально формировалась вне мистики: отношение к антропоморфным богам было довольно демократическим, религия базировалась на морали. Повседневная жизнь древнего грека была насыщена мистикой, и даже феномен веры был связан не с религией, а с мистико-магическими явлениями (вера в оракулы). Религия в Древней Греции дополняла разнообразные мифо- и маго-мистические традиции, связывая и соединяя древнегреческий социум. Мистика, как свободное духовное течение, противостоит любой

религиозной догматике. Автор, анализируя взаимодействие между мистикой и религией преимущественно в эпоху «осевого времени» не только на примерах Древней Греции, но также Древней Индии и Египта, считает, что изначально многообразие мистических представлений невозможно свести ни к одной религии.

Говоря о некоторых аспектах рассмотрения «религиозной мистики», автор отмечает, что религия признает мистику в качестве исходного момента своего формирования. Религия встроена в государственно-управленческие структуры и в лучшем случае позволяет существовать мистикам рядом, вне церковных стен. Отношение к мистике в лоне религии двойственно. С одной стороны, мистический опыт признается как опыт общения с высшей реальностью, а с другой стороны, мистики воспринимаются как религиозные анархисты. Мистический опыт тесно связан с религиозными экстазами, существующими во всех религиях. Рассматривая этно-энергетические основы формирования религиозной мистики, автор сопоставляет этот этап фазы подъема с появлением представления о герое-пассионарии. Основной идеей социокультурной этно-энергетической концепции культуры является тезис о том, что появление религии придает древним мифам новые формы, связанные с актуальными социокультурными проблемами и историческими задачами. В сформировавшейся религии мистика занимает место конкретной духовной практики. Если этнические религии относились к мистике терпимо, то мировые религии признавали только мистику в пределах культа. Вне религий оказались оккультизм, эзотеризм, герметизм, магия и мистика. Все ведущие религии боролись с древнейшими культами, искореняя их мистическое содержание. Существенное отличие религиозной мистики автор усматривает в ее неразрывной связи с догмами религии, а также с культом и социально-духовной практикой религиозных организаций. И таким образом создается устойчивое и постоянное осознание связи с Высшим через определенный социально-культурный институт. Религия создает определенное культурное поле и определяет не только менталитет этноса, но и важнейший этап развития этнического эгрегора. Опыт отдельного мистика создает «энергетический всплеск», но со временем индивидуальный мистический опыт принимается в качестве подтверждения основных религиозных догматов. Мистический экстаз открывает путь только в промежуточную область между здешним миром и Иным. Религиозный мистик может обрести мистический опыт. С позиции академической философии и с точки зрения церкви он будет рассматриваться как «религиозный философ». Этот тип русского религиозного философа-мистика представлял собой, например, В.С. Соловьев (мистико-философскому творчеству которого В.В. Кравченко посвятила специальную монографию, упоминавшуюся выше).

Десятая глава посвящена гениальной мистике. Автор анализирует древнегреческое понятие «даймон/демон» и римское понятие «гений». Рассматривая процесс трансформации мифомагического комплекса

