

А.Г. ДУГИН



НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



ЦИВИЛИЗАЦИИ ГРАНИЦ

РОССИЯ
АМЕРИКАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
СЕМИТЫ И ИХ ЦИВИЛИЗАЦИЯ
АРАБСКИЙ ЛОГОС
ТУРАНСКИЙ ЛОГОС

А.Г. Дугин

Ноомахия: войны ума.

**Цивилизации границ: Россия,
американская цивилизация,
семиты и их цивилизация,
арабский Логос, туранский
Логос**

«Академический проект»
Москва, 2014

УДК 1/14

ББК 87

Д 80

Печатается по решению кафедры социологии
международных отношений социологического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова.

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук.

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук.

*Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву
за поддержку в создании и публикации данной работы.*

Дугин А.Г.

Д 80 Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос. — М.: Академический проект, 2014. — 694 с.

ISBN 978-5-8291-1634-7

В книге рассматриваются цивилизации, граничащие с европейским культурным пространством, сложившиеся под его прямым влиянием или самостоятельные, но находящиеся в активном контакте и постоянном диалоге с Европой. Автор реконструирует ноологические модели этих пограничных цивилизаций, показывает этапы их становления и динамику взаимодействия с европейским полюсом. К таким цивилизациям автор относит русскую (евразийскую) цивилизацию, колониальную американскую цивилизацию, семитскую цивилизацию (включая виды древнесемитских, а также иудейскую и аравийско-исламскую) и турецкую (вошедшую в тесный диалог с культурами Средиземноморья начиная с сельджуцких завоеваний Анатолии и достигшую кульминации в Османскую эпоху). Для анализа этих цивилизаций автор применяет модель трех Логосов (Аполлона, Диониса, Кибелы), аналоги которых пытается выявить и вне средиземноморского греко-римского культурного контекста.

УДК 1/14

ББК 87

ISBN 978-5-8291-1634-7

© Дугин А.Г., 2014;

© оригинал-макет, оформление, «Академический проект», 2014.

Оглавление

| | |
|---|-----------|
| Введение. Пограничные цивилизации и «клещи» Хайдеггера | 12 |
| Часть 1. Русская цивилизация/Евразия | 15 |
| Глава 1. Россия как цивилизация | 17 |
| Исследование русской идентичности в предыдущих работах: | |
| краткий обзор | 17 |
| Обществоведение для граждан Новой России | 17 |
| Социология русского общества | 18 |
| Археомодерн | 19 |
| Метафизика Благой Вести | 19 |
| Русская вещь | 20 |
| Этносоциология | 21 |
| Геополитика России | 21 |
| Основы евразийства | 22 |
| Русский Дазайн | 23 |
| К ноологии русского общества | 25 |
| Основные факторы русской идентичности | 27 |
| Индоевропейский фактор | 27 |
| Сечение Деметры | 30 |
| Туранский фактор | 35 |
| Россия и византизм | 43 |
| Адопция в православную ойкумену | 43 |
| Русская письменность | 45 |
| Последние станут первыми: зарождение русского мессианства | 46 |
| Солярное наследие греков | 47 |
| Русский исихазм | 50 |
| Ноология русского пола | 53 |
| Женское начало в русской культуре: феминность русских | 53 |
| Этносоциология русского ноктюрна | 55 |
| Русская эсхатология | 56 |
| «Титин» и русский раскол | 56 |
| Прогресс наук и пришествие скопцов | 61 |
| Археомодерн | 67 |

| | |
|--|-----|
| Археомодерн как доминантная интеллектуальная среда XIX в..... | 67 |
| Достоевский: гений русской истинности..... | 70 |
| Русские и преступление..... | 72 |
| Бесы революции..... | 73 |
| Падение русских отцов..... | 74 |
| Русский идеал «Идиота»..... | 77 |
| София и русский Логос..... | 78 |
| Интуиции русской идентичности..... | 78 |
| Гностицизм и феминность..... | 79 |
| Ангел София..... | 81 |
| Третья сила и всеединство..... | 82 |
| Амбивалентность Софии у Соловьева..... | 85 |
| Софианизм у Лучиана Благи..... | 88 |
| Софиология и Sophia Perennis..... | 91 |
| Глава 2. Россия в XX в.: археомодерн и дубль идентичности..... | 94 |
| Ad profundum (в бездну)..... | 94 |
| София и ее дубль..... | 94 |
| Кузнецы, торговцы, титаны..... | 96 |
| Николай Клюев: глашатай русской Кибелы..... | 102 |
| Гностицизм и Россия..... | 108 |
| В поисках за Божеством: от богомилов к хлыстам..... | 108 |
| Антропология старца Евфимия..... | 110 |
| Дворянский мистицизм..... | 111 |
| Два рая Марины Цветаевой..... | 112 |
| Вячеслав Иванов: Дионис в России..... | 114 |
| Дмитрий Мережковский: Россия и Третий Завет..... | 120 |
| Евразийство: собирание русского Логоса..... | 128 |
| Евразийство в эмиграции..... | 128 |
| Русские корни Революции..... | 129 |
| Романо-германское иго..... | 130 |
| Против Запада..... | 130 |
| Евразийский орден..... | 131 |
| Красная династия: цезура коммунизма..... | 132 |
| Маркс-Прометей..... | 132 |
| Черный Логос материализма..... | 134 |
| Прибытие грядущего хама..... | 137 |
| Смещение Диониса и Адониса..... | 139 |
| De profundis (из бездны): современная «русская бездна» и ее структура..... | 142 |

| | |
|---|------------|
| Археомодерн в Новой России | 142 |
| Проблематичность архаики | 146 |
| Русская философия как ответ на обнаружение археомодерна | 149 |
| Пауза русского Дазайна | 150 |
| Бронзовый век идет | 151 |
| Финализация русского «историала» | 151 |
| София сегодня | 153 |
| Русское предчувствие | 154 |
| Бездна и ее сущность | 156 |
| Часть 2. Американская цивилизация | 159 |
| Глава 1. Североамериканская цивилизация | 161 |
| Америка в структуре мира | 161 |
| Угроза Европе с запада | 161 |
| Особенности североамериканской цивилизации: | |
| лабораторный проект Модерна | 162 |
| Латиноамериканская цивилизация: отличия | |
| от североамериканской | 166 |
| Истоки англосаксонской Америки | 168 |
| «Мэйфлауэрское соглашение» | 168 |
| От британской Америки к Америке американской | 171 |
| Рабство и Конституция | 175 |
| США: профиль цивилизации | 178 |
| Диспенсационализм и Библия Скофилда | 183 |
| Мормоны: нефийский этнос и духовная эволюция | 190 |
| Американская философия: прагматизм | 192 |
| Силовые линии | 192 |
| Ч.С. Пирс: знак — объект — интерпретатор | 195 |
| У. Джемс: it works! | 199 |
| Д. Ройс, Д. Дьюи, Д. Сантаяна: онтология процесса | 202 |
| Социал-дарвинизм | 206 |
| У. Самнер и Э. Карнеги: свобода угнетать и улыбаться | 206 |
| Объективизм Айн Рэнд | 210 |
| Либерализм облегченных версий | 213 |
| Д. Ролз: примирение свободы и справедливости | 213 |
| Р. Нозик: нормативизм | 217 |
| Экономический либерализм: Милтон Фридман | 217 |
| Американская социология: А. Смолл, Д. Мид, Т. Парсонс | 219 |
| Аналитическая философия | 221 |
| У. Куайн: онтологическая относительность | 221 |

| | |
|--|-----|
| Д. Льюис, С. Крипке: конвенции миров и модальная логика | 222 |
| Аналитический Логос титанов | 224 |
| Прагматико-романтизм | 225 |
| Ральф Уальдо Эмерсон: философия | 225 |
| Г.Д. Торо: метафизика «новизны» | 227 |
| Восстание против Америки | 230 |
| Э. По: метафизика Уалалюма | 230 |
| Поэт Эзра Паунд против Соединенных Штатов Америки | 241 |
| США: цивилизация Постмодерна | 246 |
| Manifest Destiny американского ужаса | 246 |
| Ж. Бодрийяр: американская демократия revisitée | 248 |
| Атлантическая цивилизация и тайна Запада | 251 |
| Американский век | 251 |
| Американский «историал»: «глобальный Запад» | 253 |
| Город посреди моря | 257 |
| Три эпистемологии | 259 |
| Раздоры титанов: ноология «холодной войны» | 265 |
| Глава 2. Латинская Америка: цивилизация и ее особенности | 269 |
| Структура пространства Латинской Америки | 269 |
| Иберо-американцы | 269 |
| Южная и Центральная | 270 |
| Цивилизации Центральной Америки | 271 |
| Цивилизация майя | 271 |
| «Пополь-Вух» | 273 |
| От тольтеков к ацтекам | 275 |
| Колонизация: евроцентризм и геноцид | 276 |
| Философия науга | 277 |
| Логос Кетцалькоатля | 280 |
| Цивилизации Южной Америки | 283 |
| Солярная империя инков | 283 |
| Промежуточные цивилизации иберо-Америки | 285 |
| Колониальные империи | 288 |
| Два вице-королевства: два полюса иберо-Америки | 288 |
| Деколонизация | 292 |
| Модернизация Латинский Америки: | |
| автономизация колоний | 292 |
| Революционное масонство в Латинской Америке: | |
| амбивалентность «независимости» | 295 |
| Великая Бразилия | 299 |

| | |
|---|------------|
| Бразилия как империя | 299 |
| Канудус: себастианизм и saudade | 301 |
| Контестаду | 303 |
| Латиноамериканская философия идентичности | 305 |
| Леопольдо Сеа: метафизика креольства и философия освобождения от Модерна | 305 |
| Аризль | 311 |
| К латиноамериканскому Et-Eignis'у | 313 |
| Идентичность креольских сновидений | 316 |
| Маркес: Макондо, мир по-креольски | 316 |
| Льоса: культ Диониса в Андах | 320 |
| Хорхе Луис Борхес: латинские игры зеркал | 328 |
| Висенте Феррейра да Сильва: конструирование латиноамериканского Dasein'a | 334 |
| «Босса нова»: эстрада и Страшный Суд | 338 |
| Транзиция | 348 |
| Часть 3. Семиты и их цивилизация | 351 |
| Глава 1. Семитские древности: амореи, Аккад, Вавилон | 353 |
| Полюса семитского мира | 353 |
| Локализация | 353 |
| Амореи | 354 |
| Древние евреи | 357 |
| Арабы | 358 |
| Восточные семиты | 361 |
| От Шумера к Вавилонии | 361 |
| Шумеро-аккадская цивилизация: базовый миф | 367 |
| Шеллинг: семиты и метафизика прошлого | 373 |
| Шумеро-аккадский Логос | 378 |
| Глава 2. Западные семиты: философия Ва'ала | 384 |
| Финикийская цивилизация: истоки | 384 |
| Западно-семитские народы и страны | 384 |
| Древние финикийцы: письмо и море | 385 |
| Молох-Ва'ал: младенцев приносят в жертву | 388 |
| Угаритская мифология: буйство Ва'ала | 390 |
| Адонис и Астарта: любовь и воскресение | 395 |
| Метафизика финикийцев | 396 |
| Финикийская теология Санхонйатона | 396 |

| | |
|--|---------|
| Финикийская философия Мохоса: первовещество и атомы | 399 |
| Финикийский Логос: когда правят титаны | 400 |
| Аrameйская культура..... | 405 |
| Древняя Сирия | 405 |
| Сирия в структуре других государств..... | 406 |
| Глава 3. Евреи и цивилизация | 407 |
| Древние евреи: «историал» монотеизма | 407 |
| Ханаанский Логос | 407 |
| Значение евреев для христианского мира и методологические проблемы | 409 |
| От Адама до периода Судей, каденции и откровения | 411 |
| Ноология монотеизма | 420 |
| Ханаанский миндаль: центр против периферии..... | 420 |
| Мир оппозитивных титанов | 422 |
| Падение евреев..... | 424 |
| В плену | 424 |
| Эпоха Второго Храма | 427 |
| Христианство и иудаизм..... | 430 |
| Ноология Нового Завета | 430 |
| Гностики vs иудеи | 436 |
| Цивилизация изгнания | 440 |
| Рассеяние и его Логос | 440 |
| Каббалистический «историал»: платонизация иудаизма или иудаизация платонизма? | 444 |
| Ноологическая идентичность Каббалы | 451 |
| Саббатаи Цеви: ускорить Избавление | 453 |
| Падение Мошиаха: разочаровавшиеся и верные | 455 |
| Дёнме: царь демонов и погашение светильников | 458 |
| Якоб Франк: упасть и подняться | 460 |
| Иудаизм и Модерн | 463 |
| Реализуя «спасение через грех» | 463 |
| Сатанизм Просвещения..... | 465 |
| «Эрев рав»: клиппа Иакова | 467 |
| Три стратегии соучастия | 474 |
| Сионизм: проблематизация новой задержки | 477 |
| Три пути из тупика | 480 |
| Он не придет | 483 |
| Ноологический анализ еврейской идентичности..... | 485 |
| Евреи и Европа | 485 |
| Иудео-сатанизм: к Избавлению через ад..... | 488 |

| | |
|---|-----|
| Глава 4. Арабский Логос | 492 |
| Аравийская идентичность | 492 |
| Южные семиты | 492 |
| Арабские религии времен джахилии | 494 |
| Арабы — носители чистого семитизма | 500 |
| Начало ислама | 504 |
| Мохаммед и его деяния | 504 |
| Радикальный монотеизм | 507 |
| Историко-теологические фазы исламской цивилизации | 511 |
| Метафизика раннего ислама | 511 |
| Халифат как империя и первая «фитна» | 515 |
| От Омейядов к Аббасидам | 519 |
| Фатимидский халифат | 521 |
| Аббасидский ислам: универсализация дискурса | 524 |
| Структура и концептуальные границы аббасидского периода | 524 |
| Ханбалиты | 527 |
| Логос шиизма | 529 |
| Калам (мутазилиты) | 533 |
| Ашариты: исламский атомизм | 541 |
| Аль-фаласифа | 547 |
| Арабская алхимия | 551 |
| Джабир ибн Хаййан: шиитский герметизм | 551 |
| Ноологический анализ алхимии Джабира ибн Хайяна | 554 |
| Суфизм и его Логос | 558 |
| Иранизированная версия исламского универсализма | 558 |
| Ибн 'Араби: становление шейха | 563 |
| Творящее воображение: тайна имен | 564 |
| Ислам Третьего Завета: фигура Софии | 570 |
| Любовь — моя религия | 574 |
| Платонический универсализм суфизма | 577 |
| После Аббасидов | 579 |
| Падение халифата: монголы | 579 |
| Константы постаббасидской исламской культуры | 583 |
| Современный ислам: идентичность и постколониальный комплекс | 585 |
| Влияния Модерна в колониальную эпоху | 585 |
| Арабский национализм | 586 |
| Исламский фундаментализм | 587 |
| Ноология ислама | 588 |
| Титанизм и южно-семитская идентичность | 588 |
| Ислам и современная Европа: дивергенции | 590 |

| | |
|---|------------|
| Исламский традиционализм: против современного мира | 592 |
| Часть 4. Логос Турана | 597 |
| Глава 1. Древние тюрки | 599 |
| Фазы туранского «историала» | 599 |
| Отдельный культурный круг: вопрос о «граничности» | 599 |
| Неисследованная «великая цивилизация» | 600 |
| История тюркютской империи | 602 |
| Первые тюркские этносы | 602 |
| Истоки: Ашина и Эргенекон | 604 |
| Первые тюркские государства | 605 |
| Воинский этос тюрков: экзистировать в битве | 609 |
| Тюркский каганат и принцип империи | 612 |
| После конца империи | 614 |
| Хазарский каганат | 614 |
| Хазарская империя | 616 |
| Вторая империя | 620 |
| Под властью Китая | 620 |
| Голубая Орда: новый имперский субъект | 622 |
| Тюркская идеология орхонских надписей | 624 |
| Уйгурское царство: манихеи в Туране | 625 |
| Тюркский закат и монголы | 627 |
| Религия древних тюрков | 628 |
| Под знаменем Тэнгри | 628 |
| Три мира | 630 |
| Миссия шаманов | 631 |
| Тюркская ноология: Тэнгри — шаман — Эрлик-хан | 634 |
| Тюркская парадигма в геософии Евразии | 638 |
| Туран как исток солярной Европы | 638 |
| Роль Турана в русской идентичности | 639 |
| Особенности тюркского ислама | 642 |
| О роли Османской империи | 643 |
| Идентичность современных турок | 644 |
| Глава 2. Османская империя | 645 |
| Тюрки и ислам | 645 |
| Первые встречи | 645 |
| У истоков государства сельджуков | 647 |

| | |
|--|-----|
| Монголы: Ильханы и Тимуриды | 651 |
| Тюркизм как империя | 654 |
| Истоки: османская формула интеграции | 654 |
| Успехи османов и взятие Царьграда | 656 |
| Империя и ее миллеты | 657 |
| Третий Рим и «турская правда» | 658 |
| Туранско-средиземноморская империя под флагом ислама | 661 |
| Геополитическая преемственность грекам | 661 |
| Геополитическая преемственность Турану | 662 |
| Конфессиональная преемственность Аббасидам | 663 |
| Культурный синкретизм: жест Святой Софии и янычары | 664 |
| Успехи османов: имперский расцвет | 666 |
| Русские войны и балканские восстания | 667 |
| Гибель империи, младотурки и современная Турция | 668 |
| Османская империя и Европа (христианский и постхристианский мир): силовые линии османской цивилизации | 669 |
| Османы и Европа | 670 |
| Османы и арабский мир | 677 |
| Османы и Иран | 678 |
| Османы и русские | 678 |
| Османы и православные народы Балкан | 679 |
| Османы и другие тюрки | 680 |
| Современная Турция | 681 |
| Кемализм | 681 |
| Внутренние противоречия и «дело Эргенекон» | 682 |
| Культура Великого Синего Неба | 683 |
| Библиография | 685 |

Введение. Пограничные цивилизации и «клещи» Хайдеггера

В третьей книге «Ноомахии» мы сосредоточим наше внимание на тех цивилизациях, которые, с одной стороны, тесно связаны исторически, географически, этнически, культурно и ноологически со средиземноморской цивилизацией, определяют свою идентичность в остром и интенсивном диалоге с ней, а с другой стороны, обладают самостоятельной культурной, ноологической и экзистенциальной структурой, которая позволяет говорить о них как о самостоятельных цивилизациях, отличных от европейской. Этот двойственный характер мы подчеркиваем присвоением им геософского статуса *пограничных цивилизаций*. Они располагаются в непосредственной близости от Европы, глубоко ангажированы в европейскую философскую и культурную проблематику, но вместе с тем настолько самобытны, самостоятельны, самодостаточны и могущественны, что теоретически вполне представимы и вне Европы и способны существовать автономно в своих собственных границах, где всех основополагающих количественных и качественных элементов, составляющих остов цивилизации, вполне достаточно для автаркии (пусть относительной в зависимости от конкретного исторического периода).

Мы выделяем среди этого типа цивилизаций четыре основных:

- русскую (евразийскую),
- американскую (колониальную, разделяющуюся на два полюса — Северную Америку и Латинскую Америку),
- семитскую (включающую в себя как древние цивилизации — ассирийскую, финикийскую, так и существующие сегодня — еврейскую и исламскую),
- тюркскую (туранскую).

Остро ощущающие угрозу для Европы, исходящую от этих четырех пограничных цивилизаций, в XX в. европейские мыслители, полностью отождествившие судьбу своей философии с судьбой Европы и ее Логоса, с онтоисторией Европы, в частности, Мартин Хайдеггер, точно формулировали эту проблему лимитрофных цивилизаций, казавшихся европейцам, получившим автономию, выражением наиболее негативных сторон самой Европы. Так, Хайдеггер в

своей программной книге 1935 г. «Введение в метафизику»¹ говорит о фундаментальной геософской катастрофе, которая угрожает Европе как месту фиксации и развертывания Средиземноморского Логоса в переломный период XX в. Он пишет:

«Является ли "бытие" простым словом, а его значение лишь смутным дымком, или в нем лежит духовная судьба Европы? Той Европы, которая сегодня, пребывая в чудовищном ослеплении — будто в самоубийственном прыжке на острое лезвие, лежит в гигантских клещах (Zange) между Россией, на одной стороне, и Америкой, на другой. Россия и Америка с духовной точки зрения представляют собой одно и то же — безнадежное беснование раскрепощенной техники и беспочвенной агломерации человеческих масс. (...) Мы лежим в клещах (Zange). Наш народ, находясь строго посередине этих клещей, богат соседством более других народов и поэтому подвергается большей опасности, но вместе с тем он и является метафизическим народом»².

В другой работе «Судьба бытия»³ Хайдеггер определяет сущность Америки и Советской России как *Machenschaft*, одержимость техникой и материальным свершением. В этом определении мы видим не только классический европейский этноцентризм, но и острое проникновение в сущность двух «пограничных цивилизаций», которые связаны с Европой, но представляют собой вместе с тем ставшие автономными от нее грозные и опасные тени.

Угроза, исходящая из третьей лимитрофной цивилизации, переживалась и переживается европейцами не менее остро и болезненно. До середины XX в. это выражалось в особом, часто негативном, внимании, уделяемом семитской культуре евреев (что получило название «антисемитизма»), а в конце XX в. и в начале XIX в. в этой функции чаще всего выступает исламский мир, также имеющий семитские корни (арабы были главной этнокультурной силой, распространившей ислам в мировом масштабе).

Алармизм Хайдеггера, которому было нечуждо и настороженное отношение к евреям и семитам в целом (что проявлялось в его стремлении рассматривать греческую культуру в отрыве от ближневосточных влияний, к которым Хайдеггер относился с недоверием и определенной брезгливостью), является симптоматичным в гораздо

¹ Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966.

² Ibid. S. 28–29.

³ Heidegger M. Geschichte des Seyns. GA B. 69. (1938–1940). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

более широком контексте: пока нам важно не то, как относятся европейцы к этим четырем пограничным с Европой цивилизациям и как они трактуют их сущность (явно, впрочем, не так, как представители самих этих цивилизаций), но то, что эти цивилизации выступают в отношении Европы как нечто значимое, важное, неизбежное, конфликтное и конкурентное — близкое и узнаваемое в одних аспектах, и совершенно чуждое, враждебное и угрожающее в других.

Если мы посмотрим теперь с другой стороны — со стороны самих этих четырех пограничных цивилизаций на Европу, мы немедленно заметим то же самое: Европа (в обобщающем смысле средиземноморской цивилизации) имеет для всех огромное значение, во многом она является близкой, понятной и даже предопределяющей для собственной культурной идентичности, но вместе с тем она мыслится как нечто другое, безусловно значимое, но чужое, конкурентное и опасное, в некоторых случаях — антагонистическое. Поэтому мы разбили рассмотрение различных цивилизационных Логосов за пределами Европы на две категории — на пограничные и полностью автономные. К первым мы относим Россию, Америку и семитский мир, а ко вторым — Персию, Индию, Китай (шире — дальневосточную цивилизацию), Африку и Океанию. Это не значит, что связи первых с Европой были исторически более тесными и интенсивными, а вторых более спорадическими и частичными (хотя иногда это именно так). Для нас важнее то, как соотносятся между собой ноологические структуры этих цивилизаций. Русская, американская и семитская цивилизации в разной степени и в разных исторических обстоятельствах, но проистекают из средиземноморского культурного контекста и так или иначе сохраняют с ним ноологическую связь — какую, мы будем выяснять в каждом конкретном случае с учетом исторической эпохи. Остальные цивилизации складывались в полностью автономном от средиземноморского культурного пространства контексте, хотя и имели с ним целый ряд культурных, религиозных, этнологических и социально-политических пересечений. Такая схема, как, впрочем, и любая другая, является аппроксимацией и до определенной степени редукцией, но она позволяет нам сделать исследование геософии более контрастным и подчеркнуть основные силовые линии ноологического поля.

Часть 1. Русская цивилизация/ Евразия

Глава 1. Россия как цивилизация

Исследование русской идентичности в предыдущих работах: краткий обзор

Обществоведение для граждан Новой России

Обратимся к первой из пограничных цивилизаций — к России.

Исследованию ее идентичности мы посвятили много самостоятельных трудов и постоянно обращались к теме русской цивилизации в работах, посвященных каким-то иным приоритетным темам. Поэтому вначале мы только перечислим эти работы, представляющие собой подробное рассмотрение тех или иных сторон русской цивилизационной идентичности.

Самый общий обзор России как цивилизации, народа и культурной идентичности мы проделали в книге «Обществоведение для граждан Новой России»¹. Здесь мы описали основные этапы и периоды русской истории, проследили формирование ее политических и социальных институтов, показали, как трансформируется русская идентичность и образ мира, ее предопределяющий, в разных последовательно сменяющих друг друга национальных идеологиях — от языческой Руси через принятие православия, эпоху раздробленности, возвышения Владимирской Руси, монгольские завоевания, становление Московского царства и закрепление идеологии «Москва — Третий Рим», Смутное время, трагические события раскола, Петровские реформы, консервативное просвещение XIX в., споры славянофилов и западников, становление революционно-демократического движения, советский период и вплоть до настоящего времени². Этот общий обзор основных семантических моментов русской цивилизации может служить основой для ее изучения, наряду,

¹ Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Международное евразийское движение, 2007.

² Краткое описание семантической структуры русской истории дано в обобщающем тексте: Дугин А.Г. Эволюция национальной идеи Руси (России) на разных исторических этапах // Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002. С. 716 — 744.

естественно, со множеством других исследований разных авторов, обращавшихся к этой же теме.

Вывод этой книги: Россия сквозь все этапы своего исторического пути сохраняла некоторый набор постоянных свойств и начал, которые позволяют говорить о ней именно как о самобытной цивилизации перед лицом как Запада, так и Востока. При всех радикальных трансформациях этнической картины, социального уклада и интеллектуальной парадигмы у России есть неизменное ядро, которое может быть определено как «русский народ» (в культурно-историческом смысле) и которое является субъектом истории, т. е. тем живым волевым и мыслящим началом, которое лежит в основе преемственности эпох и обеспечивает непрерывность цивилизации по ту сторону разрывов и разломов сложной и драматичной русской истории.

Социология русского общества

Более подробно структуры русского общества, на сей раз с социологической точки зрения, описаны в работе «Социология русского общества»¹, где вводится дуальная топика: параллельно рассматриваются официальные преобладающие в ту или иную эпоху космологические, естественно-научные, религиозные, философские, социально-политические модели, меняющиеся в зависимости от эпох, и те бессознательные архетипы и символы, которые сохраняются с архаических эпох и формируют дополнительный интерпретационный срез, часто, несмотря на свой бессознательный характер, оказывающий решающее воздействие на историческое сознание и самосознание русского общества².

Вывод из книги: специфика русского общественного сознания («коллективного мышления», по Дюркгейму) состоит в суперпозиции двух интерпретационных пластов — внешнего (изменяющегося со временем вместе с правящей идеологией) и внутреннего (неизменного и до сих пор сохраняющего архаические черты). Оба пласта вместе образуют интегральную идентичность русского общества как цельного явления, но одновременно могут быть изучены и разобраны по отдельности, т. к. не только явные формы социального сознания обладают четкой структурой, но и коллективное бессознательное русского общества является далеко не хаотическим, но

¹ Дугин А.Г. Социология русского общества. М.: Академический Проект, 2011.

² Эти же темы развиты в работе: Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект; Трикста, 2010.

представляет собой топологию, которую вполне можно систематизировать и познавать рациональными методами.

Археомодерн

Отталкиваясь от этой дуальной топики, более подробно мы рассматриваем наложение современной идеологии, парадигмы Модерна, заимствованной из Европы с конца XVII в., на архаические пласты в отдельной книге «Археомодерн»¹, где показываем результаты негармонизированного, а поэтому болезненного и паталогического сочетания Модерна и архаики, к которому привели западные влияния, а также обращаем внимание на то, что попытка освободиться от этого патологического псевдоморфоза (термин О. Шпенглера) в XX в. также приобретала археомодернистские черты.

Вывод книги таков: с конца XVII в. русское общество вступило в фазу археомодерна, где заимствованные из Европы элементы модернизации не смогли полностью искоренить и подчинить архаические пласты русского сознания, а, следовательно, модернизация и европеизация русской культуры и русской цивилизации произошли лишь частично, избирательно, породив противоестественный гибрид, а не синтез и не чистую победу Модерна (как в странах Западной Европы). Но вместе с тем и архаическая идентичность русской цивилизации не смогла в таких условиях полноценно и органично развиваться, т. к. даже фрагменты заимствованного из Европы Нового времени культурного комплекса оказались достаточными для того, чтобы блокировать, сковать или безнадежно извратить русское начало в обществе. Археомодерн остается до сих пор основной парадигмой, в рамках которой существует русское общество.

Метафизика Благой Вести

Рассмотрение православной догматики в традиционалистском ключе мы проделали в работе «Метафизика Благой Вести»², где значительное место отводится тому, что было центром богословского внимания в русской истории: отношение Русской православной церкви к западным церквям и Греческой церкви, трансформация

¹ Дутин А.Г. Археомодерн. М.: Международное евразийское движение, 2010.

² Дутин А.Г. Метафизика Благой Вести // Дутин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-центр, 1998.

религиозного самосознания после падения Константинополя, догматическая, циклологическая, эсхатологическая и сотериологическая проблемы, поднятые в эпоху раскола, процессы модернизации и секуляризации в России.

Вывод из книги: после падения Константинополя религиозное самосознание русского общества в форме теории «Москва — Третий Рим» стало строиться на основании убежденности в том, что миссия Византии, т. е. православной империи, препятствующей приходу в мир «сына погибели», дьявола, была полностью перенесена на Россию, а русский царь стал восприниматься как эсхатологическая фигура «катехона», «удерживающего теперь», что достигло своей кульминации в эпоху Ивана Грозного. Именно с крахом этой историко-религиозной идентичности и был связан русский раскол, в результате которого православное мессианство византийско-московского типа уступило место светскому империализму и национализму петровской эпохи.

Русская вещь

Различные аспекты национальной идеи в области политики, общества, культуры, религии, психологии и т. д. рассматриваются в нашем двухтомнике «Русская вещь»¹, состоящем из отдельных этюдов, зарисовок и публицистических текстов, посвященных разным сторонам русской идентичности и стремящихся описать эмпирически структуру русского Dasein².

Основной вывод из «Русской вещи» состоит в следующем: идентичность русского общества обладает рядом специфических особенностей, которые обретают смысл и значение только в общем контексте русской истории и остаются полностью непонятными и противоречивыми, если мы попытаемся интерпретировать их в контексте общеевропейской культуры и истории. Русское время течет в особом направлении и организовано иначе, нежели европейское время; равно как совершенно иначе организовано русское пространство. Более того, русская антропология кардинально отличается от европейской, т. к. в основе нормативного представления о человеке у нас лежит коллективная (соборная) органическая общность, а не индивидуум².

¹ Дугин А.Г. Русская вещь. В 2 т. М.: Арктогея-центр, 2001.

² Этот тезис подробно рассматривается и обосновывается в работе «Социология русского общества», где особый раздел посвящен именно «русской антропологии». См.: Дугин А.Г. Социология русского общества.

Этносоциология

В книге «Этносоциология»¹ в особом разделе мы описываем этническую структуру русского общества, баланс соотношения славянского и неславянского элементов (тюркского, финно-угорского, балтийского, норманнского и т. д.), а также социологические роли этих этнических групп в русской истории — в политике и обществе, а также в распределении хозяйственных функций. В этой книге дается классификация терминов «этнос — народ — нация — гражданское общество» как социологических категорий и панорама этносоциологии русской истории: от восточно-славянских (и некоторых финно-угорских) племен — через призыв норманнской военной аристократии, создание киевской государственности к постепенному и поэтапному формированию русского народа как полиэтнической и монокультурной исторической общности.

Из «Этносоциологии» можно сделать следующий вывод: русский народ как субъект истории представляет собой сложное в этническом смысле образование, где культурно доминирует восточно-славянский элемент (в первую очередь, язык) в сочетании с греко-византийской религией (православие) и, как правило, иноэтнической знатью (теория аллогенной элиты).

Геополитика России

Геополитический анализ русской истории и ее основных этапов дан в книге «Геополитика России»², где прослеживаются трансформации геополитической идентичности России от восточноевропейского княжества, расположенного на периферии византийского пространства, через поглощение монгольской империей, и становление самостоятельной великой евразийской державы мирового масштаба. Каждый этап описан с точки зрения геополитических вызовов и ответов, которые приводили русское государство и отдельных правителей либо к успеху, либо к неудаче.

Основной вывод, который следует из книги «Геополитика России», состоит в следующем: самостоятельной геополитической силой, воплощающей цивилизационную самобытность в силовом стратегическом потенциале и играющей активную роль в европейской и азиатской истории, Россия становится со второй половины XV в. и затем последовательно, шаг за шагом идет по пути к статусу мировой сверхдержавы, которого она достигает в XVIII в., а в XX в.

¹ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

² Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический Проект, 2012.

(в лице СССР) становится одной из двух основных планетарных сил. Так, цивилизационная идентичность России подкрепляется масштабом ее геополитического могущества и постоянно подтверждается на разных исторических этапах независимостью от европейских соперников.

Основы евразийства

Особенность этносоциологической структуры русского народа и геополитической стратегии русского государства в мировой истории полнее всего определяется термином «евразийство», что является наиболее удачной и полноценной формулой для определения особой культурной идентичности русских и самым подходящим определением для имени самобытной и самодостаточной в своих основах цивилизации. Евразийству посвящено несколько работ: «Основы евразийства»¹, «Проект "Евразия"»², «Мистерии Евразии»³, «Евразийский путь»⁴, «Евразийский взгляд»⁵ и т. д., в которых мы подводим итог философским и историческим достижениям русских евразийцев первой волны (Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Вернадский, Н. Алексеев, Л. Гумилев и т. д.), продлеваем их анализ на более поздние эпохи и формулируем на этом основании проективную часть евразийского мировоззрения в новых исторических условиях. Евразийцы, продолжая линию славянофилов, особенно поздних, — К. Леонтьева и Н. Данилевского, — довели до логического предела идею о том, что Россия представляет собой самобытную цивилизацию, дали обобщающий портрет этой цивилизации и выделили ее основное качество: нахождение не только в географическом, но в цивилизационном центре между Западом и Востоком, Европой и Азией, и обладание особой культурной идентичностью, сочетающей в себе как европейские (конкретно, византийские) черты, так и значительное количество евразийских элементов, унаследованных от скифо-сарматских кочевников в глубокой предыстории восточных славян, а позднее от народов Великой Степи — тюрок, гуннов и монголов. Этот синтез между европейским и степным началами и лег в основание евразийской цивилизации, воплощенной в России, что особенно ярко проявилось после распада Золотой Орды и принятия

¹ Дутин А.Г. (под ред.). Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.

² Дутин А.Г. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004.

³ Дутин А.Г. Мистерии Евразии // Дутин А.Г. Абсолютная Родина.

⁴ Дутин А.Г. Евразийский путь. М.: Арктогея-центр, 2002.

⁵ Дутин А.Г. (под ред.). Евразийский взгляд. М., 2002.

Москвой на себя «наследия Чингисхана»¹, после чего уже русские стали тем народом, который принялся объединять Северную Евразию — на сей раз с запада на восток.

Вывод из этих книг, развивающих идеи евразийства, — как исторического, так и современного, ориентированного в будущее, — состоит в следующем: Россия как самобытная евразийская цивилизация является прямой наследницей всех предшествующих политико-социальных и культурных систем Турана — от скифов и сарматов через тюрков и гуннов вплоть до монголов. Следовательно, Россия есть не европейская страна и не часть Европы, но нечто совершенно самостоятельное, сочетающее в себе элементы и культурные коды разных цивилизаций, причем в оригинальном и самобытном синтезе. Россия как цивилизация не может быть даже теоретически разделена на две — европейскую и азиатскую — составляющие, т. к. представляет собой не механическое сочетание отдельных частей, но органическое единство, не подлежащее расчленению. При этом азиатские культуры кочевых народов занимают столь же важное место в русской идентичности, как славянская культура оседлых земледельцев. На этой основе можно не только корректно осмыслить прошлое и настоящее, но и предвосхитить будущее, наметить его силовой вектор, заключающийся в исполнении изначальной *евразийской миссии*², являющейся высшей формой русского мессианства. Отсюда евразийство, осмысленное как проект и исторический императив, состоящий, на геополитическом уровне³, в построении Евразийского союза⁴.

Русский Дазайн

И наконец, попытка описать структуры русского Логоса, отталкиваясь от экзистенциального анализа русского Dasein'a, на основе развития идей Мартина Хайдеггера, предпринята в работе «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»⁵. Здесь мы

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

² Дугин А.Г. Евразийская миссия. М.: Международное евразийское движение, 2005.

³ Евразийская геополитика и ее принципы детально описаны в книгах: Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000; Он же. Геополитика. М.: Академический Проект, 2011.

⁴ Дугин А.Г. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М.: Арктогея-центр, 2004.

⁵ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

соотнесли между собой экзистенциалы того Dasein'a, который описан в качестве универсального самим Хайдеггером, и эмпирически-интуитивные экзистенциалы «русского Дазайна», и пришли к выводу о том, что их структуры в корне отличаются между собой. Отсюда родилась гипотеза о том, что экзистенциальная философия Хайдеггера правомочна только в строго определенном рамках философской географии культурном контексте (в контексте средиземноморской цивилизации), и что в других культурах Dasein структурирован иначе, и что онтологии, надстраиваемые над его прямой онтикой, также должны быть различны. Если сам Хайдеггер считал, что Логос единственен, универсален и является европейским (греческим в Начале и германским в Конце), то мы обнаружили, на примере исследования русского Дазайна, что это скорее всего не так, и что разные экзистенциальные поля служат основаниями для разных Логосов. Таким образом, в этой работе мы пришли к заключению, которое является главной идеей второй книги «Ноомахии» — о существовании у каждой цивилизации своего Логоса, основанного на особой и всякий раз уникальной структуре соответствующего Dasein'a. Соответственно, если русский Дазайн в своих экзистенциалах структурирован качественно иначе, нежели Dasein европейский (или точнее, западноевропейский, а еще точнее, германский, разбираемый Хайдеггером в качестве «универсального»), то и структура русского Логоса должна быть радикально иной.

Далее, в этой книге мы дважды проходим по такому явлению, которое получило название «русской философии», показывая при первом проходе, что «философией» в полном смысле слова, если мы вкладываем в него европейский смысл, она считаться не может и является противоречивым и сумбурным выражением болезненного археомодерна. Но при втором проходе по той же цепочке авторов (В. Соловьев, Н. Федоров, В. Розанов, П. Флоренский, С. Булгаков и т. д.), уже после выдвижения тезиса об инаковой структуре русского Дазайна, обнаруживается, что в работах этих мыслителей можно найти множество свидетельств и важных признаков выражения русского Начала, *αρχή*, глубинной русской экзистенциальной стихии, требующей, однако, тщательного отделения от остатков фрагментарно понятой западной философии эпохи Модерна и возведения в новый русский Логос.

Вывод этой книги таков: русский Логос пока не построен в полной мере, поэтому «русской философии» как таковой сегодня не существует. Но предшествующие поколения русских мыслителей подготовили определенную почву для постановки вопроса о воз-

возможности русской философии, углубляясь в структуры русского Дазайна и пытаясь дать выход интуитивно воспринимаемому русскому Началу. Однако мы сможем позитивно опереться на этот опыт и продолжить его только в том случае, если осознаем провал предыдущих попыток и сумеем разблокировать патологическую ситуацию, созданную археомодерном. При этом следует обратить внимание, что доступ к русскому Логосу следует искать в областях, отличных от структур классического европейского Логоса, поскольку внимательное обращение к русскому Дазайну и его экзистенциалам показывает его коренное отличие от Dasein'a европейского. Это отличие заключается в том, что пары дифференциалов выделены в русском Дазайне менее отчетливо и строго, менее конфликтно и тяготеют скорее к мягкому и незаметному переходу к своей противоположности, нежели к обостренному противопоставлению и конфликту. Следовательно, даже в первом приближении становится заметным, что структура русских экзистенциалов ближе к режиму ноктурна, чем к диурну (как на Западе), и обладает целым рядом женских признаков. Отсюда предложение учесть фемининный характер русского Дазайна и поставить вопрос о возможности существования особого Логоса, построенного не по мужской, а по женской геометрии. Откуда естественным будет переход к новому осмыслению образа Софии у русских философов и художников Серебряного века и к восстановлению софиологии как центральной темы русской культуры в новых исторических условиях — с учетом философии Хайдеггера, психологии глубин К.Г. Юнга и социологии глубин Ж. Дюрана, а также с опорой на европейский традиционализм (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.) и историю религий (А. Корбен, М. Элиаде и т. д.).

К ноологии русского общества

С этой точки и следует начинать наш цивилизационный анализ России в контексте Ноомахии и построения философской карты мира. Вместо того, чтобы вновь приводить аргументы и соображения, пространно изложенные в упомянутых книгах, а также во многих других трудах и публикациях¹, т. е. повторять то, что уже более или менее выяснено (по меньшей мере, для нас самих), мы продолжим наш анализ с опорой на уже сказанное, чтобы продви-

¹ Важные замечания содержатся в книгах: Дугин А.Г. Социология воображения. М.: Академический Проект; Трикта, 2010; Он же. Четвертая политическая теория. СПб.: Амфора, 2009; Он же. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2012; Он же. Геополитика Постмодерна. СПб.: Амфора, 2007.

нуться в этом направлении дальше и постараться открыть новые горизонты.

Итак, Россия представляет собой самостоятельную евразийскую цивилизацию, обладающую особой экзистенциальной структурой, самобытным русским Началом, αρχή, проявляющимся, в первую очередь, на бессознательном уровне и перетолковывающим на свой лад даже те ценности и идеи, которые заимствованы из иного цивилизационного контекста. Т. к. самый важный пласт русской культуры находится в сфере бессознательного, то всякий раз говорить о структуре русской цивилизации приходится через преодоление фасадной стороны культурных дискурсов и выявления теневой, подразумеваемой семантики. Это и создает проблемы в признании за Россией-Евразией статуса полноценной цивилизации: если судить по поверхностным признакам, Россию и особенно Россию в Новое время можно с определенной натяжкой отнести к странам Восточной Европы, следовательно, рассмотреть ее как крайний случай именно общей европейской цивилизации, а никак не самостоятельной цивилизации. Именно такой была классическая позиция русских западников и либералов, и к этому тяготели представители политических элит с эпохи Петра до настоящего времени. Но стоит только учесть второй — собственно, русский, начально-архаический — пласт русской идентичности, в истории выраженный эксплицитно в теории «Москва — Третий Рим», русском мессианстве и теориях славянофилов и евразийцев, в софиологических интуициях Серебряного века, а имплицитно легко обнаруживаемый вообще на всех этапах русской истории, так сразу становится очевидным, что «европеизм» представляет собой не более, чем тонкое покрывало, совершенно поверхностный феномен, не меняющий самобытной и совершенно оригинальной природы русского общества, вынужденной в периоды активной и агрессивной модернизации пребывать в режиме молчания и подразумевания. Россия является цивилизацией имплицитной, а не эксплицитной. Она является таковой в своей сущности, тогда как на внешнем уровне это не столь очевидно. Этот момент несколько затрудняет процесс поиска русского Логоса и делает его проблематичным. Но как только мы выстроим в этом вопросе правильные пропорции и будем обращаться с использованием соответствующей методологии к области бессознательного и подразумеваний так же свободно, как и при анализе формальных рационально построенных внешних дискурсов, исследование русской цивилизации станет вполне осуществимой задачей.

Основные факторы русской идентичности

Индоевропейский фактор

При описании русской цивилизации в модели ноологии следует обратить внимание на то, что славяне являются индоевропейским народом по языку и культуре. А т. к. индоевропейский характер общества имеет совершенно определенные социологические характеристики, в первую очередь трехфункциональность и патриархат, нам следует приписать славянам эти основные свойства, лежащие в основании любой индоевропейской культуры. В работах Дюмезиля восточно-славянские и собственно русские сказки привлекаются наряду с мифами и эпосом других индоевропейских народов для иллюстрации трехчастного стиля социально-политической организации.

Согласно Дюмезилю, представителем первой функции — священного-короля-жреца — в русской мифологической традиции выступает герой Вольга Святославович (Вольх Всеславович). Его отличительными чертами являются способность к волшебным превращениям в зверей и другие сверхъестественные способности. Некоторые исследователи видят в нем персонализацию функции древнеславянского жречества — волхвов. Вольга Святославович, по легенде, был зачат от змея и княжны Марфы Всеславьевны. В былинах описываются подробности его Индийского похода. Многие черты представителя первой функции индоевропейской трехчастной системы указывают на его сходство с Дионисом — рождение от змея, победа врагов с помощью волшебного оружия и превращений, волшебная охота (он — повелитель зверей) и, наконец, Индийский поход. Мы видели в первой книге «Ноомахии», что символические жесты Александра Великого в легенде воспроизводят этот же сценарий. Поэтому Вольга Святославович может рассматриваться как прототип сакрального русского царя-жреца. Среди позднейших богатырей этой первой функции соответствует Алеша Попович, чья связь с поповским сословием и указание на «хитрость» — свойство, преобладающее также в Вольге Святославовиче, — подчеркивают его связь с этим архетипом.

Вторая функция героев-воинов обильно представлена в богатырском эпосе, тщательно изученном В. Проппом¹. Среди древнейших богатырей ей соответствует Святогор, воплощение чистой воинской силы. Среди позднейших — Добрыня Никитич, а также ряд богаты-

¹ Пропп В.Я. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 2006.

рей западного происхождения — Чурила Пленкович, Дюк Степанович и т. д., в которых преобладают воинские аристократические качества.

Третья функция имеет в случае славян особое значение, т. к. славянские племена представляли собой преимущественно (если не исключительно) земледельческое сословие. Отсюда и особая популярность богатырей именно этого типа в русском эпосе и русских легендах. Среди старых богатырей таковым является Микула Селянинович, который в истории со Святогором оказывается способным поднять «переметную суму», в которой содержится вся сила земли. Крестьянин, «оратай», пахарь Микула находится с землей в особых отношениях, поэтому он способен сделать то, что богатырь чисто воинской функции осуществить не способен. В другом сюжете былины Микула Селянинович встречается с Вольгой Святославовичем и его дружиной и демонстрируют такую силу (закидывает плуг — атрибут крестьянина), что дружинники Вольги не могут его поднять. За это Вольга делает Микулу властителем некоторых областей (сюжет о царе-пахаре).

К третьей функции относится и самый популярный на Руси богатырь Илья Муромец, названный «крестьянским сыном». До начала подвигов он описывается совершенно круглым (не имеющим конечностей) и приводится к настоящему виду каликами переходными или нищей братией, обладающими волшебными способностями. Оторванный от неподвижного оседлого существования и мобилизованный на защиту русской земли и русского князя, Илья Муромец совершает множество подвигов.

Знаменитое полотно Васнецова «Богатыри», где герои изображены на конях трех мастей (белом, черном и рыжем, что соответствует традиционным цветам трех индийских варн, каст), является образцом трехфункциональной системы в восточно-славянской версии: Алеша Попович, Добрыня Никитич и Илья Муромец обозначают, соответственно, все три функции. Показательно также, что изображенный на черном коне Илья Муромец находится впереди остальных — так подчеркнута Васнецовым в духе славянофильской философии выдающаяся роль именно крестьянского сословия, собственно русского народа в отечественной истории.

Индоевропейский характер русского общества сосуществует с фундаментальным преобладанием именно третьей функции, тогда как в истории славянских народов (и не только русского) мы постоянно сталкиваемся с тем, что функции элиты (первая и вторая функции) выполняют представители иных этнических групп. Традиционные княжеские роды и военная аристократия, дружинники с самых

первых моментов русской государственности принадлежали к не-славянским этносам — будучи по одной (наиболее распространенной) теории скандинавскими викингами (Рюриковичи) или сарматскими воинами (согласно Гумилеву); нельзя исключить и смешанный этнически состав боярства, с той поправкой, что славянскими были лишь их имена, что стало нормой после культурного и языкового ославянивания правящей элиты.

Эта земледельческая доминанта славянских обществ отражается в таком важном моменте, как имя, которым обозначается у славян бог. Это слово является заимствованием из иранских языков и имеет, вероятно, скифское происхождение. Его значение восходит к индоевропейскому корню *bhaga*, олицетворяемому индийским богом Бхага, что означает «дар», «наделение», а также «богатство», «счастье», «удача», «имущество», «полнота». Показательно, что слово «богатство» того же корня. Бог — тот, кто дает богатство. Дюмезиль показывает, что функции бога Бхага в индоевропейских обществах были связаны исключительно с третьей функцией — с крестьянами и ремесленниками, производителями и обладателями материальных богатств¹. Этому божеству свойственно миролюбие, покой, изобилие, постоянная связь с женским началом. В иранской мифологии эта функция относится к женскому божеству Ардвисура Анахита, связанному с землей и водой.

Крестьянское сословие, составляющее, собственно, основу русского народа, не только в количественном смысле преобладавшего до 30-х гг. XX в. аграрного производства, но и в качественном смысле — конструирования особой системы ценностей, сопряженных с идеализацией крестьянского труда и крестьянской жизни, стало, таким образом, основой осевой идентичности русской цивилизации, и даже слово «бог» косвенно отражает эту связь с третьей функцией, землей и земледелием.

Соответственно, индоевропейский тип культуры, которому присущи строго вертикальные иерархические черты, был существенно сглажен преобладанием ценностных и культовых ориентаций, сопряженных с третьей функцией. Это сказалось и на распределении гендерных функций: русский патриархат, сохраняя свою индоевропейскую структуру, отдающую первенство мужчине, был сглажен и качественно скорректирован феминными элементами, присутствующими третьей функции. Здесь нельзя говорить о матриархате того типа, который существовал в культурном круге Старой Европы (по М. Гимбутас) или в Средиземноморском бассейне до прихода туда

¹ Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986. С. 75 — 79.

индоевропейцев в III тысячелетии до Р.Х., но скорее о самобытном и оригинальном сочетании мужских активных и агрессивных элементов с более мягкими и адаптивными женскими, что породило особость славянского культурного типа, чрезвычайно способствовавшего подъему славянских народов на разных исторических этапах, и достигшего своей кульминации в русской государственности, охватившей в определенный период истории под своим влиянием огромные географические и цивилизационные пространства. Сочетание в славянстве мужского и женского, храброй активности и мягкой адаптивности составило основу славянского культурного типа с рядом черт, которые можно охарактеризовать как андрогинные — отсюда женственность славянских мужчин и мужественность славянских женщин в тонком диалектическом переплетении обеих гендерных установок. Видимо, это сочетание чрезвычайно способствовало аграрной колонизации, ставшей заметной с середины первого тысячелетия до Р.Х., что выразилось в подъеме славянских народов, продолжавшемся вплоть до XX в. Эти свойства славянства мы легко распознаем в истории болгар и сербов, чехов и поляков, а ранее — в лице славянских племен, составлявших большинство в Аварском каганате. В истории России этот фактор достиг максимального масштаба, выдвинув славянскую цивилизацию на первые позиции во всем мире.

Русские, таким образом, в своем индоевропейском измерении уже представляют нечто особенное по сравнению с другими индоевропейцами: акцент на третье сословие (что запечатлено в мифологии скандинавской Эдды, где германцы представлены в виде воинственных богов — асов, а славяне — в виде обладающих магией оседлых, но могущественных ванов) и специфические пропорции мужского и женского начал в славянском андрогинате предопределили особенность русского Дазайна, сформировали его уникальную и самобытную структуру экзистенциалов. Нечто подобное мы можем увидеть у архаических кельтов (что видно на примере ирландского эпоса), но пропорции, культурные формы и качественное содержание социальных структур в обоих случаях различны (эта параллель полезна в том смысле, что расширяет наше представление даже о европейском Dasein'e, который может быть организован по германскому образцу, а может и существенно от него отличаться).

Сечение Деметры

Если попытаться найти место такой экзистенциальной конфигурации в структуре ноологии, трех Логосов, можно сказать, что ей

соответствует «сечение Деметры». Оно может быть представлено как эйдетическое оформление материальных тел, стоящих в центре внимания и восприятия культуры, но видимое в контексте небесной и солнечной демиургии, сверху. Это тот лик земли, который обращен к небу, а не к самой себе, как в чистом Логосе Кибелы. Деметра — богиня полей и садов, а не лугов и лесов. Она представляет собой возделанную рукой мужчины женскую природу, укрощенную и упорядоченную. Это платоновская хора, пространство, наделенное мужской качественной структурой, своего рода солярная земля. И русские былины описывают демиургический жест богатыря (например, Егория Хороброго), который выступает как первопредок славян, с одной стороны, и устроитель русской земли, с другой. Ему приписывается подвиг расчищения изначально гористой и покрытой непроходимыми лесами поверхности, сдвиг гор на периферию «русского крута», который отныне стал равниной, полной рек и озер, а дикая природа в ходе этих порядкаобразующих действий была оттеснена на периферию Руси. Русская нива, жнивье с расположенной недалеко рекой, становится нормативным архетипическим пейзажем русского коллективного сознания.

Хтоническая женственность здесь предстает в форме обожествленной и упорядоченной облагороженной сакральной телесности, подчиненной благой власти небесных солярных могуществ.

С этносоциологической точки зрения, техника пахоты с использованием тяжелого железного плуга, требующего участия прирученного крупного домашнего скота (коней, быков и т. д.), является ярким свидетельством о смешенном этнически и социологически характере общества. Коня, быка, крупный рогатый скот привносят с собой кочевники, как правило, составляющие аристократический воинственный класс такого общества, в основании которого находятся оседлые земледельцы (их оседлость относительна, т. к. они вынуждены периодически перемещаться в поисках новых пашен в связи с естественным истощением плодородных полей). Поэтому наличие этих хозяйственных атрибутов указывает на то, что славяне-крестьяне на самых ранних этапах их исторического бытия уже входили в состав социально дифференцированного и политически иерархизированного общества, с воинской политической элитой (сформированной на основе кочевников-скотоводов). И поэтому они в своей социальной системе заведомо несли патриархальные черты, заимствованные у военной аристократии¹ вместе с тяжелым

¹ Олицетворением чего в русских былинах являются фигуры крестьян-воинов — Микулы Селяниновича или Ильи Муромца.

плутом и крупным скотом, используемыми в земледелии. Т. е. славян в истории впервые мы встречаем как общество Деметры: это эйдетически оформленные этнические группы земледельцев, олицетворяющие лик земли, покорно и смиренно обращенный к небу, признающий легитимное правление солярных мужских начал и могуществ. Это не черный Логос глубин земли, восстающий через бунт титанов и гигантов на небесный Олимп. Это земной телесный срез небесного порядка.

Исторически таким обществом, послужившим этнокультурной и этносоциологической матрицей для прямых предков русского народа, скорее всего явилась Великая Скифия, находившаяся, по сообщениям греческих географов, в районе Днепра. Геродот передавал скифские легенды, согласно которым верховное скифское божество неба послало на землю первым людям, сыновьям первого человека. Таргитая, три священных дара — золотую чашу, золотую секиру и золотой плут с ярмом. Это снова типичный пример трехфункциональной индоевропейской системы: чаша — атрибут жречества, меч — воинов, плут — крестьян. Так, Геродот говорит о «скифах-пахарях», т. е. о третьей функции внутри скифского общества (иногда они называются «катиарами» и потомками одного из трех сыновей Таргитая — Арпаксая, «царь-глубина»). Но основная масса скифов (позднее, сарматов) представляла собой воинственных скотоводов-кочевников, практически никогда не занимавшихся сельскохозяйственным трудом (они возводили себя к Липоксаю, племя «авхаты», «жрецы», и к Колаксаю, солнечный род божественных царей, племя «паралаты»). Поэтому можно предположить, что этими «скифами-пахарями» являлись предки восточных славян (русских), которые были не скифами в этническом смысле, но этносоциальной группой, соответствующей третьей функции, входившей в состав скифской и сарматской политической системы. Не исключено, что эту же функцию праславяне выполняли в контексте иных кочевых империй — в готском государстве Айум, расположенном на Днепре, или в тюркской Хазарии. В более поздние периоды строго эта этносоциологическая картина повторяется в Аварском каганате, Древней Болгарии и собственно Киевской Руси, где воинственные аллогенные элиты оказываются во главе активного и бурно расширяющегося населения «пахарей», которые, будучи номинально миролюбивыми, всегда готовы отправиться в военный поход за подвигами, славой и новыми богатствами.

Следует обратить внимание на то, что «цивилизация пахарей» является, как правило, весьма активной и в некотором смысле агрессивной. Она нацелена на трансформацию жизненного ландшафта и

поэтому несет в себе нечто героическое. Это цивилизация не только фюзиса, всходов, произрастания (по-гречески φυήν — «давать всходы», «прозябать», «рождать», отсюда φύσις «природа»), но и Логоса, жатвы (по-гречески λέγειν — «пожинать», «срезать колосья», «жать»). «Сечение Деметры» предполагает активную установку на экспансию и борьбу. Эта борьба прежде всего с тем, что можно назвать «дикостью», самородностью, спонтанностью, или с природой и материей в чистом виде. С этносоциологической точки зрения, общества крестьян находились в постоянном противостоянии со стихией леса, у которой они отвоевывали пространство под пашни. Это приводило к воинственному настрою земледельческих цивилизаций, которые были с необходимостью цивилизациями колонистов — истощение пахотных угодий заставляло земледельцев постоянно передвигаться, вторгаясь на территории, считавшиеся «своими» у других этносов. Так война с лесом (с «дикостью») незаметно превращалась в войну с другими этническими группами, и обратно. Люди с топорами (секирами, лабрисами — двухлезвенными топорами) с одинаковым упорством и силой использовали их и против деревьев и против врагов (боевые топоры); отсюда воинственный дух земледельческих народов, склонных к экспансии, расширению своих территорий и войне. При этом, в отличие от второй функции, речь шла не о сословии профессиональных воинов, не знавших кроме войны никаких иных занятий, но и об интегральном военно-трудовом экзистировании, где обе формы жизни — мирный труд и военные походы — составляли единый непрерывный стиль. Отсюда определенный парадокс: с одной стороны, миролюбие земледельческих культур, с другой стороны, их агрессивность и воинственность. Здесь самым важным моментом является именно тот фактор, что речь идет об индоевропейских обществах, где на всех трех уровнях доминируют вертикальный солярный тип и патриархальность. Но если у жрецов и воинов эта патриархальность четко выделена и не приходит в соприкосновение с пластами материи (отсюда частое определение высших каст как «чистых»), то люди и народы (в нашем случае, славяне), относящиеся к «сечению Деметры», делают шаг навстречу материи (матриархату и лесу — тождество значений в слове ὕλη — «лес», «древесина» и «материя» — не случайно), но лишь для того, чтобы ее преобразовать и очистить. Они не чисты, но они очищают. Мир, который создает земледелец, — это результат победы в войне с дикостью, это построенный в ходе этой войны порядок. Поэтому такой мир не исключает войны, но включает ее в себя.

Здесь мы можем увидеть и еще одно существенное различие, также этносоциологического толка, о котором мы уже упоминали

выше. Сами земледельческие культуры можно разделить на два типа: строго матриархальные (на их изучении делают акцент Бахофен, Гимбутас и Вирт) и патриархальные, хотя и с наличием развитого женского элемента, своего рода андрогинно-патриархальные (чаще всего, с индоевропейской доминантой, если мы говорим о Европе и Северной Евразии). Первые складываются вне контактов с кочевыми обществами и, соответственно, не знают тяжелого плуга и не используют крупный скот при пахоте. С такой работой вполне могут справляться женщины, что повышает их социальный статус и расширяет их права (в том числе в вопросе гендерных взаимоотношений). Это позволяет говорить о них как о «матриархальных», хотя в них роль мужчин может быть достаточно высока и их типы могут варьироваться от андрогинного матриархата (как чаще всего и бывает) до чистого матриархата, т. е. прямого правления женщин (что, напротив, встречается довольно редко — например, в некоторых племенах маори или у индейского племени ирокезов). Примером последних можно считать мифические общества амазонок. В обоих случаях земледельческие общества склонны к миролюбию, но их структура различна: патриархальные крестьяне, использующие тяжелый плуг и крупный скот, с которыми под силу управляться только мужчинам, намного более агрессивны и понимают мир как то, что приносит победа в войне, тогда как матриархальные общества склонны рассматривать войну как аномалию и в гораздо большей степени тяготеют к эвфемизации и режиму мистического ноктюрна.

Элевсинские мистерии греков были тесно связаны с культом Деметры, которая, согласно преданиям, и принесла жителям Элевсина одновременно секреты земледелия (Дионис, выступающий в этих мистериях всегда рядом с Деметрой, принес со своей стороны виноделие) и обряды посвящения. Хлеб, вино и посвящения, по взглядам греков, отличают полноценного гражданина от «дикаря», и дары Деметры королям Элевсина, описываемым как «изначальные существа», *Urmenschen*, представляющие собой лишь обещание человека до встречи с богиней, скитающей по свету в поисках пропавшей дочери, это и есть то, что делает человека человеком. Поэтому крестьянская цивилизация есть в своих корнях сакральная цивилизация, где труд и посвящение неразделимо переплетены.

Именно этими признаками отличались древнеславянские народы, в том числе и прямые предки русских. Цивилизация Деметры в их случаях была патриархальной (точнее, андрогинно-патриархальной, т. к. отношение к женщинам, женам, было как к соратникам и друзьям по войне и миру), воинственной, активной, экспансионист-

ской и сакральной. Славяне-земледельцы легко отзывались на призывы чисто военных этносов (сарматов, аваров, тюрок-булгар, готов, норманнов и т. д.) отправиться под их началом в военные походы, т. к. военная экспансия в виде свободного ополчения, имеющего часть в захваченной добыче противника, вполне могла рассматриваться как прямое продолжение войны с лесами, болотами, дебрями и природными условиями, которая составляла естественное и осмысленное бытие общества Дементры. Поэтому более дифференцированные цивилизации Средиземноморья, в том числе и Византийская империя, относились к славянам как к такому же «стихийному бедствию», как и германцы, степняки и иные «варвары» — угроза, исходящая от славян, ужас, который они внушали своим агрессивным темпераментом, их мужество, мощь и храбрость были настолько велики, что легли в основу даже некоторых византийских церковных праздников: так, например, праздник Покрова Пресвятой Богородицы, столь чтимый на Руси с эпохи великого князя Андрея Боголюбского, был введен в честь чудесного избавления жителей Константинополя от подступившей к городу внушающей панический страх славянской орды.

Туранский фактор

Другим фундаментальным фактором, определяющим характер русской цивилизации, является ее пространственная, историческая, этносоциологическая, культурная и геополитическая связь с Тураном. Туран представляет собой географическую зону Северной Евразии — от Карпат, Балтийского и Черного морей на западе до Тихого океана на востоке. На севере естественной границей является побережье Северного Ледовитого океана. На юге — череда евразийских гор от Маньчжурии до Тибета, Тянь-Шаня, Памира и Кавказа. На севере Китая вместо этих гор пограничным рубежом служит Великая Китайская стена. Это географическое пространство и есть Евразия в узком смысле, и оно же — Туран.

Освальд Шпенглер и русские евразийцы (в частности, Лев Гумилев) обосновали тезис о том, что это пространство является матрицей специфической многотысячелетней цивилизации, в которой доминирует устойчивый воинственно-кочевнический жестко маскулинный тип. Эта цивилизация остается в целом неизменной в своих основаниях, передаваясь от одной ключевой этнической группы к другой. И все издания этой туранской цивилизации отличаются целым рядом типичных свойств: доминацией воинского начала, акцентом на скотоводчестве, повышенной агрессивностью в отноше-

нии с соседями и оседлыми народами, развитием боевых колесниц и domestikацией коней и крупного скота, иерархической организацией общества по принципу абсолютной преданности вождю (правителю), организацией общества как армии. Л. Гумилев называл типичных носителей этого цивилизационного туранского начала «людьми длинной воли».

С точки зрения ряда историков, занимавшихся архаическими периодами существования индоевропейских племен, Туран был тем пространством, откуда индоевропейские народы расселились по всему пространству Евразии. Центром этой цивилизации некоторые называют Причерноморье, другие — земли к северу от Каспия вплоть до Южного Урала, третьи — территории Центральной Азии, где ранее обитал индоевропейский народ тохаров (современный Синь-Цзян в Китае). Одни народы (ведические арии) этой группы спустились в долины рек Ганг и Инд, заложив основы индийской цивилизации. Другие освоили Центральную Азию вплоть до Персидского залива, образовав мидийскую, иранскую и парфянскую державы. Третьи двинулись на Ближний Восток и образовали там цивилизацию хеттов. Четвертые вторглись в Средиземноморский бассейн — через Балканы (ахейцы, дорийцы) или через Альпы (этруски, умбры и т. д.). Еще одна ветвь двинулась в Северо-Западную Европу (кельты). А еще одна дала начало германским этносам. Были и те народы, которые оставались в пределах Турана дольше других — юэцжи, тохары, скифы, сарматы и родственные им аланы, роксоланы и т. д. Ответвлением этих туранских индоевропейцев были славяне и балты. По Шпенглеру, они-то и были создателями всей европейской культуры, которая и есть, в таком случае, продолжение культуры туранской и евразийской.

Такая идея индоевропейского кочевого Турана объясняет основные этносоциологические черты индоевропейских народов, которые, где бы они ни появлялись, несли с собой вертикальные иерархии, воинский стиль, социальную дифференциацию, солярные культы и жесткий контрастный патриархальный порядок. В реконструкции Марии Гимбутас носители культуры Турана были разрушителями матриархальной культуры Старой Европы.

Если принять туранскую гипотезу индоевропейского происхождения, которую в той или иной степени разделяет большинство современных исследователей, мы увидим, что пространство Евразии обладает ярко выраженными цивилизационными чертами, лежащими в основе более развитых материально, но восходящих именно к этой степной туранской парадигме южных культур. В таком случае связь русских с землями Турана, ангажированность в социально-по-

литические процессы, разворачивающиеся на этой территории, должны аффектировать культурный стиль русских, так или иначе влияя на их экзистенциальный тип.

Мы можем зафиксировать включенность восточных славян в туранскую цивилизацию с самых первых упоминаний о славянах. Если предки славян были «скифами-пахарями», то это значит, что они были в рамках «сечения Деметры» включены в этот социально-политический контекст напрямую. После скифов и сарматов (здесь уместно вспомнить европейскую Сарматия Геродота) доминация над Тураном перешла к смешанному народу гуннов, где можно различить манчжурские, монгольские и финно-угорские черты. После уходов гуннов в Центральную Европу, где они приняли активное участие в атаках на Римскую империю под предводительством своего вождя Атиллы, доминирующая роль перешла к Голубой Орде тюрков, следы которой сохранились в Хазарском каганате, многочисленных степных тюркских племенах — печенегов, половцев, кутургулов, утургулов и т. д. Все эти народы воспроизводили неизменно тот же самый парадигмальный стиль туранской цивилизации, с доминацией мужского воинского начала, жесткой иерархией, кочевым образом жизни и т. д. Древние восточные славяне постоянно взаимодействовали с этими народами на всех этапах своей истории, обмениваясь элементами культуры, быта, хозяйственных техник, терминами и обрядами. Поэтому влияние Турана на русскую цивилизацию было постоянным и интенсивным, причем независимо от того, какой народ в тот или иной период преобладал в Евразии и ближе всего взаимодействовал с населением Древней Руси. Русские постоянно сталкивались со степняками на юге и на востоке своих земель, что порождало как конфликты, так и союзы, как войны, так и мирный культурный обмен.

Последним по времени подъемом Турана, объединенного из его восточного полюса, была империя Чингисхана, молниеносно созданная воинственным князем Темучжином из затухавшего монгольского рода Кият Борджигин. Темучжин стремительно построил гигантскую империю, провозгласив себя Повелителем Вселенной, Чингисханом. Войска Чингисхана не только объединили всю территорию Турана, но и сумели покорить Китай, Центральную Азию, Иран и Закавказье, создав небывалый прецедент интеграции северных территорий Евразии с теми государствами, которые находились южнее гряды евразийских гор. В эту эпоху Евразия была объединена под единой политической властью в таких масштабах, каких не было никогда — ни раньше, ни позже. Туранская цивилизация в тот период включила в себя даже те цивилизационные зоны, которые

были традиционно самостоятельны и независимы, продемонстрировав максимально возможные границы евразийской интеграции, выходящие далеко за пределы собственно Турана.

Империя Чингисхана, основывалась на особом кодексе, «Ясе» (по-монгольски — «их засаг хууль»), представлявшем собой изречения Чингисхана и законы, провозглашенные им. «Яса» передавалась устно, и ее письменной версии не сохранилось. По различным вторичным источникам и свидетельствам можно восстановить, что в основу этого комплекса воззрений легла компактно изложенная структура туранского начала в целом: высшей ценностью провозглашалась верность вождю и храбрость в бою; нормативной социальной единицей признавалось кочевое племя, осмысленное как военный отряд; вертикальная иерархия становилась абсолютным императивом; утверждался принцип абсолютной веротерпимости — жрецы и священники любых вероисповеданий наделялись полным иммунитетом и свободой; любые нарушения дисциплины и отклонения от кодекса карались самыми жестокими мерами — смертной казнью, а за особо серьезные преступления расплачивались и члены рода или отряда¹. «Яса» предполагала сохранение ключевых позиций в империи за монгольскими родами — в первую очередь за родом самого Чингисхана, а также за его приближенными, монгольской знатью.

Тем народам, которые признавали над собой власть Чингисхана, гарантировалась жизнь и относительная автономия, на условиях выплаты монголам дани (т. е. налогов), а также полная религиозная свобода. Тем, кто нарушал лояльность или сопротивлялся воле Великого Императора, грозило безжалостное уничтожение (за исключением жрецов, которые и в этом случае пользовались неприкосновенностью).

Русские включаются в структуру Турана полнее и глубже всего именно в период монгольских завоеваний. В период Киевской Руси этот туранский (евразийский) характер присутствовал в древнерусской культуре косвенно, будучи уравновешен как традициями скандинавской знати (варяжской системой ценностей), так и византизмом, исходящим с юга (либо непосредственно через греческий Крым, Херсонес, либо через болгар — в этом историки расходятся). Включение на несколько столетий Руси в Монгольскую империю стало поворотным моментом в становлении русской цивилизации: на сей раз русские были интегрированы в социально-политическую и социокультурную систему Турана напрямую и полностью, причем

¹ Lamb Harold Albert. Genghis Khan: The Emperor of All Men. London: Thornton Butterworth Ltd, 1936.

в том издании туранской идеи, которая исторически достигла географического и политического апогея, резюмируя в империи Чингисхана и его потомков всю этику и логику древних степных обществ. Именно с этого исторического момента Россия становится евразийским могуществом — вначале в статусе одного из полюсов Золотой Орды, а затем в качестве самостоятельного центра. В ордынский период, как показали евразийцы и Л. Гумилев¹, формируется великоросский народ со своей особой цивилизационной установкой. Доминанта этой установки — преемственность туранской миссии, вступление в полноправное «наследие Чингисхана»² (Н. Трубецкой). С этого момента можно отсчитывать полноценно евразийскую эпоху русской истории. Русь постепенно становится интеграционным центром Турана, выигрывая одну за другой битвы за право обладать этой ролью у других политических единиц, появившихся в ходе распада Золотой Орды и других частей империи Чингисхана. Если на западе Московская Русь борется за контроль над западнорусскими землями с Литвой и Польшей, то на востоке ее соперниками становятся поволжские ханства, населенные преимущественно тюрками (татарами), и Крымское ханство, доставлявшее Москве много неприятностей еще несколько столетий после распада Золотой Орды. Завоевание казацкими отрядами Ермака Сибирского ханства полностью вписывается в этот геополитический вектор русской истории.

Начиная с XIII в. русское общество оказывается в контексте мощной и идеологически контрастной туранской империи, а с XV в. начинает претендовать на то, чтобы стать прямым синонимом Турана, построив новую версию евразийской империи, на сей раз с центром в Москве.

Туранский фактор оказал огромное влияние на структуру русской цивилизации. Европейские историки, руководствуясь естественным для них евроцентризмом, описывали Чингисхана как носителя «варварского начала» и, соответственно, трактовали его влияние на Русь как «негативное», затормозившее движение России по европейскому пути. Этот расистский подход, основанный на безусловном превосходстве Запада над Востоком, стал особенно отчетливо видным в эпоху Нового времени. В Средневековье монголы рассматривались как одна из угроз западноевропейским государствам наряду с другими, включая те угрозы, которые сами западные страны представляли друг для друга. Но в Новое время современная Европа стала рассматриваться как

¹ Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: Айрис-пресс, 2008.

² Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана.

«вершина цивилизации», понятой в универсальном смысле и в единственном числе. Все, что не было цивилизацией, было либо варварством (получивилизацией или недоцивилизацией), либо дикостью (вообще нецивилизацией, предцивилизацией). Поэтому туранское влияние на Русь в такой перспективе рассматривалось как усиление варварского начала, а сама Россия, постепенно превратившаяся в синоним Евразии и Турана, осмыслялась, в свою очередь, как «оплот реакции и варварства» в европейском контексте. Такая оценка была заимствована и самими русскими историками после Петровских реформ, имитировавших европейские образцы. Так понятие «Туран» или его синоним «татарщина» приобрели отрицательные коннотации не только в европейской исторической науке, но и в науке российской, сложившейся под прямым западноевропейским влиянием и даже при прямом участии европейцев (ее основателем был немец Г.Ф. Миллер). Лишь после появления исторических и философских работ русских евразийцев (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский и т. д.) и особенно после исторического цикла трудов историка Льва Гумилева отношение к «наследию Чингисхана» и влиянию монгольских завоеваний на Русь радикально изменилось, и евразийский характер русской идентичности стал рассматриваться более взвешенно, объективно и даже положительно. В любом случае для того, чтобы достоверно исследовать русскую идентичность и ставить вопрос о русском Логосе, евразийское измерение надо тщательно исследовать и обязательно учитывать, причем в отрыве от пристрастных и ангажированных европейских оценок, тем более в контексте Нового времени и его специфических мифов об «универсальности прогресса» и о «судьбоносной миссии Европы во всеобщем развитии человечества», что представляет собой, как мы видели, не просто искусственный аргумент, оправдывающий империализм и колонизацию, но и нечто противоположное глубинной идентичности самой Европы, в контексте которой Модерн и модернизация ни в коем случае не могут рассматриваться как прогресс и развитие, но, напротив, как упадок и деградация. Из этого, правда, не следует автоматически прямого резонанса между европейской цивилизацией и цивилизацией евразийской, которые, если и имели общие корни (на что указывают О. Шпенглер, Л. Фробениус, М. Гране¹ или Ж. Дюмезиль), давно оформились в самостоятельные

¹ Историк и социолог Марсель Гране считал, что вся Евразия представляла собой единую цивилизацию. Ж. Дюмезиль пишет об этом так: «Марсель Гране, любивший поражающие спрямления, говорил, что от ирландского до маньчжурского побережья существовала только одна цивилизация. Он хотел этим сказать, что никакое естественное препятствие начиная с доисторических времен не мешало прерывным или постоянным контактам от одного до другого конца всей североевразийской равнины,

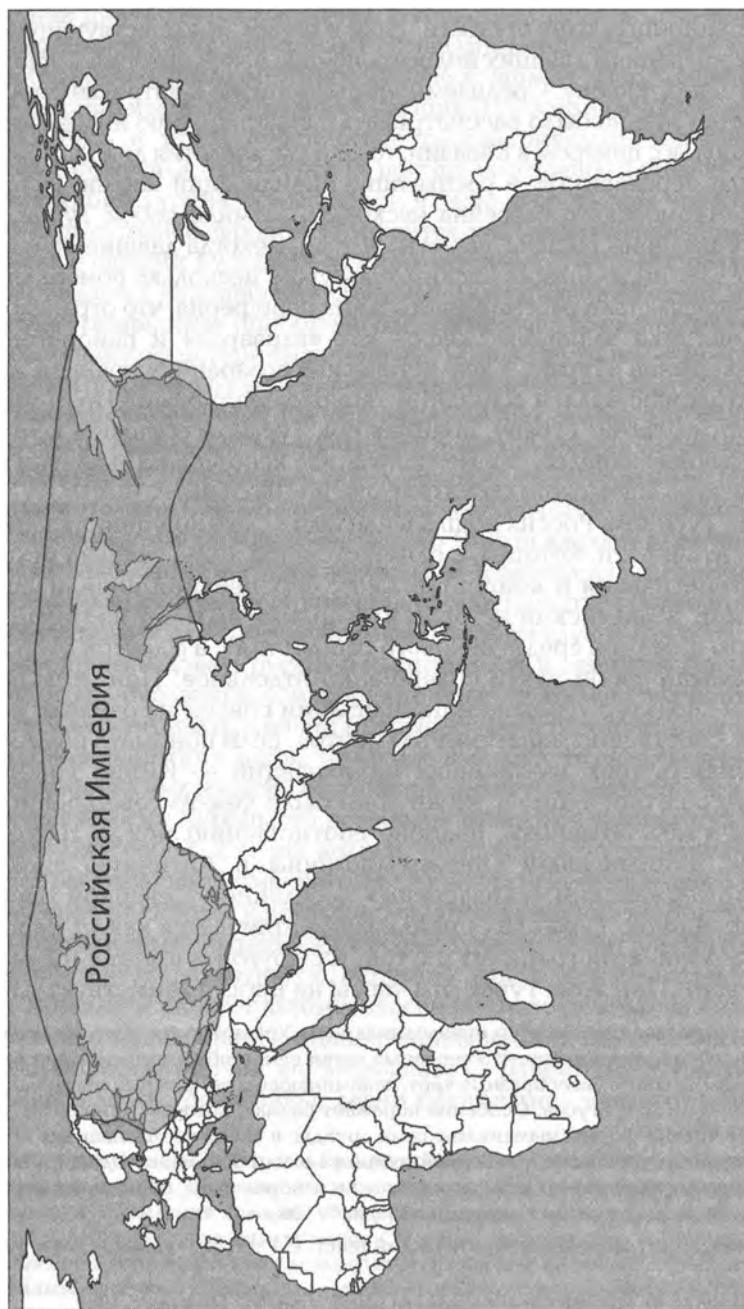
цивилизационные идентичности. Если в эпоху, предшествующую активным миграциям древних индоевропейцев из территорий Турана на юг и на запад, Европу, Средиземноморье, а также Центральную Азию и Индостан можно было рассматривать как периферию индоевропейских народов с центром в Евразии, то со II тысячелетия до Р.Х. пропорции были перевернуты, и расцветшие цивилизации Индии, Ирана и Средиземноморского бассейна несколько затмили собой Туран, чьи кочевые империи (скифы, сарматы и т. д.), некогда давшие основной импульс другим индоевропейским культурам, несколько померкли и, в свою очередь, стали рассматриваться как периферия, что отразилось в характеристике эллинами скифов как «варваров» и пейоративном смысле термина «Туран» в дуалистических воззрениях иранцев, которые противопоставляли оседлый и «высококультурный» Иран темному и хаотическому Турану, понимая под Тураном общества кочевых ираноязычных народов, тех же скифов, что ясно можно увидеть в поэме иранского эпического поэта Фирдоуси «Шахнаме»¹.

Став Тураном, Россия вошла в наследие сложной цивилизационной идентичности, которая, с одной стороны, была связана исторически, генетически и концептуально с европейской цивилизацией (например, итальянский историк Ф. Кардини выводит из туранской культуры феномен средневекового рыцарства²), а с другой стороны, представляла собой нечто совершенно отдельное. При этом евразийский характер туранской цивилизации совсем не означал наличие там, собственно, азиатских элементов. Если понимать под Азией совокупность трех древнейших цивилизаций — Китай, Индию и Иран, то по отношению к Турану они были чем-то совершенно отличным и обособленным, подобно соотношению между греко-романской цивилизацией Средиземноморья в Античную эпоху и кельтско-германским «варварским» населением Северной Европы в тот же период. Туран как цивилизация отличается как от Европы, так и от Азии, хотя граничит и с той, и с другой и имеет с ними ряд общих черт. При этом Туран эти черты не просто заимствует извне.

которую разрезает только легко преодолимая цепь Уральских гор. Что же касается индоевропейцев, то известно, что северные ветви семьи обнаруживают по сравнению с южными много своеобразных черт, напоминающих те, которые мы наблюдаем от финно-угров до тунгусов. Особенно поражает размах, который приобрели более или менее чистые формы шаманизма: сами друиды, в каких-то отношениях крайне консервативные, располагали техникой, какой не знали брахманы; Один, провисевший на дереве девять дней, время, за которое он изобрел руны, поразил бы Варуну». Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. С. 136.

¹ Фирдоуси А. Шах-Наме. Критический текст. Т. 1 — 9. М.: Академия наук, 1960 — 1971.

² Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.



Территория Российской империи в XIX в.

В определенном смысле именно Туран служит в некоторых исторических моментах главным системообразующим фактором при создании политических и цивилизационных единиц — как было в древнейшую эпоху вторжения индоевропейских кочевников-скотоводов в Старую Европу, Средиземноморье и Азию, и что было повторено колоссальными политическими трансформациями всей Евразии в эпоху Чингисхана, чьи потомки качественно видоизменили все пространство Евразии, включая Китай, Центральную Азию и Иран. Позднее отголоски этих событий сказались в построении империи великих моголов в Индии и в тюркских завоеваниях Анатолии вплоть до создания Османской империи.

Именно такой — туранской цивилизацией — Россия стала после XV в., и именно в таком качестве она достигла вершины своего могущества, полностью отождествившись с тем, что в геополитике называется «Сушей» или «теллурократией», «сухопутной цивилизацией», развернутой вокруг «сердцевинной земли», евразийского Heartland'a¹.

Россия и византизм

Адопция в православную ойкумену

Другим фундаментальным вектором влияния на русскую цивилизацию была православная Византия. Русский философ Константин Леонтьев описал значение этого фактора в программной работе «Византизм и славянство»², где он дал широкую панораму того, чем русская культура обязана Византии и насколько византизм для нее фундаментален.

Крещение Киевской Руси великим князем Владимиром Святославовичем стало принципиальным актом русской истории, предопределившим ее дальнейшую судьбу. Хотя в X в. формального разделения между православием и католичеством еще не произошло, отношения между христианским Востоком и христианским Западом были уже чрезвычайно натянутые, и обе половины некогда единой христианской цивилизации уже несколько столетий (особенно после коронации Карла Великого римским императором, и соответ-

¹ См.: Дугин А.Г. Геополитика России; Он же. Основы геополитики; Он же. Геополитика.

² Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Парогъ; Московский рабочий, 1993.

ственно, введением Filioque в Символ веры) развивались по самостоятельному сценарию, укрепляя свои отличные и разделяющиеся все более и более идентичности. Поэтому то обстоятельство, что великий князь Владимир, попытавшийся прежде провести языческую реформу, но остановившийся в конце концов на христианской религии, выбрал православие и окрестил Русь под началом Восточной церкви, сделав ее одной из епархий Константинопольского патриархата, навсегда зафиксировало место русских в контексте византийского пространства, что предопределило историческую судьбу русского народа. Киевская Русь стала частью византийской Европы, *второй Европы*. Это означало, что русские были интегрированы в христианский мир, а вместе с этим в контекст средиземноморской цивилизации, со всем тем ноологическим содержанием, которое мы исследовали ранее. Таким образом, русский народ (индоевропейский по своим истокам и евразийский по своей локализации) обособывал свою вновь созданную культурную генеалогию причастностью к средиземноморской цивилизации в ее христианской стадии и в греко-византийской версии.

В архаических племенах существует обряд adopции человека из одного племени в другое. Т. к. речь идет о ритуале социализации, то в обряде adopции ключевым является признание принимаемого предков данного племени своими предками. Эта символическая филиация позволяет вновь принятому члену быть полноценным, т. к. социальный статус этноса определяется наличием предков и, соответственно, принадлежностью к тому или иному роду. Нечто аналогичное происходит и при принятии религиозного мировоззрения. Вместе с православием русские в X в. приняли и христианскую версию истории, возводя свой род к одному из сыновей Ноя — Иафету, считавшемуся в греко-римском толковании Библии предком всех индоевропейских (белых) народов. Генеалогия славян в первых памятниках русской письменности — например, в «Повести временных лет», также возводилась к Иафету. «По разрушении же столпа [Вавилонского] и по разделении народов взяли сыновья Сима восточные страны, а сыновья Хама южные страны, Иафетовы же взяли запад и северные страны. От этих же семидесяти двух язык произошёл и народ славянский от племени Иафета — так называемые норикки, которые есть славяне»¹, — пишет летописец Нестор. Т. е. славяне мыслились как одна из 72 частей иафетического прапредка.

¹ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — первая половина XII в. М.: Художественная литература, 1978.

Принимая христианство, русские вступали в наследие библейской культуры и на этом основании утверждали свое место в общем контексте исторических народов. Но тот факт, что христианство пришло из Византии, вносило в это существенную поправку: толкования Ветхого и Нового Заветов были восприняты именно в православной редакции, которая уже тогда существенно отличалась от западно-христианской и католической (в контексте которой оказались родственные восточным славянам поляки). Поэтому момент адаптации славян в христианский мир проходил именно в византийском контексте, делая Русь частью именно византийского, а впоследствии и поствизантийского мира. При этом форма зависимости Древней Руси после крещения от Константинополя была дифференцированной: религиозно русская епархия (позднее митрополия) полностью подчинялась Константинопольскому Патриарху, и все киевские митрополиты (за редким исключением были греками, поставленными Константинопольским Патриархом), тогда как зависимость великого князя Киевского от византийского василевса была, напротив, чисто номинальной и никакого серьезного влияния на русскую политику не оказывало. Тем не менее, религиозно-политическая модель византизма признавалась и принималась полностью — как неотъемлемая сторона вновь принятого религиозного учения. Поэтому крещение Руси было явлением более глубоким и значительным, нежели просто принятием религии — вместе с религией русские приняли историю, политику, культуру, право, представления о социальных нормативах и т. д. Все это и составляет содержание византизма как интегрального цивилизационного явления. Русские приняли византизм во всем его объеме, хотя, как и другие народы, оказавшиеся в сходной ситуации (болгары, сербы, грузины и т. д.), придали ему особое и оригинальное толкование.

Русская письменность

Составной частью византизма был письменный церковно-славянский язык, созданный братьями Кириллом и Мефодием на основе южно-славянского (древнеболгарского) языка. Вместе с письменностью русские получили не только возможность фиксировать предания, вести хронику, осуществлять богослужение, но и постигать основы греческой культуры, т. к. христианские тексты, составлявшие ядро церковно-славянской литературы, были воспроизводством греческих — и семантически, и структурно, и часто напрямую, т. к. греческие термины часто заимствовали в силу отсутствия подходящих по смыслу собственно славянских эквивалентов. Пере-

воды в этом случае были не просто переложением с языка на язык, переносом от культуры в другую культуру, как, например, в случае латинских или сирийский переводов с греческого — церковно-славянский язык создавался в процессе перевода для главной цели — выразить как можно более точно систему православного вероучения. Но само это вероучение было греческим не только по форме, но и по содержанию, т. к. при формулировке догматов, начал и основ вероисповедания исторически активно привлекался весь аппарат греческой философии, и шире, культурный круг эллинизма. Семитские ветхозаветные моменты христианства были пропущены через греческое толкование. Так, к иудаизму Филона Александрийского можно подойти как к иудаизированной версии платонизма с вкраплениями теорий стоиков и пифагорейцев. Церковно-славянский язык можно рассматривать как кальку эллино-христианского византийского культурно-философского контекста. И этот контекст сам по себе допустимо понимать как парадигму особой вполне конкретной и структурированной идентичности. Церковно-славянский язык не просто служил для формулировки тех или иных культурных начал, но создавал эти начала, творил культуру и творил русскую идентичность как идентичность византийскую.

Но параллельно этому использование древнеславянских корней и языковых форм аффекировало эту искусственно создаваемую идентичность, привносило самобытные смысловые элементы, связи, подразумевания и ассоциации. Эта самобытность, заложенная в свернутом виде уже в церковно-славянском, начала разворачиваться в древнерусской книжности, когда русские авторы создавали на этом новом искусственно сотворенном языке новые произведения — летописи, хронографы, а также жития святых и иную вероучительную литературу. Но в любом случае греческое и славянское в этом процессе были настолько слиты, что разделить эти элементы искусственно не представляется возможным. Русская культура и русская идентичность в историческую эпоху развивались в такой тесной связи с Византией, что вне византийского контекста они полностью утрачивают смысл.

Последние станут первыми: зарождение русского мессианства

Единственным по-настоящему оригинальным моментом была подспудная идея русских, приняв византизм и сделав его своей культурной и исторической судьбой, рано или поздно превзойти самих греческих учителей и показать миру пример русской святости и русского православия, который сделал бы «последних первыми». Один

из первых намеков на такую зреющую идею русского византизма мы встречаем у Иллариона Киевского, первого этнического славянина, ставшего на непродолжительный срок киевским митрополитом. В тот период это одинокий русский голос, провозглашающий высший горизонт русской цивилизации. В московский период в форме идеи «Москва — Третий Рим» это станет общенациональной идеей и практически официальным политико-религиозным мировоззрением Московского царства. Иными словами, славянская амбиция в этом греко-славянском синтезе состояла в том, чтобы стать равными Византии и даже, быть может, превзойти ее. Но не на основании собственно славянских критериев, а на основании системы ценностей, заимствованной вместе с языком, религией и отчасти политикой, от греков; стремление стать более греческими и православными, нежели православные греки.

Русский византизм означает включение русского культурного поля в контекст средиземноморской цивилизации, от которой ранее славяне (как и другие европейские народы — кельты, германцы и т. д.) были относительно изолированы. Русские были по отношению к Византийской империи такими же «варварами», как кельты, германцы или гунны. Но, как и в других случаях, христианизация «варваров» включала их в контекст христианской цивилизации Средиземноморья через своего рода ритуал адаптации. Позднее, в XVI в. эта адаптация получила свое выражение в генеалогии владимирских князей («Сказание о князьях Владимирских»¹), возводимой к брату римского императора Августа по имени Прус.

Солярное наследие греков

С точки зрения ноологии, которая имеет для нас принципиальное значение, мы можем сделать из фундаментального факта адаптации русскими византизма следующий принципиальный вывод: после крещения Руси и ее христианизации древнерусская культура прививается к древу культуры средиземноморской, а это означает, что она становится частью цивилизации, главной чертой которой является победа олимпийских богов над титанами, торжество аполлонического порядка над матриархальной хтонической культурой. Т. к. речь идет о христианстве, то особый акцент здесь ставится на промежуточной, «средней» демиургии, относящейся к компетен-

¹ См. также: «Сказание о Вавилонском царстве» и «Повесть о новгородском белом клобуке», где описываются аналогичные сюжеты передачи атрибутов вселенской власти вначале византийским василевсам, а затем русским великим князьям.

ции Логоса Диониса. Но, как и везде, в контексте собственно Европы (откуда следует исключить Европу Нового времени, представляющую собой анти-Европу) Логос Диониса здесь рассматривается в небесной и олимпийской оптике Аполлона, т. е. смещен в сторону неба и света, в направлении светлого Логоса. Этот аполлоно-дионисийский характер определяет византийскую цивилизацию, и будучи спроецированным на Русь — вместе с языком, вероучением, обрядами, культом, правом и т. д. — ложится в основу русской православной культуры, т. е. русского византизма. Таким образом, русский византизм указывает на аполлоно-дионисийский солярный характер русской православной цивилизации и делает Россию в определенном смысле частью Второй Европы, т. е. продолжением одной из двух, причем наиболее аутентичной — эллинской и имперско-христианской ветвей единой гипербореической средиземноморской цивилизации. Но в таком случае, почему мы говорим о русской цивилизации как отдельной и не помещаем ее в контекст поствизантийского пространства, как, например, болгар и сербов, тем более что у болгар и сербов были точно такие же амбиции, как и у русских — стать большими византийцами, чем сами византийцы, перенять у Константинополя эстафету империи? Причем сербы и болгары заявили об этих претензиях раньше Руси и добились на этом пути в определенный момент истории серьезных успехов.

Отличием русского византизма от всех остальных его изданий является следующее историческое обстоятельство: только русским удалось начиная с XV в. подтвердить масштабом исторических свершений, политических и геополитических успехов и твердостью в отстаивании религиозной идентичности (верность православию) свою претензию на то, чтобы быть центром всего православного мира, т. е. Третьим Римом и прямым наследником Второй Европы; но это произошло лишь при опоре на иную — туранскую — цивилизационную модель, что и породило феномен России-Евразии как особой цивилизации, наследующей одновременно эстафету и Византии, и империи Чингисхана. Россия стала сама Второй Европой строго после падения Константинополя, но при этом созданная тогда русская империя была, одновременно, и историческим продолжением степных империй Турана, образовав на пересечении этих двух наследий особую цивилизацию, отличную от европейской, и в том числе от византийской и даже поствизантийской. Масштаб Руси-России и в историческом, и стратегическом, и в культурном смысле был сопоставим со всем европейским пространством, русское начало в полной мере воплотилось в само-

бытную историческую и политическую силу, отличную от Европы и от Азии, от Запада и от Востока. Если Западная Европа с конца XV в. стала неуклонно двигаться к Модерну, с параллельной сменой всей ноологической структуры и подъемом черного Логоса (материализм, секулярность, индивидуализм, номинализм, атонизм, капитализм, либерализм, демократия и т. д.), а Византия как раз в этот исторический момент вообще прекратила свое существование, то Россия в этот период начинает входить в апогей своего могущества, становится великой державой и заявляет претензии на особую национальную миссию, имеющую вселенский масштаб, что и становится в новых формах фактом XIX — XX вв. Этот масштаб и этот специфический момент появления на горизонте Европы цивилизации, имеющей средиземноморскую составляющую и наследующую римскую и христианскую традицию в ее византийской версии, но резко отвергающей основной вектор Европы, направленный в сторону Модерна, и обладающей достаточной мощью, чтобы доказать право на свой цивилизационный выбор (отвержение европейского Модерна) силой, и делает русскую цивилизацию именно цивилизацией — поствизантийской (Европа как Вторая Европа), с одной стороны, туранской (Азия, но строго отличная от других азиатских цивилизаций), с другой, и с третьей, ориентированной против Модерна и модернизации. Налицо особая евразийская цивилизация, понимающая, но отвергающая вызов Модерна, (парадигмально) замещающая собой Византию в новых исторических условиях и оживляющая миссию древнего Турана, несущего миру иерархию и культуру людей длинной воли.

Ноологически аполлоно-дионисийская структура византизма накладывается в евразийстве на маскулиноидный воинственный элемент Турана, что наряду с индоевропейским характером славянского языка создает предпосылки для новой Империи Солнца, чей конфликт с вечерней землей Запада обнажает глубочайший конфликт Ноомахии: противостояние разных Логосов, новый аккорд Титаномехии, где Евразия и ее культура, как триадическая культура женского солнца и мужского месяца (по Л. Фробениусу), воинственный Туран (по О. Шпенглеру) или идеационный тип цивилизации (по П. Сорокину) сталкиваются со спиралью Ньютона/Локка и его геополитическим выражением в форме Британской морской капиталистической и материалистической (талассократической) пиратской империи, а точнее, анти-Империи, являющейся воплощением европейского Модерна, а значит, анти-Европы.

Формула евразийства, таким образом, может быть определена следующим образом: *византизм + туранизм*.

Русский исихазм

Особую роль в наследии византизма играют духовные практики восточно-христианского монашества, философской кульминацией которых являются мистические труды Григория Нисского, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника и, наконец, Григория Паламы, который в своих работах, посвященных защите исихазма, предложил развернутое философское и мистическое учение, обобщающее, в некотором смысле, глубинную мистическую традицию монашеского византизма.

Православное монашество пришло на Русь вместе с крещением, и первыми, кто заложил основы русского монашества, были основатели Киево-Печерского монастыря — Антоний и Феодосий Печерские. Показательно, что с первых шагов русского монашества мы видим тесные связи с Афоном, Святой Горой, где много столетий процветали самые мистические формы монашеского умного делания. Так, один из основателей Киево-Печерского монастыря Антоний Печерский в юности принимает монашество и отправляется на Афон, откуда приносит обратно на Русь древнехристианские монашеские уставы, практики и обычаи. С этого периода русское монашество становится важнейшей интеллектуальной средой, где развивается богословская и философская мысль, идет напряженная духовная работа.

В XIV в. Григорий Палама и Григорий Синаит формулируют принципы исихазма, и с этого времени исихазм из Афона переносится на Русь. Одним из первых представителей этого течения в монашестве был «игумен земли русской», св. Сергей Радонежский, основатель Троице-Сергиевой лавры, которой суждено было стать центром русского монашества и русского исихазма в Московский период. Из Троицкого монастыря происходит такой яркий деятель монашеской культуры, как Елифаний Премудрый. Исихастские мотивы очевидны в иконописном творчестве Андрея Рублева. С конца XIV в. на Руси переводят и тексты «Ареопагитик», получивших хождение также в монашеской среде. Таким образом, в русских монастырях развивается созерцательная философия, прямо или косвенно связанная с учением Паламы о энергиях Пресвятой Троицы.

Вторая волна русского исихазма дает о себе знать в XV в. Она связана с Нилом Сорским и заволжскими старцами. Нил Сорский посещает Афон и там знакомится с первоисточниками исихастской традиции. Но существует важное отличие этой второй волны от предыдущих: Нил Сорский оказывается на Афоне (в ходе своего паломничества по святым местам) уже после падения Византии, и среди афонского монашества господствуют эсхатологические на-

строения близкой кончины мира. Византия пала, катехон изъят от среды, ничто не препятствует более «приходу антихриста». Поэтому монахам остается только одно: отвернуться от мира и, сосредоточившись на внутреннем мире, смиренно ожидать кончины света. Это трагическое мировоззрение и приносит Нил Сорский с собой на Русь, которая в этот исторический момент находится в совершенно иной историко-религиозной фазе: падение Константинополя есть начало нового цикла истории Третьего Рима. Таким образом, стилистика афонского византийского трагизма контрастирует с энтузиазмом идеи «Москва — Третий Рим», хотя и окрашенной в свою очередь в тревожные краски предчувствия конца («четвертому Риму не бывать»). Противоречие между двумя модальностями историко-религиозного самосознания выливается в споры между двумя направлениями в русском монашестве. Теоретиком и вождем тех, кто считает, что Русь вступила в финальную и решающую фазу своей истории, когда на церковь, государство и народ легла вся полнота наследия Византии, которое требуется принять, освоить и нести до самого конца, и что монашество призвано сыграть в этом роль духовного авангарда, выступает преподобный игумен Иосиф Волоцкий, а его последователей и единомышленников принято называть вслед за ним «иосифлянами». На другом полюсе мы встречаем как раз вернувшегося с Афона и полного пессимистических настроений Нила Сорского и разделяющих его позицию «заволжских старцев». Исихазм Нила Сорского обращен жестко от мира, его призыв к молчанию, добровольной нищете, неучастию в делах мира; поэтому движение получает название «нестяжателей» — его сторонники выступают за полный и формальный отказ от владения монастырями пахотными землями, угодьями и крепостными крестьянами. Но проблема состоит в том, что афонские монахи-исихасты второй половины XV в., отворачиваясь от мира, отворачиваются от Оманской империи на развалинах Византии, тогда как русские «нестяжатели» отворачиваются от Святой Руси, только еще входящей в апогей исполнения ее исторической миссии. Показательно, что сам основатель исихастской философии Григорий Палама активно принимал участие в политической жизни Византии, когда Афон еще был частью империи, хотя и обладал высокой степенью автономии, будучи своего рода «монашеской республикой». Исихазм «нестяжателей» призывал к терпимости в отношении еретиков и к полной отстраненности от участия в жизни государства.

Исторически победа осталась за «иосифлянами», но начиная с Нила Сорского определенные стороны исихастской традиции при-

обрели определенный антиномистский оттенок, давший о себе знать позднее в эпоху раскола: из тех центров, где «нестяжатели» были распространены более всего, происходят в XVII в. наиболее радикальные версии беспоповского старообрядчества, также имеющие ряд антиномистских черт. Так, показательной фигурой был заволжский старец Капитон, представитель крайнего аскетизма, отвергавший в конце жизни и церковь, и государство и полагавший, что антихрист воцарился на Руси уже повсюду. К нему, по реконструкции историка раскола С. Зеньковского¹, восходят крайние течения в старообрядческом беспоповстве (нетовцы и бегуны), а согласно другим авторам, нельзя исключить и связи с ранней хлыстовщиной и, следовательно, с позднейшим скопчеством², вышедшим из хлыстовства. По одной из версий, основатель секты хлыстов Данила Филиппович был учеником этого заволжского старца Капитона³.

Третьей волной исихазма было движение Паисия Величковского, который в конце XVIII в. в Молдо-Валахии (Нямецкий монастырь близ города Тыргу-Нямц), вернувшись с Афона, осуществил перевод и издание большого количества святоотеческих текстов, связанных с монашеством, и «Добролюбие», где подробно излагалась практика монашеского умного делания. Позднее исихазм (старчество) распространился в более северные и восточные области Руси, вплоть до Глинской и Оптиной пустыней и Шамордино Амвросия Оптинского.

Важно то, что передача исихастской традиции предполагает высокую степень интенсивной философской практики, поскольку монашеское делание называют умным, а исихазм оперирует с умом (помещая его в сердце) не случайно: речь идет о глубинных ноологических операциях, о развитии способности созерцания тех эйдетических, ангельских, небесных сфер, которые скрыты телесными формами восприятия. Монашеский путь — это, в первую очередь, война ума, которую монах ведет за то, чтобы при жизни увидеть те картины реальности, которые откроются после смерти, познать истинную структуру бытия под покровом плотских иллюзий. Но это и есть основная задача философии — по меньшей мере, в ее аполлонической и дионисийской, вертикальной (маскулинной в духовном смысле) версии.

¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. М.: Институт ДИ-ДИК, 2009.

² Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

³ Там же.

Ноология русского пола

Женское начало в русской культуре: феминность русских

Наш анализ русской цивилизации подвел нас к выводу, который в определенной степени противоречит экзистенциальному анализу русского Дазайна и ставшему почти общепринятым мнением о феминности русского общества, о засилии в русских материнско-го начала, одержимости женским. Действительно, эмпирические наблюдения за психологией русских людей, анализ произведений искусства, а также идей и воззрений русских философов, разбор русских экзистенциалов, который мы сами проделали в книге «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»¹, свидетельствуют как раз о том, что для русских наиболее характерным является режим мистического ноктурна, крайняя форма феминного, адаптивного отношения к миру и бытию, с постоянной готовностью перейти на сторону противоположного (враждебного) начала, и только потом, вполне в духе женской психологии, начать настаивать на своем изнутри и исподволь. Эта формула: русские = феминиды, ставшая почти общим местом, резко контрастирует, однако, с теми историческими свершениями, которые русский народ осуществляет в ходе своего исторического бытия, с той последовательностью, с какой он не только отстаивает свою идентичность, но и проецирует ее на других, с тем упорным стремлением оппонировать Западной Европе, и в том числе анти-Европе Модерна, составляющим постоянный вектор русской цивилизации. Если бы феминность русских была бы решающим и главенствующим фактором, никакой империи русские бы не построили, никакой православной идентичности и самобытной культуры не отстояли бы, свое влияние на половину мира (как это имело место в XX столетии) не распространили бы.

Русская цивилизация оказала Западу намного более ожесточенное сопротивление, нежели все остальные цивилизации, и это сопротивление было не только пассивным и спорадическим (как в случае Индии, Китая, исламского мира и т. д.), но перманентным, упорным и последовательным, не прекращающимся независимо от смены идеологических форм и династий. Отвержение влияний Запада и настаивание на своем было характерным признаком русской цивилизации на всех исторических этапах, Россия постоянно и в разных формах настаивала на том, чтобы играть роль противовеса

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

Запада и быть альтернативным ориентиром для всех народов мира. Если бы мы имели дело с чисто феминной культурой, эти результаты были бы совершенно недостижимы, как не смогла отстоять себя цивилизация Старой Европы перед напором индоевропейцев или цивилизация Великой Матери в средиземноморском бассейне в период вторжения воинственных патриархальных народов с севера. В нашем ноологическом анализе мы, кроме того, видели три фундаментальных признака именно мужского солярного характера русской цивилизации — византизм (аполлоно-дионисизм Средиземноморья — Европы), туранизм (воинственность кочевых империй — людей длинной воли) и славянство (индоевропейские корни языка и культуры — здесь, правда, с оттенком «сечения Деметры», но мы видели, что это не только не исключает воинственности, но предполагает ее). Следовательно, мы можем реконструировать как минимум в качестве одного из измерений — воинственно-патриархальный характер русской цивилизации, воплощенный в христианстве, империи, политическом могуществе, социальной иерархии, воинственном характере истории (состоящей почти целиком из непрерывных войн), доминации мужчины в семье и праве.

Но, с другой стороны, нельзя полностью игнорировать и феминную составляющую русских, которая также эксплицитно фиксируется — как при обычном наблюдении, так и при углубленном разборе экзистенциалов русского Дазайна¹.

Таким образом, при анализе структуры русской цивилизации нам надо как-то сочетать эти два пласта: маскулиноидный и феминноидный, поскольку оба они необходимы для понимания исторического феномена Руси/России.

Когда мы говорили о том, что славяне исторически, скорее всего, представляли собой в этносоциологическом смысле третью функцию индоевропейского общества, мы уже подошли к теме андрогината, присущего русской народной культуре, находящейся в «сечении Деметры». Этот феномен оплодотворенной небом земли, не оставленной в своей автономной лишенности, но преображенной олимпийскими лучами Божества, может служить ключом к пониманию славянской идентичности. Такая деметрическая женственность является искупленной и очищенной от своих глубинных корней, обращена лицом к небесным богам и служит их упорядочивающей воле. Это нечто противоположное неорганизованной и самодостаточной, неуправляемой, претендующей на первенство себя и своих парфеногенетических порождений, титанов, раскрепощенной Ве-

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

дикой Матери Кибеле. Это другой полюс женственности, находящийся на стороне Афины и Артемиды, но, если в их случае, признаком «очищения небом» служит их девственность, то в случае Деметры — им становится материнство, но особое, полностью подчиненное мужской воле, культурное материнство, «девственное материнство» в смысле его чистоты и обращенности к солнцу.

Деметра — это пространство, как и хора Платона, но пространство священное, освященное, изъятое из своей материальности, т. е. от леса, ведь лес, древесина и есть этимологически, *ύλη*, *materia*. Отсюда традиция посвящать различным областям Руси или православного мира образы Пречистой Девы Богородицы, которые в русской традиции называются по имени местности — Тихвинская, Казанская, Смоленская, Феодоровская, Иверская, Владимирская и т. д. Пространство мира упорядочено этими священными образами, создающими из материального пространства нематериальное, из обычного пейзажа — небесную землю. Это не просто проявление женского начала в христианском контексте, это трансформация, пресуществление земного, телесного в горнее и сакральное, в структуру Святой Руси.

Таким образом, мы имеем здесь дело с особой женственностью, трансформированной в нечто иное, духовное и небесное, но сохраняющее связи и с дольным миром, и даже с подземным. В этом смысле можно указать на сюжет Элевсинских мистерий, когда Деметра ищет свою похищенную Гадесом дочь Персефону (Кору) и для этого спускается в Аид. Этот сюжет резонирует как с древнейшим сюжетом о спуске Иштар к царице подземного мира Эрешкигаль, так и с апокрифическими преданиями, чрезвычайно популярными у славян, «Хождения Богородицы по мукам», где описаны спуск Пречистой Девы в ад и милосердие, оказываемое ей грешникам.

Этносоциология русского ноктюрна

Следует обратить внимание и на этносоциологический аспект Русского ноктюрна. Славянское расселение начиная с середины первого тысячелетия по территории современной России проходило не на пустом месте: русские земли на севере и северо-востоке были задолго до славян обильно заселены финно-угорскими племенами, занимавшимися преимущественно охотой, собирательством, рыбной ловлей, бортничеством и т. д. Социальная структура и хозяйственные практики этих обществ имели в себе намного больше матриархальных черт, нежели крестьянские общины славян. Для финно-угорских автохтонов лес был естественной средой обитания,

тогда как славяне воспринимали его вызов, селились вдоль рек и за счет леса продвигали пространства своих полей. Славяне боролись с лесом, финно-угры выступали на его стороне. С точки зрения психологической структуры и типа культуры, такие формы хозяйства относятся к матриархальным и соответствуют режиму мистического ноктурна. Индоевропейские пахари-славяне, таким образом, на обширных территориях, ставших ядром русской земли, постоянно сталкивались с финно-уграми. Это неизбежно вело к смешению и обмену культурными и психологическими элементами. Значительная часть финно-угров славянизировалась, христианизировалась и влилась в русский народ, как позднее, после взятия Казани и Астрахани Иваном Грозным, в русский народ влилась масса поволжских татар, относившихся, однако, к иному, более воинственному типу, с преобладанием кочевой скотоводческой психологии. Хотя среди тех, кого принято называть обобщенно «татарами» на основании признака тюркоязычия, значительный сегмент был, скорее всего, отореченными финно-уграми, которые жили на землях Поволжья и в прилегающих к нему областях задолго как до русских, так и до татар.

Финно-угорский пласт в русском народе, наличествующий прямо (через смешение и обычную практику взятия славянами в жены девушек финно-угорского происхождения) и косвенно (через русификацию финно-угорских племен и даже через русификацию татар, имеющих финно-угорскую доминанту), вполне может быть ответственен за матриархальные тенденции, за то «женственное», что наблюдатели неизменно отмечают в русских. Следует сделать допущение, обоснованное этносоциологическими закономерностями¹, что наиболее женским в русском народе и русской идентичности является наиболее финно-угорское.

Русская эсхатология

«Титин» и русский раскол

Русские приняли историческую миссию от Византии в исторических условиях, определяемых в рамках христианской и особенно православной циклологии и эклесиологии как эсхатологические, т. е. примыкающие вплотную к Концу Света, явлению антихриста, а затем и Страшному Суду и Второму Пришествию. Этот эсхатологи-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

ческий момент неразрывно связан с русской миссией. Он воплощен в том, что раскол с католичеством, а затем неудачная и бесцельная уния и, наконец, падение Византийской империи интерпретируются как знаки наступления последних времен и близость «сына погибели». Русским суждено не столько торжествовать в таких условиях, сколько быть последним очагом сопротивления на пути неизбежно-го падения мира. Поэтому старец Филофей подчеркивает в своем послании, что «Два Рима падоша, Третий стоит, а Четвертому не бывать», что означает: Москва становится Третьим Римом непосредственно перед Концом Света, за пределом которого не будет ничего — ни империй, ни людей, ни жизни¹. Отсюда особенное нагнетание напряженности в период правления Ивана Грозного, который воспринимает борьбу русских с Западом как эсхатологическую битву с отпавшими и обратившимися в ересь ветвями христианства, «папешниками» и «люторами», перешедшими на сторону антихриста. Враги Москвы — враги Христа, войны Руси — последняя брань тех, кто остался верным, против тех, кто отпал и предал. Если применить к этой ситуации внехристианские термины, то можно сказать, что это битва Диониса с титанами, стремящимися его разорвать. Отсюда особое эсхатологическое напряжение, острое ощущение «последней битвы». Русские XV в. воспринимают себя как Рим и Европу, как последнюю подлинно христианскую державу, тогда как Запад толкуют как узурпаторов, анти-Европу и «слуг антихриста», пародию и симулякр христианства.

Соответственно, самоутверждение Русской империи и русской цивилизации протекает в условиях предельной эсхатологической alertности, распознающей в лице всех врагов русских черты «сына погибели». Но в XVII в. по мере колоссальных геополитических успехов России, сумевшей с огромным трудом преодолеть урон, нанесенный Смутным временем, к внешней идентификации антихриста добавляется внутренняя. Так, неосторожная и непродуманная церковная реформа патриарха Никона, направленная на то, чтобы облегчить интеграцию в Русскую православную церковь православного населения Украины и Белоруссии, долгое время находившегося под властью католиков, была воспринята группой церковных консерваторов во главе с протопопом Аввакумом как проявление антихриста изнутри русского царства. Реформы Никона были истолкованы старообрядцами как уступки Западу — «папешникам и юниатам», т. е. продолжение той же линии на апостасию и компромиссы

¹ Стрёмовых Д.Н. Москва — Третий Рим: источник доктрины // Из истории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.

с антихристом, которая и привела ранее к гибели Константинополь (как истолковали флорентийскую унию, а затем падение Константинополя от рук турок-османов русские). Теперь уже Диониса разрывали не только внешние титаны, но и внутренние.

Именно в таких терминах — «восстание Титина» (или «Теитана»), т. е. «титана», трактуют раскол старообрядческие авторы инок Евфимий (1743 — 1792), основатель страннического согласия, и Иван Алексеев (1709 — 1776) в произведении «Титин», где название дополнено следующим выразительным подзаголовком: «О случаях последнего времени. Титин потрясет вельми. 666-е число. О Антихристе, и о соборнейших отступлениих, и о частных, неких вин ради, соборных оных разделениих. Сочинися пользы ради многих».

Вначале представление о проводниках царства антихриста проецируется на патриарха Никона, нарушившего, по мнению старообрядцев, чистоту русской веры и отступившего от миссии, которую приняла на себя Русь с момента крещения. А в эпоху Петра Первого перед лицом той вестернизации и западных реформ, которые прочно стали ассоциироваться с его именем, староверы, особенно их самая радикальная часть — беспоповцы, стали рассматривать как антихриста самого Петра и все русское государство, которое в последние времена само превратилось в свою противоположность — Русь из Святой стала проклятой, и Москва из Третьего Рима — Вавилоном. Таким образом, Титаномания стала внутренним делом русского общества, где по одну сторону располагались старообрядцы, считавшие себя ортодоксальными носителями Третье-Римской традиции, последними защитниками собственно русской цивилизации, а по другую — официальная Россия, государственный аппарат и европеизированная после Петра элита, которая воспринималась как «внутренний титан». Так, старообрядец филипповского согласия Иван Алексеев пишет:

«И яко же бо на лето по 1666 оныи писатель Книги веры¹ показа того преисподняго приятие на земли власти полныя, тако и во же-

¹ «Книга о Вере» (1648 г.) западно-русского автора Захарии Копыстенского была составлена (под псевдонимом Азария) в XVII в. как апологетический труд, направленный против униатов и католиков, и содержала ряд эсхатологических пророчеств, которым, по мнению автора, суждено было сбыться в районе 1666 г. В этот год состоялся Церковный собор под эгидой греческих церковных властей, одновременно низложивший самого Никона и подтвердивший официально все проклятия в адрес старообрядцев, признаваемых еретиками, а всю власть в церковных вопросах на манер европейских монархий передавший царю. В частности, автор говорит: «По тысячи лет от воплощенна Божия Слова Рим отпаде со всеми западными странами от восточныя церкви. В пятьсотное же девять десят пятое лето по тысячи жителие в Малой Русии к

пророце и проповеднике его, глаголю, Никоне-патриархе, сыне пагубном, то же число состоящееся заключается, внегда он в белцах нарицашеся Никита, по-гречески же глаголется "Никитиос", в нем же звании состоится 666. Подобне и во оном императоре, во властельском его сем имени то же знаменает быти 666. Ибо егда оныи Петр zde, в Российском государстве, опроверг вся древния обычаи, въместо же оных возобновив еллинския и римския отверженныя обычаи, тако и въместо царьскаго звания прия именоватися по-римьски император. Обаче на римьском языке сие императорское имя глаголется без "мыслетей", яко же о том в букварях троязычных показывает. И пишется сие: "иператор", еже значит 666.

И тако в последнем сем гордостнем князе мира сего он первейший Теитан, еже есть презлейший преисподний бес, заключися быти. С котораго числа имени его — 666, наставших его повелении, в повинутии воли его слушающих, вся назнамена святыи отречение Христа быти, и отметание крещения, и прилагание к самому дияволу, внегда рече святыи о печати его, иже на челе и на десней руке — есть число шестьсот и шестьдесят и шесть. "Многа [Ипполит] бо имена в числе сем обретаются. Суть же сия: злыи вождь, агнец неправедный, древле завистник, потрясет вельми, титин, еже преисподний бес, и отрицаюся, еже паче должно глаголати"»¹.

Таково типичное для старообрядческой ментальности восприятие модернизации русского общества, отражающее в целом намного более широкое отвержение Запада широкими кругами консервативно настроенных народных масс. Эсхатологическое напряжение, заложенное в самой русской миссии, давало о себе знать, подвергая трагической, даже отчаянной герменевтике различные, сопряженные с историей и политикой события и явления.

В любом случае именно с эпохи раскола начинается фундаментальное изменение культурного кода русского общества, который имел своей завязью предвидение митрополита Иллариона об исключительной эсхатологической миссии русского народа, достиг максимального расцвета в эпоху Московского царства и вступил в противоречивую фазу археомодерна начиная с церковных реформ патриарха Никона и особенно светских реформ Петра.

Римскому костелу приступили... се второе отравление христиан от восточных церкве... Егда исполнится 1666 лет да нечто бы от преждебывших вин зло некакова не пострадати и нам». Книга о вере. М., 1907. Л. 272 об.

¹ Алексеев И. О случаях последнего времени. Титин потрясет вельми. 666-е число. ЯГИАМЗ, собр. рукописей. № 15464. Л. 497 — 646 об.

Важно, что уже в конце XVII в. постепенно среди старообрядцев складывается учение о «духовном или мысленном антихристе», т. е. о том, что сущность антихриста имеет ментальную природу, иными словами, что антихрист представляет собой специфический Логос. Впервые эта идея осторожно формулируется в анонимном старообрядческом сочинении «О антихристе и о тайном царстве его»¹. Антихриста, рассуждает автор, нужно понимать в духовном смысле: «Аще бо сокровенныя тайны наречены, то тайно и разумети подобает, мысленно, а не чувственно»². Сам протопоп Аввакум также приходит к выводу, что апокалиптического зверя — антихриста можно познать только «умом», «мысленно»³. Он есть двоерогий зверь, «умный волк», это бес, «огнем дышащий на людей»⁴. Таким образом, старообрядцы стихийно сформировали своего рода ноологию, где даже в одном и том же контексте — русское государство и православная церковь — распознали фундаментальную ноологическую подмену⁵. Она заключается в том, что один Логос подменяется другим, но именно в этом и состоит сущность Ноомахии, а точнее, того эпизода, когда черный Логос Кибелы, т. е. собственно титаны, осуществляя атаку на Олимп и светлый Логос, захватывает эту позицию и выдает себя за того, кем не является. Аналогичный сюжет с Дионисом и титанами: титаны разрывают Диониса, чтобы стать им, чтобы выступать от его имени, но это приводит к пародии, к порождению черного двойника, что, собственно, в контексте русской истории и русской цивилизации и зафиксировали старообрядцы в образе «умного антихриста» или «Титина, беса преисподней».

Для нас важен этот исторический момент: эпоха раскола на самом деле является переломной точкой в русской истории, когда сменяется эпоха Московская на Санкт-Петербургскую, Святая Русь

¹ См.: *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование изначальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб.: Печ. Яковлева, 1898.

² Там же.

³ *Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовнаго ко отцу духовному» и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // *ТОДРА. А.*, 1981. Т. 36. С. 127 – 150.

⁴ Там же.

⁵ В мифологической форме это представлено в старообрядческих текстах, описывающих подмену настоящего русского царя, сына Алексея Михайловича, двойником: «Бысть государь Петр Алексеевич и ходил в Стеклоное царство и был тамо 7 лет, тамо и пропал без вести, а вместо его вышел в Россию жидовин от колена Данова, антихристов отец с силою, назвался царем Петром Алексеевичем...» *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. С. 91 – 124.

превращается в светскую Россию, священная империя — в археомодернистский дисгармоничный агломерат разрозненных и не соотнесенных друг с другом элементов. В определенном смысле Конец Света, как считали старообрядцы, действительно наступил — Россия отклонилась от своего осевого византийского и евразийского архетипа, сделав резкий уклон в сторону Западной Европы, что не могло не поставить в центре внимания тех, кто более ясно, чем другие, осмыслял свою цивилизационную идентичность, фундаментальную ноологическую подмену, появление Логоса Кибелы, Титина, продолжающего выдавать себя за аполлоно-дионисийскую сущность, но представляя собой нечто совершенно иное.

Прогресс наук и пришествие скопцов

В высшей степени показательно, что старообрядцы заметили наличие «Титина», «умного антихриста» в тот самый момент, когда в Россию начинают проникать влияния Западной Европы, уже прочно вступившей в фазу Модерна. С этим связано развитие материалистической науки и технических изобретений, повсеместное распространение картезианской субъект-объектной топики, протестантская критика текстов, секуляризация политики и реорганизация обществ на светских началах, подъем городской буржуазии и т. д. Эти тенденции приходят и в Россию, где ложатся в основу вновь открывающихся учебных и научных заведений — Академии наук и университетов. Приехавшие из Европы ученые преподают русским слушателям те парадигмы, которые они сами усвоили в ходе своего обучения, т. е. активно проецируют на русское общество западноевропейский культурный код. Причем это не просто западноевропейский культурный код, но парадигма Модерна, которая становится все более и более обязательной и «само собой разумеющейся» в Европе Нового времени. Англия, Голландия и Франция выступают здесь центрами наиболее активного развертывания парадигмы Модерна, тогда как Германия является пассивной, воспринимавшей стороной, уже несколько смягчающей наиболее острые модернистские векторы. В Россию модернизация в XVIII в. приходит преимущественно через Германию, т. е. в относительно смягченном виде, хотя ее характер от этого принципиально не меняется. Естественные науки и технические ремесла, на которых ставится акцент, не свободны от философских и идеологических коннотаций, и ньютоновская механика или физика Галилея влияют на структуризацию сознания, отношение к миру, к субъекту и объекту не менее, чем материалистическая философия Гоббса или протес-

стантские памфлеты, критикующие традицию и пересматривающие церковные догмы.

Но мы видели ранее, что Модерн в своей ноологической природе есть не что иное, как приход Логоса Кибелы, освобождение древнего змея из-под оков и новый аккорд восстания титанов под предводительством Прометея. Поэтому «Титин» приходит в Россию не в классическом образе дьявола, изображаемого на фресках на западной стене православных храмов, но в виде аккуратного европейского ученого, учтивого дипломата, деловитого естествоиспытателя или коллегии рачительных предпринимателей и торговцев. Спираль Ньютона/Локка раскручивается и достигает в определенный момент той державы, которая построила свою идентичность на сохранении своей особой традиции, веры и культуры перед лицом Запада.

Правда мероприятия «Всешутейшего, Всепьянейшего и Сумасброднейшего Собора», устраиваемые Петром Первым как пародии на богослужение и осмеивающие все основы православной этики, придворная мода ношения париков с косичками, в которых мнительные старообрядцы видели «бесовские хвосты», принудительное бритье бород боярам, что воспринималось как богохульство и глубочайшее оскорбление, поскольку борода считалась признаком мужского начала и ее ношение традиционно воспринималось в соответствии в богоучительными книгами, такими как «Номоканон», как религиозная обязанность и дань нормам общественного приличия, отмена патриаршества, попытка Петра запретить монашество и многие другие довольно броские и выразительные нововведения вполне могли вызвать и вызывали ассоциации с дьявольским шабашем. Но важнее было другое: эти бурлескные эпифеномены сопровождались серьезным и основательным проникновением в русскую цивилизацию глубоко чуждых ей исторически и генетически элементов, что и способствовало появлению такого явления, как археомодерн, где поверхностная, но активно навязываемая сверху политическими элитами модернизация искажала органические начала народного бытия и блокировала гармоничное цивилизационное русское бытие, отравляя его и искажая его естественные траектории. Именно это явление Освальд Шпенглер назвал «псевдоморфозом», т. е. социальным аналогом искажения под воздействием внешних факторов процесса естественного роста кристаллов в минералогии.

Здесь очень важно обратить внимание на то обстоятельство, что европеизация России начинается в полную силу в XVIII в. — т. е. тогда, когда Европа активно и необратимо вступила в эпоху Нового вре-

мени, т. е. парадигма, проецируемая на Россию, это и не просто Западная Европа, но именно англо-французско-голландская Европа (при некотором смягчающем посредстве немцев), культивирующая сама в себе черную философию Кибелы. Т. е. мы имеем дело с активным экспортом завуалированного на первых порах матриархата, проявляющегося в номинализме, материализме и индивидуализме. Иными словами, в Россию приходит именно анти-Европа, та социально-политическая и культурная парадигма, которая представляет собой ноологическую антитезу Европе в ее изначальном аполлоно-дионисийском и индоевропейском значении.

«Титин» приходит в Россию сверху. Но определенные тенденции в глубине русского народа поднимаются ему навстречу. С конца XVII в. и в течение всего XVIII в. на Руси начинают распространяться сектантские движения, которые несут в себе многие матриархальные черты. «Научный» матриархат элит обнаруживает резонанс с глубинными глухими пластами русского сектантства. Одной из таких сект становятся хлысты, считающие своим основателем Данилу Филипповича, в котором, по убеждению хлыстов, «воплотился Бог Саваоф»¹. Данила Филиппович в духе иоакимитского Третьего Завета, провозгласил начало «царства Святого Духа», когда священные книги будут более не нужны, и людям жить предписывается по особым правилам, включающим запрет спиртного, брачных отношений и требование почитания Данилы Филипповича как «Бога», а его преемника Ивана Тимофеевича Суслова как «Христа». Впрочем, по учению хлыстов, в каждой общине могут открываться свои «Христы» и даже «Богородицы», так как «Дух веет, где хочет», и для него ничего невозможного нет. Эта секта, которую ее противники упрекали в групповых радениях оргиастического характера, могла представлять собой ответвление древнего богомилства, и, если ее критики были хотя бы отчасти правы, то их обряды могли представлять собой ересь дионисийского типа, имеющую к Великой Матери лишь косвенное отношение. Но именно из этой секты в конце XVIII в. вышло такое направление, как скопчество, которое по всем признакам и характеристикам отражает напрямую культ Великой Матери.