древнегреческой культуры, автор, в соответствии с концепцией Г. Узенера, выделяющей преанимистический и анимистический периоды, фокусирует внимание на втором этапе, когда формировались представления об отдельной личности, будь то человек, бог или демон. Иноприродные энергии, противостоящие человеку, в анимистическую эпоху превращаются в низших существ или демонов. В римской мифологии их именуют гениями, имеющими звериное обличье. Свое происхождение эти божества ведут, по предположению автора, от крито-микенского пантеона фантастических чудовищ, испытавших влияние Египта. В римской культуре гений понимается как наставник, который может быть связан не только с человеком, но и с определенным местом. В параграфе «О человеческой гениальности и мистических гениях» автор вновь ссылается на этно-энергетическую концепцию культуры и констатирует, что «гениальная мистика проявляется в том, что гений-человек от рождения и до смерти осенен «гением=высшей силой и энергией и всегда направляется и вдохновляется ею» [1, с. 515]. Опираясь на концепцию пассионарности Л. Гумилева и взгляды известного советского биолога В.П. Эфроимсона, автор подчеркивает, что гениальные мистики – это всегда пассионарии, обладающие «стигматами гениальности». В Древней Греции гениальный мистик был пророком, прорицателем и поэтом, или «профетом», и ему были открыты все виды мистической деятельности. Пророки и гении подчас подвергались остракизму со стороны соплеменников, т. к. их прозрения оказывались за пределами понимания обычных людей. Наиболее известным гениальным мистиком в древнегреческой культуре автор считает Сократа, который с детских лет обладал личным демоном, или уникальной способностью воспринимать божественные откровения из сферы Иного. Афины V в. до н. э. автор относит, согласно концепции Л. Гумилева, к акматической фазе перегрева, когда возникло множество идей, проектов, героев. Сократ слишком опережал своих современников в духовном развитии, и гибель его была неизбежна. Мистика Сократа стала одним из интеллектуально-мистических архетипов в целостном эгрегоре западноевропейского культурного поля.

Начиная с эпохи Высокого Возрождения, в Италии особой проблемой является взаимодействие мистики и науки. В качестве примера новоевропейского мистического гения автор приводит Леонардо да Винчи. Опираясь на научные подходы к гениальности, автор перечисляет целый ряд неординарных способностей Леонардо и выделяет основные черты гениальной мистики Леонардо. Мистические опыты Леонардо были напрямую связаны с его научными исследованиями. Леонардо был супер-страстной личностью (или пассионарием) и своей деятельностью создавал особую область культурного поля Возрождения. Специфика гениальной мистики Леонардо заключалась в том, что его творчество как особая разновидность

мистического делания означала открытие новой сферы таинственного в науке и технике¹.

Выделяя характерные черты гениальной мистики, автор подчеркивает, что это врожденное качество гениев человечества, которые, по определению Л. Гумилева, являются ярко выраженными пассионариями, получившими при рождении мощный заряд космической энергии, что проявляется как энергетически избыточные и сверх эмоционально-интеллектуальные качества индивида. В аспекте этно-энергетической концепции культуры к особенностям гениальной мистики следует отнести тот факт, что она зарождается в зрелой форме и проходит становление в акматическую фазу развития этноса. Гениальный вид мистики связан с освоением наиболее высоких вселенских энергий и трансформацией всего общества и его культурного ареала. Уникальной чертой гениальной мистики является осознание долга перед человечеством и ответственности перед культурой. Следуя законам целостности Вселенной, человек-мистик выполняет важнейшую миссию представительства всего человечества на высших уровнях мироздания.

В послесловии автор подводит итоги исследования, отмечая наиболее важные моменты, а именно – апофатический метод, примененный к обнаружению истоков мистики в процессе формирования мифа, магии, религии, философии, науки, их взаимодействия с мистикой, которая становится самостоятельным духовным направлением культуры только к началу Нового времени. Автор утверждает, что мистика есть вечная атмосфера человеческой культуры [1, с. 585] и мистический опыт в наше время признан необходимым элементом психической жизни современного человека. Книга имеет солидный научный аппарат. В приложении приводится список научной и научно-популярной литературы и источников, художественной литературы по мистике, список рекомендованных документальных фильмов, приводится словарь основных терминов, словарь имен. В примечании приводятся сноски на цитируемую литературу и подробные пояснения.

Признавая множество достоинств данного труда, следует отметить некоторые противоречия в исследовании автора. Говоря об Элевсинских мистериях, автор отмечает, что в древнегреческом культурном поле те идеи, которые ранее усваивались только в узких эзотерических кругах, «объединяли все слои населения, без различия пола, возраста и социального статуса» [1, с. 396]. Это утверждение, пожалуй, сильно преувеличено, тем более что несколькими параграфами ранее автор говорит о строгости законов, охраняющих тайну мистерий, и о неукоснительном их исполнении. За разглашение тайны полагалась смертная казнь [1, с. 388]. Невольно возникает вопрос: как можно сохранить тайну мистерий, если в них было вовлечено почти все население? Также весьма сомнительно утверждение автора, что

¹ Нельзя не заметить, что совсем недавно вышла специальная монография автора, посвященная гениальному творчеству Леонардо да Винчи: Кравченко В.В. Русские тайны Леонардо Винчи. М.: Ритм, 2025.