Основателем скопчества считается хлыст Кондратий Селиванов, провозгласивший оскотление как средство достижения «спасения» и «святости». Оскотление практиковалось и мужское, и женское, и люди, его прошедшие, считались «избранными» и «убеленными». Скопческое посвящение гарантировало изменение внутреннего он-

¹ Высоцкий Н.Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей Божиих». М.: Синодальная типография, 1917.

тологического статуса, превращало человека в «духовное существо», «белого голубя». Скопцы, как и хлысты, устраивали экстатические радения, в ходе которых происходили глоссолалии и спонтанные «пророчества». Показательно, что секта скопцов получила распространение не только среди крестьян, но и в дворянстве. Когда Кондратий Селиванов переехал в Москву, с ним встречался, по преданию, не подтвержденному, но и не опровергнутому историками, сам император Павел, т. к. Селиванов утверждал в духе своей визионерской и эсхатологической картины мира, что он и есть «отец» Павла, император Петр III. В результате встречи с Павлом Селиванова отправили Обуховский дом для умалишенных. После вступления на престол Александра Первого он дважды лично встречался с Селивановым — в 1802 и 1809 гг.

Влияние скопцов было в начале XIX в. настолько сильным, что видный придворный вельможа, поляк камергер Алексей Елянский, принявший скопчество, составил для императора Александра Первого проект реорганизации всей Российской империи на основании скопческого вероучения. Во главе России, по этому проекту, должен был встать «искупитель-оскопитель» Кондратий Селиванов, сам Елянский планировался на роль военачальника и канцлера, а высшие чины империи должны были занимать исключительно скопцы, как люди непьющие, рациональные и отличающиеся высокой нравственностью (по Елянскому). Проект Елянского был отклонен, его автор сослан в Судальский Спасо-Евфимиев монастырь, но сама ересь процветала среди простолюдинов и даже среди российской мистически настроенной аристократии до 30-х гг. XIX в.¹

Оскопление было традиционным признаком посвящения в мистерии Кибелы. Поэтому резонанс между модернизацией российского общества в Санкт-Петербургскую эпоху и появлением и распространением скопчества указывает на два направленных друг к другу явления: материализм научного западнического мировоззрения элит, опускающий внимание аристократии к мирам вещества, атомизма и вакуума, и титаническая мистериальность простонародных сект, воспринимающих на свой лад мировоззренческие трансформации российского общества в процессе установления моделей археомодерна и отвечающих на зов сверху соответствующими народной религиозности экстравагантными жестами. Скопцы не просто крестьяне, упорядоченные носители начала Деметры, посвященные в таинства рождения и из-

¹ Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект.

готовления хлеба, пищи, вовлеченные в циклы священного года, просветленного чередой православных праздников. Скопцы поднимаются из-под земли в стремлении вознестись, изменив мир и правила общества. Отсюда стремление Кондартия Селиванова оказаться как можно ближе к власти. Скопческие страды (обрядовые стихи) так описывают, например, переезд Кондратия Селиванова из Иркутска в Москву:

«От первой зари, от Сион горы,
От Восток страны, от Иркутския,
От Иркутския, от Французския,
Летят голуби, летят белые,
Летят тучами за крест мучимы.
Все скопцы — бельцы земли греческой,
Именитые, знаменитые,
Знамена несут, кандалы трясут,
В колокола звонят, сокола манят,
С нами Бог-Богам,
С нами Царь — Царям,
С нами Дух-Духам»¹.

Этот духовный поход скопческой рати на штурм российской государственности представляет собой культурный проект народного титанизма, вышедшей из глубин земли рати калек, посвященных Великой Матери, которые рвутся на штурм небесных вершин. И хотя в случае самого Селиванова, искупителя-оскопителя, необратимых последствий это не имеет, однако внимания и личной встречи с двумя (или, по крайней мере, с одним) российскими императорами вдохновенный кастрат удостаивается. А спустя сто лет, в 1917 г. аналогичный поход титанов имеет совсем иные последствия и радикально меняет политическую карту мира.

Показателен случай начала XIX в., связанный с весьма архаичским феноменом сектантов-иннокентьевцев, последователей харизматического лидера Ивана Левизора (в иеромонашестве Иннокентия), создавшего особое эсхатологическое течение ярко матриархального и гипохтонического толка в 1908 г. в Молдавии (город Балка). Мирча Элиаде пишет об этом: «Иннокентьевцы живут и проводят свои мистерии в подвалах и подземельях. Эту чудовищную ересь разделяли в основном женщины. И, как в любой ереси, принципы доведены до крайности. Иннокентьевцы, будучи психически

¹ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 2000. С. 111 – 112.

"одержимыми" женским началом ("слияние", мрак и удушье подземелья, ритуальный аморализм и т. д.), должны скрываться от дневного света и проникать все далее в землю. Можно говорить чуть ли не о духовном "механизме", вовлекающем этих одержимых в темные галереи, в удушье и мрак подземелья, туда, где ни одна "форма" более не различима и где любой закон теряет свою очевидность. Подсознательно, под властью исключительно женского начала в самой низменной его форме, эти одержимые из всех сил стремятся стать семенем, достичь "аграрного условия" человеческого существования, разлагаясь в буквальном смысле слова, ибо живут они в подземелье в полном неряшестве, в невообразимой грязи, измученные болезнями и безумием оргий. Если оставить их без внимания на несколько лет, они вполне способны дойти до полного разложения, воссоединившись с теплой и темной землей, столь ими любимой при жизни, — так загнивают семена»¹.

Иннокентьевцы практиковали истязания плоти и самоубийства в особых «комнатах смерти» в молельнях². В 1913 г. сектанты-иннокентьевцы построили в Херсонской области огромный подземный монастырь, названный «Новым Иерусалимом», который был быстро заселен тысячами членов секты, называвших подземные поселения «Гефсиманским садом». Здесь мы видим наглядно, как матриархальные культы и радикально эсхатологические сюжеты, коренящиеся в глубинных пластах народной культуры, достигают XX в.

Так, матриархальное начало, которое не выступало ранее в своей титанической агрессивной форме, прорывает «сечение Деметры» и выходит на поверхность русской цивилизации строго в то же самое время, когда с Запада начинают приходить в Россию модернизационные тенденции. Рационально-материалистические формы материализма дублируются народно-мифологическими сектантскими практиками и учениями, но и тех и других, при всем несхождении стилистического выражения, объединяет причастность к общему Логосу — к черному Логосу Кибелы. И тот факт, что эти тенденции в первой четверти XIX в. встречаются друг с другом в дворянских аристократических кругах, чувствительных к народному мистицизму, намечает одну из траекторий русской цивилизации, вступающей в кризисную фазу своего развертывания, что в мрачных эсхатологических тонах предсказывали старообрядцы («Титин потрясает вельми»), с университетских кафедр, повествуя об атомистском устройстве вещества, силе всемирного тяготения, происхождении жиз-

¹ Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 282.

² Там же. С. 452.

ни из молекул и эволюции видов. В народном бессознательном это же самое заставляло новое жречество Великой Матери содрогаться в экстатических конвульсиях радений и пророчествах о наступлении нового мира и нового века, где иерархии будут упразднены и начнется всеобщее изобилие.

Археомодерн

Археомодерн как доминантная интеллектуальная среда XIX в.

Вот в таком историческом контексте русская цивилизация подошла к тому моменту, когда духовный кризис археомодерна стал осознаваться остро и потребовал от интеллектуалов адекватного ответа. Этот кризис осознавался в российском обществе первой четверти XIX в. с двух сторон: западниками и славянофилами. И те, и другие ясно осознавали патологический характер культурного псевдоморфоза, происходившего в русском обществе начиная с Петра, но выводы делались диаметрально противоположные. Западники были убеждены, что «Россия — европейская страна», существенно отставшая в своем развитии, «прогрессе» и модернизации, и, следовательно, ее задача состоит в том, чтобы как можно быстрее выйти из Средневековья, догнать Европу (т. е. Западную Европу, т. к. поствизантийской Европы тогда не существовало, кроме как в лице самой России) и включиться в те цивилизационные процессы, которые там доминируют (англо-французская материалистическая номиналистская буржуазная парадигма науки и философии — иными словами, спираль Ньютона/Локка). Главным препятствием для этого западники считали архаичность народных масс («темное и невежественное крестьянское население»), сохранение средневековых институтов — монархия, государственная религия, помещичье землевладение, наследственное дворянство, элементы империи в политической системе и т. д. Все это, с их точки зрения, и создавало археомодерн как псевдоморфоз; иными словами, все проблемы они сводили к исторической инерции и сохранению архаического измерения в обществе, т. е. самобытного русского начала.

Славянофилы видели ситуацию прямо противоположным образом: с их точки зрения, за патологическое состояние русского общества ответственность несли проевропейские властные элиты, со времен Петра отклонившиеся от магистрального вектора исторического пути России и противопоставившие себя не только сохраня-

ющему священные традиции народу, но и самой русской истории. Славянофилы предлагали разблокировать археомодерн с тем, чтобы элиты (царь, аристократия, дворянство, интеллектуальная элита, художники и т. д.) обратились к народу и русской старине, к Московской идее и византизму, к идеалам Святой Руси и православию, отвернувшись от Европы, которая перестала быть самой собой, встала на путь деградации и вырождения и стремится увлечь в бездну за собой весь остальной мир. Такой взгляд на судьбу Европы сближал русских славянофилов и немецких романтиков, т. к. для немецкой культуры, как мы видели ранее, трагическое восприятие настоящего этапа европейской истории («сумерки богов») является основополагающим. Так, европейский консерватизм (особенно в его германской версии) сближался с русским консерватизмом, и эти идейные связи продолжились и в первой половине XX в.

Спор славянофилов и западников отразился на всех уровнях русской культуры и русской политики, т. к. археомодерн как временный и держащийся исключительно на полицейской силе компромисс между несопоставимыми элементами постепенно осознавался как нечто невыносимое и болезненное самими разными кругами русского общества.

Но тем не менее, кроме радикальных славянофилов (таких как Н. Данилевский, Ю. Самарин или К. Леонтьев) или радикальных западников (таких как поэт философ и профессор Московского государственного университета В.С. Печерин), которые выходили за рамки археомодерна (первые — воспринимая Россию как Святую Русь и град Китеж, ждущий воскрешения, вторые как «Некрополис»¹, безнадежную «цивилизацию исторических мертвецов»), остальные слои русского общества оставались в стихии археомодерна, где архаическое и модернистское неразделимо переплетались, блокируя любой полноценный цивилизационный дискурс, любую попытку воссоздать структуру русского Логоса. Именно этим обстоятельством — доминацией археомодерна — и была предопределена трагическая судьба русских философов, «трагическая» не только в силу бесславного финала их депортации большевиками на «философском пароходе», но и в силу их неспособности сформулировать русский Логос в корректных и внятных терминах, несмотря на то, что многие русские мыслители подошли к этому почти вплотную. Но всякий раз, когда до решающего прорыва оставался один шаг, Мо-

¹ Термин «Некрополис» применительно к современной ему России ввел как раз В.С. Печерин. *Местергази Е.Г.* В.С. Печерин как персонаж русской культуры. М.: Совпадение, 2013.

дерн, с одной стороны, через западноевропейскую культуру, сверху, через образование и дворянский стиль жизни и мышления, и выравнившийся из глубин поврежденного в своем традиционном бытии народа темный сектантский дух (который мы условно назовем «скопческим началом»), с другой стороны, взрывали начинания, снова ввергая пытающуюся начаться русскую философию в стихию хаотических обломков, фрагментов, темных кругов одержимости пустяками и пустейшими предрассудками (как модернистского, так и архаического толка).

В таких — интеллектуально «патологических» — условиях и берут начало философские поиски самостоятельной русской мысли, которые по вполне понятным причинам начинаются с определения русской идентичности и классификации того исторического момента, в котором носители этой идентичности пребывают. Философия в XIX в. стала по-настоящему необходимой именно потому, что была утрачена ясность относительно смысла исторического пути русского народа и русского государства. Накопилось слишком много противоречий, тупиков и семантических лакун, и в таких условиях простое следование фактическому положению дел (отчасти традициям, отчасти модернизации, исходящей с Запада) более не удовлетворяло систему исторических вызовов. В этот момент сущность русской цивилизации, ее содержание, ее исторический смысл оказались поставленными под вопрос, чего раньше в столь острой форме не было. И хотя старообрядцы локализовали глубинную духовную катастрофу еще во второй половине XVII столетия, по инерции Россия развивалась еще около двух веков, продолжая историческую экспансию на геополитическом и стратегическом уровне и сохраняя неизменной русскую крестьянскую культуру на уровне народных масс. Более того, удар, нанесенный Петром Первым и никонианскими реформами по русскому православию, также постепенно рассеялся, и мягко, но настойчиво в русской церкви возродились древние традиции — вернулся восьмиконечный крест, традиционная иконопись, в конце XVIII в. Паисием Величковским была восстановлена старческая (исихастская) традиция в русском монашестве, в 1800 г. было создано единоверие, ослаблявшее давление на старообрядцев, а в XIX в. интерес к московской старине захлестнул интеллектуальную элиту, художественные среды, — и русские народные предания, мифы и легенды стали источником вдохновения для плеяды великих музыкантов, писателей, художников и т. д. Но возвращение Древней Руси сопровождалось на уровне политической элиты продолжением модернизации образования, распространением материалистической науки, секулярных и либераль-

ных тенденций в политике и общественной мысли. Напряжение, порождаемое археомодерном, в такой ситуации только возрастало и требовало выхода, осмысления, разрешения. Этим выходом и должна была бы стать русская философия, конструируемая с некоторым запозданием, которое, однако, было не фатальным, т. к. любое культурное явление возникает тогда, когда в нем ощущается историческая потребность. До определенного времени философию русским заменяли православное богословие и традиции монашеского умного делания и ангельского жития (с опорой на исихазм), а также исторические, политические и державные свершения русского народа. Русские мыслили историю в процессе ее делания, давали ответы на исторические вопросы путем войн, побед, завоеваний и династических драм, осмыслением которых были сами эти действия, включая расплату за каждое из них. Но именно в XIX в. эти само собой развертывающиеся формы философии посредством богословия, с одной стороны, и прямого творения истории — с другой, зашли в тупик и потребовали иного уровня рефлексии, концептуализации и упорядоченного выражения. Это было моментом, когда русская история затребовала у интеллектуальной элиты *экспликацию русского Логоса*, формулировку цивилизационной идеи, ответа на вопрос о том, что является, в последнем счете, основой русской идентичности, знаком, именем скрытого, но ощущаемого всеми русского начала.

Достоевский: гений русской истинности

Наиболее концентрированное выражение в литературной форме славянофильство, стремящееся освободиться от гнета археомодерна, получило в творчестве величайшего русского писателя Федора Михайловича Достоевского (1821 — 1881), по праву считающегося тем, кто лучше и ярче всех остальных описал экзистенциальный портрет русской идентичности, глубже остальных проник в русскую тайну. Достоевский в юности интересовался народническими революционно-демократическими идеями в силу своего повышенного обостренного внимания к душераздирающему таинству нищеты (чему посвящены его ранние произведения «Белые ночи»¹, «Бедные люди»² и т. д.) и принимал участие в кружке Петрашевского, за что и подвергся репрессиям и был отправлен на каторгу в Сибирь. Позднее его взгля-

¹ Достоевский Ф.М. Белые ночи // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 2. Л.: Наука, 1988 — 1996.

² Достоевский Ф.М. Бедные люди // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 1.

ды на социальные проблемы неразрывно сплелись с поисками русской идентичности, были погружены в русский цивилизационный контекст, делающий полностью непригодным копирование левых европейских решений и доктрин. Все проблемы, вопросы, вызовы и учения были помещены Достоевским в русский контекст, приобретая в нем совершенно особое измерение, новые цивилизационные, этические и психологические смыслы. При этом Достоевский не ставил перед собой задачи систематически и философски описать русской Логос. Он, со своей стороны, создавал литературный контекст и экзистенциальный фон, где этот Логос мог бы и должен был бы родиться. Он сосредоточил свое внимание на феноменологии того, что мы можем назвать русским Дазайном, и достиг в его описании непревзойденных высот. Русское начало в его работах представлено и описано настолько ярко, выпукло, контрастно, что по его романам и повестям можно составить представление о всех основных типах русского общества — и не только XIX в., но в гораздо более фундаментальной иероисторической перспективе. Достоевский в своих современниках, окружающих его русских типах и характерах ищет глубинное и вечное в своих корнях русское Начало, которое он аккуратно и трагически извлекает из-под заносов археомодерна, европейской имитации, неуклюжего копирования западных обычаев, мод, идей и теорий.

Все программные романы Достоевского могут быть представлены как деконструкция русского археомодерна; в каждом из них он показывает как видоизменяется до неузнаваемости та или иная европейская идея, как она искажается в русском обществе, доводится до абсурда и гибнет.

В «Подростке»¹ пророчески показан провал капиталистического предпринимательского духа в русских условиях. Главный герой — Аркадий Долгорукий — ставит перед собой цель разбогатеть. Но на этом пути сталкивается не просто с материальными трудностями и преградами, но с гораздо более глубоким, внутренним препятствием, связанным с несопоставимостью индивидуалистической эгоистической либеральной жадной наживы и русской системой нравственных ценностей. Русское и капитализм взаимоисключают друг друга, показывает Достоевский, предсказывая крах буржуазных реформ в России и обнажая несовместимость англосаксонского либерального мировоззрения (построенного во многом на протестантской этике, что позднее показал М. Вебер²) и глубинных структур

¹ Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 8.

² Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.

русской идентичности. Либо капитализм, либо Россия — жесткий и провидческий вывод из «Подростка» Достоевского. Если же русское общество хочет развивать свою хозяйственную инфраструктуру, ему придется поискать иные сценарии развития, созвучные глубинному русскому Началу. В противном случае неминуем нравственный крах и сопровождающий его социальный коллапс. Ротшильдов из русских не получится, показывает Достоевский, для этого надо быть либо евреями, либо, как минимум, европейцами — русские же ни те, ни другие, следовательно, русскую экономику и ее парадигмального типичного носителя следует искать где-то еще. Позднее, развивая догадки Достоевского об особой соборной форме хозяйствования, соответствующего нормам русского Дазайна, философ-софиолог Сергей Булгаков построил теорию «Философии хозяйства»¹.

Русские и преступление

В другом романе «Преступление и наказание»² Достоевский показывает, как видоизменяется в России западноевропейская теория «высшей личности», предвосхищающая Сверхчеловека Ницше. Главный герой Родион Раскольников решает на совершение преступления — убийство старухи-процентщицы — во имя социальной справедливости и для того, чтобы показать свое право быть свободным от социальных и моральных конвенций, встать над нормами морали и права и тем самым доказать свой статус «высшей личности». Раскольников идет на преступление не из-за эгоистических интересов. Он следует за европейским призывом к тому, чтобы не останавливаться для достижения высоких идеалов ни перед какими преградами, т. к. «цель оправдывает средство». Раскольников, убивая старуху-процентщицу, доказывает, что он есть высший человек, способный, как Наполеон, идти по трупам ради великих социальных свершений. Но на этом пути он сталкивается с глубинным пластом русской православной этики, которая исключает такой атеистическо-«гуманистический» европейский сценарий. Страдание, нищета, боль и несправедливость даны человеку Богом, чтобы он повторил подвиг Христов, чтобы он через муки и жертвы, а не через преступления и гордыню, шел к высшей жизни и божественной любви. Носителем русского начала, русской души в «Пре-

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

² Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 5.

ступлении и наказании» становится Сонечка Мармеладова, в которой нетрудно узнать образ гностической «падшей Софии» валентириан. Будучи в силу нищеты обреченной на занятие проституцией, чтобы помочь членам несчастной, но сохраняющей остатки благородства семьи, Соня есть образ чистого страдания, и самые страшные унижения не могут сломить внутреннего духовного и нравственного евангельского начала в ее душе. Она спасает Раскольникова от европейского соблазна, где страшно не само убийство другого живого существа, но гибель души. Современный Запад есть заразное кладбище духа, и русскому человеку требуется радикальное излечение от этой чумы. Достоевский иллюстрирует этот славянофильский тезис с такой выразительностью, проникновенностью и мощью, что под его влиянием оказались многие поколения русских людей, воспитанных на «Преступлении и наказании» как на своего рода кодексе и программе русской духовной и нравственной традиции. Спасает не гордыня, а страдание и сострадание. Боль мира и стон земли есть тонкий зов к духовному преображению, и тогда страдание становится не пассивным претерпеванием, а высоким и героическим путем к тайному русскому раю.

Бесы революции

Если тупик западного капитализма на русский почве предсказан Достоевским в «Подростке», то сомнительность западного социализма, некритически привитого русскому обществу, писатель разоблачает в «Бесах»¹, где он предлагает глубинное прозрение в сущность левой идеологии, так же как и капитализм, приобретающей в русском обществе искаженные, гротескные, инфернальные черты. В «Бесах» Достоевский показывает, что за стремлением к социалистическим преобразованиям русского общества революционными средствами стоит глубоко первертная мотивация, ведущая, по словам одного из героев романа Шигалева, от «полной свободы к полному рабству». Если оторвать социальный идеал от народной русской стихии и спроецировать на русское общество европейские революционно-демократические идеи, с которыми Достоевский был знаком еще с участия в кружке петрашевцев, мы получим недоразумение, пародию, торжество психоаналитических комплексов жалких личностей, лишенных внимания семьи, и в конце концов, безобразные сцены с необоснованным и уродливым убийством своих же собственных товарищей.

¹ Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 7.

В «Бесах» Достоевский будто предвидит все этапы грядущей Революции — ее извращения, ее террор, ее мгновенное перерождение из свободы в тоталитаризм, ее глубинную отчужденность от силовых линий русской идентичности. Достоевский описывает и типы попутчиков этой Революции — народника Шатова, верящего только в Россию и русский народ (прообраз эсеров и особенно левых эсеров, которые стали в 1917 г. союзниками большевиков), и сверхчеловека Ставрогина (прообраз террориста и мистического индивидуалиста Б. Савинкова). Потрясающе проникновенно описан Кириллов, открывший для себя истину, которая так поразила Ницше, «Бог умер», и сделавший из этого вывод, что он сам должен стать «богом», а чтобы доказать свою абсолютную свободу, он совершает акт свободного и осознанного, философски обоснованного самоубийства. Нелепая фигура мечущегося перед тем, как лишить себя жизни Кириллова, предельно точно и впечатляюще описанная Достоевским, гораздо яснее демонстрирует внутреннюю тщету этого хода мысли, чем любые самые убедительные опровержения и критические доводы.

Бесславна и кончина русского либерала старшего Степана Трофимовича Верховенского, разделяющего в целом революционные идеи, но не вдающегося в их суть и не способного их ни ответственно принять, ни обоснованно отринуть. Его образ «ни холоден, ни горяч», и именно этот пассаж из Апокалипсиса, где речь идет об Ангеле Лаодикийской церкви, он впервые открывает для себя перед самой смертью. Он, всю жизнь высокомерно относящийся к религии, более всего почитавший свободомыслие и веривший смутно в какого-то своего «личного бога», открывает на смертном одре для себя проникновенную и вселяющую в него страх истину Евангелия. «И это в вашей книге?!» — с ужасом восклицает он в ответ на чтение пассажа об Ангеле Лаодикийской церкви, в котором явственно узнает последнюю истину о самом себе, о промежуточной, зависшей между добром и злом фигуре прекраснодушного русского либерала, которому, оказывается, уготована судьба быть «исторгнутым из уст Бога». С этой ужасающей догадкой он умирает. Сверхчеловек Ставрогин покончил жизнь самоубийством. Лишь психически искалеченный и глубинно жалкий Петр Верховенский продолжает свой грязный путь в Революцию. Еще один погибший на путях западничества «русский мальчик».

Падение русских отцов

Кризис русского мужского начала описывает Достоевский на примере семьи Карамазовых, в одном из самых известных своих

произведений «Братья Карамазовы»¹. Отец, три сына и один незаконнорожденный бастард — сын-слуга Смердяков — составляют пронзительную картину основных мужских типов русского общества, его символическую структуру.

Старший Карамазов, Федор Павлович, убийство которого является основной сюжетной линией романа, показывает финальную стадию остывания патриархального начала в русском обществе. У него еще в достаточной мере есть славянская сила, упрямство, мощь, самостоятельность, воля, способность жесткой упорядочивающей рукой вести хозяйство. Но связи с духовными корнями русской цивилизации потеряны. Его мужское «я» становится совершенно автономным и поэтому тираничным, самодурским, жестоким и бессмысленным. Он — образ настоящего русского изверга, коснувшегося адских глубин. Но за этой отталкивающей фигурой тирана смутно проглядывает тайное, тщательно подавленное страдание. Иногда кажется, что все свои злодеяния и жестокости, несправедливость и беззаконие он творит лишь для того, чтобы сделать больнее самому себе. Он казнит сам себя за что-то, чему сам же и является виной. Даже дьявол и злодей в русском обществе оказывается нелинейным, небанальным, страдающим и парадоксальным, показывает Достоевский. Он стремится утвердить как истину: не относитесь к русскому легко, здесь все не то, чем кажется. В «Братьях Карамазовых» эта многомерность русского экзистирования в описании Достоевского достигает кульминации.

Отец убит. Но кто из братьев это совершил? И почему? Это и расследуется в ходе романа.

Три брата воплощают в себе три типа русского мужчины. Дмитрий Карамазов, старший из них, воплощает в себе тип материально-эмоциональный, движимый страстью и чувствами. В нем наружу вырываются русский хаос, широта и неограниченность русской натуры — цельной, жертвенной, искренней, горячей. Он настолько широк, что вмещает в себя и то, что является его противоположностью. Его и осуждают, в конце концов, за убийство отца на основании его влюбленности в Грушеньку, хотя он его и не совершал. Дмитрий Карамазов трагичен, страстен, широк и невинен, как до определенной степени невинны все русские люди, даже самые виновные из них.

Второй — средний — брат Иван движим чистым рационализмом. Для него вся жизнь представлена как схема и скука. Его посе-

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 9 — 10.

щает сам дьявол и ведет с ним долгие рациональные разговоры. Именно Иван рассказывает Алеше, младшему брату, знаменитую «Легенду о Великом Инквизиторе», в которой Достоевский формулирует всю критику отчужденного, чисто социального христианства, воплощением которого для него является католичество — по контрасту с живым и парадоксальным православием — особенно русским и народным. Отношение Ивана к вере также рационально: он не может принять то, что благой Бог сотворил мир, с присущими ему несправедливостью, болью, ужасом, страданием — знаменитый аргумент о «слезе ребенка». Иван Карамазов находится между гностицизмом и скептицизмом, пытаясь выйти за пределы формальных рационалистических противоречий, но не находя — как минимум, в западном философском аппарате — подходящих для этого форм.

Третий сын — младший — Алеша Карамазов воплощает в себе духовное начало русского общества. Он мистик и созерцатель, последователь исихастского старца Зосимы, который вводит его в традицию русского мистического православия. Алеша воспринимает Божественное как невидимое, но интенсивное присутствие, которое нисходит в наитии на него в безмолвии и темноте. Это тонкое проникновение сакрального, которое не столько вторгается, сколько просачивается внутрь русской души, не столько воплощается в ясном отчетливом видении, сколько открывает глаза изнутри, на окружающий мир, предстающий в особом духовном тонком измерении.

Настоящим убийцей оказывается Смердяков, незаконнорожденный сын Карамазова от городской нищенки Елизаветы Смердящей. В Смердякове Достоевский показывает пример русского бастарда-западника, ненавидящего и презирующего свою цивилизацию и вдохновенно по-холуйски заискивающего перед Европой. Смердяков — убежденный сторонник модернизации России. Его формула разрешения парадокса археомодерна в том, чтобы полностью европеизировать Россию. Он даже сожалеет, что Наполеон не сумел завоевать русских. В этом случае, как он выражается, «умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе». Образом Смердякова Достоевский хочет сказать: русские западники суть «убийцы и смердящие выродки», что он доказывает и в других героях своих произведений. Смердяков выходит сухим из воды, а за его преступление страдает невинный брат, которого Смердяков, впрочем, ненавидит так же, как отца и остальных братьев. При этом в глубине души все братья в какой-то момент приходят к выводу, что они и сами могли бы по разным мотивам совершить акт отцеубийства.

Преемственность русского мужского начала в русской семье и русском обществе рушится, трагически констатирует Достоевский. У социального отеческого авторитета сохраняется лишь тираническое измерение — духовное и культурное стремительно исчезают. Отсюда напрямую вытекает кризис семьи и кризис общества. В конце романа Алеша Карамазов дает напутствие «русским мальчикам» заново выстраивать этический и духовный идеал будущего русского общества — с опорой на православные ценности и русскую традицию.

Русский идеал «Идиота»

Идеальный образ русского человека описан Достоевским в романе «Идиот»¹. Его герой, князь Мышкин, представляет собой воплощение русской души, сострадательной, чистой, совершенно невинной, смиренной, благородной, готовой выносить любые страдания, но совершенно нетерпимой к глубинной несправедливости мира, переживающей ее как невыносимое бремя. Князь Мышкин трагичен, потому что общество, в котором он пребывает, уже не может и не хочет соответствовать этим возвышенным идеалам. Оно опускается, становится практичным и приземленным. Высокий нравственный горизонт Мышкина невыносим для окружающих его более прозаичных людей и поэтому вызывает неприязнь и брезгливость (отсюда название романа «Идиот»), но вместе с тем глубинные пласты русской совести, живые у всех персонажей, подсказывают — это то, что является истинным, справедливым и достойным, то, как всем необходимо жить. От этого фигура Мышкина становится еще более трагичной и отчасти смешной, в любом случае горькой.

Но проблема ситуации, описанной в «Идиоте», не только в неспособности общества придерживаться высоких нравственных и духовных идеалов, воплощенных в фигуре князя Мышкина. Сама его душевная тонкость и идеализм становятся причиной двусмысленных этических ситуаций, где переплетаются любовь, восхищение, страсть, сострадание, боль и жестокость, причем в той пропорции, где уже невозможно проследить, к чему в действительности ведет то или иное (благое или эгоистическое) намерение. Отсюда невероятное напряжение романа, создающее удивительный по яркости и глубине образ русского общества.

Достоевский дал развернутое и монументальное описание русского Дазайна со всеми его противоречиями, внутренними напряже-

¹ Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 6.

ниями, силовыми линиями, трагическими обертонами. Сам Достоевский был убежден в фундаментальной миссии русской цивилизации, верил в особую судьбу русского народа, считал православие главной духовной составляющей русской культуры и находился в жесткой оппозиции Европе и русскому западничеству. Романы и повести Достоевского представляют собой экзистенциальную энциклопедию русского начала, осторожно с нежностью и решимостью извлекаемую из-под заносов археомодерна. В этом смысле Достоевский подготовил культурное пространство для формализации русского Логоса, и в этой роли был непререкаемым и высшим авторитетом как для мыслителей и художников Серебряного века, так и для всех последующих поколений русских людей вплоть до настоящего времени.

София и русский Логос

Интуиции русской идентичности

Ответом на вызов археомодерна в сфере философии стала система взглядов философа Владимира Сергеевича Соловьева (1853 – 1900). Соловьев может быть взят в качестве первого мыслителя, который посвятил себя исключительно философии и с позиции философии попытался осмыслить русское бытие и подойти к русскому Логосу. Параллельно Соловьеву аналогичную попытку предпринял другой русский мыслитель Николай Федорович Федоров (1828 – 1903), но его теории, весьма любопытные сами по себе, были гораздо дальше от собственно философии, содержали больше абсурдистских элементов и, соответственно, оказали гораздо меньше влияния на пробуждавшуюся к философии русскую мысль (хотя отдельные его интуиции весьма ценны для понимания структуры русского начала¹).

Именно Владимира Соловьева можно взять за эталон русского философа, т. к. все наиболее интересное в последующих поколениях русских мыслителей так или иначе было связано с Соловьевым и его теориями. Среди обширного и не сведенного в единую систему творчества Соловьева одна сюжетная линия, в свою очередь, явно выделяется среди всех остальных, составляя ось его философских воззрений. Это теория Софии.

София не просто ответ на персональные духовные искания мыслителя или его мистические прозрения (хотя и на них тоже). На вопрос о сущности мира, о русской идентичности, о смысле русской

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

истории, о судьбах человечества, о наилучшем политическом устройстве и соотношении Бога и Вселенной, духа и материи, у Соловьева есть один исчерпывающий и краткий ответ — *София*. Таким образом, это настолько фундаментальное понятие, что само по себе может быть рассмотрено как обширное и подлежащее всестороннему развитию и рассмотрению с различных точек зрения учение. Приблизительно так Софию восприняли мыслители, философы, художники и интеллектуалы следующего поколения, объединенные под именем Серебряного века русской культуры. У тех, кто занимался философией приоритетно — П. Флоренский, С. Булгаков, В. Розанов, С.Н. Трубецкой и Е.Н. Трубецкой, это направление получило название «софиология», которую каждый из них развивал в соответствии со своими особыми взглядами. В поэтических средах София стала в центре внимания поэтов-символистов В. Брюсова, А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова. В образе Софии нашел источник вдохновения интеллектуальный круг, разделявший теорию Третьего Завета (Д. Мережковский, З. Гиппиус и т. д.).

Обращение к фигуре Софии в качестве основополагающей категории философии и фиксации своего философского внимания на этом образе в течение всей жизни показывает неслучайность, неэпизодичность Софии как для самого Соловьева, так и для тех, кто принял эту же исходную позицию при осмыслении сущности России и ее цивилизационной миссии. Именно поэтому следует отнестись к этой установке самым серьезным образом и проследить ее корни и вытекающие из нее следствия.

Гностицизм и феминность

Сразу заметим, что образ Софии отсылает нас к гностическому контексту и к имплицитно заложенному в нем феминному отношению к метафизике и философии, а также к теологии и сотериологии. Мы видели в первой книге «Ноомахии», что это отличительная черта темного Логоса, Логоса Диониса, соответствующая драматическому мифу о падении и вознесении, смерти и воскресении. Обращение к образу Софии сразу же актуализирует гностический контекст и отсылает нас именно к нему. Поэтому вполне логично, что продолжающий интуиции Соловьева Серебряный век уделял фигуре Диониса столь большое внимание, что нагляднее всего воплощено в работах и стихах Вячеслава Иванова, но в той или иной степени наличествует и у других ярких фигур этого течения, например у Д. Мережковского.

София — женское начало, а следовательно, в любых индоевропейских культурных системах ей отводится второе место — вслед

за тем, кто является ее Господином, Женихом, Супругом, Спасителем и Богом. Но это *второе* место в небесной иерархии, хотя и создает в гностических теориях целый ряд трагических коллизий, в отношении низшего мира, напротив, выступает в качестве высшего начала, венца космогонической иерархии, и София располагается, в таком случае, либо на вершине демиургического процесса, либо даже над демиургом, выступая как его «Небесная Мать». Отсюда промежуточный характер Софии — для Первого Начала она нечто низшее, тогда как для всего остального она — нечто высшее. Будучи низшим и высшим одновременно, София двойственна и диалектична, ее образ и внутренне един, и множественен, перед Богом она — ничто, но перед творением — всё. Она содержит в себе все противоположности, снимает их и одновременно конституирует. Она расчленяет Единое, как менады расчленяют ритуальные жертвы, и воссоздает его (как вакханки встречают воскресшего Диониса, услышав его зов).

Дуальный характер Софии подчеркивается у Якова Бёме, чьи идеи в значительной степени повлияли на Соловьева и на его софиологию. Бёме считает, что София является причиной бытийности (*Ursache der Wesenheit*)¹ Бога или его «одеждой», с помощью которой Он, будучи неведомым и непостижимым становится открытым через его творения. Но София не есть Творение как материальный мир с его темной и светлой стороной, его оппозициями, его временем и его тяжестью. София есть зеркало, в котором Бог созерцает самого себя, и отражения в нем становятся архетипами, воспроизводимыми в Творении. Иными словами, Дева София не рождает, а отражает. Поэтому она не затрагивается темной (материальной) стороной Творения, но и не входит в число Лиц Пресвятой Троицы, строго предопределенных догматическим богословием. Она есть некоторое мистическое дополнение к классической теологии, которое без труда открывается протестантским мистиком Бёме, для которого строгое следование католическим догматам необязательно. Эта же инстанция — Дева София — ответственна за «бессознательное» в Боге, за наличествующую внутри него Бездну, которая и становится отправной инстанцией в Творении. Эту тему вслед за Бёме развивает Шеллинг, помещая в центр своей иероисторической картины мира².

¹ Böhme J. Von dreifachen Leben des Menschen. Bd. IV. Cap. 5. § 50 // Böhme J. Werke. Leipzig: Barth, 1831. S. 71.

² Дугин А.Г. Шеллинг: динамический Бог и иероистория // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 326 — 352.

Бёме подчеркивает в Софии ее андрогинный характер. Чтобы строже отделить небесную женственность от земной, он вводит понятие «мужской Девы» (*«männliche Jungfrau»*). Он настаивает: «Образ есть в Боге вечной Девой, пребывающей таковой в Мудрости Божией, но не женщиной и не мужчиной, но сразу двумя»¹.

Эта особая небесная женственность менее мужская, нежели мужественность самого Бога, Отца, но более мужественна, нежели мужественность сотворенных земных мужчин. Здесь мы приходим к образу Паллады, которая представляет собой высший горизонт именно мужского героического начала в греческой культуре.

Таким образом, Владимир Соловьев обращается именно к этой инстанции в поисках ответа на фундаментальный вопрос о соотношении Бога и мира, Единого и многого, духовного и телесного, и получает в образе Софии, «мужской Девы», выразительницы промежуточного Начала ответ на поставленный вопрос. Это проецируется им на самые разные области.

Ангел София

В богословии вскрывается горизонт, где жесткие отношения между Творцом и тварью опосредуются Образом Мира, который существует вечно как «зеркало Божества», но который облекается в тленную плоть лишь на определенный исторический период. Тварный мир конечен, но его софийный прообраз — нет. И поэтому смысл активного богословия, по Соловьеву, состоит в том, чтобы разглядеть под покровом символов из праха свет вечного мира, вечного замысла Бога о мире. Такое софийное созерцание есть объединение трех исторических моментов: начала, середины и конца истории. Будучи существами историческими, мы всегда расположены в центре, посредине. Неважно, как далеки мы от начала или от конца, быть в мире — значит быть в промежутке. София в этих трех моментах обнаруживается по-разному: в момент Начала в свежесозданном мире она сияет всеми цветами и проявляется явно, весь мир есть только она, и ее телесное покрывало полностью прозрачно, в конце мира, когда смерть и материя рушатся в бездну небытия, она снова выступает как Жена, облеченная в солнце (обратим внимание на мотив «женского солнца» в оптике Фробениуса), т. е. снова открывает свой вечный лик, а между этими моментами абсолютного начала и абсолютного конца она скрыта под толщей телесности, растерзана, расчленена на множество частиц, скрыта за завесой мрака невеже-

¹ Böhme J. Von dreifachen Leben des Menschen. S. 96.

ства. Отсюда, по Соловьеву, все исторические конфликты, войны, расколы (в том числе и расколы восточной и западной церквей, которые он считал необходимым преодолеть через их объединение под знаком Софии). Но мир, данный нам в этом историческом промежутке, есть не что иное, как сама София, как ее дефигурированное наличие, как ее собственное бытие, поскольку все имеющее форму, вид и смысл, черпает их из Софии, Премудрости Божией. София просвечивает сквозь мир, как вечность просвечивает сквозь время. Следовательно, постижение Софии есть задача как теологии, так и позитивной науки, считает Соловьев, — ведь, постигая природу, мы постигаем воплощенную в ней Софию, ее структуру, ее онтологию.

Отсюда один шаг до политики, которой Соловьев также уделяет значительное внимание. София не создает сама, но отражает в себе образ Бога, другого, нежели она сама. Применив эту софийную покорность и верность высшему Началу к политике, Соловьев приходит к апологии теократии: только тот политический режим по-настоящему оправдан и легитимен, который беспрекословно подчиняется Богу и духу и руководствуется прежде всего именно высшими соображениями, подчиняя им все остальные материальные моменты. Теократия, власть Бога и его представителей на Земле — священников и философов — единственная полноценная форма государственного устройства, считает Соловьев. В истории он видит воплощение этого в папской власти и на этом основании предлагает объединить католиков и православных, но при том, что во главе политической структуры объединенной русско-европейской державы встанет русский царь. Таким образом, софиологическая политика Соловьева апеллирует одновременно к модели Платонополиса, жреческой теократии и священной империи, что, безусловно, свидетельствует о ее солярной гиперборейской природе. Этот проект в христианской форме отчасти напоминает идеи Гемиста Плифона, который видел унификацию церквей в оптике воссоздания принципиального солярно-платонического аполлонического единства средиземноморской цивилизации; нечто подобное мы видим и у Соловьева.

Третья сила и всеединство

Место России в софиологической картине мира, по Соловьеву, находится в центре. Россия является «третьей силой» между абстрактным единством Востока и анархической множественностью Запада, а значит, находясь между, выполняет функцию Софии. Эта функция связана с эсхатологией, т. к. именно в последней точке

истории, визуализируемый лишь мистиками и провидцами, образ Софии станет всеобщим универсальным фактом. Следовательно, России суждено быть проводником конца времен и выступить как носитель софиологической миссии. Смысл этой миссии в том, чтобы подготовить приход Софии на основании ее созерцания уже сейчас, а сам ее приход станет финальным аккордом этого великого делания народов. Объединение католичества и православия под эгидой Папы и русского царя должно быть прелюдией такого преображения мира.

Другим важнейшим понятием Соловьева, вытекающим напрямую из концентрации внимания на образе Софии, является «всеединство». Эта идея повторяет движение мысли, сконцентрированной на промежуточном метафизическом статусе Софии между Творцом и творением, Богом и людьми в сечении световой эйдетики вечной демиургии, дублирующей материально-телесную и временную (в христианстве) демиургию физической Вселенной. Так же мыслится и «всеединство», представляющее собой промежуточную инстанцию между строгим Единством Бога (которое не может быть предано напрямую ничему, кроме Бога, т. к. это как раз и привело бы к утрате Единства, а следовательно являющееся присутствующим только одному Богу), и «всем» как множеством, являющимся множеством именно потому, что не является и не может являться Единством. Если взять «всё» в отрыве от Бога и вне Его Единства, то «всё» распадется, и мы окажемся в рамках философски несостоятельных 6–9 гипотез платоновского «Парменида». Этой перспективе автономности «всего» соответствует как раз Логос Кибелы и ее черная философия (выраженная в Новое время в научном мировоззрении, атомизме, эмпиризме или в «пантеизме» Б. Спинозы). Соловьев же предлагает ввести понятие «всеединства» как своего рода второе Единство, не исключающее множественность, а включающее ее в себя. Мы видим в этом знакомое нам и базовое для этой книги неоплатоническое представление о Нусе, Уме(*νοῦς*), который, будучи единым всем (*ἐν πολλῶ*), как раз и может быть назван «всеединством», т. к. есть одновременно всё (многое) и есть единое, представляя собой вторую ипостась неоплатонической триады. В свою очередь структура Нуса и его функция в философской платонической картине мира весьма напоминает Софию Соловьева, т. к. мудрость и ум — понятия содержательно близкие, хотя и получившие в разных философских школах различные терминологические толкования.

Всеединство, таким образом, есть момент возведения всего к Единому, возврат к Истоку и исход Единого во всё, оставаясь Еди-

ным. При этом оба предела — и чистое Единое, и чистое всё (как чистое количество, множество, материя), если на них настаивать, последовательно приведут к чисто апофатическим горизонтам: в Боге исчезнет мир, а в материи полностью пропадет смысл. Всеединство есть та зона, где мир сохраняется, но наполнен до краев духовным, Божественным по происхождению, смыслом. Иными словами, мы имеем дело здесь у Соловьева со второй гипотезой «Парменида» и вынесением ее в ось философской теории. Всеединство, таким образом, представляет собой органически присущий софиологии аспект философии. Эти темы настолько связаны, что, как правило, встречаются вместе, как две стороны неоплатонизма. Так, у великого арабского мистика ибн Араби учение о «единстве сущего», «*wahdad — al-wujud*», фиксирующее внимание именно на промежуточном пространстве между Богом и миром, на их динамической границе, на открывающихся на этой границе парадоксах и обращениях (фана, уничтожение, бака, проявление), что и легло в основу теории и практики суфизма, сопровождается сюжетом о встрече самого ибн Араби в Мекке с прекрасной девушкой, одаренной божественным интеллектом, в которой нетрудно узнать Софию¹.

Вплоть до этого момента вся картина вполне укладывается в контекст дионисийского гностического подхода, сопряженного с аполлонической вертикалью и ориентацией на возрождение средиземноморской цивилизации в ее духовном имперском выражении, а также трагической эсхатологии («сумерки богов»). Кроме того, обращение к Софии через ее отождествление с русской миссией вполне соответствует роли, которую русские играли в истории, и духовному смыслу этой роли. Западная Европа как наследница Западной Римской империи и Россия как наследница Византии восстанавливают европейское духовное и цивилизационное единство, а через него объединяют все человечество, включая Восток, ключом к которому обладает занимающая центральное положение между Европой и Азией Россия. В такой версии философия Соловьева вполне могла бы быть принята в качестве проекта русского Логоса и именно так и была воспринята русской интеллектуальной элитой Серебряного века. В такой версии мы имеем и обращение к женскому началу, что может резонировать с определенными аспектами «сечения Деметры», и гностическую напряженность проблематичного прорыва к Божественному, и аполлонический платонизм, воплощенный в учении об умозрительном образе мира, и дионисийскую сотериологию, триум-

¹ Corbin H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*. P.: Flammarion, 1977.

фально завершающую через восстановление «всеединства» предыдущее расчленение человечества в его общественных, культурных, цивилизационных и политических измерениях.

Амбивалентность Софии у Соловьева

Все эти моменты следует зафиксировать как безусловно верные прозрения в сущность европейского «историала», воспринятого Соловьевым через призму шеллинговской модели иероистории и ее теологической подоплеки¹, а также в глубину русского Начала, которое через образ Софии приобретает более отчетливые и ясные черты, что позволяет осторожно строить на этом основании формализацию русского Логоса.

Но следует отдавать себе отчет, что Соловьев находился в культурном контексте, который был структурирован в заведомо искаженных пропорциях археомодерна, где архаическое начало, пробирающееся из бессознательных глубин народного бытия, имело смутные, подчас гротескные очертания² (здесь можно вспомнить о метафоре Платона из «Государства», где он приводит образ морского бога Главка, чье тело покрыто раковинами, тиной, частицами кораллов, искажающих его фигуру до неузнаваемости; задача философа — освободить истину от этих темных наносов, не имеющих отношения к сути), а с другой стороны, широкое распространение научных представлений Нового времени, и в первую очередь, идея прогресса, фундаментально засоряли нарождающийся философский дискурс в России. Археомодерн Соловьева можно разделить на две линии: принципиальную, заключающуюся в признании (особенно на ранних стадиях творчества) исторического прогресса, и второстепенную (многочисленные заимствования элементов западноевропейских философских, социальных, политических и религиозных учений, без тщательной предварительной их деконструкции с позиции русского «историала»). Первый момент, заключающийся в признании топки прогресса, является принципиальным потому, что мгновенно переворачивает всю философию Соловьева, выстраиваемую как гностико-платоническую в ее основных пропорциях. Признать прогресс — значит признать рост и развитие снизу вверх, где отправной точкой выступает низ, т. е., так или иначе, женское нача-

¹ Дугин А.Г. Шеллинг: динамический Бог и иероистория.

² Ярче всего это можно увидеть в технократическом делириуме Николая Федоровича Федорова, но отдельные галлюцинативные черты присущи и самому В. Соловьеву.

ло. Такой матриархальный хтонический парфеногенез есть самый главный след Логоса Кибелы — везде, где мы встречаем отсылку к историческому прогрессу, везде мы безошибочно оказываемся в зоне черной философии. Стоит только допустить прогресс человеческого общества, и образ Софии мгновенно утрачивает свое гностико-платоническое измерение и становится фигурой Кибелы, а ее Логос, ее порождение начинает обозначать «злого демиурга» или титана. Таким образом, соотнесение Софии с прогрессом человечества, т. е. верной и глубинной интуиции о сущности Русского Логоса с западноевропейской концепцией Модерна, и даже не просто с Европой, но с анти-Европой, с англо-французским модернистским полюсом Западной Европы, полностью меняет всю геометрию и природу ее образа, и в этом случае мы имеем дело с «черной софиологией», с ее дублем (что, впрочем, прекрасно вписывается в логику «дубля Диониса»). Этот момент возможной подмены Софии Кибелой от Соловьева переходит и к другим софиологам и художникам Серебряного века, где снова, как и в XIX в., европеизация элит и европейско-модернистское Просвещение вступают в резонанс с гипохтоническими тенденциями в русском народе, чьим ярчайшим воплощением является скопчество. Возможность идентификации Софии с материей и Кибелой остается открытой и у Павла Флоренского и Сергея Булгакова, что заставляет относиться к их софиологическим трудам с особой alertностью — здесь на каждом шагу нас подстерегает вероятность подмены и смешения «двух Дев» или «двух Дионисов».

Что касается некритического восприятия Соловьевым ряда философских учений Запада, которые отчасти перетолковываются в ключе, свойственном самому Соловьеву, отчасти вообще воспринимаются без какого бы то ни было серьезного и продуманного перевода смысла (ведь речь идет о двух различных цивилизациях и, соответственно, о двух семантических и исторических контекстах, двух «историалах»), то это едва ли можно поставить Соловьеву в вину, т. к. в его случае мы присутствуем при моменте рождения русского Логоса в философском оформлении, т. е. полноценный русский «историал» только начинает приобретать различные устойчивые черты. Нельзя требовать корректного перенесения объекта из одной семантической системы координат в другую, когда одна из них (русская) не только не достроена, но и не построена даже в самых общих чертах, и, соответственно, другая (современная западноевропейская) толком не осмыслена, а ее внутренние «историалы» (также весьма дифференцированные в отношении друг друга, что мы видели в ходе обзора различных версий европейского Логоса) не выявлены и не подвергнуты спектральному анализу. В такой ситуации не

остается ничего другого, как полагаться на свои индивидуальные интуиции и обрывочные, заведомо фрагментарные прозрения, ведь и в российской культуре, в контексте которой строит свою философию Соловьев, включая его отца, известного историка, собственной модели русского «историала», четкого и внятного описания основных параметров русской цивилизации нет даже в отдаленном приближении, а место этого занимают археомодернистские симулякры, не помогающие, а мешающие корректно мыслить. Нельзя требовать от Соловьева, действующего в археомодернистском контексте и только пытающегося, оставаясь в нем, сформулировать подходы к собственно русскому Логосу, того, чтобы он продемонстрировал нам законченную и полностью завершенную теорию этого Логоса, на основании чего провел бы строгую классификацию европейских философских учений. Кое-что в этом направлении он сделал, одни результаты интересны и содержательны, другие — менее удачны и более сомнительны. Но самое важное состоит не в этом: двигаясь за Соловьевым и развивая его магистральную идею о Софии, совсем не обязательно повторять за ним те или иные оценки или обобщения, толкования и интерпретации западной философии или исторических событий, поскольку повсюду мы будем сталкиваться с разнообразными следами археомодерна — некритически принятым модернизмом в одних случаях, народным сектантско-скопческим делириумом — в других.

Владимир Соловьев осуществил прорыв в русском мышлении. В исторически переломный момент он ответил на вызов времени и выдвинул идею Софии как базовую идею русской цивилизации. Вот это является принципиальным и фундаментальным актом, значение которого не только не умалилось, но, наоборот, только возросло и будет возрастать в дальнейшем. Соловьев заглянул в глубинную тайну русского Начала и увидел там очертания русского Логоса. Именно это принципиально, и с этого момента следует двигаться дальше.

Тем не менее некоторые аспекты размышлений Соловьева подлежат вынесению за скобки, иначе их рассмотрение затормозит становление софиологии как цивилизационной идеи. Во-первых, надо жестко вычеркнуть все имеющее отношение к прогрессу, т. е. именно это чревато опрокидыванием всей его системы в материализм, титанизм и черную философию Кибелы (от чего не свободны и его последователи). Во-вторых, следует также по возможности освободить учение Соловьева от других, второстепенных аспектов археомодерна, что, впрочем, возможно лишь после тщательной деконструкции всего культурного поля России XIX в. Но для того, чтобы проделать эту операцию, частично начатую в ряде наших трудов

(«Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»¹, «Логос и мифос»², «Социология русского общества»³, «Археомодерн»⁴, «Русская вещь»⁵ и т. д.), потребуется масштабное (пере)осмысление парадигмы русской истории.

Софианизм у Лучиана Блага

Румынский философ Лучиан Блага со своей стороны подошел к теме Софии и предложил ввести такое понятие, как «софианизм»⁶, под которым он понимал нечто отличное от софиологии Соловьева и его последователей, но вместе с тем резонирующее с их интуициями. Блага затрагивает эту тему в контексте своего представления об «абиссальных категориях» (категории бездны), с помощью которых он объясняет структуру «трансцендентной цензуры» Великого Анонима. В его философии сознательное ограничение возможностей позитивного знания в человека осуществляется от лица Творца за счет введения особого «дублета сознания», выражающегося в работе бессознательного («неосознанного мышления») и воплощенного в нормативном пейзаже или парадигмальной организации пространства. Согласно Лучиану Блага, пространство есть проекция бессознательного, и, следовательно, оно является экзистенциальной категорией; он называет этот тип категорий «абиссальными», «бездонными», чтобы подчеркнуть их открытость снизу, т. е. уходящими в самые глубинные и темные толщи бессознательного. Таким образом, человек в целом видит любой пейзаж двояко: с позиций рационального позиционирования в нем и с учетом «абиссальной категории» того пространства, которое он носит в своем бессознательном, в решающей степени предопределенном культурой. Любое воспринимаемое человеком пространство есть заведомо когнитивный дублет, в котором оба слоя неразрывно переплетены. Для румын нормативным пространством является «миоритическое».

При этом Блага ставит вопрос о том, какова структура экзистенциального пространства в других культурах, и замечает, что византийское пространство может быть описано «абиссальной категорией» *софианизма*. Под «софианизмом» Блага понимает следующее.

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

² Дугин А.Г. Логос и мифос.

³ Дугин А.Г. Социология русского общества.

⁴ Дугин А.Г. Археомодерн.

⁵ Дугин А.Г. Русская вещь.

⁶ *Blaga L. Trilogie de la culture. Paris: Librairie du Savoir-Fronde, 1995.*

Во-первых, главный собор Константинополя, являющийся его центральной святыней и символом всего православного мира, является именно собором Святой Софии, *ἡγία σοφία*. То, что главный храм православного культурного пространства назван словосочетанием с существительным женского рода, имеет огромное символическое значение и отсылает к доктринам гностиков, где образ Софии в центре внимания. Повторение этого мы видим и в других храмах, посвященных Софии в столицах и крупных городах православных государств — в киевском храме Софии, новгородском храме Софии на Руси, в Болгарии сама современная столица София (бывшая Сердика) названа так по главному городскому храму Святой Софии и т. д. Следовательно, женский образ Софии Премудрости Божией находится в самом центре православного мирозерцания и служит духовной парадигмой для восприятия мира как такового.

Во-вторых, Блага обращает внимание на архитектуру храма Святой Софии Константинопольской, повторяющуюся в классических образцах византийского церковного зодчества. Черты храма представляют собой плавный купол, мягко переходящий в кубическое основание постройки. У наблюдателя создается впечатление, что некая сила — дух, свет, благодать — нисходит с неба и мягко опускается на землю, пронизывая ее своими преображающими, освещающими и посвящающими лучами. Это резко отлично от архитектуры пылающей готики с ее жесткой оппозицией горизонтальному плану и рассечению пространства на верх и низ, объединенных между собой драматическим противоборством: вдоль этой оси разворачивается ожесточенная борьба града Небесного и града Земного. В византийском храме эта борьба снята мягким нисхождением неба, его выпадением как легкая роса или животворящий дождь, как спуск облака, насыщающего тонким присутствием плотные формы земли, наделяющего их новым смыслом и новой природой. Дух истекает, просачивается в мир мягко и почти незаметно. Тем самым фиксируется не оппозиция земли и неба, а их тонкий просвещающий союз под эгидой неба. Таковы, замечает Блага, православные храмы в разных странах — и все они так или иначе на разные лады подчеркивают разные аспекты византийского понимания пространства — пространства земли, насыщаемого тонким и незаметным присутствием Неба.

В обоих случаях софианизм описывается Благой как признак женственной интерпретации духа, контрастирующей с отчетливо мужским, западноевропейским. Однако было неверно распределять гендерные признаки двух полюсов средиземноморской цивилизации — западноевропейский и византийский слишком прямо-

линейно: Византия была вполне воинственным и патриархальным обществом, способным удерживать империю на Востоке еще почти тысячу лет после того, как она рухнула на Западе; византийское общество было вполне героическим и строилось на идеалах чести и воинской доблести (те карикатуры Византии, с которыми оперировала западная пропаганда, описывая ее как общество утопающее в материальной роскоши, дворцовых интригах и коррупции, является глубоко предвзятым и ложным: если эти элементы и были в Византии, а они там явно были, то никак не в большей степени, чем в иных европейских государствах — низменная природа вполне может дать о себе знать даже в обществах с высокими нравственными идеалами). Кроме того, другие православные народы (прежде всего славянские) также отличались вполне воинственным маскулиноидным нравом, чему софианизм никак не был препятствием. Следовательно, мы имеем дело не с парой: мужской дуализм Августина (град Небесный vs град Земной), августинизм, с одной стороны, и женственный софианизм византийцев — с другой, но с двумя формами восприятия небесного начала земным, причем оба из них обладают мужскими и женскими чертами, только в разных пропорциях и с разным качеством. Софианизм воспринимает небесные влияния мягко, «по-женски», но воплощает воспринятое вполне мужественно, обращая в священную мощь империи. Августинизм разит женское земное мужской небесной молнией, но в ответ получает мужской титанизм ответной контратаки со стороны Земного града, града Кибелы, что особенно проявляется в Новое время, когда материалистическое начало Великой Матери облекается в титанические доспехи секулярной рациональности. Софианизм, таким образом, не есть женственность как таковая, но та «мужская Дева» («männliche Jungfrau»), о которой писал Бёме, аттическая Афина.

Софианизм, по Лучиану Благе, является общим для поствизантийского культурного пространства; эту «абиссальную категорию» разделяют, по его мнению, большинство православных народов — русские, болгары, сербы, румыны и т. д. Их мировоззрение строится на «софианском» ландшафте, в основе которого заложена «бессознательная идея» о том, что телесное пронизано присутствием бестелесного, тайно, как невидимая роса, спустившегося с небес и преобразившего материальный мир. Такой вывод Лучиана Благи вполне можно принять, т. к. он полностью вписывается в теорию Софии Владимира Соловьева и расширяет наше представление о софиологической природе русского Дазайна. Мы вскрыли аналогичную особенность при исследовании этого Дайзана в ходе применения к нему хай-

дегтеровских экзистенциалов¹, в процессе чего обнаружилось, что русский Дазайн существенно смягчен и диалектичен в сравнении с Dasein'ом европейским и особенно германским. Софианизм Благги, который он помещает в глубь экзистенциального анализа «абиссальных категорий», приводит нас другими путями к той же самой особенности, с тем исключением, что он проецирует софианизм на все поствизантийское пространство. Кстати, Блага полагал, что спецификой России является большая погруженность в хтоническое измерение, нежели у других православных культур, и в случае русских бессознательные категории впервые становятся по-настоящему «бездонными». В целом же софианизм, выявляемый Благой на основании анализа бессознательного стиля, прекрасно сопрягается с софиологией Соловьева, консолидируя философскую фигуру Софии как с рациональной, так и с экзистенциальной стороны.

Софиология и *Sophia Perennis*

Другая параллель софиологии Соловьева видна в европейском традиционализме Рене Генона, который называл В. Соловьева «единственным по-настоящему ценным русским философом»². «Быть по-настоящему ценным», по Генону, значит принадлежать к контексту Примордиальной Традиции, и, следовательно, его похвала Владимиру Соловьеву является наивысшей. Генон явно обратил внимание на идею Софии, т. к. для самого Генона идея *Sophia Perennis* стояла в центре внимания; он толковал ее как саму Примордиальную Традицию, которая не меняется в ходе истории, но становится все более и более недоступной по мере циклической деградации. Таким образом, Генон склонен отождествлять Софию Соловьева с *Sophia Perennis*, *Philosophia Perennis* или *Prisca Theologia* (Стеуко) и, следовательно, рассматривать софиологию как разновидность традиционализма, его русскую версию. Дальнейшего развития интерес к Соловьеву у Генона не получил, равно как позднейшие софиологи не открыли для себя Генона и не осмыслили его идеи в софиологическом ключе. Для того, чтобы соотнести между собой эти два направления, понадобилось около столетия, но теперь для такой операции нет преград. Так как Генон, как мы видели, является одним из редчайших носителей аутентичного европейского Логоса

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии.

² См.: Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. Paris: Nouvelle librairie national, 1921. P. 319 – 320. Дословно Генон сказал следующее: «Solovioff fut (...) un philosophe de valeur, peut-être le seul que la Russie ait eu».

в его сущностном измерении, а Соловьев, со своей стороны, ближе других подошел к формулировке Логоса русского, то такое сопоставление двух авторов могло бы привести к чрезвычайно важным и содержательным выводам.

Второй момент встречи соловьевской софиологии с европейским традиционализмом мы можем зафиксировать в лице Анри Корбена (1903 — 1978), крупнейшего европейского философа, историка религии и знатока исламской, и особенно иранской, мистической философии¹. Корбен познакомился с софиологией из двух источников: он слушал лекции в Париже отца Сергия Булгакова, крупнейшего философа-софиолога, и поддерживал личные дружеские связи с Николаем Бердяевым, также определенное время интересовавшимся учением Соловьева. Бердяев и Булгаков навели Корбена на мысль о том, что тема Софии как промежуточного измерения метафизики точно соответствует хайдеггеровскому представлению о *Dasein*'e, как о том экзистирующем начале, которое расположено всегда «между», *Inzwischen*, с одной стороны, и промежуточному миру воображения, *mundus imaginalis*, *alam al-mithal*, ключевой концепции исламской мистической философии суфизма и шиизма — с другой. В Софии Соловьева Корбен опознал также фигуру Ангела, которая являлась для него ключевой при герменевтическом и феноменологическом анализе исламской теологии и европейской схоластики. Корбен полагал, что упразднение из теологии промежуточного мира, где пребывает Ангел или Ангел Души, как синоним всего этого мира, приводит к ее искажению, отчуждению и профанированию. В исламской истории Корбен фиксировал этот момент в критике платоника Ибн Сины, признававшего промежуточный мир, со стороны Ибн Рушда, отрицавшего его; а в схоластике это также вылилось в борьбу сторонников аверроизма (Сигер Брабантский, Жан Жанденский, Марсилиус Падуанский и т. д.) с томистами и августинианцами, опиравшимися в большей степени на Авиценну. Корбен обращает внимание на то, что в ходе Четвертого Константинопольского собора (не признаваемого, впрочем, православной церковью) под эгидой Римского папы Адриана II было официально отвергнуто учение о «трихотомии», т. е. о том, что человек состоит из духа, души и тела, и утверждена «дихотомия» (из триады был исключен дух). Таким образом, считает Корбен, была ликвидирована антропологическая, а по аналогии и онтологическая, предпосылка для фиксации внимания на «среднем мире», а значит, упразднялось само «место», топос фундаментального религиозного опыта, где Божественное

¹ См.: Дугин А.Г. Платонизм в исламе // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

встречается с тварным, духовное с материальным, где пребывает Ангел, «совершенный человек», *ἄνθρωπος* или София. Согласно Корбену, это была победа аверроизма, хотя позднее сам аверроизм в своей радикальной форме (в формулировке Сигера Брабантского) был анафематствован католичеством как ересь.

В высшей степени символично, что текст последнего прижизненного выступления Анри Корбена на colloquium 1978 г., организованного Институтом Святого Иоанна Иерусалимского, назывался «Битва за Душу Мира: острая потребность в софиологии»¹. Этим жестом крупнейший традиционалист и философ XX в. формулирует свое философское завещание: судьба Европы в обретении Софии, в битве за нее, в ее новом открытии. Но софиология как у самого Корбена, так и в широком философском словоупотреблении применяется почти исключительно к теориям, впервые сформулированным Владимиром Соловьевым. Это значит, что мы можем прочесть этот текст как призыв к новому открытию того мыслителя, который ближе других подошел к обнаружению русского Логоса. Падающая в материализм и номинализм Модерна Европа ищет спасения в последней битве на стороне Ангела, Души Мира, Софии. А значит, на стороне того, что составляет сущность и ось русской цивилизации.

¹ Corbin H. Le Combat pour l'âme du monde: urgence de la sophiologie : colloque tenu à Paris les 15, 16, et 17 juin 1979 // Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem, 6. Paris: Berg International, 1980.

Глава 2. Россия в XX в.: археомодерн и дубль идентичности

Ad profundum (в бездну)

София и ее дубль

Владимир Соловьев заложил основы софиологии, но в силу множества исторических и культурных обстоятельств, и особенно из-за контекста археомодерна, его интуиции о «Вечной Женственности, которая в теле нетленно на землю идет» предполагали самое различное толкование, в том числе и в духе черного Логоса. Совмещенная с темой прогресса, фигура Софии незаметно перетекала в образ Багряной Жены, Вавилонской Блудницы Апокалипсиса: смещение гностической оптики, экзальтирующей парфеногенез, легко могло опрокинуть тонкую систему софиологических и софианских категорий в лоно Великой Матери, где мгновенно менялась вся семантическая структура. Любое привнесение наукообразия или апелляции к прогрессу наук и техники, а также общественного устройства, любое обращение взгляда в будущее с надеждой на эволюцию нынешнего положения дел, автоматически вели к качественной подмене образа, к его симуляции. Это очень точно подметил Николай Бердяев, размышляя о трактовке Софии в позднем творчестве Александра Блока и Андрея Белого в статье «Мутные лики»¹. В ней он справедливо отмечает, что «русские ждут нового Откровения, откровения Духа, явления Софии, чувствуют себя пронизанными мистическими токами, отдаются зовам неведомого, таинственного Грядущего, склоняются перед мистичностью русской народной стихии, русской земли»². Но при этом Бердяев говорит о том, что это всеобщее ожидание Софии оказывается размытым, смутным, а подчас даже мутным. С этим он связывает приятие Блоком и Белым «пролетарской революции» и готовность увидеть

¹ Бердяев Н. Мутные лики // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М.: Искусство, 1994.

² Там же.

в ней черты «прихода Софии», что запечатлено в поэме Блока «Двенадцать».

Это замечание Бердяева отсылает нас к серьезной проблеме деконструкции русской большевистской революции с точки зрения самой русской цивилизации, т. е. в соотношении с особой структурой русского Дазайна и начатками русского Логоса, воплощаемого в Софии. Определенные подходы к этой теме мы наметили в серии текстов из книги «Русская вещь»¹, но теперь мы попытаемся рассмотреть ее в ноологической перспективе и с учетом тех структур, которые мы выявили при разборе философской карты Европы и Евразии.

Отталкиваясь от догадки Бердяева о том, что двойственность Софии, которая может быть отнесена как к верху, так и к низу онтологии, предстать в виде святой и грешницы, обнаружить себя как в реакции православной империи (на чем настаивали славянофилы и сам В. Соловьев), так и в социальной революции (к чему склонялись Блок, Белый, Брюсов, а также многие народники, эсеры), несет в себе не только широту энергетического духовного парадокса, экзистенцически возвышающего сознание за пределы узких границ рассудка, но и опасность впадения в пародию, психическое расстройство, одержимость низкими духами, темными сгустками материи и подтелесными сущностями, мы можем наметить особый горизонт — черной Софии, по сути, анти-Софии, материальной, но в то же время волшебной женственности, в которой мы без труда узнаем Великую Мать, Кибелу. Лишив Софию воли к Небесному Отцу и ожидания истинного Спасителя, призванного ответить на ее внутреннюю волю к иному, нежели она, более полному и высокому, и замкнув великую женскую тоску фундаментальной лишенности на саму себя, мы получаем могучую картину ожившей Матери-материи, восстание «древесины», титанический бросок снизу вверх, разрывающий цепи олимпийских пределов и выпрастывающий свою мощь, столько тысячелетий скованную аполлоническим господством. Восстание Великой Матери и ее подземных детей в определенной оптике вполне может быть принято за метания Нижней Софии валентинианского гнозиса, а освобождение скованных ранее энергий производит эффект глубинного опьяняющего потрясения. Вполне можно признать, что созерцание восстающих из-под земли огромных фигур титанов — зрелище завораживающее. Именно это и произошло в большевистской революции и стало ее глубинным ноологическим кодом. В Англии и Франции за подъемом рациона-

¹ Дугин А.Г. Русская вещь.

листического материализма и приходом буржуазного сословия к политической власти также стояли глубинные гипохтонические силы. До определенной степени именно они, наряду с захватом рационального диспозитива остаточного аполлонического толка в лице инерции европейской культуры, и обеспечили подъем Британской (анти)империи и могущественное разворачивание спирали Локка/Ньютона, наряду с титанической индустриализацией, размахом мировой торговли и колонизации, а во Франции — вулкан Великой французской революции, позднее канализированной в размах наполеоновских завоеваний. Но в России черная София — в условиях всеобщего эсхатологического ожидания Софии как таковой, без ясного категориального аппарата и отлаженной духовно-философской практики по различению дублей — вырвалась на поверхность со всей темной архаической мощью, отражающей наглядно и мифологически грубые структуры титанического начала. Большевизм, концептуально происходя из кибелического европейского материализма, сциентизма, демократизма и рационализма, в контексте русского археомодерна быстро освободился от рациональной оболочки и выступил в обнаженной форме дикого титанического начала. Это был неприукрашенный и незавуалированный титанизм, родственный англо-французскому либеральному титанизму, но намного более бешеный, откровенный и интенсивный. Архаическая сторона была в нем намного более напряженной и наглядной, что выразилось в прямой апелляции большевиков к нормативной фигуре пролетария.

Кузнецы, торговцы, титаны

С историко-социологической и этносоциологической точки зрения, и буржуа, и пролетарий относятся к маргинальным элементам традиционного общества и не входят в состав классических трехфункциональных типов индоевропейских социальных систем. Ни буржуа, ни пролетарии не относятся не только к первой (жреческой) и второй (воинской) касте, но имеют мало общего и с третьей, которая представлена преимущественно крестьянами и лишь в весьма незначительной степени ремесленниками, артизанами. Традиционное общество (по меньшей мере, индоевропейского типа, а к нему относятся и Европа, и Россия) не знает ни профессиональных торговцев, ни наемных рабочих. Если такие группы и появляются, они не образуют ни сословия, ни касты, ни особой социальной или религиозной общины. Это отдельные «компании», собирающиеся и распадающиеся в силу случайных причин. У них нет своих обрядов и

своей сакральности, нет своих архетипов и ритуалов, они, в определенном смысле, пребывают вне социального порядка, являясь случайными отклонениями, вихрями, бродячими влияниями.

Социоисторически буржуазия складывается из прислуги, обслуживающей воинов, которая постепенно, по мере развития городов, становится самостоятельной прослойкой, демосом. Но этот процесс в истории почти никогда не достигает стадии полноценного формирования буржуазного класса, т. к. разложение и индивидуализм, составляющие характер фигуры буржуа-горожанина, прислуги, получившей больше свободы, имущества и власти, нежели она способна ответственно ассимилировать, приводит к распаду, и такие «демократические системы» становятся легкой добычей более воинственных и традиционных обществ. Либо воины поднимаются изнутри и в критической ситуации возвращают систему аристократии или монархии, в некоторых случаях теократии. Эту социологическую закономерность отметил еще арабский философ Ибн Халдун¹, проследив циклические закономерности завоевания кочевыми племенами развитых городских центров и государств, смену правящей элиты, ее последующее разложение и обретение буржуазных черт (Платон в «Государстве» называл это «тимократией», властью военных, которые начинают в определенный момент вести себя как торговцы), и наконец, социальный распад и новые завоевания общества свежими кочевниками. Лишь в Европе Нового времени эта буржуазная модель смогла укрепиться и постепенно превратилась в социально-политический и хозяйственный норматив. Именно буржуазия и стала приоритетным носителем черного Логоса и материалистической рассудочно-позитивистской философии, направленной одновременно против всех трех каст традиционного общества — жрецов (священников), отсюда секулярность и атеизм; воинов (феодалов аристократии), отсюда требования отказа от сословных привилегий и земельной ренты; и крестьян, носителей архаических социальных и сакральных устоев, высмеянных буржуазными просветителями как «невежество» и «мракобесие».

Буржуа в Европе Нового времени создали социальную матрицу, отражающую экзистенциальную, социологическую и интеллектуальную структуру этой группы, превратившейся в класс. Буржуазный класс стал доминирующим в (анти)Европе Нового времени. Это не третье сословие в полном смысле этого слова, т. к. третьим сословием являются крестьяне и мелкие ремесленники. Это вообще не

¹ *Ibn Khaldun. The Muqaddimah; An Introduction to History. New York; London: Frederick Ungar, 1958.*

сословие, но чуждый индоевропейскому обществу паразитический элемент. В контексте ноологии буржуазия есть преимущественный класс Великой Матери.

Генеалогия пролетариата сопряжена с буржуазным обществом. Согласно буржуазной теории, пролетарий — это лишенный социальных свойств потенциальный буржуа (в будущем). Пролетарий — городской житель, но еще не ставший обладателем минимального имущества, на основании которого он мог бы быть отнесен к буржуазному классу. Карл Маркс рассмотрел пролетарский класс как социологическое историко-социальное явление, призванное опрокинуть власть буржуазии и построить особое социалистическое, а затем, коммунистическое общество. Это общество мыслилось как вершина исторического прогресса и кульминация истории человечества. Пролетариат, по Марксу, является выражением нищеты мира и представляет саму материю, лишенную любых эйдетических качеств и выступающую в своем чистом виде. Быть материей пролетарии могут потому, что сама материя в материалистических учениях, начиная с Демокрита и стоиков, и даже с ионической философии тех досократиков, которых можно отнести к категории «Клазоменских гостей» в диалоге «Парменид» Платона в толковании Прокла, есть синоним бытия, и только то считается сущим, что материально. Пролетариат находится ближе всего к материи, т. к. он имеет дело с ней непосредственно и постоянно, значит, рассуждает Маркс, он есть в большей степени, чем более абстрактная и отдаленная от материи буржуазия, и, следовательно, пролетарии призваны сменить собой буржуазию в качестве класса-гегемона. Пролетарии противостоят буржуазии не как слишком материалистическому классу, а как недостаточно материалистическому. Поэтому пролетарские революции происходят, по Марксу, только после успеха буржуазных, и не как, не до или не вместо.

Марксизм разделяет все принципиальные положения черной философии: исторический прогресс, материализм, эволюцию видов, атеизм, секулярность, позитивизм, сциентизм, номинализм, демократию, но к буржуазным пунктам добавляет равенство, необходимость революции и диктатуру пролетариата. Учение Маркса целиком и полностью евроцентрично: как и либералы, он убежден, что история Европы есть всеобщая история человечества, и все остальные народы и общества с необходимостью должны проделать все те исторические шаги, что и европейцы вплоть до Нового времени.

Структура марксистского «историала» такова: пещерный коммунизм — рабовладельческое общество — феодализм — буржуазное общество — социализм — коммунизм. «Пещерный коммунизм» опи-

сывается Марксом в духе дарвинистских представлений: это общество полуживотных, пока еще не знающих ни социальной дифференциации, ни иерархии, ни частной собственности. История есть отчуждение и вместе с тем повышение уровня сознания, а ее конец означает возвращение к изначальному состоянию, равенство и отсутствие частной собственности, но только с наличием самосознания и с овладением гигантским техническим потенциалом, способным управлять материей и природой. Так Маркс на свой лад перевернул диалектическую схему истории Гегеля (отчасти Шеллинга). у Гегеля и Шеллинга вначале дух отчуждается от самого себя, переходит в материю, затем постепенно восстанавливает свою идентичность, приобретая вместе с тем самосознание. У Маркса материя переходит в дух, а потом, осознав материальную сущность духа и самого сознания, возвращается к самой себе в триумфе своей единственности.

В терминах ноологии цепочка марксистской исторической диалектики такова: наивный титанизм (доклассовое общество, добрые дикари Руссо, полуживотная архаическая орда) — подчинение титанов богам (рабовладельчество, феодализм — сословное общество) — деградация богов вплоть до низших демонов (капитализм, Модерн) — победа сознательного титанизма, Прометея (революция, социализм, коммунизм).

В условиях русского археомодерна конца XIX — начала XX в. марксистский «историал» осознавался отчасти в рациональных, а отчасти в иррациональных терминах. Интересно рассмотреть здесь соотношение между фигурой крестьянина, с которой оперировали революционеры-народники, и фигурой пролетария, стоявшей в центре марксистского дискурса. С рациональной точки зрения, вопрос стоял о выборе той социальной группы, которой суждено стать главным действующим фактором будущей революции. Народники обращались к крестьянству как к слою, имеющему отношение к земле. Но здесь они сталкивались с «сечением Деметры» и с упорядоченно-патриархальной структурой крестьянского быта, чуждого революционным метаниям Великой Матери и напротив, стоявших на страже внутренней границы земли, отделяющей ее внешнюю гиперхтоническую, надземную сторону (мир Деметры) от гипохтонической, подземной стороны (мир Реи-Кибелы и восстающих титанов). Поэтому основное внимание революционеров-народников (А. Герцен, В. Кельсиев, Л. Толстой и т. д.) привлекали народные секты, в чьей экстатической ориентации они угадывали продление крестьянской оси внутрь земли, к хтоническим безднам. Крайние секты — хлысты, прыгуны, и особенно скопцы — и некоторые ради-

кальные согласы беспоповского старообрядчества виделись народникам как авангард крестьянства, способный содействовать переключению режима Деметры на режим Реи-Кибелы. И именно эти круги охотно обращались к двусмысленности образа Софии, т. к. в этой неопределенной экстатической инстанции женского начала зазор между божественной и inferнальной женственностью мог быть заретуширован или представлен в виде гностического парадокса.

Прямыми идеологическими наследниками народников являлись эсеры, которые и обосновывали образ Софии-Революции, переводя дионисийское и драматическое ожидание возвращения божественного начала, составляющее сущность полноценной софиологии, в экстатические процессии жрецов Кибелы — кастратов, кликуш, акробатов, флейтистов и корибантов вместе с декадентскими масками козлов и силенов. Крестьянство, на которое делали ставку эсеры, было inferнальным крестьянством, спустившимся в своем земном земледельческом делании на один слой ниже дозволенного аполлоническими границами, крестьянством Кибелы.

В центре внимания марксистов (большевиков) стоял другой образ. В мифологии ему соответствует фигура кузнеца. Обычно кузнецы считались в традиционном обществе социально и онтологически пограничной фигурой, связанной с подземным миром. Поэтому корибанты из свиты Великой Матери Кибелы описывались как подручные Гефеста, подземного кузнеца. С кузнечным делом были связаны автохтоны, люди рождающиеся из земли, *Urmenschen*; гномы и карлики, близкие к индийским дактилям; адский огонь, рвущийся из глоток inferнальных животных отождествлялся с огнем кузницы и т. д. С подземным огнем были тесно связаны гиганты, которые, по мнению греков, были ответственны за вулканические явления, т. е. за выбросы расплавленного металла, и сама Гигантомахия проходила на Флегрийских полях Паллены, чей ландшафт несет на себе явные следы вулканических извержений. Кузнецы в архаических культурах рассматривались как проводники гипохтонических сил, опасных для общины. Поэтому кузницы строились на определенном удалении от основного местопроживания племени, а фигуры кузнецов были окутаны зловещими легендами.

Сам процесс металлургии — добыча из жилы руды, ее переплавка, литье, закалка и т. д. — представляет собой постоянное и прямое взаимодействие с материей, с подкладкой земли, с обратной стороной почвы, обращенной не к небу, а к самой себе, в inferнальные бездны. Отсюда символическое сближение в христианской культуре кузнеца с дьяволом.

Мирча Элиаде посвятил отдельный труд «Кузнецы и алхимики» связи кузнечного дела, его мифологии у разных народов, с алхимическими практиками¹. С точки зрения ноологии, здесь идет речь о черной алхимии, где герметические процедуры перетолковываются не в духе дионисизма, а в контексте Великой Матери. Кузнецы представляют собой в обществе фигуру титана, пытающегося преобразить свою материальность в нечто более ценное и божественное. О связи алхимии (в этом материальном смысле) с титанизмом пишет и Ю. Эвола в своей книге «Герметическая традиция»². В предисловии к этому труду Эвола выбирает три символа, которыми он характеризует стартовые позиции алхимического делания: «дерево, змей и титаны»³, подчеркивая тем самым темный аспект герметической традиции как «искусства титанов».

Таким образом, в центре коммунистического мировоззрения стоит кузнец как мифологический прототип пролетария, а социалистическая революция мыслится, в таком случае, как социальная алхимия, переводящая эту маргинальную и в определенном смысле отверженную фигуру в центр социальной системы («диктатура пролетариата»).

Альянс скопца с кузнецом — это формула союза левых эсеров (народников, толстовцев) с большевиками. Так, в целом с разных сторон мы приходим к конструированию той фигуры, которую можно назвать черной Софией или Софией Революции, под маской которой скрывается восстающая на Аполлона Земля в окружении корибантов, жрецов-галлов, офитических существ и титанических фигур грядущей индустриализации.

Именно в этом, по Бердяеву, состояла фатальная ошибка Александра Блока: он принял Кибелу, поднимающуюся из глубин ада, за трагическую гримасу страдающей Девы Софии, сброшенной с небес и отчаянно пытающейся туда вернуться. Блок видит ситуацию солярно-дионисийски: траектория солнечной Девы, «Незнакомки» идет сверху вниз, чтобы, достигнув нижней точки падения («Да, и такой, моя Россия, Ты всех краев дороже мне»), внезапно восстать и предъявить свое божественное достоинство, а затем вознестись. Но в оптике восставшей Кибелы, Вавилонской Блудницы эта траектория иная: вырваться из-под нижней черты, чтобы рвануться вверх и штурмом взять небо, сбросив оттуда солнечных богов. Путь титанов начинается внизу, возвышается к небесам и рушится вниз. Это тра-

¹ Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

² Evola J. Tradizione Ermetica. Roma: Edizione Mediterranee, 1984.

³ Ibid. P. 15.

ектория черного Логоса и черной Софии. Путь Диониса и Софии как таковой начинается на небесах (в Плероме), ведет вниз на землю и под нее, затем оттуда снова на землю (на сей раз снизу вверх) и на Олимп. Софиолог Блок видит в Деве Революции начало возвращения. Софиолог Бердяев — подъем кровавой тени Вавилонской Блудницы.

В структуре нарождающегося русского Логоса образуется трещина.

Николай Клюев: глашатай русской Кибелы

На первых этапах Революции крестьянские скопцы народников и кузнецы Тартара большевиков действуют заодно. Этот момент стратегического союза отчетливо виден у поэта Николая Клюева, выражающего русское архаическое начало в драматическую эпоху русской Революции во всей его двусмысленности. Клюев — поэт крестьянский, но одновременно в крестьянском космосе акцентирующий наиболее глубинные и чаще всего гипохтонические измерения. Клюев — поэт сектантский, поэтому в его стихах и поэмах проходит череда сменяющих друг друга идентичностей — он и православный, и хлыст, и крайний старообрядец, и скопец. В биографии Клюева трудно отделить вымысел от действительных событий: сам он ставит перед собой цель быть сразу всем — интегральным совершенным русским человеком, обобщенным и абсолютным, сакральным выражением русского Дазайна. Клюев воплощает в себе русскую ересь в ее обобщенном виде; более того, в его версии русское и есть ересь по преимуществу и не какая-то одна, а *вся ересь вообще*, которая только была, есть или может быть, и даже та, которой быть не может.

Клюев рассказывал о себе эпизод подготовки к принятию скопческой печати, «убелению». О скопцах он писал пронзительные стихи.

О скопчество — венец, золотоглавый град,
Где ангелы пятой мнут плоти виноград,
Где площадь — небеса, созвездия — базар,
И Вечность сторожит диковинный товар:
Могущество, Любовь и Зеркало веков,
В чьи глубины смотрит Бог, как рыбарь на улов!
О скопчество — страна, где бурый колчедан
Буравит ливней клюв, сквозь хмару и туман,
Где дятел-Маята долбит народов ствол
И Оспа с Колтуном навастривают кол,

Чтобы вонзить его в богоневестный зад
Вселенной матери и чаше всех услад!
О скопчество — арап на пламенном коне,
Гадательный узор о незакатном дне,
Когда безудый муж, как отблеск маргарит,
Стокрылых сыновей и ангелов родит!
Когда колдунью-Страсть с владыкою-Блудом
Мы в воз потерь и бед одрами запряжем,
Чтоб время-ломовик об них сломало кнут.
Пусть критики меня невеждой назовут¹.

Этот программный текст русского скопчества более откровенен, чем селивановские страды, т. к. показывает грандиозный исторический масштаб, свернуто заложенный в русском радикальном сектантстве. Для поэзии Клюева характерен гигантизм: его образы, начинаясь с малого и почти ничтожного, быстро разрастаются до все-ленских пропорций. В этом можно увидеть глубинное экстатическое очарование кибелическим измерением России, но не модернистским и приходящим извне, а глубинно народным, располагающимся на самом нижнем этаже русской экзистенции. Это прозрение в русский титанизм, собранный в упругий узел восстания сладостной русской преисподней.

Клюев — носитель крестьянского сектантства. По идеологии он, безусловно, не большевик, но народник и эсер. Однако после победы большевиков он ищет возможности построить систему коммуникаций между властью железных кузнецов ада и мягким могуществом хлебного русского скопчества. Так, в цикле стихов «Ленин» Клюев описывает отношение между этими двумя парадигмальными составляющими русской Революции следующим образом:

Я — посол от медведя
К пурпурно-горящему Льву, —
Малиновой Китежской медью
Скупаю родную молву.
Китеж, Тайна, Финифтяный рай,
И меж них ураганное слово, —
Ленин — кедрово-таежный май,
Где и солнце, как воин, сурово².

¹ Клюев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. С. 333.

² Там же. С. 377.

Медведь — кибелическое крестьянство, Пурпурный Лев — образ восставшего из ада титана. Ключев пытается установить между ними метафизическую пророческую коммуникацию. Для этого он предпринимает отчаянную попытку архаической герменевтики марксизма, пытается перетолковать западное учение в терминах, понятных русскому коллективному бессознательному. Отсюда интерпретация Ленина как «старообрядческого вождя»:

Есть в Ленине керженский дух,
Игуменский окрик в декретах,
Как будто истоки разрух
Он ищет в «Поморских ответах»¹.

Осознавая структурное различие архетипов, Ключев, тем не менее, настаивает на особом рабоче-крестьянском союзе «земли и железа». Так он пишет: «Только в союзе с землей благословенное любовью железо перестанет быть демоном, становясь слугой и страдающим братом человека»².

В 1919 г. в Вытегре перед постановкой какой-то безумной пропагандистской красноармейской халтуры в клубе «Свобода» силами армейской караульной роты он выступает перед бойцами Красной армии с удивительной лекцией под названием «Сгорим, о братие, телес не посраим!», отчет о которой был опубликован в большевистской газете «Звезда Вытегра» 25 ноября 1919 г.³ В ней Ключев произносит удивительные с учетом контекста и аудитории слова, вскрывающие всю суть черной Софии, чарам которой, по Бердяеву, поддались Блок, Белый, Брюсов, Волошин и другие поэты-софиологи, принявшие (пусть частично) большевизм:

«Чует рабоче-крестьянская власть, что красота спасет мир», — провозглашает Ключев удивительное и невероятно странное пророчество. Продолжает: «Прилагает она заботу к заботе, труд к труду, чтобы залучить воскресшего жениха к себе на красный пир»⁴. «Воскресший жених» — это как раз тот черный дубль Диониса, Аттис-Адонис, вокруг которого разворачивается фундаментальная проблематика эсхатологического симулякра в дионисийской топике, пересекающейся с титанической топикой Кибелы. «Царские палаты отводятся для гостя-искусства, лучшие хоромы

¹ Ключев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 377.

² Ключев Н.А. Словесное древо. Проза. СПб.: Росток, 2003. С. 53.

³ Там же. С. 153 — 157.

⁴ Там же. С. 157.

в городах и селах. И стекается туда работающий бедный народ, чтобы хоть одним глазком взглянуть на свою из гроба восставшую душу. Чтобы не озвереть в кровавой борьбе, не отчаяться в крестных испытаниях, в черном горе и обиде своей»¹. Завершает же лекцию для красноармейцев Ключев следующими невообразимыми словами: «Дерзайте, друзья мои! Сгорим, а не сдадимся!»² Это уже эксплицитное обращение к практикам старообрядческих добровольных (или полудобровольных) гарей, которые практиковались некоторыми представителями крайнего старообрядчества в XVII в. как раз недалеко от тех мест, на Выге и Палеострове, где Ключев произносит свою лекцию. Так, видный деятель раннего раскола старец Игнатий Соловецкий писал в своих обращениях к мучителям-«никонианам»: «Скончайте скоряе всех нас о истинне Христове! (...) А донележе дух в теле нашем пребывает, не престанем вам проклинати и суда грознова, и меча вострова на вас просити, а житие нам при вас надокучило»³. Старец Игнатий собирал неоднократно на Палеострове большие группы старообрядцев, которым «бытие при антихристе надокучило», и устраивал масштабные самосожжения. На это и намекает Ключев, призывая большевиков двигаться в этом же направлении — к огненному крещению⁴: «Сгорим, а не сдадимся!»

В этом же ключе Ключев продолжает некоторое время осуществлять свое посольство между двумя полюсами русского титанизма. Будучи христианином, он доходит в своих славословиях большевизма до пределов антиномистских возгласов. В 1918 г. Ключев прямо отождествляет «Матерь Света», Софию, с Революцией.

Революцию и Матерь света
В песнях возвеличим
И семирогие кометы
На пир бессмертия закличем!⁵ —

пишет он в одноименном стихотворении и, в развитие темы, доходит до кульминации — прославления большевистского богоборчества

¹ Ключев Н.А. Словесное древо. Проза. С. 157.

² Там же.

³ Игнатий Соловецкий. Сочинения. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1998.

⁴ В скопческой традиции «огненным крещением» называлось прижигание раны раскаленным железом после операции осклопления.

⁵ Ключев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 381.

как высшей формы религиозной мистерии хтонического воскресения и ритуального убийства:

Убийца красный святей потира,
Убить — воскреснуть, и пасть — ожить...
Браду морскую, волосья мира
Коммуна-пряха спрядает в нить¹.

Далее Ключев провозглашает экстатический гомоэротический союз крестьянского сектанта («дымок овина») и пролетария-черного алхимика («потемки шахты»).

Товарищ ярый, мой брат орлиный,
Вперяйся в пламя и пламя пей!..
Потемки шахты, дымок овина
Отлились в перстень яснее дней!
А ночи — вставки, в их гранях глуби
Стихов бурунных, лавинных строк.
Мы ало гибнем, прибойно любим,
Как злая клятва — любви зарок.
Как воск алтарный — мозоль на пятке,
На ярой шее — веревки след,
Пусть в Пошехонье чадят лампадки,
Пред ликом мести — лучи комет!
И лик стожарный нам кровно ясен,
В нем сны заводов, раздумье нив...
Товарищ верный, орел прекрасен,
Но ты, как буря, как жизнь, красив!²

То, что у Блока и Белого подразумевается, у Ключева находит пронзительное и громогласное выражение. Он отликает встречу «Вавилонской Блудницы» в формулы поклонения «Матери Света», настаивая на интуиции о недуальной природе Великой Матери. Об этом он говорит прямо, как в поэме «Песнь о Великой Матери», где его реальная мать выступает как образ духовной покровительницы русских и всемирных ересей, собравшихся на «медвежий собор». В этой поэме Ключев описывает сценарий своего собственного тройственного рождения как пророка «тайной Руси» — от иконного образа Федора Стратилата, пришедшего во снах и грезах, от медве-

¹ Ключев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 382.

² Там же.

дя, овладевшего матерью в зимнем лесу и от земного отца, «сидельца в винной лавке». Безусловно, Ключев намекает на «дионисийский» характер своего происхождения, который более строго соответствует мистериям Аттиса (отсюда влечение Ключева к скопчеству и его собственный гомоэротизм — Ключев классический галл, жрец Кибелы). Другая поэма посвящена «Матери-Субботе», а еще одна — «Четвертому Риму», т. е. еретическому для классического издания русской эсхатологической идеи представлению о том, что после падения Третьего Рима должен возникнуть Четвертый, располагающийся за пределами русской православной эсхатологии, особый «Рим», не запланированный и невозможный, но проявившийся в свершившейся русской Революции.

Наиболее яркое описание пришествия русской Кибелы дается в следующих строках Ключева из стихотворения «Россия плачет пожарами» (Цикл «Львиный хлеб»):

И над Русью ветвится и множится
Вавилонского плата кайма...
Возгремит, воссияет, обожится
Материнская вещая тьма!¹

Вавилонской плат — указание на Пурпурную Жену, она же и есть «материнская вещая тьма» (Кибела). Но именно ей и суждено в оптике Ключева «обожиться». Лучи Софии достигают не только поверхности земли, но нисходят глубже, к ее центру (спуск Иштар, «Хождение Богородицы по мукам», поиски Деметрой Персефоны), и, возвращаясь на землю, это ушедшее от Единого на максимальное расстояние начало, восстанавливает свое внутреннее достоинство, возвращается. Это предел парадоксальной версии черной софиологии. Ключев пытается таким образом высказать народную русскую идею, ее цивилизационный Логос, чтобы он вобрал в себя все этажи русского Дазайна, включая самые глубокие и бездонные inferнальные пласты. Риск, на который идет поэт, пытающийся выразить страшную и неместимую истину нарождающегося русского Логоса, родить его (в поэме «Мать-Суббота» Ключев пишет: «Радуйтесь, братья, беременен я!») во всей его амбивалентности и парадоксальности.

Ключев идет в утверждении недואльной природы русской Софии дальше всех остальных, не останавливаясь ни перед какими преградами. И в этой невероятной отваге он сам ставит себя под вопрос:

¹ Ключев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 426.

поэт Николай Клюев, кто он? Нисходящий в ад «русский Дионис»? Или выталкиваемый весной оскопленный Аттис, возлюбленный Великой Матери, т. е. «русский титан»? На этот вопрос нет ответа, вероятно, его не может и не должно быть.

В конце жизни Клюев опускает руки. Советская реальность после экстастики Революции становится все более прозаичной и все более пролетарской. Растопить «железо» не удастся. Все яснее в большевиках проявляется облик антихриста — того самого, против которого было направленно мистическое возмущение русского сектантства и радикального старообрядчества в лице романовской санкт-петербургской России. СССР — это то же самое, только еще хуже. В последних письмах и текстах Клюева — отчаяние, осознание провала своей миссии. В 1937 г. поэт был расстрелян.

Гностицизм и Россия

В поисках за Божеством: от богомилов к хлыстам

В поисках русского Логоса мыслители и поэты Серебряного века обращались к разным философским и мистическим теориям, которые могли бы служить канвой для осознания русскими своей собственной идентичности. Наряду с софиологией развивались тесно связанные с ней параллельные направления. Так, огромный интерес в русском обществе конца XIX — начала XX в., когда вопрос цивилизационной идентичности по-настоящему волновал практически все слои русского народа и в первую очередь русскую интеллектуальную элиту, вызвали гностические учения. София играет центральную роль в учении гностика Валентина, поэтому гностицизм логично становится приоритетной темой историко-религиозных исканий.

Первым систематическим изложением гностических теорий в России была книга «В поисках за Божеством»¹, подписанная именем Юрий Николаев, автором которой была женщина Юлия Николаевна Данзас (1879–1942), чей род восходил к секунданту Пушкина К. К. Данзасу. Юлия Данзас интересовалась историей религий, была статс-фрейлиной императрицы Александры Федоровны, сражалась на фронте в составе Оренбургского казачьего полка, была награждена Георгиевским крестом, позднее приняла католичество и постриглась в монахини, прошла тюрьмы и Соловецкий лагерь. По хо-

¹ Николаев Ю. В поисках за Божеством С.-Петербург: Типография т-ва А.С. Суворина «Новое Время», 1913.

дательству М. Горького была выпущена за границу, где продолжила исследовать историко-религиозные темы и, в частности, выпустила книгу с выразительным названием «Гностические реминисценции в современной русской философии»¹.

Для Данзас, которая отнеслась к тематике женской духовности и образу Софии самым непосредственным образом, воплощая в своей личности и судьбе некоторые типичные стороны «женского андрогината» или образ «*männliche Jungfrau*» Я. Бёме — занятия философией, интеллектуализм, мужской псевдоним, участие в боевых действиях², наконец, монашество — исследования гностического мировоззрения были частью постижения русской идентичности, попыткой дешифровки ее цивилизационного кода. Данзас живо интересовалась и русскими сектами, в частности, хлыстами, выявляя параллели с гностическими теориями раннехристианского гностицизма.

Гностицизм в широком понимании, как трагическое мировоззрение, противопоставляющее видимый телесный мир истинному духовному миру и устанавливающий между ними проблематичный барьер («злой демиург», дьявол как творец материальной Вселенной у богомилов и павликиан и т. д.), теоретически мог прийти на Русь разными путями. Древнейший пласт, вероятно, восходит к иранской религии, представленной скифскими и сарматскими народами, где дуализм и противопоставление видимого (злого) мира невидимому (доброму) составляет ось дуалистической сакральности. Показательно, что гностические сюжеты в архаических сказках и мифах, где повествуется о споре и соперничестве Бога и дьявола, о творении мира и человека (дьявол часто предстает в образе утки), о неполноценном творении человека дьяволом и о хитростях, к которым он прибегает, чтобы овладеть похищенными у Бога атрибутами жизни и т. д., являются общими для славянской и для финно-угорской народной культуры, что свидетельствует об их глубокой древности и обращает нас к эпохам скифско-сарматских империй, где предки восточных славян и современных финно-угров находились в роли народных масс кочевой ираноязычной государственности.

Второй исторический пласт гностического дуализма, вероятно, сопряжен с движением богомилов на Балканах, и нельзя исключить их проникновения в Древнюю Русь, о чем косвенно свидетельству-

¹ Danzas J. Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1936. № 4.

² Временное правительство даже предлагало Юлии Данзас возглавить командование Женским ударным батальоном.

ют различные апокрифические тексты, носящие богомильский характер (т. н. «отреченные книги»). В этом вопросе историки занимают прямо противоположные позиции: одни допускают такое гностико-дуалистическое влияние на древнерусские секты (стригольники, жидовствующие и т. д.) и даже считают его весьма вероятным и значительным, другие склонны минимизировать этот фактор в силу отсутствия прямых и недвусмысленных документальных подтверждений. Широкое распространение богомильского движения в других странах поствизантийского культурного ареала, в большинстве случаев населенных славянами, свидетельствует о том, что, с типологической точки зрения, такое влияние является вполне вероятным.

Третий пласт, исторически более достоверный, дает о себе знать с XVII в. в форме радикального старообрядчества и сектантских ересей, аналогичных хлыстовщине. Крайние старообрядцы, особенно беспоповцы (филипповцы, бегуны, нетовцы и т. д.), в отличие от классических гностиков, никогда не утверждали, что мир создан «злым демиургом» или что материальная телесная Вселенная является злой сама по себе. Их картина мира исходит из принятия традиционных православных воззрений на природу мира, творения и церковную историю, но только вплоть до конкретного исторического момента, который старообрядцы определили как «время апостасии», отступничества, предвещающее непосредственный приход антихриста или свершившийся приход «духовного антихриста». Апостасию старообрядцы зафиксировали в никоновских реформах и последующих гонениях на приверженцев старого обряда, и, следовательно, апокалиптический период истории внес фундаментальные коррективы не только в социальную и политическую систему общества, но аффекировал и природу, превратив ее в нечто иное, нежели то, чем она была ранее — до прихода антихриста (Титина). Сатана в такой ситуации приобрел тотальный характер, необратимо «испортив» как культуру, так и природу, воцарившись в церкви и государстве и одновременно в стихиях мира. Получившаяся картина мира в результате оказалась почти полностью идентичной переживанию материальной Вселенной гностиками — все в мире подменено, за каждым предметом, явлением или процессом стоят темные силы демонов, архонтов, бесов.

Антропология старца Евфимия

Ярким примером такой гностической модели реальности могут служить взгляды основателя Страннического согласия (бегунов) старца Евфимия. От «оскудения» православия и по результатам своего разрыва с согласием филипповцев Евфимий окрестил себя

сам. Впоследствии некоторые бегуны («Антипово согласие» или «безденежники») настаивали на том, чтобы не только креститься самостоятельно, но и делать это в водоемах, наполненных свежей дождевой водой — т. к. воцарившийся на земле антихрист отравил реки, сделав таинство Крещения недействительным, и лишь небесные воды оказались ему недоступными.

Евфимий считал, что после раскола все российское общество состоит из трех классов: «трупы мертвые» (народные массы, простые граждане), «тела демонские» (дворянство, аристократия), «иконы сатанины» (духовное сословие). Таким образом, общество в его глазах есть антиобщество, общество наоборот. В целом антиобщество и подчиненная антихристовой природе формируют образ мира, чрезвычайно напоминающий гностический — с архонтами и «злым демиургом» над ними (правда, у старообрядцев творцом мира остается Бог, и дьявол правит лишь временно). Бегуны ожидают «первого воскресения», когда сам Христос на белом коне придет с небес, сразится с антихристом, а бегуны образуют армию «последней битвы». После этого наступит тысячелетнее царство Христа, «Новый Иерусалим» для жилища странников будет спущен с неба в то место, где «моря несть к тому». Бегуны локализуют данное место рядом с Каспийским морем и в ряде случаев совершают к нему паломничество¹.

Не менее трагично мирозерцание другой ветви беспоповцев — Спасова согласия, или нетовцев. Если бегуны признают церковь, уменьшившуюся до размера горчичного зерна (сама община бегунов), то спасовцы полагают, что после раскола церковь покинула землю, и люди оказались внутри полностью десакрализованного мира, где спасение с опорой на собственные силы вообще невозможно, т. к. все двери закрыты (отсюда их наименование «нетовцы» — для них больше нет возможности спасения). Лишь неизреченная Любовь Божия может в определенных случаях спасти человека, а людям остается лишь вздыхать и печалиться о постигшей их утрате. Снова мы видим картины, чрезвычайно напоминающие гностицизм.

Дворянский мистицизм

Четвертый уровень гностицизма можно локализовать уже в мистических поисках дворянской интеллигенции в XVIII — XX вв., когда в русском обществе пробуждается интерес к духовным учениям и мистическим теориям. На этот раз увлечение гностическими учениями шло с Запада, из философских и религиозных сред, также заин-

¹ Аугин А.Г. Русская вещь.

тересованных в исследовании древних корней европейской религиозности и, как правило, озабоченных духовным кризисом Европы, ее деградацией и падением в материализм и прагматизм.

Таким образом, гностицизм, впервые систематически описанный в работах Данзас, в русском обществе представлял собой довольно внушительный культурный пласт, наличествующий как в народном фольклоре и сектантстве, так и в центре внимания части аристократии, заинтересованной духовными поисками. Напряженный эсхатологизм гностического мировоззрения чрезвычайно соответствовал революционным настроениям, чаяниям уничтожить старый мир и расчистить путь новому, приняв участие в «последней битве». По этой причине даже большевики, исповедовавшие строгий атеизм и материализм, пытались мобилизовать сектантов на революционную деятельность (так большевик В. Бонч-Бруевич, соратник В.И. Ленина, занимался изданиями сектантской литературы и издавал специально для сектантов журнал «Новая Заря»). До большевиков нечто подобное пытался проделать революционный демократ и народник В.И. Кельсиев, агитировавший бегунов на восстание против царской власти.

Два рая Марины Цветаевой

Гностические мотивы мы часто встречаем и в поэзии Серебряного века. Так, в стихах, посвященных смерти Р. Рильке, знаменитая русская поэтесса Марина Цветаева оставляет прозрачные намеки на дуальный софиологический гнозис (тема Софии многими женщинами культуры Серебряного века переживалась как нечто глубоко личное, и пример Цветаевой в этом смысле весьма красноречив).

Цветаева пишет в стихотворении «Новогоднее»¹, размышляя о смерти и обращаясь к только что умершему Рильке:

Сколько раз на школьном табурете:
 Что за горы там? Какие реки?
 Хороши ландшафты без туристов?
 Не ошиблась, Райнер — рай — гористый,
 Грозовой? Не притязаний вдовьих —
 Не один ведь рай, над ним другой ведь
 Рай? Террасами? Сужу по Татрам —
 Рай не может не амфитеатром
 Быть².

¹ Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 3. М.: Эллис Лак, 1994. С. 132 — 136.

² Там же. С. 135.

Здесь самое важное: Цветаева указывает на гностическое представление о том, что есть *два рая*; один подлежит демиургу и состоит в торжестве невежества, не омрачаемого никаким подозрением (так, в гностической теории Василида, будет после вознесения третьего сыновства), а другой, пневматический, располагается в Плероме над демиургом, куда и рвется душа гностика, душа Софии, с которой Цветаева, как и Данзас, отчасти себя отождествляет. И чтобы ни у кого не оставалось сомнений, к чему обращена ее русская дерзкая, радикальная мечта, Цветаева продолжает:

(А занавес над кем-то спущен...)
Не ошиблась, Райнер, Бог — *растущий*
Баобаб? Не Золотой Людовик —
Не один ведь Бог? Над ним другой ведь
Бог?¹

Здесь гностическая интуиция достигает своего поэтического апофеоза. Рильке становится на мгновение проводником в миры предельных созерцаний, и на этом горизонте открывается идея «растущего Бога», что отражает нечто аналогичное догадке Шеллинга о том, что «истинный Бог еще только будет», и сверхразумное откровение того, что над Богом есть еще один Бог. Это уже не Цветаева, это сама София.

Важно, что эта программная поэма, представляющая собой вершину поэтического творчества Цветаевой, включает в гностическую картину мира и Россию, находя ей место в сложной географии боли и трагических подозрений:

Кто — связь кровная у нас с тем светом:
На Руси бывал — *тот свет на этом*
Зрел².

Россия, по Цветаевой, это страна, наполовину вынесенная в зону посмертного бытия. Как мифическая Ирландия в эпоху Туата де Данн представляла собой наполовину физическую реальность, а наполовину открытый вход в посмертный мир Сиды, мир женщин и мертвых, или как открытые проходы в миры ангелов и демонов у Сведенборга, Россия Цветаевой становится «промежуточным миром», зависшим между жизнью и смертью, между физическим и духовным. Страна двойственной и противоречивой Софии. И далее

¹ Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 3. С. 135.

² Там же. С. 133.

Цветаева емко и совершенно (завершенно) формулирует идею о все-ленской миссии России, об ее интегральном всеединстве в контексте европейской, а также мировой культуры.

Налаженная перебежка!
 Жизнь и смерть произношу с усмешкой,
 Скрытою — своей ее коснешься!
 Жизнь и смерть произношу со сноской,
 Звездочкою (ночь, которой чаю:
 Вместо мозгового полушарья —
 Звездное!)

Не позабыть бы, друг мой,
 Следующего: что если буквы
 Русские пошли взамен немецких —
 То не потому, что нынче, дескать,
 Все сойдет, что мертвый (нищий) все съест —
 Не сморгнет! — а потому, что *тот* свет,
 Наш, — тринадцати, в Новодевичьем
 Поняла: не без- а всё язычен¹.

Цветаева настаивает: к мертвым надо обращаться не на том языке, на котором они говорили при жизни, а только по-русски, т. к. — и здесь Цветаева касается высшего горизонта русской идентичности — «*тот* свет — наш»; Россия и есть смерть, а т. к. смерть в гностицизме есть начало истинной жизни, а физическое телесное бытие — пребывание в могиле, то страна *того* света есть страна Воскресения и истинного бытия, страна Святой Софии. Именно поэтому Цветаева делится своими девичьими откровениями (скорее всего, того же периода, когда она «сколько раз на школьном табурете») на Новодевичьем кладбище (снова Новый и Девичий — ссылки на Софию) — страна смерти понимает все языки, и русский язык как язык этой страны Смерти есть всеязык, а значит, язык мертвых.

Вячеслав Иванов: Дионис в России

В контексте Серебряного века проблематика Логоса Софии как русского Логоса осмысливается во всех возможных направлениях. Так, один из основных поэтов и теоретиков символизма и идеологов Серебряного века Вячеслав Иванович Иванов (1866 — 1949) сосредотачивает свое внимание на теме Диониса, принимая вслед за Ницше дуа-

¹ Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 3. С. 133.

ЛИЗМ аполлонического и дионисийского. Его, как и Ницше, интересует именно сопоставление двух философских начал, двух Логосов, хотя он, в отличие от Ницше (как и Ю. Эвола в поздней работе «Оседлать тигра»¹), не склонен видеть в них жесткую оппозицию. Тем самым Иванов подходит к сущности европейского Логоса, где оба начала выступают скорее солидарно, нежели противостоя друг другу, перед лицом Великой Матери. Но при этом Иванова приоритетно интересует именно дионисийство и Логос Диониса. Но поскольку его, как и всех без исключения русских мыслителей и художников того времени, заботит русская идентичность, ее глубинные корни и структуры, то мы вполне можем увидеть в Иванове и его захваченности Дионисом стремление истолковать идею русской цивилизации именно как организованную вокруг дионисийской оси.

В работе «Ницше и Дионис» Вячеслав Иванов так определяет Диониса и его начало: «Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во вселикое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением, Ничто (μὴ ὄν) мира. Бога страдающего извечная жертва и восстановление вечное — такова религиозная идея Дионисова оргазма»².

Здесь для нас чрезвычайно важно самое начало этого базового определения. «Дионис есть божественное всеединство Сущего». Эта формула во всех смыслах является полностью тождественной тому, что вкладывал в образ Софии Владимир Соловьев. Это также прекрасно согласуется с нашим рассмотрением гностицизма (в первой книге «Ноомахии») как одной из религиозных философий, относящихся к зоне темного Логоса Диониса. «Божественное всеединство сущего» означает строго Софию. Здесь же мы видим, что Иванов обозначает так Диониса, и это позволяет нам выстроить многомерную цепочку соответствий между этими двумя фундаментальными фигурами. София гностиков есть павшая и есть вознесенная и возвращенная, получившая откровение Спасителя. Все это входит в поле Диониса, но с той особенностью, что Дионис и есть Спаситель, не его спасают, а он спасает. Хотя, как и София, он претерпевает страдания, разрыв, муки. Но его сердце, спасенное Афиной, еще одним выражением Софии, остается всегда неизменным и самотождественным, нетленным.

Важно и то, что Иванов говорит о «вселиком Ничто мира». Это временной срез вечной Софии, ее отражение в природе и истории.

¹ Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.

² Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. 1. С. 718.

Далее в этом же пассаже Иванов продолжает описания Диониса, «Сын божий», преемник отчего престола, растерзанный Титанами в колыбели времен; он же в лике «героя», — богочеловек, во времени родившийся от земной матери; «новый Дионис», таинственное явление которого было единственным возможным чаянием утешительного богонисхождения для не знавшего Надежды эллина, — вот столь родственный нашему религиозному миропониманию бог античных философов и теологов. В общенародном, натуралистически окрашенном веровании, он — бог умирания мученического, и сокровенной жизни в чреватых недрах смерти, и ликующего возврата из сени смертной, «возрождения», «палингенесии»¹.

Здесь Иванов явно намекает на то, что сценарий дионисовых страстей чрезвычайно созвучен структуре христианства, что в полной мере развил в своем поэтическом творчестве Гельдерлин. «Сын Божий», Бог мученического умирания, сокровенной жизни в недрах смерти и ликующего возврата — это недвусмысленные отсылки Иванова к Христу — Сыну Божию, распятому, спустившемуся в ад и воскресшему. Что же касается «эллина, не знавшего надежды», это классическое для христианства убеждение в том, что до Христа никто не мог спастись. При этом ту же идею мы встречаем у Шеллинга, который полагал, что в образе Диониса — и особенно Диониса-Йакха Элевсинских мистерий, греки предчувствовали приход Христа².

Следует обратить внимание также на выражение «бог античных философов и теологов». Это чрезвычайно важно для понимания того, что, собственно, Иванов здесь и в более развернутых работах, посвященных дионисийскому началу, имеет в виду. «Бог философов и теологов» означает, что речь идет не об объекте почитания культов и обрядов языческой религии, что естественно конфликтовало бы с христианством, но о Дионисе как философской и мифологической (филомифической) структуре, т. е. строго о том, что мы называем полюсом ноологии или Логосом. Иванов тем самым подчеркивает, что он строит свои теории в топике, чрезвычайно сходной с топикой, которой руководствуемся мы сами в «Ноомахии»: он не претендует ни на новую религиозную теорию, ни на критический и археологический разбор древних верований, не пытается синтезировать христианство с язычеством; он берет Диониса как философу или теологу, как тип, как структуру, как Логос. И отсюда вытекает его обобща-

¹ Иванов Вяч. Ницше и Дионис. С. 718.

² Шеллинг Ф. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2013. См. также: Дугин А.Г. Шеллинг: динамический Бог и иероистория // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

ющий и заведомо размытый, парадигмальный статус того, что он понимает под «дионисийством» и «прадионисийством»¹.

Далее Иванов раскрывает содержание этой философии или теологии.

«Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании, и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, что образует его живой состав. Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии *а* есть не-*а*, в его культе жертва и жрец объединяются как тождество. Одно дионисийское как являет внутреннему опыту его сущность, не сводимую к словесному истолкованию, как существо красоты или поэзии. В этом пафосе боговмещения полярности живых сил разрешаются в освободительных грозах. Здесь сущее переливается чрез край явления. Здесь бог, взыгравший во чреве раздельного небытия, своим ростом в нем разбивает его грани.

Вселенская жизнь в целом и жизнь природы, несомненно, дионисийны»².

Здесь следует выделить следующие моменты:

- *антиномизм* (в Дионисе происходит выход за рамки дневного общеобязательного порядка; закон здесь подвешен, наступает время праздника, когда то, что запрещено, становится разрешенным и даже приветствуется; это мир наоборот, перевернутый мир, *verkehrte Welt* — каким является, по Гегелю, мир духа; в этом есть нечто от сатурналии, но все же смысл дионисийской антиномии обусловлен наличием в центре вакханалии олимпийского солярного божества, который сам есть зерно порядка посреди хаоса и ум в центре безумия);
- «*а* есть не-*а*» (нарушение законов прямолинейной логики, способность сочетать несочетаемое — время и вечность, небесное и земное, мужское и женское, жизнь и смерть, сон и явь, ум и безумие, палача и жертву — это соответствует диалектике в ее платоновском понимании — эйдетический взрыв вещи, никогда не представляющей только саму себя, но всегда еще и нечто иное — то, на что она указывает, чьим символом является);
- *сущее переливается через край явления* (бытие как эйдос дает о себе знать не только через заведомо умаленное выражение в своем феномене, но и сверх того, перетекая через край — как

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.

² Иванов Вяч. Ницше и Дионис. С. 719.

благое, т. е. нежадное Единое у Плотина или как нозетическое, низвергающееся в демиургический Ум и через него в нижестоящие миры демиургии, рассеивая избыточные следы генадического Первоначала по всем горизонтам мира);

- «как» важнее, чем «что» (чрезвычайно важное указание Иванова, которое будет поставлено в центр внимания экзистенциальной аналитики Хайдеггера, также серьезно затронутого Логосом Диониса, что соответствует отнесению к этому Логосу феноменологии как таковой; у Хайдеггера Dasein конституируется, в первую очередь, через вопрос «как?» wie?, а не через вопрос «что?», was?);
- пафос боговмещения (парадоксальный тезис о том, что нечто вторичное может вместить в себя Первоначало, соответствует столь же парадоксальным истинам Христа о том, что «царствие Божие внутри вас есть» или о том, что «имеющий веру величиной с горчичное зерно способен двигать горы»; это принцип человека как вместилища Бога и духа, его «дома», лежит в основе православной аскетической теории);
- полярности живых сил (идея кратофании, т. е. проявление Божественного начала через силы, могущественные, необоримую движущую волю, воплощающуюся в полярные формы, создающие особое экстатическое поле высшего напряжения);
- вселенская жизнь (на исследовании структуры Диониса и дионисийства как принципа вселенской жизни, ζωή, построил свое исследование выдающийся историк религии Карл Кереньи¹, показавший специфику обширного культового и философского комплекса, связанного с переходом от метафизики идентичности к метафизике жизни в древнегреческом культурном контексте).

Если мы соберем эти пункты воедино, то получим важные полюса общей структуры Логоса Диониса. И если теперь обратиться к близости и тождественности двух фигур Диониса и Софии, то мы обречем дополнительные пути постижения русского Логоса, который, будучи софийным, становится также преимущественно дионисийским. Этим и объясняется постоянный и неизменный интерес Вячеслава Иванова и вслед за ним других мыслителей Серебряного века к образу Диониса: в нем они видят — ровно так же, как и в Софии — ключ к русскому началу, способ философски и культурологически формализовать русский Логос через систему соответствующих ему категорий. И здесь вся цепочка определений, данных Ивановым, начинает приобретать убедитель-

¹ Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.

тельные и насыщенные эмпирическим экзистенциальным материалом черты. Антиномизм (парадоксальность и непоследовательность, определенная хаотичность), а не есть а (склонность к иррационализму и абсурду, феномен юродства), переливание сущего через край (ощущение переизбытка чего-то, что никак не укладывается в строгие формы на западноевропейский манер), боговмещение (народ-богоносец, теофорность), как важнее, чем что (невероятная одаренность в искусстве и прохладное отношение к категориальному мышлению), полярность живых сил (тяга к конкретному постижению и недоверие к абстракции), вселенская жизнь (интуитивизм и смутное ощущение ускользающей от определения вселенской миссии) — собрав эти признаки и пояснив их таким образом, мы получили собирательный портрет русского человека, полностью отражающий то, что в нем есть наиболее принципиального, характерного и сущностного¹. И здесь встает вопрос: Дионис ли Иванова соответствует русскому началу или Иванов спроецировал наиболее сущностные черты русской культуры на ту структуру, которую он назвал дионисийством? Этот вопрос относится к разряду тех, на которые отвечать совсем не обязательно, т. к. гораздо важнее их просто задать.

Те же парадоксы Иванов эксплицитно применяет к описанию русского ума (русского Логоса) в одноименном стихотворении.

Русский ум

Своенаачальный, жадный ум, —
Как пламень, русский ум опасен:
Так он неудержим, так ясен,
Так весел он — и так утрюм.
Подобный стрелке неуклонной,
Он видит полюс в зыбь и муть;
Он в жизнь от грезы отвлеченной
Путливой воле кажет путь.
Как чрез туманы взор орлиный
Обслеживает прах долины,
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаясь мгле².

Русский ум, по Вячеславу Иванову, сочетает в себе противоположности: утрюмость и веселье, острое восприятие полюса в сочетании с темнотой и расслабленностью и т. д. И наконец, хрестоматий-

¹ См.: Дугин А.Г. Русская вещь.

² Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 556.

ная формула: «он трезво мыслит о земле, в мистической купаясь мгле». Все парадоксы чисто дионисийского толка.

В своем эссе «Духовный лик славянства» он говорит о дионисийском начале в славянах напрямую. «Отваживаясь чертить свой рисунок крупными чертами, простыми обобщающими линиями, скажу, что, на мой взгляд, германо-романские братья славян воздвигли свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой, — и потому царит у них строй, связующий мятежные силы жизнеобильного хаоса, — лад и порядок, купленный принуждением, внешним и внутренним самоограничением. Славяне же с незапамятных времен были верными служителями Диониса. То безрассудно и опрометчиво разнуздывали они, то вдохновенно высвобождали все живые силы — и не умели потом собрать их и укротить, как товарищи Одиссея — мощь буйных ветров, вырвавшихся из развязанного ими Эолова мешка. Истыми поклонниками Диониса были они, — и потому столь похож их страстной удел на жертвенную долю самого, извечно отдающегося на растерзание и пожрание, бога священных безумий, страдающего бога эллинов»¹.

Вячеслав Иванов видел в русском народе и — шире — славянах носителей грядущей миссии. Европейское человечество исчерпало свой исторический потенциал, считал он вслед за Н. Данилевским и другими славянофилами. Славяне же молодой, «дионисийский», народ, за которым будущее. Но будущее открыто, и смогут ли русские быть на его высоте — станет ли Россия местом возвращения Диониса, вопрос открытый. Вячеслав Иванов писал по этому поводу: «Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит, — вопрос мировых судеб. Горе, если выронит, не для него одного, но и для всех; благо для всего мира, если вознесет»².

Дмитрий Мережковский: Россия и Третий Завет

Глубинные интуиции о судьбе России в контексте мировой истории, о ее идентичности, ее миссии и ее экзистенциальных особенностях обобщил в своих трудах выдающийся русский философ Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866 – 1941). Мережковский, как и все крупные мыслители России того периода, находился под определяющим влиянием Соловьева, и потому его творчество — фи-

¹ Иванов Вяч. Собр. соч. Т. 4. С. 667 – 668.

² Там же. Т. 3. С. 327.

лософское, религиозное, литературное и публицистическое — вписывается именно в софиологический контекст. При этом Мережковского чрезвычайно волнует именно европейский и русский духовный «историал», отсутствие которого он болезненно переживает и стремится восполнить своими работами — в том числе переводами. С точки зрения Мережковского, историю надо понимать как «историю бытия», как иероисторию, где во времени разворачиваются события божественной значимости и где человечество своими решениями, поступками и свершениями поднимает фундаментальные онтологические и космологические вопросы и отвечает на них тем или иным образом. В этом Мережковский близок Шеллингу и на всем протяжении своей творческой жизни постоянно к нему явно или имплицитно обращается. От Шеллинга (и в меньшей степени от Гегеля) Мережковский наследует идею трех этапов истории, продолжающую линию иоакимитской традиции о «Трех Царствах». Это становится основой выстраиваемого Мережковским «историала», который он рассматривает и как ключ к мировой истории, и как способ постижения смысла и сущности России, расшифровку ее противоречивой и парадоксальной судьбы.

Мережковский выдвигает идею о существовании трех человечеств:

- *прошлого* (допотопного), который он отождествляет с жителями Атлантиды,
- *настоящего*, определенного спасительной Благой Вестью Христа, и
- *будущего*, которому только еще предстоит явиться после окончания нынешнего исторического цикла и стать носителем Третьего Завета (чьим провозвестником Мережковский считал и самого себя в цепи духовных вождей европейской цивилизации).

В этом легко увидеть прямое отражение учения Шеллинга о «трех мировых эпохах»¹. Первое человечество Мережковский описывает в труде «Тайна Запада: Атлантида — Европа»², где говорит о «демонической культуре» или об особом типе цивилизации, основанной на гордыне и вызове небесному порядку, бросаемому особым типом людей, которые описаны в древних хрониках как «гиганты» или потомство «ангелов, спустившихся на землю» и «дщерей человеческих». Именно такой, по Мережковскому, была допотопная цивилизация, и

¹ Шеллинг Ф. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. М.: Водолей, 1999.

² Мережковский Д. Тайна Запада: Атлантида — Европа. М.: Русская книга, 1992.

ее дерзкие мистерии и темные культы, полные вместе с тем героизма и огромной духовной и культурной мощи, привели к тому кризису, в ходе которого была затоплена Атлантида. Останками этой цивилизации он считает доиндоевропейскую цивилизацию Средиземноморья, с доминацией культа Великой Матери, мистерии Адониса; одним из важнейших центров этой исчезнувшей цивилизации, сохранившимся в позднейшие эпохи, он считает критскую цивилизацию. У Шеллинга этот «мировой период» описан как эпоха Отца (как и у Иоахима де Флора), Кроноса, Ваала, и поклонения камням и «звездному свету»¹. По Мережковскому, то, что она заканчивается катастрофой, является закономерным ответом на попытку основать человеческий порядок, претендующий на божественность, а не отражающий высшую божественность неба в земных символах. В описании Мережковского Атлантиды легко увидеть параллели с той фаустовской цивилизацией Запада, кризис и падение которой описывает Шпенглер применительно к настоящему состоянию Европы. Сам Мережковский также явно осознает это подобными параллелями и постоянно подводит к мысли, что гибель Атлантиды (как первого человечества) прообразует собой скорую гибель второго человечества, современного, которому также суждено скоро погибнуть, но на сей раз, полагает Мережковский, в огне войны.

Второе человечество, появившееся после Всемирного потопа, достигает своей кульминации с приходом Христа. Предшествующие века служат своего рода подготовкой к нему, а последующие разворачиваются в контексте осмысления его Благой Вести. Второе человечество связано тонкой нитью и с предыдущим, допотопным, и эту связь можно проследить в религиозных культах Ближнего Востока, особенно в ареале семитических народов и в крито-минойской цивилизации. Боговоплощение Слова закладывает основы новой эры, которая основана на парадоксе: Бог стал человеком, дух — телом, вечность спустилась во время. Это создало новое мировоззрение — христианское человечество как кульминацию эсхатологических ожиданий предшествующих предхристианских народов — как иудеев (семитов), так и индоевропейцев. При этом, равно как и Шеллинг, Мережковский склоняется к тому, чтобы наделить мессианскими чаяниями не только ветхозаветных евреев, но и иные религиозные традиции — халдейские, египетские и греческие. Ожидание мессии было с двух сторон: в монотеистическом контексте иудаизма (духовный мессия) и в политическом контексте эллинизма (где преоб-

¹ Шеллинг Ф. *Философия мифологии*: В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2013.

ладала плоть). Диалог между политеистической религией в ее неоплатонической версии и христианством Мережковский рассматривает на примере трагической (в его глазах) фигуры Юлиана Отступника¹.