причиной суда и казни Сократа было публичное осуждение мистики Сократа в Афинах V в. до н. э., когда «гениальная мистика, как уникальный и относительно новый вид мистики, заявляла свои права в развитом культурном поле, в акматической фазе развития греческого субэтнуса» [1, с. 541]. Не будем множить придирки к другим утверждениям автора, поскольку достоинств у данной работы гораздо больше, чем недостатков. Главное замечание заключается в том, что автору, пожалуй, следовало проявить большую строгость к отбору материала, от чего сей энциклопедически подробный труд только бы выиграл.

Этно-энергетическая концепция культуры, предложенная автором, подчеркивает особенность того культурного поля, в котором действуют мистики, не имеющие национальной принадлежности. Лишь реализация мистического начала на определенном этапе развития общества была связана с комплексом этнокультурных Ответов и Вызовов Иного (в терминологии А. Тойнби). Многообразие мистики, множество направлений мистицизма в разные исторические эпохи являются неотъемлемыми составляющими всех культур.

Данную книгу, по мнению автора, можно было бы назвать «Оправдание мистики», когда в новом виртуальном измерении культуры человечество осознает свою ограниченность перед лицом Великой Тайны и устремится к сотрудничеству с ней. Пожелаю читателю с пользой провести время с этой книгой и проникнуть в Великую Тайну мистики!

Список литературы

1. Кравченко В.В. Мистика в космосе культуры. [б.м.]: Издательские решения, 2023. 780.
2. Кравченко В.В. Симфония человеческой культуры. М.: Аграф, 2017. 384 с

**MYSTICISM IN THE LIGHT OF THE ETHNO-ENERGETIC
CONCEPT OF CULTURE
REVIEW OF THE BOOK: V.V. KRAVCHENKO «MYSTICISM IN
THE SPACE OF CULTURE». [B.M.]: PUBLISHING SOLUTIONS,
2023. 780 P.**

E.V. Shakhmatova

Russian Institute of Theatre Arts – GITIS, Moscow

The book for the first time examines the phenomenon of mysticism in the light of the ethno-energetic concept of culture, formulated by V.V. Kravchenko in the previous monograph. The author understands this phenomenon as an integral part of the worldview that arose in a rational person thanks to the energy-dynamic field of culture. The author correlates the types of mysticism with the level of energies and forms of spiritual activity of mystics-passionaries. The author substantiates the periods of flourishing of mystical activity from the

point of view of the phase transitions of ethnogenesis according to L. Gumilyov. The book presents the prehistory of mysticism, its interaction with magic, myth, religion, philosophy, science, as well as various types of mysticism: shamanic, mystery, Pythian, genius. The book has a solid scientific apparatus. The appendix provides a list of scientific and popular science literature and sources, fiction on mysticism, a list of recommended documentaries, a dictionary of basic terms, a dictionary of names. The book is addressed to those who recognize that the Great Mystery lies at the foundations of existence. Each culture strives to unravel it and learn to interact with it.

Keywords: *types of mysticism, mystical consciousness, anthropology, shamanism, mystery, myth, forms of spiritual activity, altered states of consciousness.*

Об авторе:

ШАХМАТОВА Елена Васильевна – д-р филос. н., профессор кафедры истории, философии и литературы ФГБОУ ВО «Российский институт театрального искусства – ГИТИС», г. Москва. E-mail: Elena.Shahmatova@gmail.com. ORCID 0000-0002-6159-7280

Author information:

SHAKHMATOVA Elena Vasilyevna – PhD (Philosophy), Professor of the Department of History, Philosophy and Literature of the Russian Institute of Theatre Arts (GITIS), Moscow. E-mail: Elena.Shahmatova@gmail.com. ORCID 0000-0002-6159-7280

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 12.04.2025.