Второе человечество призвано было объединить спасение души и спасение тела в едином неразрывном синтезе, но не смогло этого сделать, отсюда разрывающие его противоречия: расколотость между духом и плотью, постоянное стремление земного града захватить град небесный и править от его имени («Великий Инквизитор»). Новое время есть предельное нагнетание этого противоречия: на попытку укорить духовность в узких догматах церкви как института и манипуляциях религией в политических целях прямого материального господства Европа эпохи Просвещения ответила грубым материализмом и позитивизмом, мещанством и буржуазными ценностями, что только усугубило кризис и не в коей мере его не преодолело и не исцелило. Борясь против сухой схоластики, Просвещение выдвинуло еще более мертвый материализм и губительную веру в прогресс, закрывающую живой опыт «царства Божия». Для этого опыта необходима острая эсхатологическая интуиция, утверждает Мережковский, живое и конкретное осознание близости конца. Он пишет: «Наше познание Царства прямо пропорционально чувству Конца и обратно пропорционально чувству исторической бесконечности, того, что мы называем «бесконечным прогрессом»².

Поэтому второе человечество приблизилось вплотную к моменту финальной катастрофы с двух сторон: с одной стороны, христианское учение выродилось в сухую и безжизненную догму в контексте «государственной религии», стало инструментом грубой политики, а с другой, буржуазный мир и социалистические учения совместно атаковали «христианское человечество» с откровенно атеистических позиций. Так, псевдохристианский консерватизм подвергается сегодня ликвидации от рук откровенно антихристианского капитализма и его обратной стороны, социализма. Мережковский полагал, что мы живем в эпоху «не-человека». Так, в одной из своих последних книг, «Исус Неизвестный», он пишет: «Ужас христианского человечества в том, что миром овладели сейчас, как никогда, не злые люди и не глупые, а совсем не-люди—человекообразные, «плевелы», не-сущие, не только русские, но и всемирные слуги Мамоновы-Марксовы, гнусная помесь буржуа с пролетарием. И люди запуганы так, что уже не смеют быть людьми и спешат потерять человеческое лицо свое, чтобы

¹ Мережковский Д. Смерть богов. Юлиан Отступник. М.: Художественная литература, 1993.

² Мережковский Д. Исус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 289.

сделаться такими же безличными, как те, над ними царящие «не-люди». (...) если дело христианского человечества и дальше пойдет, как сейчас, то человек, потеряв лицо свое окончательно, приобретет насекомообразную мордочку, и кучка термитов-титанов (такими кажутся они запутанным людям), или даже один из них, единственный, станет во главе человеческого термитника, что и будет концом всемирной истории — царством Не-сущего»¹.

«Гнусная помесь буржуа с пролетарием», не-человек становится последним действующим лицом второго человечества, которое тем ближе стоит к своей гибели, чем искреннее верит в «бесконечный прогресс» и бессмертие. Весьма показательно, что в этом фрагменте Мережковский использует сочетание «термит-титан». Термит, муравей, представляет собой крохотного насекомого. Титан же, напротив, изображается диспропорционально огромным. Но оба они — типичные существа Великой Матери, покровительницы как микроскопических, так и гигантских существ, т. е. ей присуще все «чрезмерное», выходящее за границы. Показательно, что в православной аскетике монахи описывают бесов либо как слишком мелкие фигуры, либо как слишком большие. Отсюда также соседство в мифах гигантов и карликов, великанов и гномов и т. д., что особенно характерно для населения гипохтонических миров.

Второе человечество, утверждает Мережковский, стоит на грани исчезновения, неминуемой катастрофы. Вслед за ним должно прийти третье человечество и «Третье Царство». Так же как и Иоахим де Флора, Мережковский описывает его как царство Святого Духа и полной свободы. При этом он утверждает, что новое человечество будет носителем новой религии, представляющей собой «внутреннее христианство», то христианство, которое еще неизвестно, и которое откроется только в особом духовном порыве. Он называет это Третьим Заветом, истоки которого он видит в Четвертом Евангелии от Иоанна, в ряде апокрифов, гностических сочинениях, Каббале и свидетельствах различных европейских мистиков — от Данте до Франциска Ассизского, Хуана де ла Круса, Жанны д'Арк, Леонардо да Винчи, Бёме, Сведенборга, Гёте, Шеллинга и т. д., включая В. Соловьева и самого себя. Как приход Христа был ожидаем еще до его свершения, Мережковский обращает при этом внимание на секту ессеев, которую считает продолжением еще более древних, уходящих едва ли не в допотопные эпохи, эсхатологических мессианских традиций, так и царство Святого Духа, «Третье Царство» и, соответственно, третье человечество, готовится в эпоху второго. В этом «Третьем Царстве» бу-

¹ Мережковский Д. Иисус Незвестный. С. 294 – 295.

дет спасен не только дух, но и плоть, и неснимаемый дуализм между телом (язычеством в его понимании) и духом (первое христианство) будет преодолен в синтезе. Этот синтез Мережковский видит (вполне в духе философов Серебряного века) в образе сакральной Женственности, т. е. в Софии. При этом Мережковский, выходя за рамки христианской ортодоксии, настаивает на том, что в контексте Третьего Завета Третье Лицо Святой Троицы надо понимать как Женское Начало, Мать-Дух, на том основании, что это слово — *uah* — на иврите женского рода, что и было многократно подчеркнуто в различных гностических сектах и обрядах. Здесь открывается почти неограниченная возможность сколько угодно расширять софиологические ассоциации.

Эта модель составляет, по Мережковскому, «тайну трех», с помощью которой он и осмысляет структуру мировой истории, определяя нынешний период как предел эсхатологической эпохи, катастрофический конец которой неизбежен и близок как никогда. Его явные признаки он видит (так, как и Хайдеггер) в двух явлениях: западном капитализме и советском коммунизме, полагая, что эти феномены воплощают в себе предел вырождения второго человечества и ту сатанинскую дерзость, которая стала причиной гибели Атлантиды. Конец второго человечества повторяет конец первого. Эти идеи сближали Мережковского с европейскими консерваторами 1920–1930-х гг., со многими из которых Мережковский поддерживал тесные дружеские связи. Так, он был хорошо знаком с итальянским традиционалистом Юлиусом Эволой, оказал большое влияние на ведущих мыслителей Консервативной Революции в Германии — Томаса Манна и Артура Мёллера ван ден Брука, который написал свой программный текст о Третьей империи¹ под прямым влиянием Мережковского и с его же подачи осуществил перевод и издание работ Достоевского на немецком языке. С европейскими консерваторами и традиционалистами Мережковского сближало ощущение «конца Европы» и, соответственно, конца света в оптике европейской цивилизации, которую Мережковский считал близкой России и чью судьбу он видел неотделимой от судеб России. Поэтому он настаивал на организации общеевропейского антибольшевистского фронта: марксизм был для него не только концом России, но и концом европейской цивилизации как цивилизации средиземноморской, аполлоно-дионисийской, христианской и божественной.

В логике Третьего Завета Мережковский рассматривал и русскую историю. При этом, как и софиологи и поэты-символисты, основате-

¹ Мёллер ван ден Брук А. Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.

лем движения которых он и был, он полагал, что у России есть в христианском мире высшее предназначение, т. к. именно Россия является избранной страной Софии, а русские — особым народом, глубже других связанным с ее сущностью. Русская цивилизация, по Мережковскому, это софийная цивилизация, которая включает в себя Европу и ее Логос, но сама остается для Европы загадочной и непостижимой. Сам же Мережковский в своих трудах демонстрирует, до каких последних пластов способен дойти русский человек в постижении европейского Логоса, но при этом как свободно он может мгновенно отойти в сторону и вернуться на пути русского созерцания, совершенно непостижимого европейскому линейному рассудку. При этом Мережковский прекрасно понимал и темные стороны русской цивилизации — хамство, босячество, мещанство и простонародное хулиганство, которые пышным цветом расцвели после захвата власти большевиками. Более того, Мережковскому было чрезвычайно близко апокалиптическое сознание русских старообрядцев, с которыми он поддерживал тесные контакты и которые в значительной степени сформировали его взгляды. Так, одну из первых поэм он посвящает «Аввакуму», часто посещает старообрядческие поселения и центры, поддерживает с теоретиками старообрядчества тесные связи. Старообрядческое влияние видно в его описании Петра Первого и санкт-петербургского периода российской истории в целом. Так, роман о Петре Первом, завершающий трилогию «Христос и Антихрист», называется именно «Антихрист»¹, что соответствует представлению крайних беспоповцев о сущности Петра.

В определении роли России в мировой драме мы снова подходим к фундаментальной для русской цивилизации проблеме двойственности Софии. Центральна эта тема и для Мережковского. Он видит в России одновременно и темную, и светлую стороны. С одной стороны, налицо русская мечта о Софии, тончайшая интуиция Божественной женственности, пронизывающая русский космос, русскую культуру, русскую литературу, поэзию, искусство и находящая свою интеллектуальную кульминацию во Владимире Соловьеве. Это же он видит в русских, чаще всего в старообрядческих, легендах и преданиях о граде Китеже, о Беловодье, о тайной народной райской Руси — свободной и просветленной. Это для него Русь Третьего Завета, место открытия третьего человечества, избранная земля преображения мира — Родина новой свободы. Россия как страна грядущего пришествия Духа.

¹ Мережковский Д. Антихрист (Петр и Алексей) // Мережковский Д.С. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Правда, 1990.

С другой стороны, Мережковский видит в официальной царской власти и в синодальной новообрядческой церкви лишь карикатуру на этот идеал, его инструментальное использование в грубо материальных интересах властной верхушки и нового еще более внушающего отвращение класса русских капиталистов-либералов. Но и в революционном движении, с которым Мережковский время от времени сближается, ожидая от него духовного преображения, открытости навстречу софиологическим и мистическим темам (что он часто, на самом деле, находит — например, во многих эсерах и, в частности, в мистически настроенном теоретике и практике терроризма Б. Савинкове), Мережковский опасается избытка «низости» и «материализма». Так, полное отторжение вызывают у него атеизм, материализм, западничество и прагматизм большевиков, хотя с Горьким устанавливаются в определенный период неплохие дружеские отношения.

Отчасти Мережковский видит Софию в консервативных сторонах России, отчасти в революционных. Но она не присутствует полностью ни там, ни там. На обоих полюсах современного ему русского общества Мережковский видит не только Софию, но и ее карикатуру, ее черный дубль, ее прямую противоположность — Вавилонскую Блудницу и, соответственно, лик антихриста. Эта двойственность преследует всех русских интеллектуалов Серебряного века как накануне революции, так и после ее свершения.

В 1917 г. царский режим отчуждения и симуляции пал. Но на его место почти немедленно пришла еще более страшная и отчужденная реальность большевизма. Все ожидали свершения, явления Софии, и многие (Н. Клюев, С. Есенин, А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, М. Волошин, А. Платонов и т. д.) даже решили, что именно это и произошло в Революции. Другие же — и среди них были Мережковский, его супруга З. Гиппиус и Д. Философов (составлявшие основу кружка Третьего Завета) — напротив, сразу же отвергли революцию, признав ее катастрофой и «приходом антихриста». К 1930-м гг., впрочем, разочаровались в ней практически все те, кто встал на ее сторону, или же были методично уничтожены большевиками (как отработавшие свое «попутчики»).

Но уже в иммиграции, пройдя тяжелый путь изгнанничества, нищеты, отверженности, непонятости и ностальгии по Родине, Мережковский снова задается фундаментальным вопросом о балансе Софии, о том, как соотносятся в ней свобода (дух, мистическое прозрение) и сама Россия, в ее конкретной на тот период большевистской действительности. Эмигрантская писательница Нина Берберова передает такой диалог четы Мережковских:

«Зина, что тебе дороже: Россия без свободы или свобода без России?» — Она думала минуту. — «Свобода без России... И потому я здесь, а не там». — «Я тоже здесь, а не там, потому что Россия без свободы для меня невозможна. Но...» — И он задумывался, ни на кого не глядя. «...На что мне, собственно, нужна свобода, если нет России? Что мне без России делать с этой свободой?»¹

Даже для предельно глубоко погруженного в изучение тайного кода русской цивилизации, в исследование русского Логоса, Софии, Мережковского Россия сохраняет до конца свою тайну. «Что мне без России делать с этой свободой?» — это фундаментальный вопрос-признание, вскрывающий весь парадокс дуальности Софии. Этот парадокс остается неразгаданным и у Блока, и у Белого, и у Клюева. Жена, одетая в солнце, или Вавилонская Блудница? Где антихрист: в либеральной Европе (где есть или кажется, что еще есть «свобода») или в тоталитарной, захваченной большевиками России? А может быть, и там, и там?

Евразийство: собирание русского Логоса

Евразийство в эмиграции

Этот вопрос — «Что делать без России с этой свободой?» — остро стоял перед всей русской эмиграцией, и многие, пытаясь ответить на него, пришли к довольно неожиданным выводам². Одним из самых оригинальных в философском смысле ответов предложили представители евразийского движения, созданного в 1920-е гг. — Н.С. Трубецкой³, П.Н. Савицкий⁴, Г.В. Вернадский⁵, Н.Н. Алексеев⁶ и т. д. Именно они первыми обратили внимание в позитивном ключе на восточную составляющую русской культуры и русской истории, переосмыслили «наследие Чингисхана»⁷, отчетливо сформулировали идею о том, что Россия является не просто страной, но самостоятельной и законченной цивилизацией (к чему до них подводил Н.Я. Данилевский). Но сейчас нас ин-

¹ Берберова Н.Н. Курсив мой: Автобиография. München, 1972. С. 151 – 152.

² Дутин А.Г. (ред.). Основы евразийства.

³ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

⁴ Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

⁵ Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2008.

⁶ Алексеев Н.Н. Русский народ и Государство. М.: Аграф, 1998.

⁷ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана.

тересует ответ евразийцев на вызов большевистской революции, что имеет самое прямое отношение к теме двойственности Софии и драматического парадокса, расщепившего нарождающийся русский Логос. Именно евразийцы первыми подошли к идее о *недугальности* этого Логоса, что сближало их отчасти с представителями «скифства» (Блок, Белый) и Клюевым, а с другой стороны, с национал-большевиками (Н. Устрялов, авторы сборника «Смена веков»¹).

Евразийцы в своем объяснении природы русской революции предложили ряд важных тезисов, которые расходились с большинством конвенциональных точек зрения на этот счет как среди эмигрантов, так и в СССР.

Русские корни Революции

Во-первых, евразийцы настаивали на том, что причина падения империи заключалась в ней самой и, конкретно, в той антирусской, антинародной политике, которую царская власть проводила начиная с эпохи Петра Первого. Евразийцы радикализировали тезис славянофилов о том, что Петровские реформы шли против русской традиции и русской идентичности и нанесли народу и обществу колоссальный вред и предложили рассматривать европеизацию как форму «ига», которое они, в пик конвенциональным историкам с их «татаро-монгольским игом», называли «романо-германским». Евразийцы утверждали, что русской цивилизацией был весь дораскольный период — от Рюрика до Петра, а монгольская эпоха лишь укрепила религиозную самобытность русского общества и подготовила грядущее возвышение Москвы и Московской идеи (Третий Рим). После этого началась культурная оккупация Западной Европы, в ее модернистской форме, русского социально-политического пространства, что привело к отчуждению правящей элиты от народного большинства, превратив сакральные институты — монархию, империю, православие — в симулякры, пустые оболочки, лишенные национального и духовного содержания. Поэтому гибель империи была закономерной, раз ни царь, ни дворянство не смогли и/или не захотели вернуться к собственно русским, московским, евразийским корням².

Таким образом, евразийцы осуществили своего рода деконструкцию русской истории, наметив в последнем — Санкт-Петербург

¹ Дугин А.Г. Русская вещь.

² Дугин А.Г. (ред.). Основы евразийства.

бургском — периоде цивилизационное раздвоение: народ жил по одной логике, русской и общинной, элиты — по другой, копируя западноевропейские просветительские стандарты. Мы называем это археомодерном, евразийцы же говорили о «романо-германском иге», т. е. о господстве прозападных элит над русскими массами. Из этого евразийцы делали радикальный вывод: крах династии Романовых и империи был закономерным и предопределенным самой системой.

Романо-германское иго

Во-вторых, из этого анализа причин падения империи евразийцы (и в этом они полностью совпадали с национал-большевиками) делали вывод о том, что под маской искусственного и также заимствованного с Запада материалистического учения, марксизма, в революции на историческую арену вышел сам русский народ, ранее подавленный прозападными элитами. Следовательно, русская революция, заключали они, есть явление глубоко национальное по сути, хотя и интернациональное по форме, и больше соответствует евразийским цивилизационным началам русского общества, нежели проигравшая сторона (белые). Сами евразийцы были полностью на стороне белых, поэтому их анализ включал в себя не только критику, но и самокритику, не насмешку, но горечь. И на основании такого понимания русской сущности большевистской революции они делали вывод о том, что, спустя определенный период времени, советское руководство будет вынуждено отказаться от своего интернационализма и проводить антизападную национальную политику в интересах народа и укрепления державы. Эти прогнозы полностью подтвердились в дальнейшем.

Против Запада

В-третьих, в отличие от четы Мережковских, евразийцы не строили себе никаких иллюзий о качестве той свободы, которую дает западноевропейское общество, основанное на таком же материализме, атеизме и секулярности, как и советское, но при этом еще и индивидуалистическое, лживое, циничное и торгашеское, со свободами не более, чем прогандистскими и фиктивными. Основатель течения евразийства князь Н.С. Трубецкой в своей программной книге «Европа и человечество»¹ именно романо-герман-

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана.

скую цивилизацию с ее претензией на универсализм и доминацию, империализм и колониализм считает главной угрозой человечеству, полагая, что именно она должна быть отождествлена с абсолютным злом для всех народов и культур, стремящихся идти своим собственным путем. Поэтому, не разделяя ни марксистских, ни социалистических представлений, евразийцы считали, что справедливость и коллективизм (как искаженная форма традиционной русской соборности) предпочтительнее западноевропейского индивидуализма, и что выбор между буржуазной Европой и пролетарской Россией следует делать в пользу России — по двум причинам: потому, что это Россия, и потому, что хуже западноевропейского индивидуалистического либерально-капиталистического Модерна ничего не бывает, т. к. именно эти влияния и явились причиной самых негативных сторон русской истории последних двух веков и привели к деградации и краху империи. И хотя большинство евразийцев от прямого сотрудничества с большевиками отказывались, их симпатии были на стороне СССР перед лицом враждебного Запада, и их течение подготовило в эмиграции платформу будущих «оборонцев», вставших в период войны Германии с СССР на сторону Советской России. До этого момента все три названных тезиса евразийской философии были в целом подтверждены историческими событиями, и их анализ оказался верным и оправдался почти полностью.

Евразийский орден

В-четвертых, евразийцы были убеждены, что большевистский режим рано или поздно будет трансформирован изнутри, и марксистская идеология, сохранив антикапиталистический и антизападный пафос, а также коллективизм и структуры общества солидарности, уступит место идеологии евразийской, где на месте атеизма будет стоять православие, на месте материализма — идеалистическая идеократия (власть идеи), на месте равенства — иерархия доблести и чести, на месте обращения только к будущему — уважение к прошлому и к русской истории, на месте интернационализма — общеевразийский национализм, на месте компартии — Евразийский орден¹. Если рассматривать этот проект в терминах цивилизации и русского Логоса, то можно сказать, что евразийцы исходили из того, что единый Логос (София) проступал и сквозь красных, и сквозь белых, что победа красных означала лишь перевес этой части национальной идентич-

¹ Дугин А.Г. Проект «Евразия».

ности (т. к. народных русских масс было количественно больше, чем представителей прозападной элиты) и что в будущем вторая — необходимая — половина, «белая София» (православие, империя, русская идея — в лице ее носителей, евразийской элиты, Евразийского ордена) соединится с «красной Софией», и русский Логос, таким образом, будет восстановлен в его интегральности и цивилизационной полноте. Этот пункт евразийской философии был единственным, который не нашел своего исторического подтверждения, а те евразийцы и национал-большевики, которые поверили в скорую реализацию этих прогнозов, стали сотрудничать с СССР и вернулись на Родину (парижские евразийцы, среди которых был муж Марины Цветаевой Сергей Эфрон, философ-евразиец и поэт Лев Карсавин, сам Николай Устрялов, теоретик национал-большевиков и т. д.), подверглись репрессиям или были расстреляны. По событиям конца XX в. мы знаем, что советский режим не подвергся идейной эволюции в евразийском ключе до самого конца в 1991 г. и уступил место не Евразийскому ордену русских патриотов, носителю идеи «белой Софии», а той «гноусной помеси буржуа с пролетарием», законченному «грядущему хаму», объединяющему в себе все негативные стороны либеральной демократии с атеистическим и материалистическим интернационалистским социализмом, о котором с ужасом предупреждал Д. Мережковский.

В целом же исторический анализ евразийцев в более широком контексте оказался полностью справедливым, и евразийская идея, с некоторым опозданием, пройдя через период самого худшего, что только могло случиться с Россией, с точки зрения евразийцев, — победы прозападной либерально-капиталистической элиты, ориентированной антinationально и уничтожившей все то, что было условно позитивно в социалистическом режиме: коллективизм, социальную справедливость, советский патриотизм, мораль и т. д., — в современном российском обществе постепенно становится все более и более распространенной.

Красная династия: цезура коммунизма

Маркс-Прометей

Ноологический анализ советского периода русской истории мы вынуждены проводить в контексте археомодерна, различая два пласта: марксистскую идеологию, на одном уровне, и глубинные процессы мышления, развертывавшиеся параллельно на уровне коллектив-

ного бессознательного, русского архаического Начала. Здесь будут весьма полезны «абиссальные категории» Лучиана Благи и обращения к филомифии, дублирующей собственно философский уровень доминантного дискурса, который, скорее, затемнял историческую картину советского мышления, нежели ее эксплицировал.

Начнем с того, чем являлся собственно марксистский дискурс (пока в отрыве от конкретной цивилизационной особенности русского общества). Марксизм представлял собой политическую философию, которая разделяла с парадигмой Модерна ряд основополагающих установок: материализм, механицизм, атеизм, секулярность, рационализм, позитивизм, сциентизм, и главное — веру в прогресс, поступательное развитие общества и универсальность западноевропейского исторического опыта, который в его основных фазах должны повторить все остальные народы Земли. При этом акцент в марксизме ставился на промышленном развитии, а центральной парадигмальной фигурой считался рабочий пролетарий, восставший титан. В марксизме мы имеем дело с одной из самых законченных и наглядных версий Логоса Кибелы, черной философии материализма, вбирающей в себя в концентрированном виде атомизм Демокрита, сенсуализм Эпикура, эволюционизм Дарвина, рационализм Французской революции, атеизм, прометеизм и титанизм. Показательно, что Маркс написал диссертацию по философии о различиях у Демокрита и Эпикура, а фигуру Прометея считал центральной и самой важной для своей философии. В частности, Маркс и Энгельс утверждали: «Прометей — самый благородный святой и мученик в философском календаре»¹. Зять и ученик Маркса Поль Лафарг посвятил Прометею программную статью².

На Маркса большое впечатление произвела диалектика Гегеля, но он опрокинул ее структуру, поставив в качестве первого начала материю, тогда как сам Гегель начинал с Духа, отчуждающего себя в материю в процессе становления. Таким образом, философия Маркса есть законченная и совершенная форма черного Логоса, отражающая самые «авангардные» формы западноевропейского (англо-французского) Модерна. При этом прославление промышленного пролетариата и Прометея, жесткое воинствующее антихристианство и радикальный нетерпимый атеизм представляют видеть в марксизме откровенно титаническую идеологию, с христианской точки зрения, равноценную прямому и законченному сатанизму.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1957. С. 25.

² Lafargue P. Le Mythe de Prométhée // La Revue des idées. № 12. 15 décembre. 1904.

Единственное отличие марксизма от либерально-капиталистической версии того же черного Логоса заключалось в том, что Маркс отрицал частную собственность, настаивал на всеобщем равенстве и «экспроприации экспроприаторов», т. е. на захвате политической власти в обществе коммунистической партией, установлении диктатуры пролетариата, уничтожении буржуазии и перераспределении материальных богатств поровну между оставшимися после уничтожения буржуазии членами общества (бедняками и пролетариями). Маркс считал, что настоящей социалистической революцией может быть только та революция, которая происходит после революции буржуазной, когда классовые отношения полностью вытеснят сословные, произойдет промышленная модернизация и городской пролетариат станет многочисленной и сплоченной силой.

Черный Логос материализма

Если применить к анализу марксизма гипотезу платоновского «Парменида», можно сказать, что точнее всего ему соответствует шестая гипотеза — «Единого нет, и есть только многое (атомы), но многое может искусственно создать Единое». Это искусственное единство и есть социализм и коммунизм. Показательно, что девиз США — *E pluribus Unum* — также несет в себе отсылку к этому искусственно созданному единству. Если либерализм соответствует седьмой, восьмой и девятой гипотезам, согласно которым, при отсутствии единого никакого единства из атомов и не возникает, то марксизм в этом отношении ориентирован на создание «единого», но только после того, как многое — капитализм, либерализм, буржуазные отношения — возобладает в полной мере. Традиционное общество и его «органическое» единство должны быть уничтожены капитализмом, а затем пролетарский класс опрокинет господство буржуазии и создаст бесклассовое общество.

Если рассматривать структуру черного Логоса, то марксизм ставит акцент не на атомистском дроблении материи, но на ее липком, глиштроидном единстве, порождающем то, что Демокрит называл «вихрями» — спонтанными сцеплениями материальных атомов между собой. Для Маркса это сцепление, однако, не является спонтанным, но предопределено логикой эволюции видов и исторического прогресса, а коммунистическое общество является целью истории, по достижении которой наступает ее конец (эту тему конца истории Маркс, как и многие другие моменты, заимствует в философии Гегеля, взятой в материалистическом обращении).

Марксизм как воинствующий материализм принимает все выводы материалистической науки, освобождая ее от последних следов «буржуазного субъективизма и идеализма», и строит последовательное титаническое мироучение, не оставляющее никаких сомнений в его инфернальной кибелической природе. Это учение той черной алхимии, которая представляет собой абсолютизацию кузнечного мифа — восстания черных гипохтонических могуществ, вырвавшихся из-под оков для финального штурма неба.

Такова структура официальной марксистской идеологии, впрочем, отвергающей миф, как «предрассудки темных эпох» вместе с религией, мистикой и идеализмом, а следовательно, иммунной для упреков в «титанизме» или «сатанизме», т. к. для совершенного материалистического сознания нет ни Бога, ни дьявола, ни эйдосов, ни форм, ни архетипов, ничего, кроме материи и отражающего ее сознания, развившегося в ходе естественной, а затем и исторической эволюции.

С точки зрения Ноомахии, интеллектуальное поле марксизма определяется однозначно — это выражение черного Логоса, включающего в себя все содержание западноевропейского Модерна и воплощающегося в совершенной формуле анти-Европы, где титаны и гиганты свергают олимпийских богов — Аполлона, Зевса, Афину, Диониса и других, берут штурмом небо и основывают уже иную, постъевропейскую — в данном случае коммунистическую — цивилизацию.

Очевидно, что русские марксисты обращали свое послание к тем слоям русского народа, которые тяготели к хтоническим и гипохтоническим полюсам. Но т. к. классического западноевропейского пролетариата в России к началу XX в. не сформировалось, как не сложилось и полноценного класса промышленной буржуазии, то большевики взяли на себя роль двигателя истории, захватив власть небольшой, но сплоченной группой фанатиков-сатанистов, рассчитывая далее ускорить исторический процесс и, перескакивая через классические фазы социально-экономического развития, предусмотренные Марксом, стремительно построить социалистическое общество, не дожидаясь полноценного капитализма. Совершенно очевидно, что в чистом виде такая программа была совершенно непонятна русскому большинству, и коммунистам пришлось прибегнуть к ряду тактических уловок, чтобы сделать свои сложные и совершенно чуждые по своей ментальной структуре русскому народу программные тезисы хотя бы более или менее приемлемыми. Для этого они акцентировали следующие моменты.

Недовольство царской Россией и накопленные в массах революционные энергии, в значительной мере являвшиеся ответом на от-

чуждение прозападных политических элит. Играя на этом, большевики выдавали себя за «представителей интересов широких народных масс», борющихся за народное дело против антинародной элиты. Так как элита была, действительно, до определенной степени антинародной и довольно глухой к истинным чаяниям простого русского человека, то это отчасти имело успех.

Большевики апеллировали к радикальным группам бедноты, босякам и маргиналам, в том числе к разнообразным группам сектантов, которые и до большевиков тяготели к гипохтоническим матриархальным титаническим культам, как, в частности, скопцы. Альянс коммунистов с этими крутами живо представлен в творчестве Николая Клюева (раннесоветский период). Здесь адресатом большевиков были не пролетарии, но часть крестьянского мира, воспринявшего большевизм через призму своих эсхатологических преставлений. Этот вектор объяснял временный союз большевиков с левыми эсерами, позднее разорванный, а также прагматическое использование ими эсеровских лозунгов — например, таких, как «земля — крестьянам» вместо собственно большевистского тезиса «земля — крестьянской бедноте».

Марксистский «историал» мог быть при определенных условиях перетолкован в мессианском ключе, где коммунизм представал как «рай на земле», а Революция как Второе Пришествие. Этот мессианский миф был широко распространен как в простом народе, так и в русской интеллигенции, и о его жизненной силе свидетельствуют такие примеры, как принятие Революции Александром Блоком, что ярко представлено в его поэме «Двенадцать». Марксизм описывал историю как отчуждение, которое должно закончиться победой справедливости и добра, и этот сценарий воспроизводил структуру привычного для русских апокалиптического мифа.

Вся культура Серебряного века структурировалась вокруг ожидания События (в чем-то аналогичного тому, что понимал под Событием, *Er-Eignis*, Мартин Хайдеггер). Это Событие и его близость предчувствовались всеми, но толковались разными средами по-разному. Одни видели это как русское возрождение, другие — как конец света, третьи — как освобождение, четвертые — как пришествие Софии, пятые — как возвращение Диониса, шестые — как Второе Пришествие и воскресение мертвых, седьмые — как финальную катастрофу, восьмые — как конец истории. Большевики удачно поставили на место этого неопределенного, но радикального ожидания, охватившего все русское общество сверху донизу, Революцию, провозгласив ее именно этим Событием. Некоторыми крутами она и была воспринята и истолкована именно таким образом. Здесь мож-

но привести в пример описанный в романе А. Платонова коммунистический город Чевенгур¹. И в структуре ожидания События в полной мере проявилась двойственность Софии как недавно до этого и не до конца открытого и осмысленного русского Логоса.

Второй, третий и четвертый пункты легли в основание параллельной герменевтики марксизма в русском обществе, стали основой перетолковывания марксизма в русском народном ключе. На уровне официальной партийной философии преобладал более или менее классический марксизм (несколько подкорректированный ленинским волюнтаризмом), а на уровне народного восприятия (по меньшей мере, первое время после Революции) доминировали эсхатологические настроения. Черный Логос Кибелы в его западноевропейском и модернистском издании наложился на двусмысленные мифемы, темные культы, смутные эсхатологические интуиции и проблематичные аспекты культуры ожидания, свойственные собственно русской, евразийской цивилизации.

Прибытие грядущего хама

Такова была начальная формула советского общества, предопределившая в значительной степени последующие периоды советской истории. Археомодерн, таким образом, не был изжит, но радикально менял свои формы, пропорции и структуры. Образы «освободителя» и «грядущего хама» на какое-то мгновение слились в нечто единое. Ситуация усугублялась еще и тем, что в Гражданской войне, последовавшей за большевистской революцией, противники красных, белые, не предложили никакой убедительной альтернативы, объединив в своих рядах тех, кто отвергал большевизм, при этом это могло быть на основании как монархической, так и либеральной, как эсеровской, так и коммунистической (меньшевистской) идеологии. Большевикам удалось отождествить себя с объектом сложившейся накануне революции «культуры ожидания», подать себя как носителей и вершителей События. Белые же отстаивали статус-кво — упустившее все Временное правительство, ностальгические мотивы, защищающие прошлое (при том, что недавнее прошлое мало кого в тот период по-настоящему вдохновляло) и т. д. Истинное значение большевизма стало очевидным не сразу. Более того, на всем протяжении советского периода — вплоть до последних дней СССР и даже после этого, вплоть до сегодняшнего дня — последнее

¹ Дугин А.Г. Магический большевизм Андрея Платонова // Дугин А.Г. Русская вещь. Т. 2.

осмысление природы русского большевизма оставалось двусмысленным, как в самом начале. Национальное, собственно русское содержание, корректно распознанное в 1920-е гг. евразийцами и национал-большевиками, постоянно давало о себе знать — в великих свершениях, в оппозиции Западу и ожесточенной конфронтации с ним, в территориальных приобретениях и расширении зоны влияния в небывалых дотоле пределах, в подвигах советского народа в Великой Отечественной войне, в соборной этике справедливого общества, просвечивающей сквозь марксистскую догматику социализма. Русское начало действовало постоянно и неизменно давало о себе знать до самого конца Советской России. Многие аспекты советской истории обретают смысл только в контексте просвечивающей сквозь них (правда, смутно и неконтрастно) русской цивилизации, русского Начала.

Однако это русское Начало в советском периоде, с одной стороны, полностью *блокировано* интеллектуально марксистской идеологией, не позволявшей даже поднять вопрос о цивилизационной идентичности русской и подавлявшей всякое русское движение мысли ожесточенным мыслительным террором, основанном на грубейших западноевропейских сциентистских и модернистских предрассудках — атомизме, материализме, прогрессизме, атеизме, теории эволюции и т. д. Этот марксистский догматизм на корню уничтожал любую попытку адекватно осмыслить природу советской власти вне ее официальной и внутренние противоречивой версии, где с самого начала концы с концами не сходились даже с позиции классического марксизма. А т. к. марксизм настаивал на универсальном прогрессе и считал «национальное» буржуазным предрассудком, полностью преодоленным в условиях социализма, то об исследованиях русской цивилизации или о русском Логосе не могло быть и речи. Советский археомодерн в своей официальной коммунистической версии полностью блокировал интеллектуальную деятельность на многие десятилетия, заменив философское мышление его конформистской имитацией (последствия чего остро ощущаются в России вплоть до сегодняшнего времени, т. к. все связи и преемственность с полноценной культурой были жестко оборваны в советское время).

С другой стороны, практически все проявления русского Начала в советский период проходили в *регистре титанизма*. Это касается уже не формального марксистского фасада советского государства, но и ноологического качества всего советского периода. Черный Логос, занесенный в форме материалистической философии и науки (основанной на парадигмах той же ньютоновской гравитационной

Вселенной), дублировался с русской стороны могуществом гипохтонических кузнецов Тартара, на сей раз автохтонных и уходящих корнями в специфический русский ад, в донные слои русской цивилизации. Именно это inferнальное начало, не лишенное, впрочем, впечатляющей масштабности, дало о себе знать в структуре советской истории. Свершения советской власти были свершениями Великой Матери Кибелы, воплощенной в классической паре советской социальной мифологии — женщины с серпом Сатурна, инструментом ритуального оскотления, и рабочего с молотом подземной кузницы Гефеста, русским титаном, кабиром-пролетарием.

Эти два аспекта определяют фундаментальную ноологическую природу советской эпохи: интеллектуальная блокада сверху в форме марксистской догматики и могущественные проявления русского цивилизационного начала в inferнально кибелической форме. Т. к. сегодня мы имеем возможность окинуть взором весь советский период и его ближайшее постсоветское «послесловие», в отличие от евразийцев и национал-большевиков 1920–1930-х гг., мы можем с уверенностью констатировать, что в советской системе не было заложено возможности эволюции в собственно русском, полноценно софиологическом, евразийском ключе, и советская государственность, социализм и сама держава рухнули в тот момент, когда пал противоестественный, но определяющий структурно археомодернистический дуэт между официальным марксизмом и черно-народным титанизмом, т. е. когда советская версия Логоса Кибелы, слеплявшая оба этих — гетерогенных в своем генезисе и своем устройстве — начала, перестала быть действенной и мобилизующей. Пришедшая на место СССР либерально-западническая демократическая Россия — по крайней мере, в первые десятилетия — оказалась дымящимися развалинами грандиозного циклопического храма Великой Матери, покинутого жрецами, жертвами, активистами и оживлявшими всю стихию советской мистерии inferнальными духами.

Смешение Диониса и Адониса

В определенном смысле постсоветское общество чрезвычайно напоминает пророческую поэтическую грезу, описанную в стихотворении Вячеслава Иванова о покинутом жизнью античном храме, где некогда совершались таинства (показательно, что в этом стихотворении Иванова перемешаны между собой два культа — Кибелы и Диониса, что можно прочесть как указание на двойственность между черной и светлой Софией).

Неведомому Богу

Я видел в ночи звездноокой с колоннами вечными храм;
И бога искал, одинокий, — и бога не видел я там.
Но змеи стожалые жили под пеплом живым алтаря,
И звезды заочно служили, над кровлей отверстой горя.

И пал на помосте святыни, и сон я внезапный вкусил...
И недра отзвучной пустыни прилив мириад огласил:
И гулы растущие хоров, как звон, отдавали столпы;
Из зарева мрачных притворов со стоном врывались толпы.

Звучали цевницы и лиры, и сistr, и тимпан, и кимвал;
Сияли, колеблясь, кумиры над бурею кликов и хвал;
И с узным бряцанием пленных сливался вещателей зык,
И дико речей исступленных был разен с языком язык.

И смолкли, как в яром прибое пучина стихает на миг:
И слышны в мятежном покое рев жертв с громоуханьем вериг...
Да факелов дышут пожары, да угли сверкают очей,
Волхвов темноликих тиары, жен злато, булат палачей...

Медь взывала, взыграли кимвалы, стоустый проносится клич,
И в вихре радения галлы взывают язвительный бич...
Мертвеют, недвижны, факиры... Шатается, грянулся вол —
И пьет из-под черной секиры живую струю тавробо...

На скользкие рухнули плиты рабы, издыхая в крови...
Умильные дщери Милитты скликают на милость любви...
«Эван» вопиет и «Эвоз», в личине скача, Эгипан;
«Эван» в упоительном вое бьют сistr и безумный тимпан...

И, сердце исторгнув живое, возносит богам каннибал...
И громче в неистовом вое бьет сistr и бряцает кимвал...
Как облако, душный и хмарный от крови сгущается смрад...
Вот матери в пламень алтарный ввергают возлюбленных чад.

И, словно плитою могильной, простерлись, подавлены, ниц...
Взвивается пламень бессильный над смутною меркнувших лиц...
Одна ты в зарях неопальных — младенцы у персей легли —
Из персей, из древле-страдальных, льешь сок изобильной Зем-
ли,

Родимая, заповедная купина в алканьях огня!
Таинница Духа земная! — и ты осенила меня!
Стремилась ты к небу родному объятья и гаснущий взор:
К далекому небу ночному объятья тоски я простёр —

Тоски мироносные крила — и видел, тобою прозрев:
Тень горная долу парила, объятья Земле простерев...
О, сладко-текущие муки! Мне в ноги вонзайтесь, лучи!
Пронзайте отверстые руки! Терзайте, святые мечи!

Ты грудь из таинственной груди, рази, огневая струя!..
О, люди! о, братья! о, люди!.. О, в ребра удар копия!..
Продлитесь, блаженные боли! Алейте, живые ручки!..
Один ли я в черной юдоли?.. — «Я здесь»... Элои! Элои!

О, Смерть! вот глубинные зевы, вот кладязи плена твои!
Там дикие, чуждые ревы... Один я! Один!.. Элои... —
«Я здесь»... То победные песни?.. Так Смерть победила, — не
Ты?.. —
«Воскресни! Адонис, воскресни!..» И пала завеса мечты.

Сиял мне в ночи звездноокой колоннами вечными храм;
Я бога искал, одинокий, — и бога не видел я там.
Лишь тени беззвучно кружили вокруг чар огневых алтаря;
Да звезды заочно служили, над кровлей отверстой горя¹.

В смешении Диониса и Адониса состоит, как мы уже неоднократно видели, сущность эсхатологической проблематики. В этом видении Вячеслава Иванова перед нами предстают и типичные участники мистерий Кибелы — евнухи галлы, матери, бросающие своих детей кровавой Богине, и слышится призыв к мужской половине женского кибелического андрогина — Адониса «Воскресни, Адонис, воскресни!» Но вместе с тем, мы видим жертву быка из цикла тауроболий Диониса, а также его призыв — «Эвойе!» скачущим дионисийским Эгипаном, Паном-козлом, постоянным спутником Диониса. Снова Дионис и его двойник. Фундаментальная проблематика тонкого сегмента классического европейского Логоса, сложнейшее искусство различения духов в христианской эсхатологии и двойственность интерпретации со-

¹ Иванов Вяч. Собрание сочинений. Т. 1. С. 540 — 542.

ветского периода русской истории — эти мотивы сошлись в общем ноологическом узле.

Останки титанов дымятся. На место рухнувшей гигантской кибелической конструкции, в которой Хайдеггер совершенно справедливо видел одну из двух фундаментальных угроз европейской цивилизации, пришла тень побежденной ранее ей же самой Европы.

Что же сейчас, после конца СССР, мы можем сказать о русской цивилизации и о русском Логосе?

De profundis (из бездны): современная «русская бездна» и ее структура

Археомодерн в Новой России

Рассмотрение русского Логоса в его нынешнем состоянии, с точки зрения Ноомахии, ставит ряд существенных проблем.

Во-первых, современное российское общество продолжает оставаться в контексте археомодерна, что блокирует саму возможность корректной постановки вопроса о русской идентичности, т. к. модернистские тенденции, некритически заимствованные из Западной Европы (но уже такой Западной Европы, которая представляла собой парадигму анти-Европы — т. е. того, что мы называли кельто-Модерном), еще более укрепившиеся в советский период и в эпоху либеральных реформ 90-х гг. XX в., вошли в самую плоть культуры, науки, образования, став само собой разумеющейся парадигмой, не позволяющей должным образом обратиться к стихии русского начала. Но, с другой стороны, несмотря на три масштабные волны модернизации — петровскую, советскую и либеральную, — Модерн как таковой не проник достаточно глубоко в структуры русского общества, постоянно наталкиваясь на упругие пласты архаического бессознательного, отторгавшего Модерн и подвергавшего его семантические системы эрозии.

Археомодерн, как мы видели, есть конфликтное и патологическое наложение друг на друга двух разнородных и негармонизированных ноологических срезов: импортного (почти колониального — откуда тезис евразийцев о «романо-германском иге») западного (причем не просто западного и европейского, но именно современного, модернистского) и менее определенного и внятного русско-славянского, поствизантийского и евразийского, обладающего своей особой семантической структурой. Пока мы смотрим на общее состояние русской цивилизации одновременно с двух позиций, ко-

торые нерасчленимо перемешиваются друг с другом (современный русский сочетает в себе и безусловное доверие к прогрессу и теории эволюции, к ньютоновской механике и «объективной реальности», и смутное, но настойчивое убеждение в наличии у русских «особой миссии», инерциальную религиозность православного типа и ощущение качественного отличия от западноевропейской культуры), мы не можем ясно различить структуру ни одной из них. На русское общество воздействуют одновременно две цивилизационные парадигмы, каждая из которых имеет совершенно различную ноологическую структуру, не сочетающуюся с другой.

Проделанный нами анализ западноевропейской идентичности и ее региональных версий, а также исторических срезов, показывает, что сам европейский Модерн не является единственным содержанием европейской цивилизации, что даже в Западной Европе он является одним из векторов, победившим начиная с Нового времени. Кроме того, в европейской цивилизации есть два культурных полюса — западный и византийский, имеющие общий корень, но выбравшие два исторических маршрута, с течением времени все более и более расходящиеся. Европейский (преимущественно англо-французский) Модерн Нового времени, захватывавший постепенно всю Европу (в том числе и консервативную, сопротивляющуюся ему), начал строительство парадигмы анти-Европы, т. е. культуры и цивилизации, основанных на принципах, радикально отличающихся от тех, что лежали в основании средиземноморской цивилизации. Иными словами, европейское Новое время постепенно обнаруживало ноологическую структуру, все менее и менее европейскую по своим цивилизационным параметрам. Светлый Логос сменялся черным Логосом. В этом состоит сущность модернизации Европы, т. е. деевропеизации Европы. И обращенная к России своей модернизационной стороной, Европа несет в себе отнюдь не «европейские», а «антиевропейские» ценности, ценности Великой Матери, материализм, комфортизм, мистический ноктюрн, где преобладают режимы чрева, раскрепощенной телесности. И кульминация такая анти-Европа достигает в тот период, когда Модерн исчерпывает свою историческую повестку дня, и провозглашается эпоха Постмодерна. В Постмодерне фиксируется конец западноевропейской цивилизации и расцвет прорастающей через нее неовавилонской (неоатлантической) цивилизации Великой Матери. Поэтому сегодня российское западничество ориентировано не на европеизацию, а исключительно на модернизацию и даже постмодернизацию, что лишает его какой бы то ни было связи с собственно европейскими структурами и сводится к экспорту

постъевропейских, обезображенных до неузнаваемости агрессивными заряженными фрагментами, подлежащими рециклированию в пост-историческом вихре.

Иными словами, понятия «западничество» и даже «модернизация» в современном российском археомодерне качественно изменили свой смысл: «западничество» берется в отрыве от собственно европейской историко-цивилизационной структуры, в отрыве от многообразия и диалектических поляризаций многомерного европейского Логоса, т. е. это «западничество» без Запада (отсюда и патологическое невежество современных российских «западников» в области полноценной западной культуры, их карикатурные и гротескные представления о Европе и европейской идентичности). Вместе с тем российская «модернизация» сегодня не есть более экспорт спирали Ньютона/Локка и догматов Великой французской революции, но усердное насаждение разлагающих стратегий ироничного Постмодерна, где ультралиберализм (рынок, экономические правые) смыкается с ультралибертарианством (гипериндивидуализм, отказ от всех нормативов и социальных табу), что представляет собой чистый нигилизм, и никакому — даже призрачному — созиданию способствовать не может.

Однако проследить, находясь на периферии западноевропейской цивилизации, эти семантические сдвиги в структуре западного Логоса, которые, кроме того, усердно ретушируются и самими носителями западного Постмодерна, практически невозможно, поэтому Запад в российском обществе становится иррациональным фетишистским концептом, не подлежащим критическому осмыслению — и те, кто его превозносят, и те, кто его отвергают, чаще всего, в равной степени заблуждаются относительно природы того явления, в отношении которого они пытаются определиться. Те, кто отвергают Запад, порой свято верят в объективную реальность, прогресс, эволюцию, законы тяготения, индивидуума и т. д., т. е. разделяют глубинный комплекс не просто западных, но модернистских предрассудков европейской анти-Европы Нового времени. Отвергая «западничество», они остаются пропитанными им насквозь. В свою очередь, «западники» настолько далеки от глубокого понимания европейской цивилизации и ее идентичности, оставаясь им совершенно чуждыми, что их представления о Западе сводятся к набору тезисов: права человека, демократия, свободный рынок, отсутствие цензуры, свобода совести, либерализация законодательства, светское социально-политическое устройство и т. д., которые либо взяты в отрыве от их исторического контекста и кон-

кретного содержания, либо представляют собой нечто совершенно незападное, что подменило собой западноевропейскую идентичность. Это глубочайшее генетическое невежество большинства российских либералов (конечно, не всех) отражает их автохтонную русскую идентичность: некритический восторг перед Западом есть не что иное, как форма архаических карго-культов, распространенных среди тихоокеанских аборигенов, видевших в белых людях посланцев мира мертвых с дарами; «западничество», таким образом, как одно из выражений типично русской адаптивности, склонности к воспроизводству, мимесису замеченного паттерна, как своего рода архаическая одержимость (Ergriffenheit) другим, является до определенной степени «архаическим» явлением: такого «Запада», с которым оперируют российские «западники», не существует и никогда не существовало, это не более чем экзотическая галлюцинация, в которой воплощается тоска по «недостижимому на Родине идеалу». Неудивительно поэтому, что, оказавшись на Западе, многие российские «западники» разочаровываются и начинают осознавать, что нечто в их расчетах оказалось глубоко ложным. Историческими примерами такого поворота можно считать А. Герцена, И. Тургенева или А. Солженицына.

Но то обстоятельство, что нам с современного постмодернистского Запада (по сути, пост-Запада) поступает только разрозненный «кибелический хлам», ярко воплощающийся в постмодернистском искусстве, не облегчает задачу деконструкции археомодерна, а усложняет ее, поскольку создает новые уровни оппозиции — например, Модерн vs Постмодерн в ситуации, когда русское общество еще не осмыслило толком оппозицию Традиция vs Модерн. Те, кто выступают за Традицию, наполнены неосмысленными предрассудками Модерна, те, кто ратует за модернизацию, архаичны не менее своих идейных противников. И на эту нерешенность накладывается новая концептуальная топика, отражающая проблематику, радикально чуждую России и сопряженную с диалектикой сугубо западноевропейской истории (постистории и антиистории) — т. е. конфликт парадигм Модерн vs Постмодерн. Это не только неосмысленная оппозиция, но оппозиция, которая в наших условиях вообще даже теоретически адекватно осмыслена быть не может, т. к. даже в Европе она до сих пор остается объектом жарких парадигмальных споров, смещает центр интеллектуального внимания и окончательно погружает российскую культуру в археомодерн, постепенно сползающий в еще более уродливое явление (если только может существовать что-то более уродливое, нежели археомодерн) —

в «археопостмодерн»... В этой точке любой осмысленный дискурс прерывается, и для членораздельной речи не остается больше семантического пространства. Составить себе впечатление о том, что такое замкнутая сама на себя бессмысленность археопостмодерна, легко, посмотрев ряд программ российского телевидения, взятых наугад. Это не западный Логос, но и не незападный: это пограничное состояние, когда следы Логоса рассеиваются вообще, и мы вступаем в сферу мыслеподражания, мягкой миметической адаптивности к человеческим речам, изящно исполненным внечеловеческими особями, что всегда составляло зловещую притягательность трюков цирковых дрессировщиков и их питомцев.

В любом случае, для демонтажа археомодерна (археопостмодерна) следует обращаться к структуре западноевропейского Логоса, т. к. без ее вскрытия и корректной интерпретации от западного фетишизма освободиться невозможно. Если мы не понимаем ясно и до конца того, от чего стремимся освободиться, мы никогда этого сделать не сможем. Поэтому глубокое и адекватное понимание западноевропейского Логоса является абсолютно необходимой предпосылкой для того, чтобы утвердить и отстоять самобытную структуру Логоса русского.

Проблематичность архаики

Теперь второй момент, связанный, на сей раз, с архаической составляющей археомодерна. Но даже такой маловероятный в наших условиях героический прорыв археомодернистского гипноза в его «западнической» составляющей не гарантирует обнаружение собственно русского Логоса. Конечно, к русскому Началу, *αρχή*, мы приблизимся вплотную; русский Дазайн станет для нас внятным и его самобытность обоснованной. Но достаточно ли этого для того, чтобы мы могли говорить о русском Логосе?

Не достаточно. И прежде всего потому, что советский период, а также ряд тенденций последних двух веков послепетровской России представляли собой фундаментальные сдвиги внутри самого русского Начала, его глубинные качественные мутации, которые были незаметными именно потому, что «западническая» официальная составляющая археомодерна (как санкт-петербургского, так и советского и «демократического») никакого внимания этому сектору не уделяла, считая его либо не существующим вообще, либо, на крайний случай, постоянным. Но в рамках русского Начала в последние три столетия разворачивались важные ноологиче-

ские процессы, меняющие в корне структуры русского Дазайна, трансформирующие его экзистенциальную топiku.

Мы видели, что русская цивилизация — поствизантийская и одновременно туранская, т. е. интегрально-евразийская, — обладала солярно-патриархальными чертами, относилась к маскулинному аполлоно-дионисийскому типу. Ярчайшим воплощением этого была созданная русскими государственность, ставшая постепенно мировой империей и воплощавшая в себе как Римскую идею, так и индоевропейский код вертикально-иерархических воинственных обществ, заложивших основу (по О. Шпенглеру) всех известных нам индоевропейских государств. Логос Руси выражался в имперостроительном делании, основанном на солярной православной религии и идеологии и индоевропейской консервативно-традиционалистской системе ценностей. Чтобы построить традиционную сакральную империю сухопутного типа, необходимо основываться на соответствующей экзистенциальной платформе. Без могущественного волевого мужского Дазайна великой империи не построишь. В этом смысле показательно, что Гегель говорит о том, что величие народа измеряется его государственностью и его философией. При этом для Гегеля создание им самим «великой философии» мыслилось как историческая прелюдия к созданию великой Германии (что и произошло при Бисмарке). Логос отражается в философии (культуре, цивилизации) и/или в государстве. Часто, но не всегда — и в том и в другом. Русская держава была печатью русского Логоса и свидетельствовала о нем своим масштабом и своей структурой. Русский Дазайн проецировал свою философию творением политической и геополитической истории, развертывавшейся (почти всегда) в контексте исполнения православной христианской религиозной миссии. Поэтому практический византизм имперостроительства вполне может рассматриваться как яркое и наглядное проявление русского Логоса, отражающее его экзистенциальную структуру. Славянские пахари-лесорубы под водительством военной аристократии и вдохновляемые православным священством творили мужскую солнечную историю России. Чтобы построить такую державу, необходимо обладать колоссальным внутренним экзистенциальным могуществом мужского солярного толка. Это мы видим эксплицитно в русской истории вплоть до конца XVII в., когда о структуре русского Дазайна и основанном на нем Логосе можно судить по масштабам исторических свершений и по доминировавшей на всех этапах православно-державной византийской идеологии. Теория «Москва — Третий Рим» является философской кульминацией русского Логоса.

Однако с эпохи раскола начинаются глубинные трансформации в экзистенциальной структуре русского Начала. Привнесённый Петром археомодерн, так и не излеченный и не преодоленный с того времени, резко исказил сами каналы циркуляции жизненных токов от народа к политической элите, т. е. собственно государству, и обратно. Русский Логос в его московской редакции (Москва — Третий Рим), т. е. русский евразийский византизм, был подорван и отложен в сторону. Но не ликвидирован окончательно: державостроительство продолжалось, хотя и под другими лозунгами и в другом, противоречивом, существенно «европеизированном» оформлении. На первом уровне речь идет о том, что под внешним фасадом дворянского западничества продолжает жить русское Начало, движущееся к своей исторической цели, что на поверхность выходит в победах, боях, неукротимом рвении русских строить великую мировую державу — сохраняющую и укрепляющую религиозную и политическую независимость от главного конкурента — Западной Европы. Это верно. Но есть и еще один — более тонкий — срез всего процесса. Модернизация и европеизация не могли не затронуть глубины русского бессознательного, т. к. вместо прямого пути от бессознательного к осознанному, вместо их беспрепятственной гармонизации и гомологии (развертывающей системы онтологии на основе вполне конкретной экзистенциальной онтики — русского Дазайна), отныне социальные процессы вынуждены были прокладывать окольные тропы, действовать по логике контрабанды, обходя навязанные археомодерном барьеры и препятствия. Это не могло не угнетать русское Начало, и те, кто был более чувствителен к процессам, протекающим в этом измерении, например, русские старообрядцы, зафиксировали кризис и даже катастрофу Святой Руси, ее падение, ее трансформацию в собственный антипод. С точки зрения Ноомахии, это можно квалифицировать как изменение баланса внутри самого русского Логоса в пользу титанического измерения, ранее находившегося под спудом, сдерживаемого мощью аполлоно-дионисийской маскулинной культуры. Отсюда мотивы Москвы-Вавилона, Петра-антихриста и Титина. Чтобы нечто испортилось наверху, что-то должно произойти внизу, на уровне русского Дазайна. В нем начал меняться режим, открывая путь темным могуществам подтелесного толка; восстание титанов, приход Кибелы, наступление черного Логоса, развертывание режима мистического ноктурна. Импортированный из анти-Европы Логос Модерна «симпатически» вызывал из недр русского бессознательного гипохтонические резонансы. Наукообразный инфернализм «просвещенных» со-

трудников российской науки провоцировал подъем темных энергий русского хлысто-скопческого сектантства и (в дальнейшем) демонического пролетариата. Старообрядцы, верные русскому (московскому) Логосу, двинулись в другую крайность, провозгласив свершившийся конец света (как конец России, т. к. для русского православного человека, для русской цивилизации это строго одно и то же) прежде, чем это произошло окончательно, и империя продолжала жить — по инерции, еще несколько столетий, что самих старообрядцев поставило перед серьезной проблемой (аналогичной той, с которой позднее столкнулась русская белая эмиграция и, в частности, Д. Мережковский) — быть с Россией, но павшей, или быть без нее? Но тогда кем будет тот, кто потерял всё? Какой будет идентичность русского человека, если из нее изъять русское содержание?

Русская философия как ответ на обнаружение археомодерна

Именно в тот момент, когда русская цивилизация начинает остро ощущать болезненность археомодерна, вскрытого как славнофилами, так и западниками, появляются первые русские философы, и в первую очередь Владимир Соловьев, и ставят вопрос о структуре и природе русского Логоса. Очень важно, что русские философы приходят именно в тот момент, когда этого требует русская история, зашедшая в интеллектуальный и цивилизационный тупик. Чтобы разрешить его, рождается первая плеяда русских мыслителей. Они приходят разрешить сложнейшие загадки русской цивилизации, как немецкая классическая философия (по Гегелю) появляется для «вызывания» новой германской империи (Второго рейха). Формулой русского Логоса к концу XIX в. и всей романовской империи становится София. Это самый адекватный и глубокий философский ответ, который только можно было бы дать на исторический вызов, и этот ответ был дан своевременно.

В Софии мы видим и глубокое внимание к европейскому Логосу, к его корням, уходящим в средиземноморскую цивилизацию, и понимание уникальной миссии православной России, и учет особенностей русского экзистенциального Начала, и отвержение Модерна. София — это философский и метафизический проект, эксплицитное основание для нового этапа русской истории и русской цивилизации. Женские черты здесь мягко соседствуют с мужскими, а внимание к окружающему миру и сакральному (Дионисийскому) измерению экзистенции сопровождается

солнечной соотнесенностью с эйдетическими мирами вечности. Христианство утверждается как цивилизационная основа русского бытия.

Отныне русское Начало на новом историческом этапе прорывается к своему рациональному, логосному измерению, воплощаясь в софиологии. Но здесь это глубинное судьбоносное философское прозрение сталкивается не только с археомодерном, что, впрочем, вполне ожидаемо и естественно, но и с заложенной в нем самой проблематикой дубля. Дубль Софии — это способность Великой Матери Кибелы выступать в ее облики. Это черный двойник Диониса, Адонис, который представляет его титаническую матриархальную тень, его симулякр. И именно эта теневая, черная сторона русского Начала вырывается в революции через большевизм, становясь основой нового могущества освобожденных титанов. В советском археомодерне мы видим не только западническую схоластику марксизма (особую версию европейского Модерна), но и собственно развертывание русского Начала в его титанической, матриархальной, гипохтонической, отчасти финно-угорской, составляющей. Мать Кибела была подавлена и укрощена в русской истории солнечным началом и небесной христианской религией. Сбросив оковы света, Пурпурная Жена (русский Вавилон) вступила на историческую арену в лице русского большевизма. И это нельзя свести только к влиянию марксистской (в значительной мере, инородческой) элиты. Русское Начало ответило на зов коммунизма приходом титанов. Следовательно, в советскую эпоху в глубинных пластах русского Начала произошло смещение в сторону Кибелы как черного двойника Софии.

Пауза русского Дазайна

Таким образом, в XX в. в общей топологии археомодерна трансформации шли на всех уровнях. На уровне Модерна последовательно сменились три совершенно различные идеологии, причем все они были в разной степени и в разных пропорциях, но идеологиями европейского типа: петровский европеизм (англиканского толка) — марксизм большевиков — либерализм реформаторов 1990-х гг. На уровне русского Дазайна мы видим с начала века резкое движение в сторону появления русского Логоса в фигуре Софии — отсюда софиологическое и эсхатологическое *предчувствие* Серебряного века, затем подмена Софии Кибелой в советском титанизме (подъем скопческого гнозиса и кузнецов Тартара), и наконец, падение напряжения и

эвапоризацию в эпоху западных либеральных реформ 1990-х, где русское движение осталось замкнутым сложной структурой накопившихся цивилизационных проблем, выступало вяло и пассивно, лишь сопротивляясь по инерции «демократизации» и «европеизации» России, проводимой прозападными элитами.

Таким образом, структура современного российского археомодерна (археопостмодерна) на уровне русской архаики имеет дело с посттитаническим состоянием русского Дазайна, когда материалистический сектантский и пролетарский взлет, не лишенный некоего грандиозного измерения, исчерпал себя, и русские вернулись к *вопросительному недоумению* относительно своей идентичности, имея за собой напряженную и наполненную содержанием историю государства, культуры и цивилизации и никаких горизонтов будущего в силу полностью обесмысленного настоящего. Здесь важно следующее: с учетом того, в каком состоянии пребывает русская идентичность в настоящее время, прямое обращение к ней не даст автоматически искомого ответа на вопрос о том, что такое русская цивилизация и в чем состоит ее Логос. Сегодня утрачена связь не только с Серебряным веком и софиологической традицией первых русских философов, но и с темным двойником Софии — большевистской Кибелой и ее титаническим порывом. Русский Дазайн вступил в паузу. Блокада археомодерна оказывается в ситуации как никогда трудной для осмысления и деконструкции, а слабость русской экзистенции, находящейся в посттравматическом состоянии, не позволяет мобилизованно обратиться к ней в поисках интуитивно очевидных ответов. Все это составляет современную *русскую бездну*, где пребывает потенциальный русский Логос, чье отсутствие никем особенно и не переживается с той остротой и болью, которую мы вправе были бы ожидать, учитывая грандиозные масштабы предшествующих исторических этапов развертывания русской цивилизации.

Бронзовый век идет

Финализация русского «историала»

Вместе с тем логика периодов русской истории однозначно говорит о том, что русская цивилизация находится в настоящий момент в конце длительного цикла, который можно измерять по-разному: либо начиная с Петровских реформ (тогда это будет цикл археомодерна во всех его изданиях); либо с XX в., когда последовательно были обрушены — царская и советская идеологи-

ческие системы, а установленная в 1990-е либеральная демократия оказалась несостоятельной и быстро дискредитировала себя, исчерпав доверие; либо только с 1917 г., когда возникла последняя по счету крупная и могущественная модель имперской государственности, но на сей раз в титаническом облики; либо с 1991 г., когда либеральные реформы не только не поставили в центре внимания проблему русского Логоса, но осознанно подавляли любые попытки разработки национальной идеи и исследования русской идентичности. Сегодня мы не можем принять ни романовский «историал» — православие, монархия, народность, т. к. он потерпел поражение в 1917 г., природу которого никто из русских консерваторов так толком и не смог объяснить; ни тем более советское объяснение истории, где социализм следует после капитализма, а в российской истории XX в. капитализм, напротив, оказался продолжением социалистической индустриализации, воспользовавшимся коммунистической урбанизацией и индустриализацией для создания системы хищного и агрессивного капитализма в 90-е гг. XX в.; ни версию самих либералов о том, что российская история только началась в 1991 г., а ей предшествовали «столетия кровавого тоталитаризма/авторитаризма и рабства» и одно сплошное недоразумение, не имеющее достаточных оснований, чтобы назваться «историей». Ни классический русский консерватизм, ни коммунизм, ни либерализм не только не дают нам внятных объяснений семантического содержания русской истории последних столетий, но исключают всей своей структурой саму возможность корректной формулировки вопроса о русском Логосе. Все они бессильны здесь и лишь агрессивно противятся тому, чтобы эти тенденции нашли свое выражение за пределами этих привычных, но ничего более не объясняющих и ни на что не пригодных идейных систем.

Вместе с тем, с точки зрения гармонических соответствий между логически выделяемыми и семантически организованными аккордами русской истории, русское общество стоит в данный момент перед острейшей необходимостью новой формулировки русского Логоса, перед вызовом самим цивилизационным основаниям русской культуры и русской государственности, стремительно утрачивающим смысл. На часах русской истории указано время Бронзового века, который должен выполнить функцию, полностью аналогичную той, которую выполнял век Серебряный. Но это дедуктивное замечание не подтверждается эмпирическими наблюдениями за состоянием русской культуры, интеллектуальных и художественных сред. Эпоха Бронзового века пришла.

но века не наступило. Видимо, это один из парадоксов русской истории и определенный жест самого русского Логоса, требующий ноологической дешифровки. Эта дешифровка не может быть искусственной реконструкцией и реализуется в процессе исторического бытия русского народа: это бытие, изначально эсхатологически ориентированное и мессиански нагруженное, сейчас приближается к финальной точке, в стремлении к которой и структурировалось ее развертывание; но парадокс состоит в том, что по мере приближения к цели, острота понимания смысла исторического пути покидает движущееся начало — народ как субъект истории, и он остается в состоянии беспомощности перед плодом своих исторических подвигов, который оказывается на расстоянии вытянутой руки... Но тут некоторая сила вторгается в исторический процесс, не позволяя сделать этот финальный решающий жест. Мы оказываемся в топике титанизма, где, по словам Ф.Г. Юнгера, ни одно из свершений не достигает финальной цели — подобно титаническим персонажам — Танталу, Данаиду или Сизифу. Это вписывается в структуру черного Логоса Кибелы — заснуть в самый последний момент перед приходом Небесного Жениха, но жестко противоречит как дионисийской чуткости к зову Диониса, так и вечному аполлоническому бодрствованию духа, «ночеденствию» или «всенощному бдению». Бронзовый век наступает, но это остается незамеченным теми, для кого, собственно, он наступает. Однако вместо того, чтобы сетовать по этому поводу, важнее определить параметры русского Логоса в том его измерении, в котором он *должен был бы* явить себя в настоящий момент русской истории — независимо от того, подтверждается ли это историческими наблюдениями или нет. В каком-то смысле Бронзовый век уже наступил, несмотря на то, что мы не можем найти этому ни одного подтверждения. Быть может, в этом и состоит его отличительная черта — будучи веком героев, он обращен не ко всем, а только к тем, кто способен героически биться с «духом времени», с *Zeitgeist* и его мнимыми и эфемерными, но одновременно «тоталитарными» очевидностями.

София сегодня

Русский Логос стал эксплицитно оформлять свои структуры на заре Серебряного века и заявил о самом себе как о Софии. Это была фундаментальная проблематика Серебряного века, на сотни ладов воспроизведенная в философских трудах и произведениях искусства русской интеллектуальной и художественной элиты того време-

ни (по касательной это затронуло и область политики, но политической софиологии или проекта русского «Софиополиса» в полном смысле никем разработано не было¹). София рождалась из русского Начала и мыслилась как небесный прообраз того, что в России и русской истории было наиболее существенного и значимого. При этом парадоксальность и двойственность Софии интегрировала в себя не только духовные и однозначно возвышенные аспекты русской истории, но и темные, телесные, драматические стороны, придающие ей трагический и одновременно имманентно достоверный характер. Если в сравнении со строго небесным образцом лишь подвиги и великие свершения могли бы быть взяты в качестве семантической структуры, то амбивалентность Софии оставляла открытый путь пресуществования и тем сторонам исторического бытия народа, которые были противоречивы, двойственны или имели отношение к теневой, ночной, «женской» стороне бытия. София интегральна и принимает в себя не только взлеты, но и падения тех, кто отождествил свою судьбу с ее судьбой, и что, следовательно, и является ею самой. История Руси есть, таким образом, история Софии, где она выступает как святая святых души русского народа, как его высшая и одновременно глубочайшая идентичность. Именно эта мысль оживляет русских философов в момент первого захода на разработку русской философии.

Русское предчувствие

Вторым семантическим моментом оформления русского Логоса становится *предчувствие*. Схватив интуитивно отблеск Софии как интеллектуальный луч русской идентичности, духовная элита Серебряного века немедленно поместила ее в эсхатологический контекст (Третий Завет, «возвращение Диониса», явление «красоты, которая должна спасти мир», по Ф. Достоевскому, и т. д.). История стала восприниматься как нарастающее софиологическое напряжение, жаждущее найти разрешения в момент своей экстатической кульминации. Предчувствие стало формой переживания софийности мира, пространства, времени и личной драмы каждого из активных участников Серебряного века. Предчувствие было направлено на Событие, которое должно было непременно произойти, причем, в самое ближайшее время. Этого требовал постепенно проясняю-

¹ В этом смысле представляет интерес проект политического переустройства России на православно-монархическом основании, фигурирующий в уголовном деле софиолога Павла Флоренского. Флоренский П. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Флоренский П. Иконостас. М., 2007.

щийся русский «историал»: если русский народ как софиофорный народ для чего-то прожил свою драматическую историю, значит, рано или поздно должно открыться то, ради чего все это было, т. к. русский Логос на глазах начинал складываться и являть себя через элиту Серебряного века, следовательно, этот момент всеобъясняющего События должен наступить скорее рано, чем поздно, т. е. вот-вот. Сам В. Соловьев поэтически визуализировал это как «явление Софии во плоти». Вокруг предчувствия были сосредоточены все душевные и духовные силы; Серебряный век состоял в ожидании Софии как финальной эпифании, уводящей историю от раздвоенности (дух/материя) к единству; от постоянного «все еще не» к мгновению озарения вечностью и ее великим «Да!»; от борьбы к финальной победе.

Далее, точка, на которую было направлено предчувствие, обнаружила свою *двойственность*. Старообрядческий автор Иван Алексеев, на которого мы уже ссылались, в своем произведении о «Титине» справедливо замечает: «Лев — Христос, но Лев и антихрист». Эта проблема дубля — черной Софии или Адониса — стала во всей своей остроте в ключевой момент большевистской революции, которая не просто расколола русское общество на красных и белых, но, что гораздо важнее, с ноологической точки зрения, разделила софиологов на два лагеря — на тех, кто узнали в революции Софию и приняли ее как Событие (А. Блок, А. Белый, Н. Клюев, С. Есенин, А. Платонов и т. д.), и тех, кто отверг это как подделку, узурпацию и симулякр (Д. Мережковский, З. Гиппиус, И. Бунин, С. Булгаков, Д. Филосовов и т. д.). Взгляды первых отразил Блок в поэме «Двенадцать», где сам Христос предводителствует отряду 12-ти большевиков, недвусмысленно соотносимых с 12-тью апостолами. Позицию вторых емко определила Зинаида Гиппиус в стихотворении «14 декабря 1917 года»:

Простят ли чистые герои?
Мы их завет не сберегли.
Мы потеряли всё святое:
И стыд души, и честь земли.

Мы были с ними, были вместе,
Когда надвинулась гроза.
Пришла Невеста. И Невесте
Солдатский штык проткнул глаза¹.

¹ Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 5. Чертова кукла: Романы. Стихотворения. М.: Русская книга, 2002. С. 496.

Под «Невестой», написанной с большой буквы, Гиппиус недвусмысленно понимала Софию, ожидание прихода которой было нервом русской истории.

Это был настоящий раскол в только еще нарождающемся полноценном русском Логосе, который блокировал его дальнейшее становление, прервал его, отбросив процесс его исторического проявления и фиксации далеко назад. При этом разочарование скоро постигло оба лагеря: те, кто пошел за большевиками, обнаружили, что они явно отклоняются от высокой духовной планки софиологии и переходят грань того, что можно было еще как-то допустить в парадоксальном и сложном, противоречивом и диалектическом контексте софиологического мышления; а те, кто оказался в эмиграции, осознали, что без России никакой полноценной культуры, цивилизации или философии для русского человека быть не может. Логос оказался разорванным пополам, чрезвычайно ослабив духовное и интеллектуальное ядро русской цивилизации. Темная мощь великого народа оказалась заточенной в цепи немого и слепого титанизма и была вынуждена давать о себе знать через подвиги, оформленные по законам черного материалистического Логоса Кибелы. А интеллектуалы от эмиграции, утратив связь с русской стихией, впали в абстракции, и их мысль утратила историческую напряженность и жизненность. С 1930-х гг. русский софиологический Логос начал стремительно угасать и к концу СССР практически полностью испарился: от проблематики выбора красные/белые, светлая София/черная Кибела не осталось и следа; в политике и в культуре, в философии и в искусстве нерв русской цивилизации был утерян.

Бездна и ее сущность

Так, генетически, на месте русского Логоса полновластно утвердилось то, что мы называли выше «русской бездной». Это и есть стартовый момент Бронзового века, который рождается из *пустоты*, где, с точки зрения цивилизационной логики и семантики русской истории, должно было бы находиться в настоящий момент живое сердце народа, его культуры, его бытия, т. е. центр и полюс русского Начала. Должно было бы находиться, но не находится. Мы должны были бы в настоящее время неотвязно думать лишь об одном — о русской цивилизации, о национальной идее, о тех путях, которыми шли и которыми нам заповедовали идти и дальше великие мыслители и художники Серебряного века, замыкающие эсхатологически и телеологически структуру русской истории, об об-

разе Софии, о ее раздвоении и о ее исчезновении. Должны были бы, но не думаем. Думаем о чем угодно, только не об этом, а чаще всего вообще ни о чем не думаем. Живем. Живем, вместо того, чтобы думать. Это и есть поле разверзшейся бездны. Мы должны были бы думать, вместо того, чтобы жить, мы же поступаем наоборот. И от этого бездна растет с каждым новым вздохом не думающего русского или думающего не о том.

В этой «русской бездне» — ключи Бронзового века. Только тот, кто остро чувствует ее присутствие, тот, кто полон ужаса от него, только тот может считаться сегодня русским. Не мыслящий о Софии, но одержимый невыносимостью невозможности мыслить о ней — вот кто является русским интеллектуалом и русским философом Бронзового века.

В чем-то эта ситуация сходна с трагическим видением судьбы Запада у Хайдеггера. Когда он говорит о четвертом типе людей, о тех, кто спускается, die Untergehenden, он имеет в виду тех, кто узнает искомое по остроте его отсутствия, кто достигает бытия через трудный путь ничто. «Русская бездна» есть прямой аналог хайдеггеровского ничто; именно в ней пребывает след Софии, сущность ее света сегодня в том, что он совершенно невидим, неоощущаем, в том, что его *нет*. И, тем не менее, остов России — общество, страна, государство — все еще пребывает. Пребывает уже без смысла и цели, утратив доступ к прошлому и силы к будущему, погруженный в эфемерное, которое становится тем более пустым, чем больше ему уделяется внимания; время, длясь, исторгает из себя свое содержание, нагромождая лишь свои издержки — как растущую гору ненужных вещей, мыслей, действий, забот, чувств, ощущений. Питирим Сорокин говорил о «цивилизации свалки», где количество бессмысленных и непригодных вещей растет в геометрической прогрессии; каждый новый предмет стремительно устаревает и заменяется новым, а старый аппарат, полностью оторванный от аффектов и нежности, свойственных предметам старины, рушится в ничто, обретающее все более и более массивные и твердые формы, как атомы величиной со Вселенную в видениях Демокрита. Бездна растет, и именно поэтому истерически стремится саму себя заполнить, но от этого растет еще быстрее и становится еще бездоннее.

Русский Логос Бронзового века надо искать в «русской бездне» — не в ностальгии по прошлому, не в робких надеждах на грядущее, но в самом центре ужасающего и совершенно пустого настоящего. София дает нам о себе знать через свое полное отсутствие. Русская идентичность проявляется в том, что почти нич-

то о ней более не напоминает. Драгоценность Серебряного века в том, что он более никому не нужен и не интересен, а также совершенно непонятен. В поисках русского Логоса мы должны идти именно туда — ко дну бездны, чтобы коснуться его в полном сознании и с полной ответственностью, чтобы пробудить ее спящее сердце.

Бездна. В Бронзовом веке Софию зовут именно так.

Часть 2. Американская цивилизация

Глава 1. Североамериканская цивилизация

Америка в структуре мира

Угроза Европе с запада

Вторая цивилизация, которая относится к категории пограничных, тесно соседствующих с Западом и связанных с ним множеством генетических культурных и исторических связей, это американская цивилизация. Снова обратимся к словам Хайдеггера о судьбе Европы, которая «лежит в гигантских клещах (Zange) между Россией на одной стороне и Америкой — на другой»¹. Русскую цивилизацию мы рассмотрели, и вместе с этим идентифицировали причину оценки Хайдеггером ее как угрозы: во-первых, это самостоятельная цивилизация, во многом конкурирующая с европейской и, как минимум, представляющая собой поствизантийскую версию изначальной Европы, а во-вторых, здесь речь идет не просто о России, но об СССР, который представлял собой титаническое издание русской идеи, восставшую Кибелу. Вместе с тем Хайдеггер в том же пассаже утверждает, что «Россия и Америка с духовной точки зрения представляют собой одно и то же — безнадежное беснование раскрепощенной техники и беспочвенной агломерации человеческих масс»². Это определение вполне относится к Советской России и отражает сущность коммунистического строя, но одновременно то же самое — «безнадежное беснование раскрепощенной техники и беспочвенной агломерации человеческих масс» — Хайдеггер видит и в американской цивилизации, в англосаксонском либерализме, и рассматривает это как угрозу европейскому Логосу. Следовательно, Хайдеггер видит в том, что он называет «Америкой», нечто сущностно отличное от Европы, нечто, что выходит за ее границы — исторические, географические и, главное, ноологические, что представляет собой *иную цивилизацию*. Иную, но вместе с тем родственную и близкую европейской, а значит, как и Россия, относящуюся к

¹ Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966. S. 28.

² Ibid. S. 28.

пограничной зоне. Вот на этой американской цивилизации мы и сосредоточим теперь наше внимание.

Сразу заметим, что в цивилизационном смысле следует говорить о двух Америках, а не об одной. Есть Северная Америка, ядром которой выступают США, и поэтому мы можем поставить между ними знак равенства, т. к. Канада — кроме франкоязычного Квебека — особой, отличной от США, идентичностью не обладает. И есть Южная Америка, которая фундаментально отлична от Северной по целому ряду качественных признаков и поэтому должна быть рассмотрена как особая отдельная цивилизация — также европейская по своему происхождению, но обладающая целым рядом самобытных цивилизационных черт.

Обе американские цивилизации — северная и южная — являются колониальными и представляют собой трансатлантическую проекцию Европы. В этом смысле исторически и геополитически их часто относят к обобщающему понятию «Запад», что отчасти верно. Однако вне-европейское расположение обеих Америк представляет собой нечто большее, нежели чисто географический факт. Пересекая Атлантику, выходы из Европы сталкивались с социокультурным и даже природным миром, обладающим ярко выраженными самобытными чертами, которые в разной степени для обеих Америк, но повлияли на заново создаваемые колониальные общества. При этом в отрыве от Европы менялись и сами европейские колонисты, приобретая особые социокультурные черты, превращающие их в новый тип — в американцев.

Особенности североамериканской цивилизации: лабораторный проект Модерна

Отношение к доколумбовым цивилизациям (к автохтонным обществам индейцев, населявших обе Америки до прихода европейских колонизаторов) в Северной и Южной Америке существенно различалось. В Северной Америке местное население подверглось тотальному истреблению, методичному и планомерному геноциду, с помещением остатков в особые закрытые зоны — резервации. В США и Канаде индейцы были приравнены к нецивилизованным дикарям, чьи общества находятся на примитивной ступени развития, и на этом основании с ними обращались как с опасными и умственно отсталыми существами. А. Негри и М. Хардт в книге «Империя»¹ описывают отношения отцов-основателей США к ко-

¹ Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.

ренному индейскому населению следующим образом: «Североамериканская территория может представляться пустой, лишь если умышленно игнорировать существование коренных американцев — или, в действительности, считать их человеческими существами иного порядка, недочеловеками, частью окружающей среды. Так же, как земля должна быть очищена от деревьев и камней для того, чтобы заниматься на ней сельским хозяйством, так и территория должна быть очищена от коренных жителей. Так же, как люди, живущие на фронтире, должны подготовиться к суровым зимам, так же они должны вооружиться против коренного населения. Коренные американцы рассматривались просто как особенно неудобный элемент природы, и постоянная война имела своей целью их изгнание и/или уничтожение. Здесь мы встречаемся с противоречием, которое не может быть разрешено при помощи конституционной машины: коренные американцы не были предусмотрены конституционным замыслом и не могли быть включены в процесс передвижения фронта все дальше и дальше; скорее, они должны были быть удалены с территории, чтобы открыть пространства и сделать экспансию возможной. Если бы их признали, на континенте не стало бы реального фронта и свободных пространств, которые можно заполнить. Они существовали вне Конституции как ее негативное основание, иными словами, их исключение или уничтожение были необходимыми условиями действия самой Конституции. Возможно, это противоречие даже не может пониматься как кризис, настолько полно коренные американцы исключены из работы конституционной машины и находятся вне ее»¹.

Этот пассаж точно описывает отношение североамериканских колонизаторов к обществам индейцев, которые вообще не рассматривались как человеческие существа и были приравнены к «природным явлениям», а т. к., в отличие от африканских рабов, завезенных в Америку, они категорически отказывались работать на рабовладельцев, то они утрачивали и какое бы то ни было экономическое значение, превращаясь в социополитическое и культурное «ничто». Таким образом, североамериканская цивилизация строилась на поголовном истреблении коренного населения в самом прямом смысле — через практику физического геноцида. Соответственно, индейская культура рассматривалась как ее полное отсутствие, т. е. дикость, и вообще не принималась в расчет. Следовательно, ни о каком влиянии доколумбовой цивилизации на коло-

¹ Харгт М., Негри А. Империя. С. 163.

нистов Северной Америки говорить нельзя. Исторически к этой фундаментальной ненависти к индейцам, которая составляет неотъемлемую часть североамериканской идентичности (в первую очередь, в США, т. к. в Канаде это менее значимый фактор¹), добавилось и то обстоятельство, что индейские племена (особенно на севере США) выступали чаще всего союзниками англичан в период войны США за независимость, т. е. были в лагере прямых политических противников, наряду с «лоялистами», т. е. колонистами, остававшимися верными английской короне.

Однако в чем же тогда заключается особенность североамериканской цивилизации, если местное население было попросту истреблено? Не являются ли США и Канада прямой проекцией европейского пространства, простой провинцией Европы?

Дело в том, что особенность североамериканской цивилизации, позволяющая говорить о ней именно как о цивилизации, состоит в том, что она строилась на уникальной для народов Европы презумпции «чистого листа», «открытого пространства», т. е. была своего рода экспериментальным проектом по созданию особого типа общества, стремящегося отбросить те черты европейской цивилизации, которые были признаны североамериканскими отцами-основателями второстепенными или заслуживающими порицания. Здесь следует обратить внимание на то, кем и когда создавалась североамериканская цивилизация. Это происходило начиная с XVII в., и основными ее строителями были англичане и, в меньшей степени, французы. Но XVII в. в Англии и Франции был началом эпохи Модерна, и мы видели, что именно Англия и Франция были теми очагами, откуда стала развертываться парадигма Нового времени — в науке, философии, культуре, политике, экономике. Следовательно, Северную Америку строили не просто европейцы в широком смысле, а англичане и французы эпохи Модерна. И здесь важно напомнить, что европейский Модерн ставил во главу угла те ноологические принципы — номинализм, рационализм, материализм, индивидуализм, прогрессизм и т. д., которые в корне противоречили глубинной европейской идентичности, ее аполлоно-дионисийским средиземноморским основам. Поэтому мы говорим о европейском Модерне как о постепенном строительстве анти-Европы, ориентированной на Логос, радикально отличный от классического европейского — на Логос Кибелы. Северная Америка осваивается, засе-

¹ Это объясняется, в частности, тем, что Канада до сих пор является формально доминионом Великобритании, а индейцы были союзниками Англии в англо-американских войнах.

ляется и превращается в плацдарм для будущей государственности изначально с ориентацией на идеалы Модерна — либерализм, демократию, буржуазные ценности, прагматизм, материализм, секулярность и т. д. А из общеевропейского наследства выбрасывается именно то, что делало Европу Европой — традиции, феодальная иерархия, католическая религия, этнические общины, рыцарские идеалы, принцип сословности и т. д. Северная Америка строила свою цивилизацию как заведомый проект Модерна, решительно отбрасывая все то, что в Европе относилось к иной, не модернистской парадигме. В некотором смысле США изначально задумывались как постевропейская цивилизация, как построение чистого общества Модерна, на его идейных, философских, политических и экономических составляющих. С одной стороны, английская колониальная империя включала территории Северной Америки в зону своего мирового талассократического торгового господства, которое, в свою очередь, было воспроизводством Карфагена и антиимперией, а с другой — американские англосаксы (и в меньшей степени, французы) в Новом Свете получали историческую возможность отбросить все то, что даже в британской антиимперии несло на себе отпечаток собственно европейских традиций. Поэтому Северная Америка мыслилась изначально, не только как продолжение Европы, но как анти-Европа, как иная цивилизация, построенная в «пустоте» на тех принципах, которые европейцы открыли для себя только в Новое время.

Вместе с тем в Северную Америку из Англии хлынули потоки протестантских сект, которые стремились построить общество на основании радикальных версий Реформации, что было отчасти ограничено в самой Англии официальной англиканской конфессией. Поэтому к мессианству Модерна, жаждущего разорвать все связи с Традицией, добавлялось протестантское мессианство, ориентированное на особые версии протестантской эсхатологии. Доминация протестантских сект, причем именно тех, которые в самой Европе были маргинальными и миноритарными — стала еще одной отличительной чертой этой новой цивилизации, создаваемой на радикально протестантских принципах, включающих крайний индивидуализм, право ставить под сомнение любой христианский догмат, веру в особое предназначение англосаксов и т. д.

Следует также выделить отдельное положение Канады, которая представляет собой особую цивилизационную зону, чья идентичность является промежуточной между новой (преимущественно, англосаксонской) цивилизацией, построенной в США, и колониаль-

ной цивилизацией Британской империи. На Канаду оказывали влияние традиционная британская талассократия и, в некоторой степени (особенно в Квебеке и других анклавах Новой Франции), с одной стороны, и США, как общество чистого «лабораторного» Модерна, с другой. Следовательно, Канаду можно отнести к североамериканскому цивилизационному контексту (учитывая существенную доминанту США), но в определенных случаях Канада обнаруживает аспекты, свойственные британским колониальным владениям (что роднит ее с тихоокеанской Австралией), в борьбе с которыми США окончательно укрепили свою идентичность. Эта деталь необходима для более точного понимания определения Северной Америки в цивилизационном и ноологическом контексте.

Латиноамериканская цивилизация: отличия от североамериканской

Совершенно по иной причине мы можем говорить о том, что и в Южной Америке сложилась особая цивилизация. Между двумя Америками существует множество фундаментальных и качественных различий — вплоть до прямых противоречий на уровне глубинной идентичности.

Во-первых, при всем унижительном отношении к местному населению и приравниванию индейцев к людям «второго сорта», испанские конкистадоры и португальцы никогда не проводили планомерного и целенаправленного геноцида. Отношение к автохтонам было крайне жестоким и безжалостным, но, тем не менее, радикально отличалось от целенаправленного геноцида, как в Северной Америке. Кроме того, плотность индейского населения в Центральной и Южной Америке была намного выше, чем в Северной. Это оказало большое влияние на все южноамериканские общества, где этнокультурное влияние местного населения на несколько порядков выше, нежели в Северной Америке. Индейцы интегрировались в латинскую (католическую) культуру и составляли в южноамериканских странах значительный процент населения и важнейший пласт этногенеза. Южная и Центральная Америка не рассматривалась конкистадорами как «пустое пространство»; все они признавали наличие местного населения, с которым колонизаторы подчас обращались самым нелюбезным образом, но, тем не менее, само их наличие признавалось, а человеческий статус под сомнение не ставился. Влияние индейского населения в Северной Америке на общество в целом можно вполне приравнять к нулю. Соответствующее влияние на население Южной и Цент-

ральной Америки было, напротив, весьма существенным. Вместе с этим происходила и трансляция культурного кода, повлиявшего на латиноамериканскую идентичность.

Во-вторых, в Южной и Центральной Америке в период прихода испанцев и португальцев существовало несколько высокодифференцированных цивилизационных форм (инков, ацтеков и т. д.), которые были уничтожены конкистадорами, но сохранили определенное влияние на местное население. Тем самым, в пассивной и рудиментарной форме, но эти цивилизации продолжались в своих потомках.

В-третьих, колониальные владения испанцев и португальцев были частью латинского католического мира, а, следовательно, их связь с европейским Логосом была гораздо сильнее, нежели в случае англосаксонских колонистов Северной Америки, состоявших преимущественно из протестантов.

В-четвертых, в эпоху колонизации Америки испанцы и португальцы не находились в парадигме Модерна, являясь, напротив, оплотом европейского консерватизма и Традиции, что сказалось на культуре и цивилизационной идентичности тех обществ, которые они создали на колонизированных территориях.

Соответственно, Южная Америка в гораздо большей степени могла бы считаться прямым продолжением Европы, нежели Северная, но в данном случае решающим фактором оказывается более сильное влияние местных культур, а также специфика отношения к африканским рабам. В Северной Америке рутинной практикой было расселение захваченных на западном побережье Африки черных рабов, как правило, принадлежавших к одному племени, по разным хозяевам — с тем, чтобы они как можно быстрее забывали свой язык, традиции, культы и превращались в изолированных, чисто телесных индивидуумов, своего рода «автоматы», пригодные лишь для физического труда. Таким образом, англосаксы осознанно уничтожали культурную идентичность поработенных африканцев. В Южной Америке рабов селили чаще всего компактно, не прибегая к сознательному разделению — благодаря чему им удалось сохранить некоторые культурные и религиозные особенности, т. е. отдельные свойства этноса. Таким образом, по мере отмирания рабовладельческих практик, бывшие черные рабы выступали не просто как отдельные индивидуумы с черной кожей, но как социальные и культурные этнические группы, что в силу их значительной численности в общем составе населения стран Латинской Америки позволяет говорить об их качественном влиянии на культуру южноамериканских стран.

Из этих компонентов и складывалась особая южноамериканская, латинская цивилизация, являющаяся пограничной в отношении Европы, как и в случае Северной Америки, но по совершенно иным критериям и с совершенно иной структурой.

Истоки англосаксонской Америки

«Мэйфлауэрское соглашение»

Название «Америка» — «America» — было предложено для обозначения двух континентов, омываемых с востока Атлантическим океаном, а с запада — Тихим, в 1507 г. лотарингским географом Мартином Вальдземюллером в честь флорентийского мореплавателя Америго Веспуччи. С символической точки зрения, следует обратить внимание на то, что латинский корень этого слова означает «горечь». Показательно, что именно имя «Америка», дословно «Горькая страна», утвердилось за этими континентами, а не «Колумбия» в честь Христофора Колумба или каких-то других ее первооткрывателей. Изначально Америка осваивалась преимущественно испанцами и португальцами. Так, вся южная, юго-восточная зона современных США и весь запад принадлежали испанцам и были провинциями Мексики.

Малочисленные голландские колонии располагались только на восточном побережье США. Нью-Йорк, называвшийся ранее Новый Амстердам, был основан Генри Гудзоном, англичанином на службе голландской Ост-Индской компании, который искал по заданию голландских купцов быстрый путь в Азию. В 1609 г. он достиг залива Нью-Йорка, выбранного для строительства первой голландской колонии в Америке. Первое европейское поселение появилось на южной стороне Манхэттена в 1613 г. и стало именоваться «Новыми Нидерландами». В 1626 г. губернатор Новых Нидерландов Петер Минейт выкупил остров Манхэттен у индейского племени Манахатта, а поселение на самом острове переименовали в Новый Амстердам¹. Местное индейское население колонизаторы постепенно полностью вырезали (в частности, в ходе «Павонийской резни» 1643 г.). Показательно, что будущая столица США основана голландцами, которые представляли собой еще прежде англичан носителей карфа-

¹ В 1664 г. англичане завоевали Новый Амстердам и переименовали его в Нью-Йорк в честь короля Англии Якова II. В 1673 г. Голландия вернула город и назвала его «Новый Оранж», но затем снова он перешел к англосаксам.

генского, торгового, чисто талассократического начала (в отличие от испанцев, основавших многочисленные города и колонии, также вошедшие в состав США позднее).

Первое английское поселение в Америке возникло в 1607 г. на территории современного штата Вирджиния и получило название «Джеймстаун». Связь с голландцами, однако, сохранялась, и именно голландцы с 1619 г. заложили основу североамериканской работорговли, ставшей важнейшим экономическим фактором в развитии хозяйства США, а до объявления независимости — ключевым моментом в глобальной экономике Британской империи¹. (В 1619 г. в Вирджинию прибыл голландский корабль, впервые доставивший в Америку черных африканцев, двадцать из которых были немедленно куплены колонистами в качестве рабов.)

На следующий год, в декабре (1620) к атлантическому побережью Массачусетса пристал корабль «Мэйфлауер», на борту которого прибыли 102 представителя крайней протестантской секты кальвинистского толка. Это событие принято считать началом масштабной колонизации англичанами континента. Сектанты выработали между собой соглашение, где набросали программу социально-политической и культурной организации «нового общества», получившую название «Мэйфлауэрское соглашение». В ее основу были положены принципы радикального пуританства:

- крайний *индивидуализм*, предполагающий спасение личным делом каждого члена секты и отрицающий любую коллективную онтологию в церковной организации (любая деноминация имеет право исповедовать свои принципы и не может навязывать их другим силой) и, по аналогии, в политике;
- *либерализм* (проистекающий из принципа свободы толкования Библии с опорой на индивидуальный рассудок);
- организация всего общества по модели протестантской самоуправяемой общины — снизу и без признания каких бы то ни было сословных привилегий;
- отсутствие какой бы то ни было *сакральной центральной власти* (децентрализация) — как политической, так и духовной;
- вера в *эсхатологическое* предназначение «новой земли», на которой будут основаны новые поселения, что позднее получило оформление в доктрине «Проявленного Предназначе-

¹ Значение рабства для экономики Британской империи вполне корректно описывает английский специалист по международным отношениям Джон Хобсон, аргументированно возражая тем, кто стремится занизить его масштаб и приуменьшить его влияние. *Hobson John M. The Eastern Origins of Western Civilisation. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.*

ния» (Manifest Destiny) и стало осью американского глобального мессианства.

«Мэйфлауэрское соглашение» вполне можно рассматривать как первую программу особого цивилизационного строительства, где в качестве основной парадигмы берется кальвинистско-протестантское пуританское мировоззрение, выступающее отныне в качестве имплицитного (подразумеваемого) норматива, на основании которого трактуются все остальные цивилизационные и культурные, религиозные и политические ценности, институты, процедуры и принципы. Если взять эту программу как обобщающую философскую парадигму, то, отталкиваясь от нее, можно перетолковать в этом североамериканском ключе любые социальные, культурные и политические явления: то, что будет напоминать дух «Мэйфлауэрского соглашения», станет восприниматься как приемлемое, то, что будет ему противоречить и расходиться с ним, станет порицаться. Безусловно, таких сектантских коллективов, прибывающих на новые земли и рассчитывающих найти для себя «землю обетованную» и заложить основы «нового человечества», в истории было неисчислимое количество, но отличие группы сектантов с «Мэйфлауэра» от всех остальных в том, что им и их цивилизационным наследникам удалось воплотить этот амбициозный проект в жизнь. Действительно, белым англосаксонским протестантам (White Anglo-Saxon Protestants — WASP) в Северной Америке было уготовано масштабное будущее и впереди были грандиозные свершения. Сами они фанатично верили в то, что создают новую идентичность и основывают свой особый Логос. Но самое важное состоит в том, что так оно и произошло, и из их мечты была построена величайшая держава мировой истории, которая, на самом деле, положила в свое основание этот ценностный набор и довела начертанное «Проявленное Предназначение» до логического финала и грандиозного планетарного масштаба.

В этой стартовой идейной программе мы видим классическое издание англосаксонского протестантского индивидуалистического номинализма, который несколько позднее оформится в то, что мы вслед за Кисом ван дер Пийлем¹ назвали «heartland'om» Локка (Lockean heartland). Но только в случае кальвинистских переселенцев, проектирующих будущее США, мы имеем дело с формой и проектом, полностью лишенными всяких связей с историческими тра-

¹ Pijl Kees Van Der. Transnational Classes and International Relations. London: Routledge, 1998; *Idem*. Vordenker der Weltpolitik: Einführung in die internationale Politik aus ideengeschichtlicher Perspektive. Opladen: Leske + Budrich, 1996.

адиями Старого Света: колонисты осознают, что не просто продолжают и развивают старую цивилизацию, но закладывают новую цивилизацию на основании новых идей и принципов. Новый Свет основывается на началах нового порядка, чьи основные моменты содержатся в духе «Мэйфлауэрского соглашения».

От британской Америки к Америке американской

На протяжении 75 лет после появления в 1607 г. первой английской колонии Виргиния возникло еще 12 колоний — Нью-Хемпшир, Массачусетс, Род-Айленд, Коннектикут, Нью-Йорк, Нью-Джерси, Пенсильвания, Делавэр, Мэриленд, Северная Каролина, Южная Каролина и Джорджия, которые постепенно начинают все яснее осознавать свое цивилизационное единство, которое осмысливается по контрасту с цивилизацией колониальной Англии. Ко второй половине XVIII в. конфронтация с метрополией приобретает все более острые формы и постепенно переходит из экономических или административных разногласий к более объемному цивилизационному проекту. Североамериканская идентичность (будущие США) выковывается в оппозиции Британской империи, из которой она генетически вырастает, но полноценно становится сама собой только в момент жесткого разрубания корней.

В 1754 г. по инициативе Бенджамина Франклина был выдвинут первый проект по созданию союза североамериканских колоний с собственным правительством, но во главе с президентом, назначаемым британским королем. В конце XVIII в. Британская империя ведет войну с французами за контроль над территориями Канады, и в 1759 г. близ Квебека одерживает победу, после чего и северная часть североамериканского континента переходит под контроль английской короны, с которой теперь предстоит биться США в войне за независимость.

Первый Континентальный конгресс, представляющий собой зародыш будущего независимого правительственного органа США, собирается в Филадельфии 5 сентября 1774 г., а через год на Втором Континентальном конгрессе, 10 мая 1775 г., Конгресс объявил себя центральным правительством колоний, чтобы спустя еще год, в июле 1776 г., провозгласить независимость США и принять Декларацию независимости, составившую основу Конституции нового государства и утвержденную в 1788 г. Это событие фиксирует на политическом уровне появление новой североамериканской цивилизации. Исторические планы первых переселенцев с «Мэйфлауэра» приобретают зримые исторические очертания. Первой столицей США

становится Нью-Йорк, центр бывшей голландской колонии. Первым президентом США избран Джордж Вашингтон, инаугурация которого торжественно прошла на Уолл-стрит, которая с тех пор стала центром всей мировой финансовой системы, полюсом новой цивилизации — цивилизации денег.

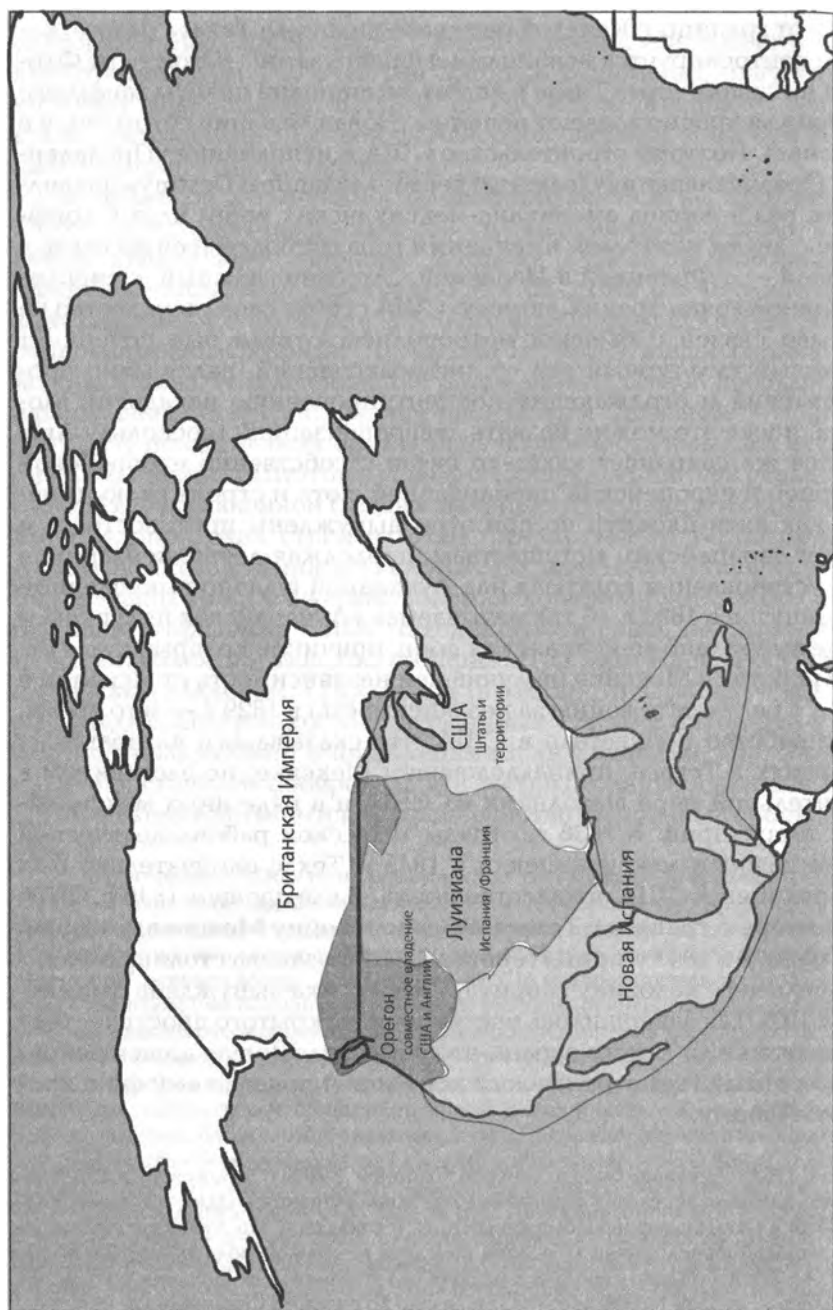
В Войне за независимость, развернувшейся на протяжении 1775–1783 гг., антиколониальные силы добиваются успеха, и, согласно Парижскому мирному договору 1783 г., Великобритания официально признает независимость США, хотя и продолжает оказывать военную и экономическую поддержку индейским племенам, сопротивлявшимся армии США до 1815 г., когда Лондон окончательно смиряется с потерей колонии после впечатляющей победы США в решающей битве с англичанами под Новым Орлеаном¹.

Сразу по окончании Войны за независимость началась экспансия Соединенных Штатов в западном направлении. Так реализуется вера в «Проявленное Предназначение», согласно которому «сам Бог предопределил строительство государства на территории от Атлантического океана до Тихого». На начальном этапе получившая независимость бывшая колония контролирует только часть будущей территории США, находившуюся ранее под приоритетным контролем Британской империи. При этом Канада остается в имперском владении, а ряд земель (в частности, Оригон — на северо-западе США) имеют неопределенный статус и находятся в совместном пользовании американцами и англичанами. При этом западнее восточного побережья, где сосредоточены основные силы США, находится гигантское пространство Луизианы, простираю-

¹ В результате в 1830-е гг. по решению Конгресса и администрации президента Джексона происходит одна из самых масштабных этнических чисток в истории: массовая депортация индейцев, ранее поддерживавших англичан, за реку Миссисипи, в концентрационные лагеря, резервации, создававшиеся, начиная с администрации президента Джеймса Монро. К 1871 г. власти США пришли к решению, что соглашения с индейцами уже больше не требуются и что ни один индейский народ и ни одно племя не должны рассматриваться как независимый народ или государство. К 1880 г. в результате массового отстрела американского бизона почти вся его популяция исчезла, и индейцы потеряли объект своего основного промысла. Власти заставляли индейцев отказываться от привычного образа жизни и жить только в резервациях. Многие индейцы, однако, сопротивлялись этому. Последним масштабным вооруженным конфликтом белых американцев с коренным населением была Война за Черные Холмы (1876–1877), когда племя сиу нанесло американцам несколько неожиданных ударов и даже одержало победу в битве на реке Литтл Биг Хорн в 1876 г. Но индейцы не могли выжить в прериях при отсутствии бизонов, и, изнуренные голодом, они в конце концов были вынуждены покориться и были загнаны в резервации. Отдельные стычки с небольшими группами индейцев и их истребление продолжались вплоть до 1918 г.

щееся от границы с Канадой на севере вплоть до Техаса на юге, которое контролируется испанцами и французами¹. Югом — от Флориды на западе через Техас и вплоть до широкой полосы западного побережья прочно владеют испанцы (Новая Испания со столицей в Мексике). Поэтому строительство США и исполнение «Проявленного Предназначения» (сам этот термин «Manifest Destiny» появился как раз в период американско-мексиканских войн) идет в конфликте с двумя центрами, имеющими гораздо более тесную связь с Европой — с Францией и Испанией. Это очень важный, с цивилизационной точки зрения, момент: США строят свое государство на разрыве связей с бывшей метрополией, откуда был почерпнут стартовый культурный код — англосаксонский, радикально протестантский и отражающий концентрированную парадигму Модерна, и уже это можно назвать деевропеизацией (поскольку Англия все же сохраняет какие-то связи с собственно европейской историей и европейской цивилизацией, хотя и строит свою империю как анти-Европу), но при этом вынуждены противостоять и другим европейским могуществам, продолжая деевропеизацию в ходе установления контроля над Луизианой (удачно выкупленной у французов в 1803 г. — так называемая «Луизианская покупка») и в ходе американско-мексиканских войн, причиной которых стала отмена рабства в Мексике (получившей независимость от Испании в 1813 г. в результате войны за независимость) в 1829 г. — в то время, когда рабство процветало в США, что сказывалось на правовых коллизиях в Техасе, принадлежавшем Мексике, но заселенном в значительной мере выходцами из США и в ряде иных мексиканских территорий. В 1836 г. отряды техасской рабовладельческой армии разбили мексиканцев, а в 1845 г. Техас окончательно был присоединен к США в качестве штата. В следующем 1846 г. США из-за спора о границах Техаса объявили войну Мексике, которую выиграли, и в 1847 г. армия генерала Скотта заняла столицу Мексики, после чего половину территории Мексика вынуждена была отдать США. Так завершилось построение «открытого пространства» от Атлантики до Тихого океана, что поместило новую цивилизацию в конкретный геополитический контекст и придало ему фиксированную форму.

¹ С 1762 г. Луизиана была испанской колонией. В 1800 г. по договору в Сан-Ильдефонсо, Испания передала контроль над Луизианой Франции. Однако договор, подписанный в Сан-Ильдефонсо, был секретным, и считалось, что Луизиана находится под испанской юрисдикцией до полной передачи ее под контроль французского государства. Окончательно передача контроля над Луизианой от Испании к Франции состоялась 30 ноября 1803 г., всего за три недели до продажи Соединенным Штатам.



Территория США в начале XIX в.

Рабство и Конституция

Постепенно политическая система США и их конституционная модель столкнулись с проблемой рабства, составлявшей основу экономики большинства южных штатов, где основной деятельностью было плантаторство, использовавшее в качестве основной силы чернокожих рабов. А. Негри и М. Хардт так описывают эту цивилизационную проблему:

«На этой первой фазе, которая длится от основания демократической республики до Гражданской войны, конституционная динамика оказалась в кризисе в результате внутреннего противоречия. В то время, как коренные американцы¹ были отвергнуты Конституцией, афро-американцы были с самого начала ею признаны. Концепция фронта, а также идея и практика открытого пространства демократии были фактически сотканы вместе с равно открытой и динамичной концепцией народа, масс и *рода*. Республиканский народ есть новый народ, *народ исхода*, заселяющий пустые (или очищенные) новые территории². С самого начала американское пространство было не только экстенсивным и неограниченным, но также и интенсивным: пространством смешения, "плавильным котлом" постоянной гибридизации. Первый действительный кризис американской свободы разразился на этом внутреннем интенсивном пространстве. Рабство черных, практика, унаследованная от колониальных держав, было непреодолимым барьером для формирования свободного народа. Великая американская антиколониальная Конституция должна была интегрировать этот парадигмальный колониальный институт в саму свою основу. Коренные американцы³ могли быть исключены потому, что новая республика не зависела от их труда, но труд чернокожих был одной из существенных опор новых Соединенных Штатов: афро-американцы должны были быть включены в Конституцию, но не могли быть включены на равных. (Женщины, естественно, находились в схожем положении.) Южным конституционалистами не составляло труда показать, что Конституция в ее диалектическом, саморефлексивном и "федералистском" моменте позволяла и даже требовала существования этой извращенной интерпретации социального разделения труда, действовавшей в полной противоположности утверждению равенства, выраженному в Декларации независимости.

¹ Индейцы. — Примеч. А. Дугина.

² Эсхатологическая теория первых протестантских переселенцев, спроецированная на социокультурную сферу. — Примеч. А. Дугина.

³ Индейцы. — Примеч. А. Дугина.

На деликатную природу этого противоречия указывает странный компромисс при разработке Конституции, достигнутый только после мучительных переговоров. Согласно этому компромиссу, рабское население учитывалось при определении числа депутатов от каждого штата в Палате представителей, но в соотношении, где один раб равнялся трем четвертям свободного человека. (Южные штаты боролись за то, чтобы увеличить это соотношение насколько возможно, и тем самым увеличить свою власть в Конгрессе, а северяне боролись за его снижение.) В результате конституционалисты были вынуждены давать количественное определение конституционной ценности различных рас. Отцы-основатели тем самым провозгласили, что число представителей "определяется посредством прибавления к общему числу свободных лиц — включая в это число тех, кто поступил в услужение на определенный срок, и исключая не облагаемых налогом индейцев — трех пятых всех прочих лиц". Один от белых и ноль от коренных американцев создает сравнительно небольшую проблему, но три пятых являются очень неудобной цифрой для Конституции. Афро-американские рабы не могли быть ни полностью включены, ни полностью исключены. Рабство черных парадоксальным образом являлось и исключением из Конституции, и ее основанием.

Это противоречие поставило американское понимание суверенитета перед лицом кризиса, потому что оно блокировало свободное перемещение, смешение и равенство, которые вдыхали жизнь в основание американской идеи суверенитета. Имперский¹ суверенитет всегда должен преодолевать барьеры и ограничения как в своих владениях, так и на границах. Это постоянное преодоление и является тем, что делает широкое имперское пространство открытым. Высочайшие внутренние преграды между черными и белыми, свободным и рабом блокировали машину имперской ин-

¹ Под «империей» авторы (А. Негри, М. Хардт) имеют в виду их собственный оригинальный социологический концепт, с помощью которого они хотят описать современную мировую глобальную капиталистическую систему сетевого типа, прообразом и исторической основой которой они считают США. Такое понимание «империи» отличается как от империи в ее классическом — европейско-средиземноморском, традиционалистском понимании, так и от торговой Британской империи (мы называем ее антиимперией), которая представляет собой законченную парадигму Модерна (спираль Ньютона/Локка). По Негри и Хардту, «империя» — это парадигма социально-политической организации Постмодерна, которая должна быть осуществлена на основе капиталистической либеральной глобализации, но на последнем этапе (в духе анархо-коммунистических представлений самих авторов) власть в «империи» в ходе мировой революции должен захватить постмодернистский аналог марксистского пролетарского класса — «множества», в терминологии Негри и Хардта. Подробнее см.: Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. СПб.: Амфора, 2007. С. 48 — 61.

теграции и обесценивали идеологическую претензию на открытые пространства»¹.

Тем самым были созданы предпосылки для Гражданской войны между южанами, которые настаивали на сохранении рабовладельческих практик и на отказе признавать за чернокожими полноту гражданских свобод, и северянами, стоявшими на позициях «аболиционизма» (отмены рабства), поскольку торгово-промышленная специфика экономики северных штатов от рабовладения зависела в незначительной степени.

Запрещение рабства с подачи северян Авраамом Линкольном было болезненным процессом, который затрагивал интересы многих граждан и обширных регионов американского Юга, и в 1861 — 1865 гг. стало причиной распада США и разразившейся гражданской войны. Одиннадцать южных штатов объявили о выходе из состава США, образовав на время новое государство, Конфедеративные Штаты Америки. После кровопролитных битв, повлекших крупные жертвы с обеих сторон, победу одержали северяне. Война завершилась 9 апреля 1865 г.

За этим последовал длительный период реконструкции, когда США восстанавливали расшатанное единство, найдя новые формы компромисса между северянами (чьими представителями стали члены республиканской партии) и южанами (представленными демократической партией). Результатом компромисса стало то обстоятельство, что при формальной отмене рабства до середины XX в. США оставались страной, в которой господствовала расовая сегрегация; в некоторых штатах действовали законы расового апартеида, запрещавшие чернокожим пользоваться транспортом, магазинами и точками питания, предназначенными «только для белых».

С точки зрения социологического стиля, победа северян означала решительную ориентацию США как цивилизации на индустриальные формы развития, урбанизацию и развитие промышленности. Хотя практика рабовладения также была экономическим феноменом Модерна и ее внедрение было связано с эпохой Просвещения и выхода за рамки феодально-средневекового консервативного строя (рабовладением занимались в Европе наиболее «модернистские» державы, где капитализм и буржуазные отношения были развиты более, чем в иных странах — Венеция, Генуя, Голландия и т. д.), выбор индустриального вектора означал курс на промышленную и техническую модернизацию, постепенно все более отрывавшуюся от земли и аграрного сектора. Кульминации этот процесс достиг уже

¹ Харгт М., Нерпи А. Империя. С. 163 — 165.

в первой четверти XX в., когда в эпоху процветания (1922–1929) впервые в американской истории жителей в городах стало больше, чем в сельской местности и процесс урбанизации достиг своей кульминации, как окончательный триумф северян и, соответственно, поражение аграрных южан в их культурной дуэли за определение основного вектора американской цивилизации.

Со второй половины XIX в. в США идет стремительный и бурный рост капитализма. В 1870–1880-х гг. экономика в целом, заработная плата, общее богатство, национальный продукт и капиталы в США росли самыми быстрыми темпами в истории страны. Этот процесс продолжается вплоть до Великой депрессии в начале 30-х гг. XX в. и длится с той или иной скоростью (с временными спадами и кризисами) вплоть до настоящего времени.

США: профиль цивилизации

Победа северян в Гражданской войне окончательно определила профиль североамериканской цивилизации, чьими силовыми моментами стали:

- *капитализм* в его наиболее последовательной и доведенной до своих логических пределов форме, включая дерегуляцию, полную свободу экономической деятельности, максимально низкую шкалу налогов, открытость рынков (правда, в сочетании с отдельными протекционистскими мерами, включающимися тогда, когда речь идет о стратегических интересах США в экономике);
- *равенство стартовых возможностей* (отсутствие каких бы то ни было социальных, расовых, сословных, конфессиональных и гендерных преференций в социально-политической и экономической деятельности) при спокойном отношении к фактически существующему неравенству, складывающемуся (согласно либеральной теории) в результате более или менее успешного хозяйствования, ответственность за которое является целиком и полностью индивидуальным делом;
- *либерализм*, утверждающий принцип индивидуальной свободы и прав человека высшим этическим и социально-политическим нормативом (что проявляется прежде всего в экономике, но также в политике, культуре, общественной жизни, религии и т. д.);
- *индивидуализм*, выраженный в идее «индивидуума как меры вещей», как базового социокультурного атома, являющегося самостоятельной и самозначимой ценностью, и способного

создавать социальные, политические и экономические структуры по своему свободному усмотрению — с постоянным сокращением вмешательства государства и общества в частную жизнь (абсолютизация частного в сравнении с общественным);

- *прагматизм*, придающий первостепенное значение эффективности и оперативности предложенных идей, решений и теорий, а не их глубинному философскому, этическому или теоретическому обоснованию (во главу угла ставится принцип «it works» — «это работает» или «истинным является то, что является полезным», И. Бентам);
- *глобализм*, как доведенный до своего предела мессианский универсализм, свойственный любой этноцентристской модели и полученный в наследство от европейского Модерна, но только доведенный до своей планетарной кульминации;
- *материализм*, принятие субъект-объектной топики, выработанной европейской наукой Нового времени как базовой карты реальности (спираль Ньютона/Локка);
- принцип «*плавильного котла*», «melting pot», согласно которому общество состоит из отдельных индивидуумов, этнос, раса, культурная идентичность и конфессия которых не имеет никакого значения, а следовательно, никаких преград для смешения не существует и не должно существовать (это следствие доведенной до своих границ строго индивидуалистической антропологии, взятой как абсолютный императив);
- особая модель американской *секулярности* (основанная не на отказе религии в публичном измерении, как во французском атеистическом масонско-просветительском секуляризме, но на индифферентности к религиям и конфессиям, какими бы они ни были и как бы они ни строили свою пропаганду — при соблюдении формальных прав равенства и свободы совести для всех);
- *децентрализация*, основанная на «договорном» характере любой политической системы, которая не имеет фиксированного центра и может быть в любой момент перестроена под влиянием демократических решений снизу (в политическом устройстве это выражается в федеральной организации политической системы);
- *демократия* как политическая система, учреждающая властные институты снизу вверх, от частного к общему (Ex pluribus unum);
- *социокультурное мессианство*, заключающееся в абсолютной вере в то, что американская цивилизация является вершиной

мировой цивилизации и образцом для подражания всех остальных стран и народов, и что, в свою очередь, накладывает на американцев обязательство нести «свет своей американской культуры» всему человечеству (такое «культурное мессианство» является прямым продолжением эсхатологических теорий радикальных протестантских сект, верящих в наступление в скором будущем «хилиастической эпохи», «тысячелетнего царства», когда человечество будет жить в «райских условиях» — примером чего и призвана быть цивилизация Нового Света, т. е. Америка).

Все эти элементы стали составляющими цивилизационной модели, которая, произрастая из англосаксонской Европы Нового времени, обрела самостоятельную и законченную форму, предопределив особую североамериканскую идентичность, особый специфический и уникальный североамериканский экзистенциальный стиль. Можно сказать, что в этом состоит Логос североамериканской цивилизации, сложенный из пересечения всех этих силовых линий в особом сочетании, предопределенном деталями американской истории.

Одним из первых особostí и масштабность американской цивилизации уловил французский мыслитель Алексис де Токвиль¹, который, посетив США в начале XIX столетия, был чрезвычайно впечатлен их социальными, культурными и политическими особенностями, которые, с его точки зрения, делали США, считавшиеся в то время «второсортной европейской полуколонией» и «захолустьем», страной с великим будущим. Токвиль распознал в ценностной системе американского общества, в «американской демократии» наиболее чистую форму европейского Модерна, доведенного до логического предела и превосходящего все те горизонты, на достижение которых могли рассчитывать страны Старого Света в силу обремененности своими историческими традициями и другими историческими преградами. При этом Токвиль усматривает в будущем то, что в глазах Хайдеггера явилось роковым вызовом европейской цивилизации в XX в., т. е. такое возвышение Америки, которое сделает именно США хозяином половины мира (показательно, что Токвиль в качестве хозяйки второй половины мира видит Россию).

«В настоящее время в мире существуют два великих народа, которые, несмотря на все свои различия, движутся, как представляется, к единой цели. Это русские и англоамериканцы.

Оба эти народа появились на сцене неожиданно. Долгое время их никто не замечал, а затем они сразу вышли на первое место среди

¹ Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.

народов, и мир узнал почти одновременно об их существовании и об их силе. <...>

В Америке для достижения целей полагаются на личный интерес и дают полный простор силе и разуму человека.

Что касается России, то можно сказать, что там вся сила общества сосредоточена в руках одного человека.

В Америке в основе деятельности лежит свобода, в России — рабство.

У них разные истоки и разные пути, но очень возможно, что Провидение втайне уготовило каждой из них стать хозяйкой половины мира»¹.

Здесь мы видим проницательное понимание внутренней логики истории цивилизаций и префигурацию тех «клещей», которые в эпоху Хайдеггера стали почти очевидностью.

Токвиль, с одной стороны, полагает, что американская демократия и децентрализация являются образцом для подражания, а с другой — предвидит, что дозволение массам самим определять ценностную систему и полностью управлять самими собой рано или поздно приведет к политической деградации, к вырождению искусства и торжеству грубого материализма и прагматизма, т. е. снова к тому, что Хайдеггер определил как «беснование раскрепощенной техники и беспочвенная агломерация человеческих масс».

Американская цивилизация наследует в полной мере титанизм англосаксонского и до некоторой степени французского Модерна, но воплощает его в особых и уникальных цивилизационных формах. Главным носителем титанического начала здесь становится индивидуум, полностью предоставленный самому себе и лишенный каких-либо опор в традиции, обществе, государстве, культуре. Индивидуум декларируется американской культурой и американской демократией как существо, наделенное абсолютной свободой, бремя которой под силу вынести только титану. Отсюда американская гигантомания — в архитектуре, промышленности, искусстве. Строительство небоскребов, гигантских промышленных объектов, создание циклопических мегаполисов. Это проявляется даже в промышленном дизайне и размерах типичных американских автомобилей. Все американское увеличено в размерах, все — несколько больше, чем в Европе. Мы имеем дело с черным Логосом Кибелы и легко узнаваемым материализмом, прогрессизмом, атомизмом, сенсуализмом и остальными типичными чертами черной философии. Но в американской версии этого Логоса есть нечто оригинальное и

¹ Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. С. 296.

неповторимое: здесь могущество Кибелы исходит не из-под земли (американская почва остается чуждой переселенцам, враждебно к ним настроенной), а из человеческого начала, из предельного сжатия индивидуума до атомарного уровня, что вызывает имплозию и своего рода «ядерную реакцию» — титаническое могущество бьет изнутри американской экзистенции — не от природы, не от коллектива, не от культуры, не от глубинных матриархальных культов, а от сверхконцентрированной плотности индивидуального, предоставленного только самому себе, бытия. Это обратная сторона бесцельной и нигилистической свободы — «свободы от».

И уже Токвиль видит в этом как будущее человечества, так и его теневую сторону. США — законченная цивилизация титанов, построенная на условно «пустом, открытом пространстве» по чертежам чистого, свободного от традиций Модерна.

Чтобы подчеркнуть сущность американской идентичности, можно указать на параллель между временными и пространственными представлениями: концепт Нового времени в исторической перспективе, противопоставляемой «старине», Старому времени, традиционному Средневековому обществу, резонирует с географическим концептом Нового Света (Америки), оторвавшимся от Старого Света (Европы), как настоящее и будущее выходит из прошлого, превращая прошлое в прошлое. Для американцев Старый Свет соответствует Старому времени, а сама Америка, Новый Свет, есть чистое воплощение Нового времени, не обремененного никакими пережитками прошлого, Новое время в его чистом виде. Это и есть историко-географическая структура американской идентичности: здесь все мыслится как новое, и сама новизна, инновация становится высшей ценностью. Отсюда динамизм и обращенность американской культуры в будущее, ко всему более и более новому.

Эта аналогия между Новым Светом и Новым временем имеет фундаментальное значение, т. к. проясняет некоторые моменты американской антропологии. Американец как житель Нового Света есть «новый человек», противопоставляемый «ветхому человеку». В христианстве такая оппозиция лежит в основе отличия христиан от нехристиан и, в частности, от иудеев. Протестантские теории подчеркивают это определением «заново рожденный», *born again*, для описания того, кто получил христианское крещение. В секулярной версии это дает нам представление об американце как о человеке, воплощающем самим собой современность, высокую эффективность, успех и процветание, тогда как остальные общества и культуры, остальное человечество находятся лишь на пути к этому. Отсюда

уверенность американцев в универсальности того, что принято называть «American way of life», «американским образом жизни», включающем в себя, в первую очередь, идею «развитости», «современности», «эффективности», «соответствия высшим технологическим стандартам», «прогрессивности» и т. д.

Диспенсационализм и Библия Скофилда

Радикальный протестантизм составляет важнейшую интеллектуальную ось североамериканского Логоса, являясь основой общего мессианского настроения всей американской цивилизации, который, отталкиваясь от протестантской эсхатологии, выражается в более секулярных — культурных, геополитических, политических тезисах, восходящих, однако, именно к религиозной основе. Мы видели это же в форме «Мэйфлауэрского соглашения», но наиболее отчетливые и развитые формы эта мессианская концепция получила в таком явлении, как диспенсационализм. Термин «диспенсационализм» образован от латинского слова «dispensatio», что можно перевести как «промысел», «замысел», «намерение», «структура»; он подразумевает, что у Бога есть в отношении американцев (шире — англосаксов) особое «промышление», «особый замысел», который должен быть реализован в системе циклических представлений о различных эпохах священной истории. Диспенсационализм представляет собой систематизированный «историал», оперирующий с библейскими и евангельскими представлениями о различных циклах (этапах) исторического бытия, соотнесенных с судьбой англосаксов и, более конкретно, американцев. Диспенсационализм важен именно потому, что он представляет собой эксплицитную парадигму исторического самосознания американского общества, описанную в религиозно-хилиастических терминах, которая при этом становится более размытой и нечеткой, будучи оформленной в терминах Модерна или, что бывает еще чаще, переведенной в сферу культурного подразумевания, где не может быть внятно осознана. Все американцы понимают интуитивно, что живут в «лучшем из возможных обществ» и что это общество имеет «универсальную миссию» в масштабах всего человечества. Но какова структура и каковы модели объяснения этого культурного феномена, большинство американцев последовательно и корректно изложить затруднится. Диспенсационализм же, со своей стороны, предлагает вполне последовательную религиозно-историческую модель, которая внутренне непротиворечиво ставит точки над *i* в общей структуре американского мессианизма.

Диспенсационализм складывался в XIX в. в Ирландии и Англии в контексте крайне протестантской секты «Плимутских братьев» под прямым влиянием религиозного лидера Джона Нельсона Дарби (1800—1882). Согласно Дарби, всемирная история имеет 7 циклов или 7 диспенсаций, каждый цикл представляет собой реализацию особого «промысла» Бога о человечестве и заканчивается катастрофой, за которой следует новый цикл.

Первый цикл (первая диспенсация) — пребывание Адама и Евы в раю, заканчивающееся вкушением запретного плода и изгнанием из рая.

Второй цикл включает древнее человечество от Каина до Всемирного Потопа.

Третья диспенсация — от Вавилонского столпотворения до Содома и Гоморры.

Четвертая — эпоха патриархов, Авраама, Исаака и Иакова, вплоть до Исхода.

Пятая диспенсация связана с историей ветхозаветного Израиля и иудаизма, начиная от Моисея и заканчивая приходом Христа.

С этого момента человечество вступает в шестой цикл, где в центре истории находится христианская Церковь, собравшая в себя неиудейские народы, некогда бывшие «язычниками» (Gentiles).

В конце XX в. должна закончиться шестая диспенсация и начаться эсхатологическая эпоха — миллениум, хилиазм, «тысячелетнее царство». При этом разные течения диспенсационалистов по-разному толкуют момент Второго Пришествия Христа — для одних это произойдет до «тысячелетнего царства» («премилленаризм»), для других — после («постмилленаризм»), т. е. в конце седьмой диспенсации.

Эта картина в общих чертах не сильно отличается от общехристианского понимания структуры священной истории, с той лишь существенной разницей, что православие практически единодушно помещает «тысячелетнее царство» не в будущее, а в прошлое, связывая это с периодом существования Византийской империи, когда «сатана был скован». Но для протестантской теологии и для ряда эсхатологических течений в католичестве «милленаризм» представляется вопросом будущего. Легко увидеть в диспенсационалистской версии истории и тему иоакимитского Третьего Завета, т. к. три последние диспенсации, по Дарби, вполне можно истолковать как три цикла Иоахима де Флоры — эпоху Отца (иудаизм), эпоху Сына (христианство) и грядущую эпоху Святого Духа (что соответствует как раз «тысячелетнему царству»). В этом смысле диспенсационализм повторяет иоакимитский эсхатологический сценарий, кото-

рый мы встречали в самых разных цивилизационных контекстах — от неявного основания прогрессистских теорий Модерна до протестантской мистики Бёме и Сведенборга, иероисторической философии Шеллинга вплоть до софиологии Соловьева и прямого обращения к Третьему Завету у Мережковского. Соответственно, идеолог «Плимутских братьев» лишь продолжает с определенными нововведениями в деталях, традиционный эсхатологический сценарий, свойственный христианской (и в первую очередь, протестантской) мистике.

Чтобы понять значение диспенсационалистской теории для американского общества, необходимо обратить внимание на параллельное течение в протестантской мысли, которое напрямую не было связано с диспенсационализмом (в его английской версии), но которое стало важнейшим моментом диспенсационализма американского, наиболее ярким проповедником которого был конгрегационалистский пастор Сайрус Ингерсон Скофилд (1843 — 1921). Это течение — «британский израилизм» или «англо-израилизм». Его смысл состоит в том, что с помощью (довольно наивных) этимологических сравнений и использования почти произвольно подобранных и истолкованных исторических и этнологических данных доказывается гипотеза о том, что народы Северной Европы, в первую очередь, англосаксы (т. е. потомки германцев и кельтов) представляют собой прямых потомков десяти потерянных колен Израиля, не вернувшихся из «вавилонского плена». На этом основании делается вывод о том, что англичане являются «избранным народом» не только в силу принятия христианства, но и в силу своего особого этнического происхождения, а, следовательно, именно к ним обращены все пророчества относительно судьбы Израиля в последние времена, содержащиеся в Библии. К этому добавляется идея о прямом наследовании английского королевского дома линии древнееврейских царей вплоть до царя Давида.

Одним из первых авторов, изложивших принципы «англо-израилизма», был Джон Сэдлер (1615 — 1674), частный секретарь Оливера Кромвеля и автор книги «Право на царство» (The Rights of the Kingdom), где он закладывает основания своей теории. Сэдлер поддерживал связи с голландским евреем-каббалистом Манозлем Диасом Созйро (1604 — 1657), известным также как Менассах бен Израэль, который полагал, что мессианская эпоха для иудеев начнется в 1666 г. и что признаком этого является обнаружение рассеянных по свету потерянных «десяти колен израилевых». Сам Созйро считал, что такими потомками десяти племен являются «индейцы Латинской Америки», проживающие в Андах, и даже предпринимал по-

пытки переселиться в Бразилию, чтобы принять участие в мессианском движении, направленном на собирание иудейских общин, рассеянных по всему миру. Именно Созйро продвигал проект возвращения евреев в Англию после того, как они были изгнаны оттуда в 1290 г. Кромвель и Сэдлер отнеслись к этому положительно и осуществили первый шаг в этом направлении, позволив иудеям заниматься торговлей в британской колонии Суринам. Тему «десяти потерянных колен», отождествляемых с разными народами Земли, в Англии сделал популярной именно Созйро, опубликовав мессианскую книгу «Надежда Израиля» («Hope of Israel»), вначале на иврите в Амстердаме, затем в переводе на английский в Лондоне. Связь с Голландией здесь показательна, т. к. несколько ранее голландский протестантский автор Адриан ван Шрик (1560 — 1621) сформулировал идею о том, что голландцы, а точнее, голландский этнос фризлов, являются потерянными «десятью коленами израилевыми» (конкретно — потомками колена Завулону). Такая форма мессианизма была характерна для голландских протестантов в силу их тесных контактов с многочисленными представителями иудаизма, изгнанными из Испании при католических королях Изабел и Фернандо, при том, что Нидерланды в то время входили под власть испанских Габсбургов. Отсюда тесная связь мессианства собственно иудейского, ожидающего прихода машиаха, возвращения на землю обетованную, воссоздания Израиля, где мессия будет коронован всемирным царем, и его протестантских версий, где иудейская эсхатология переплеталась с христианской. Но т. к. иудейская эсхатология напрямую связана с судьбой конкретного народа — евреев, с «промыслением» о нем (диспенсацией), то этот мистико-этнический момент переносился и на иные, нееврейские, общества через символическую (вымышленную) преемственность — своего рода «адопцию», что и породило различные версии: англо-израилизм, голландский изриализм, и даже франко-израилизм, популярный в среде французских гугенотов¹. В следующем, XVIII столетии эту же тему развивал Ричард Брозерс (1757 — 1824) и вслед за ним в XIX в. Джон Уилсон (1799 — 1870).

Сторонники этой теории отождествляли с «десятью потерянными коленами Израиля» древний народ киммерийцев, которых, в свою

¹ Отголоском франко-израилизма является популярная в околокультурной литературе тема об иудейском происхождении Меровингов, ставшая основой сюжетов конспирологических романов Дэна Брауна и их экранизаций. Впервые идею того, что французы являются «десятью потерянными коленами Израиля», высказал в 1732 г. французский гугенот Жак Аббади в книге «Триумф Провидения»; показательно, что, спасаясь от преследований инквизиции, Аббади осел в Лондоне.

очередь, на основании сходства в звучании этнонимов провозглашали «кельтами», от кельтского самоназвания *Сутги*, и «германцами», с перестановкой согласных. Переходным элементом были скифы, обитавшие в причерноморских степях, откуда в Анатолию и вторглись исторические киммерийцы. Эта генеалогия не выдерживает никакой исторической, лингвистической и археологической критики и основывается на произвольном обращении с библейскими текстами. Но она имеет в себе то достоинство, что обосновывает в эсхатологической перспективе этноцентрический «историал», наделяющий протестантские народы (в частности, англосаксов) особой — центральной, мессианской — ролью в истории. Логика такова: евреи были главным субъектом истории в эпоху Ветхого Завета, все европейские народы стали субъектами истории в эпоху христианства, а в эпоху «тысячелетнего царства» субъектом истории предстоит стать англосаксам, объединяя тем самым этнически избранность древних евреев с христианской (евангелической, протестантской) религиозной идентичностью.

Так англо-израилизм смыкался напрямую с диспенсационализмом Дарби, создавая общую англосаксонскую и протестантскую канву для трактовки актуальных событий через призму эсхатологических представлений. По сути, таким образом, выстраивалась англоцентричная картина современной и будущей истории мира, главным субъектом которой становились англосаксы. При этом Британская империя приобретала не просто материалистический, но эсхатологический мессианский смысл; британские интересы отождествлялись с интересами всего человечества. В этом духе были выдержаны нормативы морского права, на котором настаивала Англия; противники англосаксов, в частности, русские, объявлялись «силами антихриста» и «империей зла» (впервые диспенсационалистский пастор Джон Камминг во время Крымской войны в 1855 г. открыто отождествил с библейским «Гогом, принцем Магога» — предводителем нашествия на Израиль, предсказанного в Библии (Иезекииль 38 — 39) русского царя Николая I, а после Октябрьской революции это стало общим местом англосаксонского взгляда на Россию¹); англосаксонские политические, социальные и экономи-

¹ Идентификация царя Гога из земли Магог, а также царя Роша, Мешеха и Фувала, о котором говорится в пророчестве Иезекииля 38 — 39 («И было ко мне слово Господне: сын человеческий! обрати лице твое к Гогу в земле Магог, князю Роша, Мешеха и Фувала, и изреки на него пророчество и скажи: так говорит Господь Бог: вот, Я — на тебя, Гог, князь Роша, Мешеха и Фувала! (...) в последние годы ты придешь в землю, изобавленную от меча, собранную из многих народов, на горы Израилевы, которые были в постоянном запустении, но теперь жители ее будут возвращены из народов, и все

ческие институты провозглашались всеобщим образцом для подражания и прообразом будущего.

Эту модель диспенсационализма в сочетании с англо-израилизмом перенес в США Сайрус Скофилд, справедливо увидев в данной теории систему взглядов, идеально подходящую для американской национальной идеи. Скофилд приложил громадные усилия в популяризации диспенсационалистских взглядов в США, кульминацией чего стало издание в 1909 г. «Толковой Библии Скофилда»¹, разошедшейся многомиллионным тиражом и ставшей настольной книгой нескольких поколений американцев. Специфика «Библии Скофилда» заключается в том, что диспенсационалистские трактовки библейских пророчеств, этнических соответствий и пояснения об их применении к актуальным событиям новейшей истории, помещены непосредственно в текст Священного Писания; таким образом создается впечатление единого сплошного текста, хотя оригинал здесь щедро снабжен диспенсационалистскими выкладками относительно миссии американского народа и его противников — «русских» и иных враждебных народов. Там же излагается теория о восстановлении государства Израиль в мессианскую эпоху, описывается его будущая борьба с Гогом (русскими и арабами!) и помощь, оказываемая евреям американцами, «заново рожденными», *born again*, т. е. евангелическими христианами (протестантами), в результате чего осуществится Второе Пришествие и евреи примут крещение. Такой текст представляет собой контаминацию Священного Писания политическим и геополитическим анализом, построенном на принципах радикального американоцентричного (англосаксонского) национализма и империализма, что, впрочем, точно соответствует консервативным клише

они будут жить безопасно. (...) И будет в тот день, когда Гог придет на землю Израилеву, говорит Господь Бог, гнев Мой восплает в ярости Моей. И в ревности Моей, в огне негодования Моего Я сказал: истинно в тот день произойдет великое потрясение на земле Израилевой. (...) так говорит Господь Бог: вот, Я — на тебя, Гог, князь Роша, Мешеха и Фувала! И поверну тебя, и поведу тебя, и выведу тебя от краев севера, и приведу тебя на горы Израилевы. И выбью лук твой из левой руки твоей, и выброшу стрелы твои из правой руки твоей. Падешь ты на горах Израилевых, ты и все полки твои, и народы, которые с тобою; отдам тебя на съедение всякого рода хищным птицам и зверям полевым» и т. д.) с Россией, является общим местом для всех версий диспенсационализма. В XX в. на этом отождествлении Гога с Россией особенно настаивали в своих проповедях протестантский и телеевангелист пастор Герберт У. Армстронг, основатель «Всемирной Церкви Бога» (Church of God), настаивавший на том, что Англия населена потомками племени Ефраима, а США потомками племени Манасиина (*Armstrong H.W. United States and British Commonwealth in Prophecy. Pasadena, California: WCG, 1986*), и евангелистский проповедник Джон Уолвоорд (*Walvoord J. Armageddon, Oil and the Middle East Crisis. Grand Rapids: Zondervan, 1974*).

¹ The Scofield Reference Bible. N.Y.; L.: Ed. C. I. Scofield., 1909.

американского общества и не противоречит в своих дальних целях либеральному сектору, который, однако, оформляет свое мессианство в иных терминах и образах, в секулярно-либеральном издании идеологии прав человека. Диспенсационализм стал наиболее полной версией современного американского мессианства, в силу чего часто это направление определяют как протестантский фундаментализм. Полнота и фундаментальность этой версии американской цивилизационной идентичности заключается в том, что основные моменты здесь называются напрямую и без обиняков: американцы провозглашаются, по сути, избранным народом («десятью коленами Израиля»), их противники обретают статус «абсолютного зла», их национальные интересы автоматически статус сотериологической универсальности, а ценностная система превращается в сакрально-религиозный комплекс, не только не требующий рациональной аргументации и обоснования, но исключающий их в силу «духовной очевидности» и «морального императива». В других оформлениях американского «Проявленного Предназначения» все эти моменты также присутствуют, но не столь ярко и эксплицитно, вуалируя свою эсхатологически-религиозную структуру видимостью аргументаций и «рациональных доказательств», сводящихся, на поверку, к настойчивому повторению автореферентных тезисов, что является сутью любой пропаганды — как религиозной, так и светской.

В XX в. диспенсационализм получил в США широкое распространение. Одним из его активных пропагандистов является евангелист Хол Линдси, автор книги (совместно с К. Карлсоном) «Бывшая великая планета»¹, разошедшейся тиражом в 28 миллионов экземпляров (по тиражам в свое время это была вторая книга после Библии). В этой книге Линдси с соавтором описывают сценарии «последних дней», где в качестве «царя Гога» традиционно для англосаксонских протестантов выступает Россия, которая атакует Израиль, что приводит к ядерному конфликту и к гибели человечества. Создание современного Израиля, по мнению Линдси, есть знак исполнения пророчеств о возвращении евреев на землю обетованную непосредственно перед приходом мессии. В силу этого он полагает, что исторической задачей США является поддерживать это государство любой ценой и вопреки всем политическим и геополитическим соображениям, т. к. это является высшим предназначением общества «заново рожденных», born again, т. е. евангельских христиан. Линдси является ярким представителем «христианского сию-

¹ Lindsey H., Carlson C.C. The Late Great Planet Earth. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.

низма», течения, чрезвычайно распространенного в США и обладающего огромным влиянием на политическую элиту как республиканцев, так и демократов (хотя правый Линдси в своей критике Обамы дошел до его отождествления с антихристом¹...).

Горячим приверженцем Линдси был Президент США Рональд Рейган, регулярно приглашавший его читать лекции стратегам Пентагона. Другой «диспенсационалист», знаменитый протестантский проповедник, телеевангелист Джерри Фолвелл стал при Рейгане советником правительства, участвовал в его закрытых заседаниях у Президента США и консультациях генералитета, где обсуждались вопросы ядерной безопасности. Объявление СССР Рейганом «империей зла» полностью вписывается в диспенсационалистский дискурс.

К диспенсационалистам был близок другой Президент США — Джордж Буш-младший, объяснявший свое решение о нападении на Ирак в 2003 г. тем, что «ему это повелел Бог». Такой аргумент приобретает смысл только в контексте эсхатологических настроений радикальной протестантской среды, расшифровывающей актуальные события в мире через призму библейских пророчеств, истолкованных в диспенсационалистском ключе. Так как Ирак является арабским государством, а также землей древнего Вавилона, он автоматически представляется выражением сил антихриста, готовых в любой момент атаковать Израиль, главного мессианского партнера США. Поэтому решение о начале войны опирается не столько на геополитические и военно-стратегические соображения и расчеты, сколько на следование «моральному императиву».

Мормоны: нефийский этнос и духовная эволюция

Более узким, но весьма показательным для американской цивилизации религиозным течением, нежели диспенсационализм, является секта мормонов, или Движение Святых Последних Дней, сочетающая в себе элементы протестантизма и совершенно оригинальных идей. Мормоны были особенно многочисленны в штатах Юта и Миссури, но присутствовали и в других областях США.

Мормоны почитают в качестве Священного Писания наряду с Библией книгу «пророка Мормона»², которая была получена чудесным образом от ангела основателем секты Джозефом Смитом-младшим и, по его словам, являлась переводом древних летописей насе-

¹ An Antichrist Obama in McCain Ad? // Time magazine. August 8. 2008.

² «Книга Мормона» была опубликована в 1830 г.

ления доколумбовой Америки, представителями народа нефийцев. Мормоны верят, что нефийцы — древний народ, который жил на американском континенте и названный так по имени пророка и предводителя Нефия, который со своим родом покинул Иерусалим примерно в 600 г. до Р.Х. Снова мы видим идею возведения генеалогии американцев к древним евреям, на сей раз в совершенно фантастическом изложении. Мормоны учат, что первые пришельцы в Америку из Израиля разделились на две противоборствующие группы — нефийцы, руководимые Нефием, были в большей части праведниками и поклонялись Богу, ламанийцы же, которые последовали за старшими братьями Нефия, Ламаном и Лемуилом, противостояли нефийцам почти на протяжении всей истории. Около 34 г. после Р.Х., после смерти Христа, нефийцев посетил пришедший в Америку «воскресший Христос» и повелел организовать Его Церковь. На протяжении более чем 200 лет все были обращены к Евангелию. Затем, около 200 г. после Р.Х., группа людей отделилась и снова назвала себя «ламанийцами», как ранее называли себя противники Бога и нефийцев. Греховность начала проникать в общество, и приблизительно к 421 г. после Р.Х. ламанийцы полностью уничтожили нефийский народ. В «Книге Мормона» описаны и более древние отношения между Богом и доколумбовыми цивилизациями Америки в период примерно с 2600 г. до н. э. по 420 г.

Мормоны штата Юта были последователями одного из предводителей секты Бригама Янга, который вывел их на колонизацию новых земель и стал теократическим правителем этого штата, по сути, созданного и заселенного мормонами.

Основатель секты Джозеф Смит-младший считал, что ему поручена миссия построить город «Сион», и это поручение он понимал буквально. Бригам Янг, возглавивший движение мормонов на Западе, называл «Сионом» анклавы мормонских деревень, раскинувшихся в штате Юта. В XX в. мормоны, отказавшиеся от многих буквалистских трактовок основателей своей секты, и в частности, от практиковавшегося ранними мормонами многоженства, стали понимать под «Сионом» образ идеального благочестивого общества.

Мормоны разделяли христианские воззрения, но дополняли их идеями Джозефа Смита-младшего. Так, они полагали, что Бог не является строго самотождественным и вечным, но проходит эволюцию, т. е. пребывает в становлении. У Бога, учат мормоны, много детей, которые также проходят эволюцию, становясь, в свою очередь, «Богами», а при этом главный Бог становится еще чем-то большим, чем он сам. Избранным Сыном Божиим был Христос, которому Богу указал, как достичь становления через воплощение в человеке. Хри-

стос воскрес и вознесся, показав остальным детям Бога путь к духовной эволюции. Поэтому все люди, которые рождаются на земле, призваны развиваться, чтобы после смерти стать «Богам». Но для этого они должны принять мормонскую веру и ее правила: строгое соблюдение чистоты брака, отказ от употребления алкоголя, наркотиков и от других грехов. Сегодня в мире насчитывается около 13 миллионов мормонов, их религиозный центр по-прежнему располагается в штате Юта.

В случае мормонов следует обратить внимание на следующие особенности их доктрины, резонирующие с общим кодом американской цивилизации:

- обостренное мессианство, частью которого является построение «города святых», «Сиона» или «Нового Иерусалима» в Новом Свете (у мормонов эта черта выражена еще контрастнее, нежели у других американских христианских сект);
- учение о связи американцев с народом Древнего Израиля (что является прямым аналогом американского и британского израилизма);
- полностью вымышленная, но важная для последовательности генеалогического мифа, связь с доколумбовыми цивилизациями Америки, образующая структуру эсхатологического «историала», мормонскую версию диспенсационализма);
- пуританский морализм, утверждающий святость мормонской общины;
- идея постоянной эволюции, становления и развития, как основная логическая структура исторического процесса, что точно соответствует общеамериканскому оптимизму.

Хотя мормоны являются в США в целом маргинальным явлением, культурный код США в его религиозном измерении они выражают довольно наглядно.

Американская философия: прагматизм

Силовые линии

Теперь обратимся к американской философии, которая отражает цивилизационную идентичность США в рационально-систематических терминах. В истоках философской парадигмы, определяющей основные черты американской философии, лежит сочетание протестантского морализма (в кальвинистском духе), отражающего обобщенные взгляды пассажиров «Мэйфлауэра», и

англосаксонского эмпиризма деистского типа, полностью воспринявшего все основные аксиомы ньютоновской, материалистической и механической, «гравитационной» картины мира (эта идеология, строго соответствующая английскому Просвещению, была интегрально заимствована отцами-основателями США — Джоном Адамсом, Томасом Джефферсоном, Бенджамином Франклином, Джеймсом Мэддисоном). В целом оба полюса — крайний протестантский морализм и механицистский номинализм, свойственные научной картине мира Нового времени, заимствованы из среды английского Модерна, где они неразрывно переплетены. Важным отличием истоков американской философии было то, что эти тенденции, характерные для парадигмы Модерна, были абсолютизированы, взяты в чистом виде — как фундаментальные, само собой разумеющиеся догмы. Если в Европе Просвещение наряду с английским эмпиризмом включало в себя французский (картезианский) рационализм, «пантеистический материализм» Спинозы, равно как и монадологию Лейбница или критический разум Канта, то американская философия изолировала почти исключительно англосаксонскую версию парадигмы Модерна, взятую как «абсолютная истина» и противопоставленную более широкому спектру философских поисков Просвещения, протекавших в континентальной Европе. Иными словами, матрица американской философии строилась не на оппозиции Средневековью, которого в американской истории просто не было, но на оппозиции другим, не английским, не англосаксонским версиям Модерна. Это предопределило особый настрой американской философии, ее критично титаническую структуру. Если даже в Англии, на родине парадигмы Модерна в философии, науке, политике, культуре, кроме этой парадигмы существовали исторические корни, уходящие в иные эпохи, где преобладали иные культурные доминанты, соответствующие собственно Европе как традиционной цивилизации, наследующей средиземноморскую версию баланса аполлонического и дионисийского начал, то в США философия Модерна основывалась сама на себе, разворачиваясь с чистого листа. В результате это привело к появлению специфической культуры, настолько материалистической и титанической в своих основаниях, что все затрагивающее сферу Логоса было сведено к техническим операциям, механизировано, превращено в автоматизм. Американская философия приоритетно сосредотачивалась на том, что классическая европейская философия рассматривала как нечто второстепенное и прикладное — деятельность, эффективность, извлечение материальных эффектов, ориентация на внедрение и

применение, на оптимизацию и получение скорейших и наглядных результатов. Вместо собственно Логоса в ее центре стояла логистика: моральная в случае протестантов, политическая — в случае отцов-основателей, экономическая — в случае гигантов американской экономики. Отсюда становятся понятными основные течения американской философии:

- *прагматизм* (Чарльз Сандерс Пирс, Уильям Джеймс, Джон Дьюи, Джордж Сантаяна);
- *социал-дарвинизм* (Уильям Грэм Самнер, Эндрю Карнеги);
- крайне индивидуалистический *либерализм* (объективизм Айн Рэнд, Джон Ролз, Роберт Нозик, Милтон Фридман);
- *американская социология*, основанная на примате индивидуума и его взаимодействий с другими индивидуумами (Джон Герберт Мид, Альбион Смолл, Ричард Парк, Уильям Томас, Толкотт Парсонс);
- *аналитическая философия* как прямое продолжение позитивизма Венского кружка (логик Уиллард Куайн, Дэвид Льюис, Сол Крипке).

Они определили основные интеллектуальные маршруты развития американской культуры, которая следует по ним вплоть до сегодняшнего времени.

Наряду с магистральными философскими маршрутами существуют альтернативные тенденции, которые представлены подчас более яркими именами, но которые, при всей их оригинальности и известности, не отражают сущностных структур американской ментальности, повторяя более широкий европейский контекст или создавая глубоко личностные философские системы или культурные произведения. В этом проявляется «другая Америка», которая является «другой» при сопоставлении с тем радикальным цивилизационным кодом англо-Модерна, ставшим сущностью североамериканской идентичности.

В философии к этому течению можно отнести философов, которых принято называть «трансценденталистами»: Ральфа Уолдо Эмерсона, Генри Дэвида Торо. В искусстве — романтиков Эдгара Аллана По, Томаса Элиота, Эзру Паунда, Уолта Уитмена. В антропологии — Ф. Боаса и его школу, включавшую в себя выдающихся этнологов, лингвистов, историков и философов социально-антропологической ориентации. При том, что имена представителей этой второй группы американских интеллектуалов подчас более известны, чем в случае первой, следует отдавать себе отчет в том, что для американского общества они являются яркими, но маргиналами, т. е. действуют в контексте, радикально отличном от ментальных и эк-

зистенциальных нормативов североамериканской цивилизации, адекватно представленной в первой группе имен и течений. Таким образом, мы имеем не «две Америки», но одну и ту же Америку, принципиально распол... амках прагматистской, эмпирической, механицист... алистической, социал-дарвинистской, либеральной парадигмы: это апофеоз спирали Ньютона/Локка, развернувшийся до своих максимальных масштабов; в этом и только в этом заключается американская идентичность и код американской цивилизации. Однако именно в силу того, что в такой цивилизации до духовных вопросов обществу принципиально нет никакого дела (что справедливо заметил еще Токвиль, увидевший в этом теньевую сторону американской демократии¹), в атмосфере всеобщего безразличия смогли появиться мыслители и художники с глубоко трагическим и пронзительным миропониманием, только оттеняющие своим пессимистическим романтическим и глубоко «европейским» индивидуализмом (Старый Свет) оптимистический и беззаботный, деловой, предпринимательский оптимизм подавляющего большинства американцев.

Ч.С. Пирс: знак-объект-интерпретатор

Основателем американского прагматизма является логик, ученый и философ Чарльз Сандерс Пирс (1839 – 1914). При жизни он не был оценен, но после того, как его логические и философские труды стали известны, его считают одним из крупнейших западных философов и логиков. Философская система Пирса строится на отвержении картезианского рационализма и призыве относить любое умозаключение к тем эмпирическим фактам, на которые оно направлено, причем с опорой не на индивидуальное эго, а на своего рода «эготический консенсус», в котором конечное суждение выносится на основе нескольких субъектов, сохраняющих свои индивидуальные позиции, но постепенно возводящие их к эмпирически подтвержденным обобщениям, сохраняющим статус постоянно совершенствуемого договора. Это является общим местом всей североамериканской философии и также коренится в англо-Модерне Гоббса и Локка.

Пирс предлагает свою систему категорий, призванную заменить категории Аристотеля: он делит их на первичные, вторичные и третичные².

¹ Токвиль Алексис *ge*. Демократия в Америке.

² Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000.

Первичные категории суть воспринимаемые чувством и помещаемые в некоторое принципиальное единое, монадическое поле, Вселенную; о них пока нельзя сказать, что они такое, они суть неопределенно цельное «нечто». В отношении этих категорий Пирс признает «случайность», по-гречески *τύχη*, полагая, что здесь царит спонтанность восприятия. Для описания феноменов и предметов этого рода, допускающих случайность, спонтанность, алеаторный код, он вводит понятие «тюхизм», «tychism». Однако судить достоверно об этом уровне невозможно ни априорно, ни на основании индивидуального опыта, и, лишь постепенно двигаясь к иным категориям, люди могут выработать эволюционно более сложные обобщающие представления о том, что такое первичные категории и что им соответствует в мире объектов.

Вторичные категории представляют собой диадическое начало, в них проявляется дискретность, раздельность, относительность и соотнесенность. Здесь «нечто» определяется как «это». Система вторичных категорий порождает поле грубых фактов, соединенных в механическую взаимосвязанную картину, где преобладает «необходимость», *ἀνάγκη*. Пирс использует здесь термин «ананкизм», «anancism».

Третичные категории представляют собой уровень репрезентации, представления. Здесь складываются законы, правила, мораль, структуры порядка. На уровне объектов этому соответствует «все», т. е. упорядоченная организованная структура, созданная из отдельных моментов. Здесь преобладает триадичность, составляющая основу логико-семиотической системы Пирса: знак — объект — интерпретатор. По Пирсу, структура знания складывается вокруг знака, который есть центральный элемент отношений интерпретатора и объекта, и Пирс настаивает на том, что никаких непосредственных отношений между интерпретатором и объектом не существует. Отсюда его максима: «мышление заключается в знаках». Отсюда же название того направления в логике и философии, которое связано с его именем — семиотика, от греческого *σημα* — знак. Именно знак стоит в центре внимания философии прагматизма: не априорные структуры субъекта (как у Декарта) или «трансцендентального рассудка» (как у Канта) определяют содержание факта, и не сам факт, «нечто», первичная категория, обладает этим содержанием сам по себе — именно средний уровень «репрезентации» в знаке является центром, вокруг которого строится структура этого содержания. Мы видим здесь нечто, отдаленно напоминающее аристотелевский «реализм», феноменологию, философский и лингвистический структурализм, а также отдаленное подобие хайдеггеровского «между».

Inzwischen, составляющего основной способ локализации Dasein'a, который никогда не есть здесь или там, ни субъект и ни объект, но всегда нечто между ними. У Пирса эту функцию выполняет знак. Теоретически такая модель могла бы соответствовать Логосу Диониса. Но если мы внимательно рассмотрим, как трактует Пирс третичные категории, мы обнаружим, что это сходство обманчивое. Пирс связывает уровень третичных категорий с «любовью», *ἀγάπη*. Он предлагает специальный неологизм для характеристики «любви» в его особом философском контексте — «агапизм» (*agapasm*). Следует обратить внимание, что под этим он понимает телеологически заданный эволюционный процесс, ортогонез в духе Ламарка и гносеологический прогресс в духе О. Конта или Г. Спенсера. «Любовь», по Пирсу, это та же Афродита, которая движет демокритовско-эпикурейской мыслью Лукреция Кара (именно со словословия Афродите начинается он свою поэму «О природе вещей»¹, в которой дает обширное и внушительное изложение черного Логоса Кибелы в поэтической форме) или талассократическим эпосом Камозэнса², где она оказывается в роли противницы Диониса, т. е. на философском уровне — принцип телеологического имманентного становления низшего высшим, невежественного — осмысленным, архаическим — современным. Знак воплощает в себе процесс и, следовательно, прогресс. Но знак в таком качестве не есть нечто раз и навсегда установленное, знак погружен во время, которое имеет вектор движения в сторону «совершенства». При этом прагматизм заключается в том, что знак не является проекцией интерпретатора как субъекта (ни чистой инференцией объекта, конституирующего знание о себе в отражающем его сознании, как у радикальных материалистов); скорее, он находится на пересечении дедуктивного и индуктивного маршрутов между субъектом и объектом, и поэтому является пространством постоянной подстройки и уточнения этих маршрутов: некоторые гносеологические операции подтверждают знак как соотношение интерпретатора и объекта, а некоторые опровергают (фаллибилизм, от латинского *fallibilis*, т. е. способность ошибаться), заставляя корректировать его структуры и соотношения с другими знаками. Таким образом, знание приобретает характер прагматического процесса: оно строится путем постоянных коррекций тех отношений, которые в данный момент наличествуют между интерпретатором и объектом; но т. к. мышление происходит во времени, то и знаки и семиотические системы прогрессивно изменяют-

¹ Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983.

² Камозэнс А. де. Лузиады; Сонеты. М.: Художественная литература, 1988.

ся. Причем в духе идей прогресса Пирс видит это изменение как постоянное улучшение общей структуры науки и научных знаний.

В качестве онтологического горизонта своей философии Пирс утверждает принцип «синэхии» (от греческого *συνεχής*, дословно, «имение в совокупности»), т. е. неразрывной континуальности онтологического первоначала, предшествующего фиксированному восприятию дробных атомизированных форм (вторичные категории). К синэхии Пирс относит время, пространство и закон. Для Канта время и пространство были априорными формами сознания, а закон — собственно, чистым разумом. Сам Кант не делает никакого однозначного вывода о бытии субъекта и объекта, предпочитая говорить о ноуменальной (мыслительной) природе этих изначальных онтологических принципов. Во многом следующий за Кантом, Пирс полагает, что синэхия означает признание бытия континуального (времени, пространства, закона), в чем он оказывается ближе к Гегелю, но без идеалистической предпосылки его диалектики, состоящей в постулировании изначального духа до начала космогонического процесса и его отчуждения в природу и материю. Вместе с тем он рассматривает процесс развития науки как движение по восходящей спирали прагматических аппроксимаций в направлении системы знаний, наиболее адекватно соответствующих постижению законов природы. В этом состоит важная сторона философии Пирса: с его точки зрения, никто не может заведомо говорить о непознаваемости того или иного предмета или явления или вводить в таких ситуациях гипотезу Божественного вмешательства, равно как никогда нельзя претендовать и на то, что мы имеем полную и окончательную картину знаний о чем бы то ни было. Познание, по Пирсу, совершается в становлении и совершенствовании семиотических структур: следовательно, то, чего мы не знаем сегодня, мы, вероятно, узнаем завтра, а то знание, которое мы сегодня считаем надежным, завтра может обнаружиться как неполное или вообще ошибочное. Фаллибилизм — удел человечества, но не его проклятие, т. к. методом постоянной сверки представлений с реальностью мы имеем все возможности неуклонно и накопительно совершенствовать наши представления о мире — вплоть до постижения полной истины, т. е. открытия синэхического закона о бытии пространства и времени. Поэтому Пирс отвергает кантианский концепт «вещи-в-себе», полагая, что все существующее способно стать объектом точного позитивного знания. Он формулирует свой «первый закон логики»: «чтобы учиться, надо хотеть учиться», т. е. желать этого таким образом, чтобы не быть удовлетворенным имеющимся уровнем знаний и не закрывать никакие пути для постижения. Тезис Канта о

«вещи-в-себе» идет против этого правила, т. к. постулирует в качестве своего рода философской догмы наличие «вещи-в-себе», недоступной сознанию. Прагматическая философия, признавая существование уровней реальности, в данный момент недоступных для научного знания, подчеркивает при этом, что главное здесь «в данный момент». Наука есть явление историческое и прогрессивное, а, следовательно, то, что представляется нам непонятным, если мы по-настоящему хотим учиться и познавать, и не опускаем рук, завтра станет понятным.

Ключевым, таким образом, в семиотической системе Пирса становится формат истории, понятой как процесс научно-технического развития, как своего рода позитивистский «историал».

У. Джемс: it works!

Другой крупнейший американский философ Уильям Джемс (1839–1914) развивал философию прагматизма в несколько ином контексте. Если Пирс приоритетно занимался логикой, математикой и семиотикой, а также целым рядом прикладных естественно-научных дисциплин, то Джемса по большей части интересовала психология, и в частности, вопросы «религиозного опыта». Его отец был убежденным адептом Сведенборга, сам Джемс активно практиковал спиритизм и имел дело с медиумами (в частности, поддерживал тесные контакты с ясновидящей Леонорой Пайпер); кроме того, для прохождения различных психологических опытов он употреблял в научных целях психodelические вещества (хлоралгидрат, амилнитрит, нитрооксид и пейотль). Впрочем, все это не мешало ему быть признанной звездой академической науки. Во многом это было связано с особенностью прагматистской философии и тем прагматистским настроением, который характерен для американского общества в целом. Сам Джемс определяет истину, как то, что «приносит пользу тому, кто в нее верит». При этом он считает, что любое представление об истине — и в древности, и в Новое время — всегда сочетает в себе веру в то, во что верили раньше (что считали истиной), вновь открытые элементы, подтверждающие, развивающие, уточняющие или опровергающие то, во что верили раньше¹. Тем самым не может быть ни чистого эмпиризма (при отсутствии аксиоматических принципов, заранее взятых на вооружение, как правило, на основе существующей традиции), ни чистой дедукции (при отсутствии соот-

¹ Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии. М.: ЛКИ, 2011.

несения с окружающим миром), и, следовательно, истина становится вопросом прагматического процесса, в ходе которого постоянно встречаются традиции и инновации, всякий раз порождающие мгновенный срез развивающейся истины, соответствующей в данный конкретный момент «пользе» тех, кто это как истину принимает. Таким образом, главным критерием истинного знания не является ни точное соответствие представлений и системы знаний тому предмету (объекту, факту, явлению), который они призваны постигать (т. к. у самого предмета нет какой-то своей последней и неизменной истины), ни внутренняя структура рассудка (как у Канта или Беркли), проецируемая на пассивное и неопределенное, находящееся вне субъекта «нечто». «Польза», извлекаемая в процессе действия, обнаруживает «истинность», как нечто, находящееся между субъектом и объектом.

Поэтому для практических нужд Джемс предлагает ввести концепт «стоимости» (cash value). Стремление к истине может быть измерено объемом приносимой истиной пользы, который и составляет ее «стоимостной» эквивалент. Если то, во что мы верим, нас удовлетворяет, т. е. помогает гармонизировать внутреннее состояние (мышление, эмоции, ощущения) и внешний мир, с его дефицитом, преградами и вызовами, то это имеет «стоимость», приносит «пользу» и, следовательно, является «истиной». Если же, напротив, с этой опосредующей функцией набор верований (как научных, так и философских, религиозных, практических, бытовых) не справляется, его «стоимость» падает, и мы стремимся узнать более совершенную истину, т. е. увеличить «прибавочную стоимость». Этот простейший механизм, оставляющий за рамками внимания и онтологию объекта, и онтологию субъекта, составляет саму суть американского цивилизационного радио, выраженного у Джемса, равно как и у других прагматистов, предельно ясно и компактно.

При этом Джемс полагает, что точно такой же критерий следует применять и к религии. Если вера в Бога помогает человеку решить свои психологические, социальные и хозяйственные проблемы, то эта вера является прагматически «истинной», а значит, можно считать «истинным» и того Бога, на вере в которого она основана¹. То же самое касается и мистического опыта, который, если переживается человеком ярко и эмоционально остро, вполне можно считать «реальным» и «истинным», поскольку он выполняет определенную психологическую и прагматическую функцию по выстраиванию оптимальных отношений между человеком и окружающим миром или

¹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.

собственным сознанием. В любом случае, если «мистический опыт» полезен, то его следует признать как таковой, как психологически достоверный факт, и исследовать его структуру, не тратя времени на выяснение, идет ли речь о галлюцинации или о чем-то, что имеет место в действительном мире.

Для Джемса, таким образом, понятие веры приобретает также прагматический характер. То, во что человек верит, то для него и есть, поскольку все, с чем мы имеем дело, есть совокупность многообразных сетей, натянутых между субъектом и объектом, фиксированных лишь в прагматическом опыте, измеряемом «стоимостью». Вера есть начало, не конституирующее реальность, но конституирующее соотношение с реальностью, подчас подстраивая «реальность» (которая также есть объект веры) под субъекта, а подчас субъект под «реальность». Отсюда рождается понятие «воли к вере» (*will to believe*)¹, поскольку сама вера становится выражением индивидуальной свободы, а не совокупностью отчужденных представлений и догм, заданных раз и навсегда. Т. к. главным критерием истины в прагматизме Джемса является принцип «это работает» (*it works*), если вера «не работает» и не приносит «пользы», она едва ли имеет шанс сохраниться надолго. Верно и обратное, и на этом основании Джемс объясняет устойчивость религиозных институтов в течение многих тысячелетий — при всей спорности или слабой наглядности некоторых религиозных догматов: все они в определенной мере всегда выполняют какую-то важную прагматическую функцию, создавая основание для гармонизации отношения человека с миром, и именно поэтому люди продолжают верить. Мы верим в то, во что нам выгодно верить, утверждает Джемс, и на этом основании «оправдывает» традиционные религии (в частности, христианство) — они так долго сохраняли свое влияние именно потому, что были «полезны» и обладали высокой «стоимостью», а всякий раз, когда эта функция ослабевала, наступали реформы — например, протестантизм, кальвинизм или деизм Нового времени.

Такой подход, ставящий в центре внимания волю и конкретно волю к вере, привел Джемса к идее «гения» как особого человеческого существа, наделенного этой волей и, соответственно, свободой, лежащей в основании этой воли, в большей степени, нежели другие. «Гений» есть историческое и социальное явление, в нем обнаруживается структура прагматической природы человека: «гений», меняющий нравы, моды, религии, политические системы

¹ James W. *Essays in Radical Empiricism*. Harvard: Harvard University Press, 1976.

и т. д., демонстрирует тем самым последнюю истину прагматизма — мир, в котором мы живем, конструируется нашей свободной волей.

При этом Джемс полностью разделяет дарвинистскую теорию эволюции, считает, что у человека есть инстинкты и что эмоции рождаются вследствие автоматических процессов, развертывающихся в человеческом организме на основании опыта, накопленного в ходе эволюции и борьбы за выживание. Известный пример, приводимый Джемсом, иллюстрирует это в вопросе: «увидев медведя, мы испытываем страх и поэтому убегаем; или, увидев медведя, мы убегаем, и поэтому испытываем страх?» Сам собой напрашивается первый ответ, но Джемс убежден, что верен второй. Наш организм бежит от медведя не из-за страха, а из животного инстинкта самосохранения, а эмоция страха возникает как побочный эффект изменения работы организма, испытавшего, помимо какой бы то ни было психологической мотивации, прилив адреналина.

Соответственно, и «гений», носитель «воли к вере» в максимальной концентрированной степени, является среди остальных людей продуктом высшего напряжения «естественного отбора», что приводит Джемса к социал-дарвинизму в духе Г. Спенсера.

Д. Ройс, Д. Дьюи, Д. Сантаяна: онтология процесса

От этих базовых принципов Пирса и Джемса отталкивались в своих философских теориях и другие американские прагматисты — Джосайя Ройс, Джон Дьюи, Джон Сантаяна и т. д.

Джосайя Ройс (1855 — 1916) занимает особое место среди прагматиков по нескольким причинам. Во-первых, он более занимался историей, а философия была для него вторичной. Во-вторых, он ставил в центре внимания проблему религии и с помощью прагматических аргументов пытался обосновать существование Бога, что ставило его несколько в стороне от остальных прагматистов. В обосновании бытия Бога он опирался на онтологию ошибки, фаллибилизм. Если есть заблуждение и оно реально, утверждал он, значит, есть и истина. И там, где другие прагматисты приходили к гуманизму, либерализму, торжеству науки, демократии и прогрессу, по той же самой философской логике Ройс приходил к Богу, воспринимаемому через историю, заключающуюся в необратимости человеческих действий. Ройс вводит концепцию Абсолюта, существенно отличающуюся от идей Гегеля или Шеллинга. Для Ройса Абсолют есть конкретное основание общества, личное временное существо, сохраняющее прошлое в его цельности, поддерживающее полноту настоящего в акте интерпретации и предвосхищающее любое возможное будущее, на-

сыщая будущие возможности ценностью как общественным идеалом. Интерпретация — является ключевым моментом философии Ройса, что отсылает к фигуре «интерпретатора» или Пирса (Ройс использует термин «Дух Интерпретатор»). А с Джемсом его сближает понятие «воли к интерпретации», которое явно напоминает «волю к вере» Джемса.

Абсолют выступает в философии как осмысленное и личностное начало, а в жизни обычных людей как система бессознательных реакций. При этом движение к Богу-Абсолюту у Джосайи Ройса повторяет структуру «агапазма» Пирса и, следовательно, вписывается в логику прогресса.

Джон Дьюи (1859 — 1952) создал свою версию прагматистской философии, которую он предпочитал называть «инструментализмом». Основная идея — такая же, как и у основателей прагматизма: важны не субъект и не объект сами по себе, но то, что находится между ними; эту инстанцию Дьюи называет «опытом» (*experience*), который рождается в ходе деятельности, сопрягающей индивидуума как с внешним миром (природой), так и с другими индивидуумами¹. «Опыт», таким образом, он понимает не просто как инференцию объекта, его воздействие на воспринимающее сознание, но как сложную систему переплетения мышления, воли и индукции внешней среды, сведенной к одной инстанции. Эту инстанцию он идентифицирует как действие и полагает, что исторически она качественно меняла свою природу:

- в донаучном обществе причиной действия считались сами предметы (объекты) или люди (это наивное заблуждение было опровергнуто наукой Нового времени) — *само-действие* (*Self-action*);
 - следующей доминирующей концепцией стала теория *взаимодействия* (*Inter-action*), развитая Ньютоном в ходе объяснения феномена движения применительно к материальным телам и природным явлениям;
 - высшая форма действия — *чрез-действие*, «транзакция», «сделка» (*Trans-action*), где описания и имена (дескрипторы) процессов избегают апелляции к каким бы то ни было неизменным и постоянным сущностям и идентичностям, концентрируя внимание на самой стихии «действия», первичной по отношению не только к объекту действия, но к самому актору.
- Дьюи в политической сфере являлся сторонником последовательного либерализма и настаивал на углублении и расширении

¹ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М.: Логос, 2001.

процессов демократизации — как американского общества, так и других стран, являлся яростным противником германского нацизма и советского коммунизма (при этом симпатизируя определенным деятелям коммунистического движения, жестко критикующим СССР — например, он организовал «процесс» над Троцким и троцкистами, показав неубедительность и нерациональность выдвинутых им Сталиным обвинений). Для Дьюи демократия также является процессом и опытом, в ходе которого система «транзакций» — коммерческих, политических, культурных и т. д. — не только воспроизводит одни и те же паттерны, но и создает новые смыслы, объекты, отношения и традиции. В этом смысле Дьюи предложил создать «новую религию», основанную на строго прагматических и «гуманистических» принципах, которая отбросила бы догмы классических конфессий. Такая религия должна была бы быть динамичной, открытой, ориентированной на инновации и извлечении максимальной «пользы»¹.

Дьюи активно занимался педагогикой, полагая, что воспитание молодежи в духе прагматической философии и прагматических ценностей позволит ускорить процесс социального, политического и экономического развития, усовершенствовать «транзакционный» уровень социальных коммуникаций.

Дьюи оказал сильнейшее влияние на американскую социологию, прежде всего, на Чикагскую школу (Дж.Г. Мид), которая положила его идеи в основу своих теорий.

Другой крупный американский философ Джордж Сантаяна (1863–1952) также развивает принципы прагматической философии, чему посвящен основательный пятитомник «Жизнь Разума, или Фазы Прогресса Человечества»². В этой работе Сантаяна обобщает основные философские принципы прагматизма и систематизирует их. Он последовательно и развернуто критикует теорию идей у Платона и прослеживает любые — даже самые отдаленные — следы платонизма у разных философов — классических и современных³. Он настаивает на том, что все «идеальное», т. е. «истинное» и «благое» должно иметь корни в конкретном, в мире и в природе, а идеи Платона лишены этих корней, следовательно, все построения, даже отдаленно напоминающие платонизм, философия должна отвергнуть. «Прогрессом Человечества», о котором говорится в подза-

¹ Дьюи Дж. Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002.

² Santayana G. The Life of Reason Or, The Phases of Human Progress N.Y.: Dover Publication, 2005.

³ Santayana G. Platonism and the Spiritual Life. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1927.

головке «Жизни Разума», Сантаяна называет переход от платонического мировоззрения к прагматическому. Показательно, что провозвестниками прагматизма и наиболее близкими самому Сантаяне философами он называет Демокрита, Эпикура и Лукреция. Лукрецию он посвящает ряд чрезвычайно хвалебных текстов. Материалистического «пантеиста» Бенедикта Спинозу он называет «своим учителем и образцом для подражания».

В основе идеи прогресса Сантаяны лежит понимание природы сознания, социальных институтов и практик как продукта эволюции человеческого общества, все лучше и лучше адаптирующегося к окружающей среде в поисках максимализации «счастья». Это направление получило название «метафизический натурализм»: природа мыслится как участник непрерывного диалога с человеком.

Философия прагматизма отражает ярче и полнее всего осевую структуру Логоса североамериканской цивилизации, ее магистральное направление, ее сердцевину. В прагматизме мы также видим емкое проявление всех характерных черт американского Dasein'a.

В нем легко узнается германский волюнтаризм, акцент на воле и личностном начале, что было силовой линией философии Шеллинга и Ницше и что блестяще и досконально разобрано Хайдеггером как философская судьба Европы. Однако эта воля ориентирована здесь исключительно на конкретные, практические дела, дающие — и довольно быстро — ощутимые результаты. Не романтические герои и воины, но торговцы и предприниматели, рачительные хозяева и успешные дельцы — выступают здесь в роли образцов для подражания, нормативных фигур. Воля должна приносить прибыль. В противном случае, это не воля, а безволие: рассуждает прагматизм, описывая сущность американской экзистенции. У всего есть мера: эта мера — «прибыль» и имеет количественный эквивалент. В конечном счете, воля и истина измеряются в денежных единицах, в cash value. Сами философы-прагматисты о деньгах и финансах эксплицитно не распространяются, но именно они готовят идейную платформу для абсолютизации экономической интерпретации действительности и финансизма.

Базовая картина мира, с которой приоритетно имеют дело прагматисты, обязательно материальна, но не в смысле признания бытия материи, а в смысле эмпирической верификации каждого утверждения. Либо «это работает» (it works), либо нет (it doesn't work). Если работает, то может быть конвертировано в «стоимость». Идеи имеют значение только как инструменты, сами по себе они не имеют ни бытия, ни ценности. Об идеях как о ценностях договариваются между собой индивидуумы в ходе осуществления «транзакций». Отсюда

следует контрастный, договорной характер реальности, отражающий сущность либеральной демократии в американском варианте. Есть то, о чем удалось договориться между собой индивидуумам и группам, каждый из которых преследует свои частные интересы с опорой на свою волю и свою веру. Только такая социально-политическая система является правильной, приемлемой и универсальной.

И наконец, самое важное в прагматизме, что составляет его основную особенность: безусловная и абсолютная вера в прогресс, в процесс, в восходящую структуру линейного времени. Новое принципиально лучше, чем старое, а любая инновация есть выражение динамики становления, а, следовательно, уже ценность. Поэтому любые циклические процессы или плюрализм ценностей (как у Джемса) непременно сводятся к социал-дарвинистской топике «борьбы за выживание», «естественного отбора» и «победы сильнейших», пиком чего является американский Модерн как результат максимально успешной борьбы за выживание, как продукт естественного отбора в конкуренции цивилизаций и как победивший сильнейший.

Все эти признаки и даже детали в предпочтениях американских философов-прагматистов показывают: мы имеем дело с чистой моделью титанизма, черной философии Великой Матери, где европейский Модерн практически полностью освобожден от всего «европейского» и приведен в искусственных (почти стерильных с точки зрения органической культуры) условиях к его совершенной модели. Североамериканский Логос есть исключительно и в полной мере черный Логос Кибелы, суммирующий все ноологические исторические, философские, мифологические и геополитические компоненты. Это не просто поиск Западной страны за пределом Столпов Геракла, это сама Атлантида, «тайна Запада» Мережковского, поднявшаяся перед нашими глазами.

Социал-дарвинизм

У. Самнер и Э. Карнеги: свобода угнетать и улыбаться

Важным элементом североамериканской идентичности является социал-дарвинистская версия истории. Социал-дарвинизм философски обобщает целый ряд глубинных установок американского общества, даже в тех случаях, когда его представители не отдают себе в этом отчета. Как всегда бывает с культурным кодом цивилизации, его ясно и системно осознает подавляющее мень-

шинство, интеллектуальная элита, но при этом подавляющее большинство находится всецело под его влиянием и предопределяется им даже в большей степени, если бы они ясно и последовательно рефлектировали свою идентичность. «Бессознательная мысль» (Г. Узенер), «абиссальные категории» (Л. Блага), структуры «жизненного мира» (Э. Гуссерль) действуют чаще всего более эффективно и могущественно, нежели дневное сознание, строго организованные логически заключения рассудка и научные методы познания окружающего мира: в обычном человеке преобладает первое, и лишь небольшая группа интеллектуальной элиты расставляет приоритеты иначе — в пользу строго научной рациональности. Поэтому осознанный и систематически изложенный социал-дарвинизм представляет собой относительно узкое явление в американской философии и социологии, тогда как «бессознательный социал-дарвинизм» составляет одну из главных осей всей североамериканской культуры, предопределяет экзистенциальную идентичность общества США.

Главным теоретиком социал-дарвинизма принято считать английского философа и социолога Герберта Спенсера (1820 — 1903), хотя свой программный труд «Прогресс: его законы и причины»¹ он выпустил в 1857 г., тогда как Ч. Дарвин опубликовал свою главную работу «Происхождение видов» только в 1860 г. На Спенсера большое влияние оказали идеи О. Конта и Ж.-Б. Ламарка. Спенсер полагает, что общество является «живым организмом» и развивается по законам «выживания сильнейшего», «естественного отбора» и повышения уровня сложности систем. Для Спенсера социальный прогресс это прямое продолжение эволюции видов в человеческой среде, и люди ведут себя друг с другом, как и другие животные: у всех одна цель — выживание, пропитание, наслаждение и безопасность. Реализация этих целей, по Спенсеру, является абсолютно естественным стремлением, и успехи в этом вопросе свидетельствуют лишь о наличии высокой жизнеспособности индивидуума. Борьба за ресурсы между людьми также вполне естественна, а неравенство, к которому она приводит, есть выражение жизненных сил богатых и властных (элиты) и их ослабления, нехватки и неполноты у всех остальных (массы). В этом и состоит закон прогресса: сильные, побеждая слабых, делают общество сильнее. В определенный момент истории, по Спенсеру, элиты стали осознавать, что использование в вопросах конкуренции исключительно физической силы, войны и

¹ Spencer H. Progress: Its Law and Cause // Spencer H. Essays on Education. London: Aldine Press, 1963. P. 153 — 198.

оружия приводит к сдерживанию прогресса, т. к. лучшие (элиты) часто уничтожают другие элиты (конкурентов), что дает шанс «неполноценным» и «слабым». Тогда сильные перешли к экономической конкуренции, где условия жизненного отбора оставались не менее жесткими, но элиты более не истребляли друг друга. В определенном смысле капиталистическая система является еще более острой формой борьбы за выживание, а равенство стартовых условий только подчеркивает элитарную природу тех, кто с опорой на свой жизненный импульс и масштабные аппетиты способен реализовать свои интересы в ущерб более слабым или относительно равным. Капитализм, по Спенсеру, есть иерархическое и элитарное общество, где правят сильнейшие над слабейшими, но эта иерархия строится на основе усложненной логистической конкуренции, требующей включения в нее и мобилизации всех жизненных сил. Борьба за ресурсы есть двигатель прогресса, кульминацией которого является либерализм как идеология и рыночный капитализм как экономическая инфраструктура. Государство же, по Спенсеру, является в определенной мере пережитком эпох, когда иерархия строилась на основании физической и военной силы, что сохраняется в институте «сословий». По мере прогресса государство должно постепенно отмирать, а на смену ему должно приходить элитарное либеральное общество, где высшим законом является свободная конкуренция в экономической сфере.

Эта программа англичанина Спенсера точно соответствовала основным установкам американского общества, выражала его основные силовые линии. Поэтому идеи социал-дарвинизма были немедленно подхвачены американскими философами и социологами Э. Юмансом, Д. Фиске, Д. Бёрджессом, У. Самнером и т. д. Наиболее емкие формулировки социал-дарвинизма дал Уильям Самнер (1840 – 1910), один из основателей американской социологии. Другим ее основателем был Альбион Смолл (1854 – 1906), который также придерживался социал-дарвинистских позиций. В 1883 г. Самнер выпускает знаменитую брошюру под названием «Что социальные классы должны друг другу?»¹, в которой приходит к простому выводу: ничего. Удача богатых и сильных принадлежит только им, а бедность нищих и обездоленных и слабость «проигравших» целиком и полностью их индивидуальная проблема. Самнер утверждает, что если строить общество на том основании, что богатые и сильные будут обязаны помогать бедным и слабым и все время вы-

¹ Sumner W. What Social Classes Owe to Each Other. Caldwell; Idaho: The Caxton Printers, 1974.

равнивать социальные условия, тогда бедные и слабые будут поощряться как социальный тип, плодиться, и общество начнет деградировать. Элиты должны быть образцом, к которому слабые должны тянуться и стремиться, тогда они, убегая от нищеты и спеша к богатству и силе, будут развиваться, а не довольствоваться тем, что имеют. При этом Самнер полагал, что идеалом «силы» является американский предприниматель, главной опасностью для которого является государство, вынужденное заигрывать с морем неудачников, которые представляют собой в любом обществе большинство, и тем самым повышать налоги на богатство, чтобы успокоить бедняков, сдерживая, таким образом, силовой потенциал лучших и сильнейших в их борьба за личные эгоистические жизненные интересы.

Соответственно, Самнер отождествил ключевую фигуру американского общества — свободного предпринимателя, торговца — с успешным и высокоэффективным «общественным зверем», прокладывающим себе путь в джунглях свободного рынка, не заботясь о тех мелких жертвах, которые ему приходится уничтожать на этом пути. Эти идеи составляют ядро американского либерализма в его правой версии, т. к. здесь основной акцент ставится на свободе индивидуума реализовывать свои эгоистические интересы любыми способами, остающимися в рамках закона. Но закон делается самими людьми и должен постоянно пересматриваться в пользу экономически сильных в ходе постоянных либеральных реформ законодательства.

Самнер рассуждает так же, как голландский философ Бернард Мандевиль в своей знаменитой поэме о пчелах «Взроптавший улей, или мошенники, ставшие честными»¹. Если в обществе все будут полными эгоистами, заботящимися только о самих себе и безразличными к судьбам окружающих, то рано или поздно всеобщее благосостояние возрастет, и все общество в целом будет жить лучше. Если же «мошенники одумаются» и «станут честными», начав помогать друг другу и заботиться о ближнем, у них пропадет стимул к материальному накоплению — злость, зависть, эгоизм, тщеславие, хитрость, и общество начнет беднеть и, в конце концов, деградировать. Поэтому Самнер утверждает парадокс, ставший классическим местом либерализма: общество, построенное на эгоизме, приводит к росту благосостояния всех, хотя не ставит такой цели, а общество, ориентированное на благополучие всех, в действительности приво-

¹ Mandeville B. The fable of the bees; or, Private vices, public benefits. London: Clarendon Press, 1714.

дит к обнищанию всех и к социальной деградации. Сильные и успешные воспроизводят сильных и успешных, и это есть прогресс. Но т. к. американская цивилизация основана на свободе сильных, ловких и удачливых предпринимателей быть такими, какие они есть, эта цивилизация — самая сильная, удачная и успешная. Так мы подходим еще с одной стороны к идее избранности американского общества: на сей раз, не с теологической стороны и не в силу философского прагматизма, воспевающего волю американского народа, но с позиции эволюционистской теории, где эгоистическая воля к комфорту, накоплению, богатству и власти становится выражением «закона выживания сильнейшего», т. е. кульминацией животного (жизненного) начала.

Сходные идеи отстаивал Эндрю Карнеги (1835 — 1919), крупный американский предприниматель, интеллектуал и основатель Фонда Карнеги. В отличие от Самнера он не отвергал благотворительность (по Самнеру, благотворительность вредна, т. к. помогает бедным, только разлагая их морально, т. к. обучает тому, как самим становиться богатыми), но, напротив, инвестировал в нее солидную часть своих капиталов. Однако благотворительность Карнеги только на первый взгляд противоречит социал-дарвинизму, согласно которому богатые и успешные должны заботиться только о самих себе, предоставив нищету самим нищим. На самом деле Карнеги ставит перед собой цель воспроизводства сильных, пропаганду либеральных ценностей и моделей, распространение «американского образа жизни» и консолидацию предпринимательской элиты как «правлящего класса». Подобно тому, как Спенсер увидел в капитализме не отступление от закона силы и войны за выживание, но вывод их на новый, более интенсивный и усложненный уровень, так и Э. Карнеги, а также целый ряд крупных бизнесменов социал-дарвинистской либеральной ориентации видят в практике меценатства, особенно в сфере образования, способ вывода капитализма на еще один уровень, где сила будет доказываться не просто в рыночной конкуренции (как в классическом капитализме), а в способности интеграции наиболее волевых и жизнеспособных людей в мировую капиталистическую элиту, составляющую основу для будущего Мирового Правительства.

Объективизм Айн Рэнд

Социал-дарвинизм и американский правый либерализм получили свое наиболее наглядное выражение в философской системе «объективизма», разработанной американской писательницей Айн

Рэнд (1905 — 1982), настоящее имя Алла Зиновьевна Розенбаум, русской еврейки, эмигрировавшей в США. Айн Рэнд доводит принципы либерализма до крайних выводов и отождествляет силу, успех и богатство с «абсолютным добром», а слабость, неудачу и бедность — с «абсолютным злом». Сильные — это бизнесмены, полные энергии и мощи. Они движимы эгоистическими интересами, и в этом проявляется их величие. В одном тексте Айн Рэнд говорила: «Я являюсь апологом не столько капитализма, сколько эгоизма»¹.

В своем идеологическом романе «Атлант расправил плечи»² она описывает положительных героев как радикальных эгоистов, крупных бизнесменов, идущих к своей цели упорно и последовательно. Они описаны как носители высшей природы — они умны, логичны, активны, неутомимы, талантливы, изобретательны, креативны, они двигают прогресс и обеспечивают обществу развитие, воплощая в себе успех, силу, ум, опрятность и красоту. Им противостоят рабочие, люмпены и массы, которые представляют собой их антипод: они глупы, бездарны, уродливы, ленивы, пассивны, косны и при этом агрессивны и завистливы. Массы, по Айн Рэнд, воплощение морального зла. Их задача состоит в том, чтобы обобрать героев-капиталистов, обуздать их волю и заставить служить себе, поработив «активное меньшинство», подчинив его пассивному большинству. Для этого «злые рабочие» и бедняки используют государство, которое становится их главным оружием в борьбе с прекрасными богачами-эгоистами. И поэтому восставшие капиталисты, представленные в романе образом титана Атланта, предводителя титанов в их борьбе с Зевсом, бросают вызов государству и стоящим за ним «злым народным массам» и начинают с ним войну. «Прекрасные» и «талантливые» эгоисты дают бой государству, стремящемуся обложить их состояния налогами. Роман полон теоретическими выкладками, где автор излагает свою философию, которую она сама и ее последователи называли «объективизмом».

Суть «объективизма» состоит в том, что существует только то, что дано нам в чувственном опыте, который осмыслен здравым рассудком. Реален только мир объектов, поэтому религия, метафизика, рационализм и другие отвлеченные формы философии являются «ложными», поскольку утверждают бытие того, чего нет. «Объекты» вызывают со стороны человека волю к обладанию ими и к упорядочиванию. Ни интуиции, ни априорных форм рассудка Айн Рэнд

¹ Ayn Rand. The New Left: The Anti-Industrial Revolution. N.Y.: Penguin Books, 1993. P. 3.

² Айн Рэнд. Атлант расправил плечи: В 3 т. М.: Альпина Паблишер, 2011.

не признает, Кант вызывает у нее отвращение. В мире для нее все предельно ясно: надо быть счастливым и удачливым, иметь много собственности, быть знаменитым и уважаемым, испытывать наслаждения, чувствовать безопасность, ни от кого не зависеть, и все это должно быть наглядно, конкретно, осязаемо, выражаясь в денежном эквиваленте и объемах личного имущества. Движение к этой цели каждого индивидуума есть смысл истории, кульминацией которой является частная собственность, капитализм и свободное предпринимательство. В этой системе все подлежит расчету в финансовом эквиваленте, а, следовательно, имеет «объективную» стоимость, определяемую рынком. Рынок — творец ценностей; благим является то, что хорошо продается и хорошо покупается. Рынок — высшее проявление морали, а любая попытка ограничить рынок — государством, обществом или грубой силой, напротив, глубоко аморальна. Рассудок, по Айн Рэнд, это то, что позволяет добиться максимальных результатов минимальными усилиями, и все, что таких результатов не приносит или платит за них слишком большую цену, является иррациональным, а, следовательно, подлежащим упразднению и порицанию. Только рассудок, ведущий к получению материально осязаемого (объективного) эффекта, здоров, утверждает Айн Рэнд. Поэтому только капитализм является единственной рациональной системой социально-политической организации общества, а либерализм (сама она предпочитает называть это «объективизмом») — единственной рациональной политической философией. Все остальное Айн Рэнд отмечает как «заблуждение» и «тоталитаризм безнравственных масс».

Сама Рэнд так описывает сущность своей философии «объективизма»: она состоит в «концепции человека как героического существа, имеющего высшей моральной целью в жизни достижение индивидуального счастья, высшей формой деятельности — эффективное индустриальное производство, единственной абсолютной ценностью — расчетливый рассудок»¹.

Отрицание религии и воспевание эгоизма вызвали интерес к идеям Айн Рэнд в кругах американских сатанинских сект (например, «Церковь Сатаны» Энтони Шандора Ла Вэя). Вместе с тем сторонники объективизма есть и в более престижных кругах американской элиты: в частности, такой крупный экономист и финансовый магнат, как Алан Гринспен, председатель Федеральной резервной системы США в 1987–2006 гг., является преданным поклонником Айн Рэнд и полностью разделяет ее идеологию.

¹ Айн Рэнд. Добродетель эгоизма. М.: Альпина Паблишер, 2011.

Либерализм облегченных версий

Д. Ролз: примирение свободы и справедливости

Более мягкую форму политического либерализма, нежели радикальный индивидуализм Айн Рэнд, предлагает в своих работах американский политический философ Джон Ролз (1921 – 2002). Он пытается совместить между собой противоположные понятия «свободы», на чем настаивают либералы, и «справедливости», к чему призывают левые (социалисты и социал-демократы), пытаясь тем самым лишить либеральную философию социал-дарвинистского стержня, вдохновляющего большинство либералов (особенно правых либералов и либертарианцев). Для этого Ролз вводит понятие «хорошей справедливости» (fair justice) или «хорошести» (fairness)¹, которая не ограничивает свободы индивидуумов через введение принципа перераспределения богатств, но и не открывает двери крайнему эгоизму. Для обоснования такого понятия справедливости Ролз предлагает не пытаться гармонизировать те концепции свободы и справедливости, с которыми мы исторически имеем дело, но вернуться к тому, что он называет «начальной позицией», отправляясь от которой каждый индивидуум формирует представление о том, что является для него благом, как бы он хотел провести свою жизнь и какие условия для реализации жизненного плана он считал бы оптимальными. При этом все детали, относительно реально существующего общества, вопросов расы, гендера, социальной стратификации и т. д., предлагается вынести за скобки, поместить за «завесу неведения». Формируемые в такой «начальной позиции» представления, по Ролзу, не будут содержать никаких противоречий между свободой и справедливостью, а их обобщение вполне может быть взято за оптимальную модель для построения «хорошего общества» (fair society).

Здесь мы видим снова типично американскую черту: стремление к построению социально-политических моделей с «чистого листа», с отрывом от исторического контекста, и создание особого строго американского «историала», где лабораторные кондиции Нового Света становятся «начальной позицией» для создания таких социальных структур, которые полностью свободны от исторического содержания. Исторически «свобода» нагружена либеральным смыслом, который в пределе (как у Айн Рэнд) ведет к радикальной анти-

¹ Rawls J.B. A Theory of Justice. Cambridge; Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

социальности и антигосударственности. Справедливость же, напротив, достигается исторически за счет уравнивания благосостояния граждан, что влечет за собой сокращение свобод экономически сильных акторов. Социалистические режимы Восточной Европы в XX в. представляют собой крайний случай. Все это Ролз предлагает вынести за скобки и заново сформировать принципы свободы и справедливости на основании простого и не обладающего профессиональными историческими, политологическими и философскими компетенциями индивидуума, поставленного в «начальную позицию». Это приведет к моделям «хорошей свободы» и «хорошей справедливости», т. е. к обобщенной «хорошести», еще не получившей дифференцирующих детализаций и конкретизаций; Ролз называет ее «накладывающимся консенсусом» (*overlapping consensus*).

Ролз в целом повторяет мысль Канта о трансцендентальном рас суде, который является общим для всех отдельных индивидуумов, но выстраивает ее в духе типично американского прагматизма и эмпиризма, начиная с ментального эксперимента, повторяющего простейшую форму размышления о том, что такое благо и справедливость маленького человека. «Понимающая модель» «хорошего общества» Ролза, в свою очередь, есть не что иное как «категорический императив» Канта, пересказанный упрощенно в доступных терминах и на примерах, понятных простому американцу.

В другой книге «Политический либерализм»¹, посвященной отчасти осмыслению идей Джона Дьюи, Ролз развивает тему «хорошести», обобщая ее до понятия «разумности». Но существуют два принципиальных уровня разумности в обществе: индивидуальная разумность, строящаяся с «начальной позиции» индивидуума (этот полюс является центром, от которого, как правило, строятся модели американского либерализма), и публичная разумность, воплощенная в обществе и государстве (она имеет нормативный характер и в некоторых случаях «во имя справедливости» может вести к ограничению индивидуальных свобод). Гармонизировать эти две «разумности» и стремится Ролз. На индивидуальном уровне в самом базовом определении «блага», взгляды католика, протестанта и атеиста, мужчины, женщины и гомосексуалистов, черных, белых и желтых, богатых, бедных и представителей среднего класса — могут существенно различаться, а на индивидуальном уровне эти различия еще более значительны. На уровне общества, однако, такой плюрализм в определении «блага» невозможен. Поэтому единственным спосо-

¹ Rawls J.B. *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. N.Y.: Columbia University Press, 1993.

бом достичь гармонии — это стремиться к «рефлексивному равновесию», когда общество настаивает на том, чтобы группы и индивидуумы, входящие в его состав, признали разумность не только своего толкования «блага», но и другого толкования, если эти толкования не противоречат друг другу в корне: т. е. если ни одна из групп и ни один из индивидуумов не отказывает другим в праве иметь отличную от них разумность. Таким образом, общество (государство) может и должно не сказать, какая форма разумности разумна, но лишь принять все типы разумных рефлексий и построенных на них проектов и предложений для дальнейшего коллективного рассмотрения (в порядке дискуссий, дебатов, референдумов и т. д.), отбросив лишь то, что отказывается от требования «быть разумным» и претендует, тем самым, на исключительность, диктат и отказ оппонентам в праве на существование, обладания отличными взглядами и их публичного изложения.

Снова мы видим кантовский «категорический императив»: «поступай с другим так, как ты хочешь, чтобы он поступил с тобой»; при этом тот, кто осознанно хочет поступать с другим по-одному, а к себе требует другого отношения, выпадает за пределы «накладывающегося консенсуса» и становится вне закона, т. к. подрывает основы «рефлексивного равновесия».

На практике это означает, что либеральная политика позволяет иметь любые мнения, отстаивать и свободно излагать их, но только в том случае, если они не противоречат в корне догматам либерализма. «Хорошая свобода» таким образом, есть свобода либералам быть либералами любых оттенков — несколько левее или несколько правее, либералами-христианами и либералами-атеистами, либералами-мусульманами и либералами-иудеями, либералами-популистами и либералами-элитистами и т. д.

В книге «Закон народов»¹ Ролз применяет принципы своей политической философии, обобщающей базовые принципы американской цивилизации, к вопросам международной политики и сфере международных отношений. Здесь Ролз предлагает деление всех народов на три категории:

- «либеральные народы» (liberal peoples),
- «приличные народы» (decent peoples) и
- «страны-изгои» (outlaw states).

«Либеральные народы» — это США и те страны, которые признают американские ценности универсальными. Они стоят на пути

¹ Rawls J.B. The Law of Peoples: with «The Idea of Public Reason Revisited». Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

к построению «хорошего общества», и в них обеспечены базовые начала как свободы, так и справедливости (в смысле «хорошей справедливости», *justice as fairness*). В этих странах соблюдаются все нормы либеральной демократии: полная свобода стартовых условий, равный доступ всех слоев и групп населения к участию в политических процессах, высокий уровень развития гражданского общества, свобода совести, прессы, свобода передвижения, свобода собственности, рынок, признание индивидуума антропологическим нормативом (идеология прав человека) и т. д.

К «приличным странам» Ролз относит те политические системы, которые могут частично соответствовать либеральным требованиям, а частично нет: например, отказывать тем или иным группам населения в праве занимать определенные политические посты, организация обратной связи власти с населением не по линии прямых и открытых всеобщих выборов, но в форме консультаций, с опорой на традиционные (религиозные) структуры. При этом главное, чтобы эти политические режимы признавали «разумность» высшим критерием, и если даже их степень «разумности» не является столь развитой и «рефлексивной» как в либеральных режимах, они все же строят свою политику на рациональных основаниях и могут эволюционировать постепенно в либеральном ключе.

К таким странам Ролз относит стратегических союзников США в арабском мире, в Африке, в Тихоокеанском регионе, в Азии и Латинской Америке.

И наконец, «страны-изгои» отказываются от «разумности», настаивают на своих системах ценностей вопреки либеральному миру, признают свои локальные религиозные, этнические и национальные культуры единственно верными, имеют тоталитарные или авторитарные политические системы, систематически нарушают «права человека» и т. д. Такие страны не имеют права на существование, согласно Ролзу, и «либеральные народы» (иногда совместно с «приличными народами») могут и должны осуществлять в такие зоны военную интервенцию, чтобы освободить индивидуумов от «нелиберальной неразумности» и поставить их в «начальную позицию», отталкиваясь от которой они смогут построить в будущем (при опеке и поддержке либеральных народов и, в первую очередь, США) либеральное общество, «хорошее общество».

Политическая философия Ролза является на сегодняшний день концептуальным фреймом для внешней политики США независимо от того, идет ли речь о республиканцах или демократах, правых или левых. Что касается внутренней политики, то у Ролза есть оппоненты, в том числе, из либерального лагеря.

Р. Нозик: нормативизм

Одним из наиболее ярких является Роберт Нозик (1938 – 2002), другой теоретик политического либерализма, который делает упор на либерализм как политическую идеологию «полноценного демократического государства» и полагает, что важнее всего в либеральной философии ее нормативный характер¹. У Нозика частная разумность отдельного индивидуума или социальных групп играет менее значительную роль, нежели у Ролза. Она действительна как обобщенная воля к созданию «минимального государства», чьей задачей является обеспечение законопорядка и безопасности. Как только государство начинает присваивать себе иные функции (например, перераспределение благ), оно утрачивает свою легитимность. Если Ролз ближе к Канту, то Нозик — к Гоббсу, но при этом Нозик подчеркивает, что учреждение государства есть процесс свободного социального договора, который в любой момент может быть пересмотрен; поэтому легитимным является только либеральное государство, не только создаваемое свободным волеизъявлением свободных граждан, но и воплощающее в себе либерализм как базовую нормативную идеологию. Любое отклонение от идеологического либерализма (вправо или влево), по Нозику, делегитимизирует государство.

Экономический либерализм: Милтон Фридман

В экономике американский либерализм ярче всего представлен Чикагской школой, и в частности таким видным экономистом, как Милтон Фридман (1912 – 2006).

Прагматистский характер американской цивилизации естественным образом ставит экономику в центре внимания и придает ей приоритетное значение среди остальных дисциплин. Если истина измеряется успехом (*it works*), то успех измеряется деньгами. Поэтому истина есть деньги, мораль есть рынок, а философия есть экономика. Так представляет себе мир американская рациональность.

Милтон Фридман, лауреат Нобелевской премии, бывший в свое время советником Президента США Рональда Рейгана, обобщает в своих работах основные принципы классической либеральной экономики применительно к ситуации XX в., настаивая на приоритете «монетаризма». «Монетаризм» предлагает рассматривать экономическую деятельность исключительно в количественном аспекте: любое социальное начинание, любое политическое решение, льготы и вмешательство государства в любые сферы жизни всегда имеют соот-

¹ Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008.

ветствующий финансовый эквивалент, отражающий «объективную рациональность» и поддающийся строгому подсчету. На этом принципе фундамента цен основан свободный рынок, в котором все процессы сводятся к ценообразованию как к кульминации, финальной точке и численному эквиваленту. Рынок и его механизмы являются, по Фридману, абсолютной формой организации социальных отношений, а деньги являются объективным показателем их качества. Поэтому о развитии общества можно и нужно судить исключительно на основании темпов роста его экономики, что выражается в денежном эквиваленте.

По Милтону Фридману, общество должно стремиться к тому, чтобы полностью слиться с рынком, стать рынком. При этом государство должно как можно меньше вмешиваться в хозяйственную деятельность, уступая постепенно свои полномочия частному предпринимательству — например, отказываясь от монополии на почтовую службу, оказание ряда публичных услуг и т. д. Монополию государства следует сохранять только в тех областях, где оно способно доказать на основании цифр их экономическую выгоду и эффективность.

Фридман полагал, что все социальные службы должны быть переданы в частные руки; так, он ратовал за упразднение государственных медицинских страховок. Фридман призывал ввести такую систему налогообложения, при которой налоги выплачивают люди, чей доход превышает определенный минимальный уровень. Если этот доход совпадает с минимальным, человек ничего не платит государству. А если он ниже минимального, то государство само платит ему недостающую до минимального уровня заработной платы сумму. При этом, по мысли Фридмана, аннулируются все льготы и бесплатные публичные услуги, поэтому от подобной монетизации должны выигрывать все — и само государство, и простые граждане. Малообеспеченные получают гарантированный минимум, а государство полностью снимает с себя бремя социальных затрат.

Милтон Фридман доказывает в своих работах, что либеральная экономика и, в частности, американская экономика обладает потенциалом неограниченного роста, который будет продолжать по экспоненте. Единственным условием для этого является невмешательство государства в рынок, т. е. его приверженность либеральной идеологии. Бесконечный рост рыночной экономики и непрерывное повышение уровня благосостояния и расширение среднего класса в мировом масштабе являются догмами экономического либерализма, переводящего философский тезис исторического прогресса, центральный для американской интеллектуальной культуры, в область экономики. Показательно, что вера в экономический рост у Милтона Фридмана и

представителей доминирующей в США Чикагской школы часто оказывалась сильнее эмпирической сверки с реальностью (reality check), на чем настаивали ранние прагматисты и первые либералы, и постепенно приобрела не просто аксиоматический, но догматический характер: рост экономики стал восприниматься как главный закон мироздания. Показательно, что в декабре 2005 г., за год до смерти Милтон Фридман в интервью американскому журналисту и телеведущему Чарльзу Роузу говорил: «Стабильность экономики сейчас выше, чем когда бы то ни было в нашей истории, мы на самом деле в прекрасной форме. Странно, что люди ходят и рассказывают нам сказки, насколько плохо дело обстоит у нас с экономикой, насколько она в печальном состоянии». Спустя совсем немного времени разразился самый крупный финансовый и экономический кризис в американской истории со времен Великой депрессии. «Стабильность» оказалась действительно выше, чем когда бы то ни было». Однако влияние Чикагской школы и самого Милтона Фридмана было настолько велико, что Федеральная резервная система и в самый разгар кризиса в 2007—2008 гг. не нашла ничего лучшего, как по-прежнему проводить строгого монетаристскую политику, следуя ультралиберальной стратегии.

Американская социология: А. Смолл, Д. Мид, Т. Парсонс

Американская социология известна прежде всего Чикагской школой. Т. к. социология является в значительной степени прикладной дисциплиной и оперирует с количественными методами, она стала весьма популярной в американском обществе, где кафедры и факультеты социологии открылись в академических учреждениях раньше, чем в Старом Свете.

Первый департамент социологии был создан в Чикагском университете в 1892 г. Его основателем был Альбион Смолл (1854—1926). Смолл привнес в социологию мало оригинальных идей, но верно следовал за теориями Герберта Спенсера, развивая социал-дарвинистский взгляд на историю общества. Тот факт, что основателем американской социологии как таковой был социал-дарвинист, весьма показателен и наложил отпечаток на всю Чикагскую школу, придав ей изначально последовательную либеральную ориентацию.

Важным источником формирования американской социологической школы стали теории Джорджа Герберта Мида (1863—1931), который объединил в своей социологической модели философский прагматизм (Джемса, Ройса и особенно Дьюи, чьим учеником он был) и социологический бихевиоризм. Прагматизм он применяет к исследованию общества как самостоятельной среды, где реализуется слож-

ная система взаимодействий между индивидуальным и коллективным сознанием. Мид назвал свою теорию теорией «символических взаимодействий» («символический интеракционизм»). В этой промежуточной зоне Мид видит инстанцию, где частная рациональность пересекается с коллективной, но ни частное, ни общее не является фиксированной данностью, поэтому момент пересечения первичен, по Миду, по сравнению с тем, что собственно пересекается. Символом Мид называет социологический эквивалент того, что Пирс называет «знаком» и чье содержание определяется как раз моментом интеракции (у Дьюи транзакции). Действие индивидуума становится символическим тогда, когда оно оказывается помещенным в публичную сферу, где и выясняется содержание символа. В процессе такого выяснения меняется и сама структура индивидуального посыла, а также воздействие оказывается и на то, что Дюркгейм назвал «коллективным сознанием». Сознание, таким образом, является интегральной составляющей частью как действия, так и взаимодействия, постоянно уточняясь и меняясь по мере развертывания социальных практик.

Социальный бихевиоризм представляет собой, по Миду, качественно преобразованную концепцию психологического бихевиоризма, который рассматривает в качестве базовых стимулов психической деятельности материальные объекты; по Миду, стимулами являются не материальные объекты, но жесты и социальные конструкты, и, следовательно, общественное поведение развертывается не в контексте взаимодействия с природными явлениями, но с обществом, которое и конституирует (для прагматистов) мир. При этом и субъект, и мир постоянно меняются: то, «что работает», сохраняется в качестве релевантного знания, «истины», то, что «перестает работать», либо изменяется, либо отбрасывается.

Мид, таким образом, переносит прагматизм из философии в социологию, закладывая основу воззрений Чикагской школы.

Позднее еще более систематизированную форму этому комплексу идей придал другой американский социолог Толкотт Парсонс (1902–1979), основатель структурного функционализма. Парсонс, в свою очередь, пытается построить непротиворечивую модель сопряжения между «коллективной рациональностью» и «индивидуальной рациональностью»; обе темы к тому времени получили блистательное развитие в двух европейских школах социологии: француз Эмиль Дюркгейм и его школа глубинно исследовали структуры «коллективного сознания», построив на этом всю свою социологическую методологию, а немец Макс Вебер сосредоточил свое внимание на социологии личности в контексте «понимающей социологии», ориентированной на исследование общественной деятельности индивидуума.

Парсонс пытается примерить обе континентальные социологические школы в духе американского прагматизма, спокойно жертвующего теоретической чистотой в пользу практической применимости теории. Так, Парсонс выдвинул доктрину «социального действия»¹, в процессе которого складываются и развиваются оба полюса — индивидум и общество. С теоретической точки зрения, мы остаемся в философском контексте американского прагматизма: от Пирса до Мида. С технической точки зрения, доктрина Парсонса разработана до деталей: он дает подробные определения таким понятиям, как «социальная система», «социальный порядок», «социальная функция» и т. д.

Аналитическая философия

У. Куайн: онтологическая относительность

Другим чрезвычайно характерным для американской рациональности явлением в философии является направление аналитической философии, ярчайшим представителем которой в США был философ, логик и математик Уиллард Ван Орман Куайн (1908 — 2000). Куайн стоит на позициях крайнего номинализма². С его точки зрения, все естественные науки можно выразить на языке, в котором идет речь только о конкретных предметах, а не о классах, свойствах, отношениях и обобщениях. Тем самым он возвращается к раннему Витгенштейну с его представлениями об «атомарных фактах», предшествующих формированию представления об «объектах». Любые концепты, построенные на абстрагировании от фактов, Куайн допускает только как промежуточные построения, ведущие в конце концов к той же прямой корреляции между означающим и означаемым. Однако на Куяна повлияли и прагматистские идеи магистральной американской философии, которые обращают внимание не на «реальности», но на то, что является «знаком» (по Пирсу), символом (по Миду) в процессе интерпретации. Таким образом, Куайн все же следует за Витгенштейном и дальше, в сторону повышенного внимания к языку, хотя и не разделяет всех радикальных выводов Витгенштейна, приведших его к отказу от позитивизма и номинализма в целом.

Куайн уделяет значительное внимание онтологии, которая у него приобретает вполне прагматистский характер, будучи сведенной к

¹ Парсонс Т. *Толкотт*. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000.

² Куайн У. *Две догмы эмпиризма*. М.: Логос; Практис, 2000.

знаковой интерпретации и, соответственно, к языку (в чем он несколько сближается и со структуралистами). Так, Куайн формулирует принцип «онтологической относительности»¹, сформулированный в известном тезисе: «быть — значит быть значением связанной переменной», что означает помещение предиката «бытия» в контекст конкретного языка и конкретной научной теории. К вполне структуралистским выводам он приходит по иной логике, нежели европейские структуралисты: через сочетание позитивизма с типично американским прагматизмом. Отсюда он переходит к возможности перевода и к тому, что он называет «радикальным переводом» (эта же проблема стояла в центре внимания культурных антропологов школы Ф. Боаса, в частности, Уорф и Сэйпир сформулировали на этом основании принцип «лингвистической относительности»); «радикальный перевод», т. е. полная и доскональная передача информации об обозначаемом при переходе от одной знаковой системы (языка) к другой практически невозможны, т. к. система референций всегда остается «непрозрачной» и связанной с конкретным теоретическим и лингвистическим контекстом². Если вынести за скобки специфику терминологии, то мы получаем нечто аналогичное «языковым играм» Витгенштейна³. Этот тезис приводит Куайна к особой эпистемологической установке, согласно которой не существует теории, детерминированной до такой степени, чтобы строго покрывать весь объем эмпирических фактов; любая теория поэтому является «истинной» лишь относительно, т. е. в той мере, в какой она не опровергается критическим объемом релевантных опытных данных, но это не значит, что она адекватно объясняет все факты, как те, которые находятся на периферии научного внимания, так и те, которые проявляются в случае применения иной, альтернативной или параллельной теории.

Д. Льюис, С. Крипке: конвенции миров и модальная логика

К этому направлению аналитической философии можно отнести философа Дэвида Келлога Льюиса (1941 — 2001), который, основываясь в значительной мере на принципе «онтологической относительности» Куайна, занимался вопросами теории игр и модальной логики. Льюис, исходя из того, что онтология неразрывно связана с интерпретацией, выдвигает на новый уровень идею Эпикура о множествен-

¹ Куайн У.В.О. Онтологическая относительность. М.: Логос, 1996.

² Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Праксис; Логос, 2000.

³ Витгенштейн Л. «Голубая книга» и «Коричневая книга» // Современная аналитическая философия. Вып. 3. М., 1991.

ности миров, полагая, что эти миры являются не только возможными (как у Лейбница), но и вполне конкретными и актуальными, однако структурированными по иным каузальным траекториям, нежели тот мир, в котором живем мы. Мир, по Льюису, есть «логико-языковый конструкт», т. к. сами факты, и в этом он следует за номинализмом, переосмысленным Уэйном в прагматистском ключе, собираются в каузальные множества только в ходе логико-теоретической интерпретации. Из этого Льюис делает вывод: переустроив логическую интерпретацию и каузальные цепи, мы попадем в «иной мир»¹. Мир отличается от мира не фактами, они остаются одними и теми же, но моделями их логического упорядочивания, что и пытается описать модельная логика Льюиса. Здесь мы стоим вплотную к представлению и виртуальности и виртуальной реальности, которые составляют аналог «реальности» в парадигме Постмодерна².

Льюис ряд работ посветил проблеме «конвенции», рассматривая структуры «договора», «контракта» не только с точки зрения их эксплицитного содержания, но и с точки зрения их «подразумевания» или «тезисов, разделяемых по умолчанию», что отсылает нас как к проблеме «контакта» и «социального контакта», центральной для англосаксонского номинализма и американского прагматизма, так и к теории «языковых игр» Витгенштейна, где смысл строится не только в ходе эксплицитных высказываний, но зависит от конкретики ситуации, в которой находятся личности, вступившие в коммуникацию.

Идеи американской аналитической философии в ином направлении развивает другой философ, Сол Крипке, крупнейший специалист по Витгенштейну и комментатор его трудов. Крипке продолжает исследования модальной логики, соотношения имен и предметов³, позитивистскую теорию истины и иные проблемы, намеченные Куайном. Крипке переосмысляет соотношения знака и обозначаемого им объекта в сторону большей вариативности (модальности) их соотношения, нюансируя позитивистский тезис о возможности строгого соответствия одной ментальной частицы одному строго определенному атомарному факту внешнего мира. Вместо этого он предлагает свою модель модального номинализма, которую он называет «каузальной теорией референции» и согласно которой в основании связи знака и атома лежит случайная ассоциация, опосредованная той социальной средой, к которой принадлежит говорящий.

¹ Lewis David Kellogg. On the Plurality of Worlds. London; N.Y.: Blackwell, 1986.

² Аугин А.Г. Постфилософия. М.: Международное евразийское движение, 2008.

³ Kripke Saul Aaron. Naming and Necessity. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1980.

Аналитический Логос титанов

Если монетаризм Милтона Фридмана (также выходца из Чикаго, в связи с чем его экономическая школа называется Чикагской) является применением философского прагматизма к области экономики; если политическая философия Джона Ролза является почти тем же самым в сфере политики; если американская социология (от Самнера, Смолла, Мида до Парсонса и современных социологов) представляет собой приложение прагматизма к социологии, то аналитическая философия воплощает в себе все тот же прагматизм, примененный к сфере позитивизма, лингвистики и эпистемологии. Все эти явления — философия, теология (у Джосайи Ройса или Уильяма Джемса), экономика, политическая философия, социология, аналитическая эпистемология и т. д. — составляют разные стороны единого цивилизационного явления: американского либерализма, который обладает строго выстроенной и четко прослеживаемой магистральной рациональной структурой. Эта либеральная структура составляет фигуру американской идентичности в интеллектуально-философском измерении, включая в себя различные ответвления — политику, экономику, социологию. Все они организованы по единому концептуальному топологическому лекалу, воспроизводя с удивительной точностью и дисциплинированностью общую модель, не подвергающуюся серьезным трансформациям в течение, как минимум, последних 200 лет, но уходящую корнями к началу американской истории. Мы имеем дело с формулой американской рациональности, в которой абсолютными доминантами являются индивидуализм, прагматизм и либерализм (взятые в любом порядке, т. к. до определенной степени в американском культурном контексте эти термины взаимозаменяемы и синонимичны). Что-то препятствует назвать этот комплекс «Логосом», «американским Логосом». Даже при том, что мы с очевидностью находимся в зоне влияния Кибелы и ее черного Логоса, мы встречаемся с рядом весьма специфических черт американской ментальности. Точнее всего было бы говорить о титанизме или о титаническом мышлении. И этот акцент не случаен, т. к. в американском либерализме и прагматизме преобладает мужское, агрессивное начало, свойственное не столько самой Великой Матери, сколько ее порождениям — титанам, гигантам, монстрам. Метафора Айн Рэнд в отношении частных предпринимателей, сильных и богатых, восстающих на государство, в этом отношении едва ли является случайной: мы имеем дело с гордым титаном Атлантом, держащим на своих плечах небо, но хранящим в своей душе волю к восстанию против Зевса и гордость предводителя войска титанов. Американская рациональность выражает в себе Логос титанов.

мужское измерение Земли. Если русская идентичность балансирует в эсхатологическом выражении между черной Софией и светлой Софией, американская идентичность есть форма мужского титана, свернутого в пружину американского индивидуума — особой социально-политической сущности, конституирующейся в процессе прагматического действия (взаимодействия).

Прагматико-романтизм

Ральф Уальдо Эмерсон: философия

Несколько в стороне от главного — прагматистского — направления американской философии находится такое явление, как американский трансцендентализм. Его основателем был философ Ральф Уальдо Эмерсон (1803 — 1882). В основе философии Эмерсона лежит представление о бытии как об открытом процессе, где всякая стабильность есть не что иное, как вырванный из контекста момент. Этим он предвосхищает философию и теологию процесса позднейшего американского философа Чарльза Хашторна (1897 — 2000). Именно представлением о центральности процесса определяется представление Эмерсона о том, какова природа ценности: ни одна из ценностей не являются ни вечной, ни конечной, все они *начальны*¹. В этом замечании Эмерсон выражает важную черту американской цивилизации как цивилизации, не имеющей истории: Америка не мыслит себя продолжением чего-то или выражением какой-то вечной парадигмы; она *постоянно начинается*, она живет на старте, всегда в начале пути, в вечном начале. В этом смысле французский философ Жан Бодрийяр, совершивший в 80-х гг. XX в. философское путешествие по Америке как постмодернистский жест, повторяющий философское путешествие Алессандро Токвиля, справедливо отмечает эту особенность американской цивилизации, чьи основания точно отражены в философии Эмерсона. Бодрийяр пишет:

«(...) свобода и равенство, так же, как непринужденность и благородство манер, существуют только как изначально данные. В этом и есть демократическая сенсация: равенство дается в начале, а не в конце. В этом разница между демократией и эгалитаризмом: демократия предлагает равенство в начале, эгалитаризм — в конце. Демо-

¹ Emerson Ralph Waldo. The Collected Works. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1971. P. 187.

краты требуют, чтобы граждане были равны на старте, эгалитаристы настаивают, чтобы все были равны на финише»¹.

Для Бодрийяра демократия как нечто начальное, воплощена в США, а Европа лишь тянется к эгалитаризму, не имея шансов его эффективно достичь. Американцы понимают равенство как равенство стартовых возможностей, т. е. как нечто, что находится в начале. Так же и демократия: для них это не вершина ценностной системы, но лишь ее исходный пункт. В этой начальности, столь точно подчеркнутой Эмерсоном, состоит, таким образом, фундаментальное отличие североамериканской цивилизации от европейской: Америка начинается там, где Европа заканчивается, это постевропейская цивилизация, и в этом состоит существенная черта ее культурной и философской идентичности. Это «вечное начало» философии Эмерсон сам определяет как истину, способную открываться только как момент «новизны», «newness»² — не конца, не завершения, не вечности, но именно спонтанно схваченного моментального взгляда на мир, мгновение, делающее картину окружающего осмысленной. Эмерсон сожалеет, что этот опыт истины всякий раз является уникальным, неповторимым — вернуться к нему можно только в отвлеченном воспоминании, упускаящем самое главное — «новизну», которая и составляет сущность истины. Истина как «новизна» прекрасно вписывается в фундаментальную структуру того, как общество Нового Света философски трактует, в чем состоит отличие этого *Нового Света* от Старого. На этом Эмерсон основывает и свои теологические взгляды: Бога он предлагает понимать как «то, что есть, а не то, что было»³, а значит, историческое измерение христианства не может относиться к истинному Богу, а только к его «двойнику». На этом основании он отрицает божественность Христа — согласно Эмерсону, Христос не может быть Богом, будучи исторической личностью, т. е. принадлежа к прошлому.

На той же идее процесса строится и мораль Эмерсона: цель жизни — переход к «высшим формам», а, следовательно, все имеющееся в наличии на данный момент, включая человеческие достоинства и добродетели, всегда остается чем-то «зачаточным», «инициальным», т. е. снова «начальным».

Исходя из такой морали, Эмерсон порицает любые формы конформизма, которые, с его точки зрения, есть ужас перед «новизной».

¹ Бодрийяр Ж. Америка. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2000. С. 171 — 172.

² Emerson Ralph Waldo. The Collected Works. P. 40.

³ Emerson Ralph Waldo. Selected Essays and Addresses. New York: Penguin, 1982. P. 123.

и воспевают крайний творческий индивидуализм, «опору на самого себя» (self-reliance). Но, по Эмерсону, высшее Я человека не дано ему в готовом виде, потому он должен опираться на такое «я», которое ему еще предстоит сотворить, создать. Снова мы приходим к процессу, но на сей раз, понятому как сущность индивидуального становления. Здесь вполне можно вспомнить доктрину мормонов, складывающуюся как раз параллельно интеллектуальному становлению Эмерсона: в обоих случаях речь идет о том, что человек есть процесс становления Богом, а его бытие состоит в его развитии и эволюции.

Отец Эмерсона был пастором Унитарийанской церкви, отрицавшей Троицу и не считавшей Христа Богом и Сыном Божиим, но лишь пророком. Эту же идею, но на основании своих философских поисков высказывает и Ральф Уальдо Эмерсон в более радикальной форме. Для него Божественность являет себя только в становлении, в процессе, а, следовательно, любой человек есть лишь стремление к Богу. Признание Христа Богом и Человеком одновременно останавливает силовую динамику жизни. У Эмерсона все есть лишь становление. Становление есть движение к Единому, которое он описывает как пробуждение от кошмара множественности. Но это Единое не есть снова раз и навсегда данное, оно есть «последовательность» (succession), «рост» или «движение» души.

Важно, что Эмерсон отождествляет это Единство в становлении, схваченное в полноте силовой и динамичной реализации индивидуума, с Америкой, которую он определяет как «новую и, однако, не позволяющую к себе приблизиться» (new but unapproachable America¹), девиз которой, напомним, *E pluribus unum*, содержит в себе квинтэссенцию философии Эмерсона — воля, становление, мощь (power), новизна и процесс.

Г.Д. Торо: метафизика «новизны»

Другим представителем этого направления был протеже Эмерсона философ Генри Дэвид Торо (1817 – 1862). Эмерсон в своем первом сочинении («О Природе»²), положившем основание философскому течению «трансцендентализма», рассматривает природу как живое поле для реализации человеческой мощи, а не как набор механических отвлеченных законов. Эмерсон развивает идеи естественной эволюции еще до публикации книг Дарвина. В этом он следует за Спи-

¹ Emerson Ralph Waldo. The Collected Works. P. 250.

² Emerson Ralph Waldo. Nature. The Oxford Companion to American Literature. Oxford: Oxford University Press, 1995.

нозой. Однако некоторые фрагменты у Эмерсона, где он говорит о том, что «природа состоит из символов, относящихся к духовным фактам», равно как и у других трансценденталистов (Орестеса Бронсона, Маргарет Фуллер и т. д.), можно истолковать как своего рода субъект-объектный дуализм. Торо, следующий за Эмерсоном в культе природы (в силу этого его считают предшественником экономического мышления), стремится освободить этот культ от всякой относительности: природа важна не как символ духа, а сама по себе, как свое собственное откровение, в ее автореферентном изобилии. Поэтому Торо воспевае луга и пастбища, леса и реки, являющиеся для него приоритетными философскими пейзажами, воплощающими в себе пантеистическую ревелацию. Торо призывает услышать язык природы, «язык, которым все вещи и события вещают помимо всякой метафоры»¹. Таким образом, Торо приходит к поиску чисто имманентной концепции Божества, что является более радикальным шагом, нежели философия Эмерсона, избегающая столь резких выводов.

Имманентизм является центральной мыслью философии Торо. Так, он призывает понимать природу не отвлеченным от нее духом, но самой природой, представляя процесс познания как замкнутый сам на себя. Отсюда внимание Торо к поэзии и его собственные поэтические опыты. В вопросе познания Торо придерживается релятивизма: «Кто может сказать, что есть? Мы можем сказать только, как мы *видим* то, что есть». Поэтому множество индивидуумов ведет к множеству миров, что и составляет, по Торо, богатство природного многообразия.

На принципе имманентности строится и политический анархизм Торо, чьи принципы заложены им в трактате «О долге гражданского неповиновения»², где он выдвигает идею, что гражданский долг индивидуума как имманентного истока всякой власти не исполнять волю правительства, если оно настаивает на действиях, противоречащих нравственным принципам: на этом основании Торо, будучи горячим аболиционистом, призывал к противостоянию рабству как институту — во всех формах, включая прямое гражданское сопротивление.

Торо пишет в этом трактате:

«Власть правительства, даже такого, которому я готов повиноваться — ибо охотно подчинюсь тем, кто знает больше и поступа-

¹ Thoreau Henry David. *Walden; or, Life in the Woods*. Cramer, New Haven: Yale University Press, 2004.

² Thoreau Henry David. *Civil disobedience* // Thoreau Henry David. *The Writings*. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1906. P. 356 — 387.

ет лучше меня, а во многом даже тем, кто меня не лучше, — чтобы быть вполне справедливой, она должна получить санкцию и согласие управляемых. Правительство имеет лишь те права на меня, какие я за ним признаю. Прогресс от абсолютной монархии к ограниченной, а от нее — к демократии приближает нас к подлинному уважению к личности»¹.

у Эмерсона и Торо мы встречаем другую, более романтическую, нежели в прагматизме, сторону американской идентичности. Но снова здесь преобладают

- крайний индивидуализм (self-reliance Эмерсона, релятивистский реализм Торо),
- крайний природный и гуманистический имманентизм,
- безоблачная вера в прогресс и развитие, обращенные строго снизу вверх,
- цивилизационный оптимизм,
- уверенность, что Америка есть универсальное выражение «новизны» (Эмерсон) и «подлинной демократии» (Торо).

Романтическая (трансценденталистская) версия американской философии, при всех стилистических различиях с прагматизмом, оказывается фундаментально связанной с общей структурой американской рациональности и, напротив, все сходства с романтизмом и трансцендентализмом Старого Света при ближайшем рассмотрении окажутся поверхностными и обманчивыми: американская цивилизация последовательно и упорно наделяет собственным смыслом и те философские концепты, которые разрабатывает относительно самостоятельно, и те, которые в той или иной степени заимствует из европейского контекста. Такая последовательность в глубинной реинтерпретации практически любых идей с вкладыванием в них специфически американских смыслов свидетельствует о жизненной активности особой цивилизации, сходной с европейской лишь по формальным признакам. Северная Америка не Европа, не ее продолжение и не ее периферия. Это нечто самобытное и самостоятельное, организованное в соответствии с оригинальным культурным кодом, способным трансформировать самые разнообразные концепции и теории, равно как и производить новые. Важно заметить, что единство структуры американского культурного кода, американского титанического Логоса сохраняется узнаваемо и почти стандартизировано в самых полярных и разнородных философских и культурных формах и явлениях.

¹ Thoreau Henry David. Civil disobedience. P. 386 — 387.

Восстание против Америки

Э. По: метафизика Улалюма

Теперь обратимся к совершенно иной стороне американской культуры, которая, в отличие от рассмотренной ранее, совсем не характерна для американской цивилизации в целом и выражает редкие и периферийные сюжеты и настроения, обладающие, тем не менее, глубинным интеллектуальным измерением. Если прагматизм, либерализм и индивидуализм в их оптимистической версии являются общими для всех американцев, т. к. определяют основу общего культурного и цивилизационного кода, те направления американской философии, которые мы рассмотрим сейчас, не являются типичными и представляют интерес именно в этом качестве.

Так, в американской культуре можно встретить такого яркого и гениального представителя «черного романтизма», как Эдгар Аллан По. При этом сам этот жанр и философская установка настолько чужды американской культуре и настолько с ней несовместимы, что остается загадкой, как такой писатель, как По, вообще мог появиться в США. Его мать была англичанкой, а отец — ирландцем, образование он получал в Англии, но все это не объясняет уникальности его феномена. Исключительность По в контексте американской культуры заметили многие. Так, французский поэт Шарль Бодлер, восхищавшийся По и осуществивший переводы его стихов на французский язык, писал: «Соединенные Штаты были для По лишь громадной тюрьмой, по которой он лихорадочно метался как существо, рожденное дышать в мире с более чистым воздухом, — громадным варварским загоном, освещаемым газом». А английский драматург Джордж Бернард Шоу высказался еще резче: «По не жил в Америке, он там умер».

Духовный сценарий, оживляющий творчество Эдгара По, наиболее очевиден в его стихах, где в краткой символической форме он описывает его структуры, сводимые к одному понятию «нисхождение», «спуск», *Untergang*. Это «нисхождение» является осью его темперамента, его мысли, его поэзии, его судьбы, его прозы. Этот вектор ясно обозначенного и невыносимо болезненного *падения* можно себе представить в ирландском (кельтском — вспомним ирландское происхождение отца По), английском (вспомним происхождение его матери) или германском романтизме. Острое, предельно болезненное переживание фундаментальной подмены, утраты, «сна во сне» («*Dream within the dream*» — так называется одно из программных стихотворений По) выражает с удивительной концентрацией гностическое восприятия мира как страдания, ада, подмены. Это направление абсолютно противоре-

чит всему тому, что является собственно американским; это трагический голос Старого Света, а не Нового; тягостный пессимизм, а не деловой предприимчивый оптимизм; боль, безысходность, отчаяние, а не «уверенность в себе» (self-reliance), твердость характера и убежденность в том, что все возможно для решительных и волевых людей. Не случайно Эдгар По глубинно ненавидел Эмерсона и Торо (на что философы отвечали совершенно симметрично, не находя в черном романтике ни смысла, ни достоинства¹). По — антипод Америки, и в то же время именно он наиболее показателен для ее тайной, тщательно скрываемой сущности. Американская культура не допускает даже подозрения о существовании параллельного, глубинного измерения, которое могло бы показать ее прогрессивный, новаторский, пронизанный верой в успех, эволюцию, развитие код — с иной, обратной ее стороны. Америка исключает сны, она знает лишь бодрствующее сознание и вполне реализуемые мечты. Сны находятся по эту сторону, а не по ту. Америка не терпит подразумевания и обратной стороны. Ее секрет в том, что в ней наглядно дневным образом представлены обе стороны одновременно и обе повернуты к американцу лицом. Обе улыбаются. Как заметил Ж. Бодрийяр, американская улыбка не предназначена никому, она есть суверенный жест, т. к. американцы улыбаются сами себе. В могуществе американской улыбки — ее холодное снисходительное очарование. Улыбаясь, американцы вообще ничего не имеют в виду. Эдгар По — американец, который не улыбается. Не смеется. У него все построено на втором плане, на провале внутрь бездонных категорий. Он полон ужаса и подозрения. Куда бы он ни смотрел, он видит лишь обратную сторону вещей — ту самую, которую исключает американская цивилизация, которую она отрицает, упраздняет, аннигилирует, и строит на этом свое жизненное могущественное утверждение. И все же Эдгар По — американский поэт, который обнажает нам бездну Америки, ее внутреннее основание — именно Америки, а не Европы, не Модерна, не цивилизации, трагически утрачивающей свой Логос («сумерки богов»). Америка ничего не утрачивает, т. к. ей нечего утрачивать. Она строится целиком на рывке к будущему, и, будучи процессом, она ничего не может потерять — у нее ничего нет, кроме самого процесса. Но Эдгар По и не говорит об утрате (этим он отличается и от Милтона, и от Суинберна, и от Блейка, и от Гельдерлина, и от так любившего его Бодлера, и от Пессоа, и от Лорки, и от Лесьмяна), он говорит именно о процессе, но только о его особом измерении — об Америке как о процессе,

¹ По называл Эмерсона и Торо «лягушками из пруда», а Эмерсон отозвался о гениальном стихотворении По «Ворон» так: «Я вообще ничего в нем не вижу». Мысль По строилась в определенной мере как антитеза «трансценденталистам» и «прагматикам», т. е. всей американской философии.

но ведущем не к небесам, а в темную и безысходную бездну. Америка — это ад, движущийся к своему центру. Только такое измерение можно по-настоящему и без кавычек и натяжек назвать собственно американским Логосом. Этот Логос — абсолютно черный, и именно потому, что он абсолютно черный, чернее самого черного, *pigum nigris pigrium*, а не просто черный, не относительно черный, он и не замечается американцами, не может быть замечен ими. Не замечается он и европейцами, которые в лучшем случае лишь настораживаются, распознавая в американской культуре тревожную пародию на самих себя — карикатуру, экстравагантный мимесис, симулякр. Черный Логос Америки доступен лишь уникальным существам, наделенным невероятным, немислимым бесстрашием, патологической чуткостью и невообразимой пронизательностью. Эдгар По таков, и трудно сказать, есть ли в Америке, может ли быть в Америке еще кто-то, кто смог заглянуть под непроницаемое покрывало, скрывающее ее чудовищный секрет. Европейские романтики, «проклятые поэты», распознали в Эдгаре По близкого по духу и структуре отношения к миру эсхатологического свидетеля: не пародийного, как мультипликационные евангелистские телепроповедники и бесноватые сектанты, но истинного, онтологически достоверного, отмеченного страдающим Логосом Диониса, т. е. Того, Кто спускается, *Untergehende*. Но едва ли они могли представить себе все трагическое величие Эдгара По, который спускается не с обеспеченной «историалом» и олимпийским Логосом олимпийской платонической платформы, как они сами, всегда способные обосновать свою ностальгию прямой апелляцией к истокам — к Элладу и Риму, пусть и в форме гистерезиса¹, кого-то, для кого падение есть ничем не ограниченный, ни сверху, ни снизу — чисто американский! — процесс, бездна в ее самом прямом и жестком выражении: резкое падение туда, где нет дна и оттуда, где нет и никогда не было твердой почвы.

Возьмем для иллюстрации этого абсолютно американского процессуально-низвергающегося черного Логоса знаменитое стихотворение По «Уалалюм». В английском оригинале оно содержит множество невербальных посланий, и некоторые культурологи даже утверждают, что прочитанное людям, не знающим английского, оно производит не меньше впечатления, чем на тех, кто с этим языком знаком. Мы приводим здесь самый буквальный и дословный, насколько это вообще воз-

¹ Термин «гистерезис» (греч. ὑστέρησις — отстающий) — свойство систем (физических, биологических и т. д.), мгновенный отклик которых на приложенные к ним воздействия зависит в том числе и от их текущего состояния, а поведение системы на интервале времени во многом определяется ее предысторией. Он удачно подчеркивает в психологии и культуре восприятие чего-то утраченного, как наличествующего; разновидностью гистерезиса является «фантомная боль».

можно, «радикальный», если угодно, перевод, предполагающий постоянную тройственную компаративную ноологическую структуру: русский язык отсылает нас к софиологической, софиоцентричной евразийской цивилизации (одно культурно-семантическое поле); английский язык и аллюзии на средиземноморскую мифологию и кельтские обряды соотносятся с европейским Логосом; собственно содержание послания касается Америки, составлено американцем и полноценно звучит в контексте американской экзистенции, причем вскрытой в ее «абиссальном», на тотальном отрицании самого существования которого эта экзистенция и основывается.

Улалюм

Ulalume

Небеса были пепельны и трезвы,
Листья были хрупкими и увядшими,
Листья были поблекшими и увядшими,
Это была ночь одинокого октября
Моего незапамятного года;
Это было где-то у темного озера Аубера,
В туманном срединном регионе Уира,
Это было внизу у сырого водоема Аубера,
В лесной зоне, населенной злыми духами
Уира.

The skies they were ashen and sober;
The leaves they were crispéd and sere —
The leaves they were withering and sere;
It was night in the lonesome October
Of my most immemorial year;
It was hard by the dim lake of Auber,
In the misty mid region of Weir —
It was down by the dank tarn of Auber,
In the ghoul-haunted woodland of Weir.

Здесь однажды через аллею Титанов,
(окруженную) кипарисами, я проходил
вместе со своей душой,
(окруженную) кипарисами, со своей душой,
Психеей.

Here once, through an alley Titanic,
Of cypress, I roamed with my Soul —
Of cypress, with Psyche, my Soul.
These were days when my heart was volcanic

Это были дни, когда мое сердце было вулканическим.

As the scoriac rivers that roll —
As the lavas that restlessly roll
Their sulphurous currents down Yaanek
In the ultimate climes of the pole —
That groan as they roll down Mount Yaanek
In the realms of the boreal pole.

Подобным шлаковым рекам, которые катили,
Подобным лаве, которая катила

Серные потоки вниз по склонам Яаника,
В последнем климате полюса,
Которые рыдали, по мере того как они ска-
тывались по склонам Холма Яаника,
В областях Северного полюса.

Our talk had been serious and sober,
But our thoughts they were palsied and sere —

Наш разговор был серьезен и трезв,
Но наши мысли были беспомощными и увядшими,
И наши воспоминания были обманчивыми
и увядшими,

Our memories were treacherous and sere —

Поскольку мы не знали ни того, что этот месяц — Октябрь,
И не замечали, что это за ночь в году (ах, это ночь ночей в году!)

Мы не замечали темное озеро Аубера,
(хотя однажды мы уже спускались к нему)
мы не помнили сырого водоема Аубера,
ни лесной зоны, населенной злыми духами
(гоулами) Уира.

И вот, когда ночь состарилась
И стрелки звезд указали на утро,
Когда стрелки звезд указали на утро,
В конце нашего пути расплавленное,
И туманное светило родилось,
Из которого чудесный полумесяц
Возник с двойными рогами —
Алмазный полумесяц Астарты,
Узнаваемый из-за ее двойных рогов.

И я сказал: «Она теплее Дианы;
Она скользит по эфиру вздохов,
Она наслаждается в области вздохов,
Она видит, что слезы еще не высохли
На этих щеках, где никогда не умирают черви,
И она прошла сквозь созвездие Льва,
Чтобы показать нам путь к небесам,
К умиротворенности Леты в небесах,
Она поднялась, вопреки созвездию Льва,
чтобы сиять нам своими яркими очами,
Поднялась сквозь берлогу Льва,
Чтобы любить нас своими светозарными очами».

Но Психея, поднимая свой палец, сказала:
«К сожалению, я не доверяю этой звезде,
странным образом я не доверяю ее бледности:
О, поспеши же, о, не будем здесь мешкать,
О, летим! Давай же улетим! Мы должны поступить именно так».

For we knew not the month was October,
And we marked not the night of the year —
(Ah, night of all nights in the year!)
We noted not the dim lake of Auber —
(Though once we had journeyed down here) —
We remembered not the dank tarn of Auber,
Nor the ghoul-haunted woodland of Weir.

And now, as the night was senescent
And star-dials pointed to morn —
As the star-dials hinted of morn —
At the end of our path a liquescent
And nebulous lustre was born,
Out of which a miraculous crescent
Arose with a duplicate horn —
Astarte's bediamonded crescent
Distinct with its duplicate horn.

And I said — «She is warmer than Dian:
She rolls through an ether of sighs —
She revels in a region of sighs:
She has seen that the tears are not dry on
These cheeks, where the worm never dies,
And has come past the stars of the Lion
To point us the path to the skies —
To the Lethean peace of the skies —
Come up, in despite of the Lion,
To shine on us with her bright eyes —
Come up through the lair of the Lion,
With love in her luminous eyes».

But Psyche, uplifting her finger,
Said — «Sadly this star I mistrust —
Her pallor I strangely mistrust: —
Oh, hasten! oh, let us not linger!
Oh, fly! — let us fly! — for we must».

Так говорила она в ужасе, и ее перья поникли,
Пока не стали волочиться в пыли,
В агонии она рыдала, позволяя своим перьям
опускаться,
Пока они не стали волочиться в пыли,

Пока не стали печально волочиться в пыли.
Я ответил: «Это же просто сон: пойдем же за
этим дрожащим светом!
Омоемся же этим кристальным светом!
Сивилино сияние лучится
Надеждой и Красотой настоящего дня:
Смотри! — оно мерцает высоко вверху в
небе сквозь ночь!

Ах, мы должно твердо верить ее сиянию,
И быть уверенными, что оно приведет нас к
правильной цели
И что не может быть так, чтобы оно нас не
привело к правильной цели —
Так как оно мерцает вверху в небесах
сквозь ночь».

Так я успокаивал Психею и целовал ее,
И пытался вывести ее из ее мрачного на-
строения,
И победить ее тревоги и ее мрачное настро-
ение:
И мы дошли до конца аллеи,
И остановились перед дверью склепа,
Перед дверью склепа, на которой что-то
было написано;
И я сказал: «Что написано, дорогая сестра,
На двери этого склепа, украшенного надпи-
сью?»

Она ответила: «Улалюм — Улалюм —
Это могила твоей потерянной Улалюм!»

Тогда мое сердце стало пепельным и трез-
вым,
Хрупким и увядшим как листья —

In terror she spoke, letting sink her
Wings till they trailed in the dust —
In agony sobbed, letting sink her
Plumes till they trailed in the dust —
Till they sorrowfully trailed in the dust.

I replied — «This is nothing but dreaming:
Let us on by this tremulous light!
Let us bathe in this crystalline light!
Its Sybilic splendor is beaming
With Hope and in Beauty to-night: —
See! — it flickers up the sky through the
night!

Ah, we safely may trust to its gleaming,
And be sure it will lead us aright —
We safely may trust to a gleaming
That cannot but guide us aright,
Since it flickers up to Heaven through the
night».

Thus I pacified Psyche and kissed her,
And tempted her out of her gloom —
And conquered her scruples and gloom:
And we passed to the end of the vista,
But were stopped by the door of a tomb —
By the door of a legended tomb;
And I said — «What is written, sweet sister,
On the door of this legended tomb?»
She replied — «Ulalume — Ulalume —
'Tis the vault of thy lost Ulalume!»

Then my heart it grew ashen and sober
As the leaves that were crispèd and sere —

Как листья, бывшие хрупкими и увядшими,
И я закричал: «Конечно же это был октябрь
И этой самой ночью прошлого года,
Когда я приходил, когда я приходил уже на
это самое место,

И когда я принес сюда страшную ношу —
Этой ночью ночей всего года,
О, что за демон испытывал меня здесь?
Теперь я полностью узнаю и это темное озе-
ро Аубер

И этот туманный срединный регион Уира,
Прекрасно узнаю сейчас этот сырой водоем
Аубера —

В лесистой местности, населенной злыми
духами (гоулами) Уира».

Тогда сказали мы, оба, тогда сказали:

«Ах, неужели эти злые лесные духи (гоулы),
эти милосердные, сострадательные злые
духи (гоулы) не могли преградить нам путь и
остановить нас (на пути) к тайне, что лежит
в этой пустоши,

к той вещи, что лежит в этой пустоши,
разве не могли они вывести призрак этой
планеты

из лимба подлунных душ
(призрак) этой греховно сияющей планеты
из Ада планетарных душ?»¹

As the leaves that were withering and sere,
And I cried — «It was surely October
On this very night of last year
That I journeyed — I journeyed down
here —

That I brought a dread burden down here —
On this night of all nights in the year,
Oh, what demon has tempted me here?
Well I know, now, this dim lake of Auber —
This misty mid region of Weir —

Well I know, now, this dank tarn of Auber —
In the ghoulish-woodland of Weir».

Said we, then — the two, then — «Ah, can it
Have been that the woodlandish ghouls —
The pitiful, the merciful ghouls —
To bar up our way and to ban it
From the secret that lies in these wolds —
From the thing that lies hidden in these
wolds —

Had drawn up the spectre of a planet
From the limbo of lunar souls —
This sinfully scintillant planet
From the Hell of the planetary souls?»

Это энигматическое стихотворение, обладающее в английской версии грандиозной сонорной суггестией, обычно интерпретируется как фантасмогорическое онейрическое повествование о боли, связанной с утратой возлюбленной (критики указывают на то, что произведение было написано в том же году, когда умерла его жена Вирджиния Клемм). Этот же сюжет мы встречаем в другом великом стихотворении По — «Аннабель Ли». Вполне вероятно, что этот смысл присутствует в стихотворении, но совершенно очевидно, что история погребенной возлюбленной год назад среди мрачного фантастического пейзажа, далеко не исчерпывает смысла стихотворения. Более того, По многократно подчеркивает дату происходящего — «ночь ночей» октября и год назад — момент погребения. Одна-

¹ Перевод с англ. А. Дутина.

ко Вирджиния Клемм умерла 30 января 1847 г., что никак не сходится с октябрьской ночью. Последняя строфа вообще повествует о чем-то настолько непонятном при данной интерпретации, что ее первый издатель полного текста этого произведения По, Руфус Гризуолд, вообще предпочел исключить из публикации. Остальные детали еще более зигматичны и при всем желании не могут быть объяснены лишь мрачными реминисценциями потери возлюбленной — имена, сюжеты, образцы и коннотации подобраны тщательно и досконально, что свидетельствует о строго выстроенном сценарии и глубокой семантической нагруженности всех деталей — в том числе имен, образов, поворотов действия, событий и диалогов. Сам По в эссе «Философия творчества»¹ описывает на примере стихотворения «Ворон» почти математически точные формулы, которыми он пользуется при стихосложении, учитывая все смысловые нюансы. Мы исходим из того, что великое произведение непременно тем или иным образом отражает Логос той цивилизации, внутри которой и от лица которой оно создано. Следовательно, в этом зигматическом стихотворении По также касается онтологической структуры мира, человека и Бога, созерцаемой в контексте напряженной, в данном случае сгущенной до теургической материальности американской культурно-экзистенциальной среды. Поэтому мы предлагаем прочтение «Улалюма» не микрокосмическое, индивидуальное, но и не макрокосмическое, вселенски-всеобщее, но мезокосмическое, привязанное к конкретике историко-географического пространства и его цивилизационному коду, т. е. американское прочтение американского поэта и его американского видения.

Начнем с того, что По настаивает на том, что события, описываемые в «Улалюме», происходят осенью — в октябре. При этом речь идет о «ночи ночей». Вначале главный герой забывает об этом, затем вспоминает. В кельтской мифологии последняя ночь октября, которая так и называется «ночь ночей», — время празднования главного годового праздника Самайна, когда ворота между посюсторонним миром и потусторонним миром открываются. В истории о племенах Богини Дану рассказывается о том, что при разделе сидов (сакральных пространств) Ирландии между героями, один из них — Мак Ок Оэнгус, попросил у Дагды, царя Туата де Дананн провести в его сиде только одну ночь. Дагда согласился, но эта ночь была «ночью ночей», т. е. праздником Самайн, что означало, что сид принадлежит ему в течение всего года или вечно. У кельтов священная ночь Самайна была

¹ По Э.А. Философия творчества // По Э.А. Стихотворения. Новеллы. Повесть о приключениях Артура Гордона Пима. Эссе. М.: НФ «Пушкинская библиотека», 2000.

равна году и вечности. В течение года между Самайнами длится болезнь любви Кухулина, которого излечивают от нее только друиды, дав ему напиток забвения. Все эти сюжеты кельтской мифологии вполне могли бы быть начальным контекстом «Уаллюма» По. Герой находится в точке пересечения двух миров — посюстороннего и потустороннего, на границе со смертью, поэтому он видит бодрствование и сон, и сам раздваивается на «эго» и душу, Психею, которая выступает как его «светлый двойник». Психея крылата, как у греков, и в частности, у Платона, это божественное измерение в человека. Как только мы локализуем действие на границе между мирами — этим и иным, многие детали становятся более понятными: темное сырое озеро Аубера и лесные заросли Уира, населенные духами-гоулами, которые, согласно фольклорной традиции, питаются трупами на кладбищах, в целом кладбищенские краски пейзажа получают свое объяснение. Название «Аубер» и «Уир» остаются энигматическими, мы знаем о них только, что это имена «черного озера» (Аубер) и лесного массива (Уир). Не исключено, что имя *Weir* как-то связано с прилагательным «weird» — «странный», «зловещий». В свою очередь слово «weird» образовано от древнегерманского корня **wurthis*, означавшего «вращение», «становление» и более конкретно «судьбу». Оно применялось к трем Норнам, аналогу греческих мойр, ткущим судьбу. Изначальным было выражение «weird systers», «странные сестры», «зловещие сестры». Они в германской мифологии располагались у корней Мирового Древа, т. е. у входа в потусторонний мир (ад), что соответствует символизму леса, а лес, в свою очередь, сопряжен с материей (ýlп — древесина). Лес «Уира», населенный духами-гоулами, таким образом, есть лес материального становления, процесса, т. е. оси американской культуры, увиденной в своей мрачной изнанке, с той стороны порога. Отсюда становится понятным и эпитет «срединный регион», *mid region*, поскольку локализация корней Мирового Древа в мифологии при переходе от временного символизма к пространственному дает нам точку, находящуюся в нижней точке окружности, в центре периферии.

Пояснение ноологической локализации данного топоса подчеркивается По отсылкой к «алее Титанов». Это уже прямое указание на то, что мы находимся в зоне, близкой к Тартару. Вместе с тем это снова отсылка к прояснению титанической сущности культуры, в среде которой находится Эдгар По. Это обратная сторона Америки — пронизательное проникновение в ее титаническую сущность. Кипарисы, растущие вдоль аллеи Титанов, также указывают на царство Великой Матери; кипарисы считались священными деревьями Кибелы, ее символами. Далее свое собственное сердце

герой описывает как «вулканическое». Феномен вулканических выбросов лавы Древние считали движение титанов, стремящихся вырваться из Тартара и бросающих небесным богам свои угрозы. Слово вулкан — образовано от имени римского бога Вулкана, аналога греческого Гефеста, подземного кузнеца, чья хромота и история о его низвержении с Небес, а также брачные отношения с Венерой (Люцифером) указывают на его близость титаническому, гипохтоническому началу. Вулканическое сердце главного героя, исторгающее лаву, находится на Северном полюсе¹. Здесь можно вспомнить энигматическую фразу алхимика Иреней Филалета из трактата «Открытый вход в закрытый дворец короля»²: «На полюсе спит сердце Меркурия». Англичанин Иреней Филалет, настоящего имени которого никто точно установить не смог³, один из редчайших представителей герметических алхимических братств, который по преданию покинул Европу и переселился в Америку. Самого По всегда интересовала магическая география полюсов, чему он посвятил свою энигматическую повесть «Повесть о Приключениях Артура Гордона Пима»⁴. Название холма «Яаник», расположенного на Северном полюсе, столь же энигматично, как и крики гигантских птиц, реющих вокруг белой фигуры, поднявшейся из антарктической бездны в рассказе о Гордоне Пиме: «текели-ли»⁵.

Далее, главный герой По встречает рогатую богиню Иштар, Великую Мать, которую он принимает за Утреннюю Звезду, полагая, что звездный циферблат указывает на близость утра. Космическая

¹ «Вулкан на Северном полюсе — это фаллический центр мира в алхимическом понимании космогонии». Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-Центр, 2003. С. 65.

² *Eirenaeus Philalethes*. Introitus apertus ad oclusum regis palatium. Amsterdam, 1667. P. 7. In polo est cor Mercurii qui verus est ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum at utramque pertingat Indiam, cursum dirigit per aspectum astir septemtrionalis, quoad faciet tibi apparere magnas noster.

³ По одной из версий, им был Джордж Старки.

⁴ По Э.А. Повесть о Приключениях Артура Гордона Пима // По Э.А. Стихотворения. Проза. М.: Художественная литература, 1976.

⁵ Евгений Головин пишет: «Очень любопытное слово кричали мертвенно белые птицы. Текели-ли. Это слово есть почти во всех языках. Древнеримский географ Помпоний Мелла назвал материк в Южном полушарии Текеле (далее его называли Антихтониус). Таким образом, герои По приплыли к тому, что античные, а затем и арабские географы, называли противоземлей, контрземлей. Уже в XV и XVI в. та Антарктида, которую мы привыкли видеть, являлась лишь северной оконечностью огромного материка Текеле. Не надо думать, будто Антарктиду открыли в девятнадцатом веке. Есть карты, где Антарктида занимает лишь северную часть этого совершенно необъятного и мертвого материка». Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. С. 66.

ночь закончилась, близится утро. Ему является Денница-Люцифер, как римляне называли Утреннюю Звезду. По подчеркивает наличие рогов. Здесь начинается диалог героя с Психеей: герой хочет последовать за Люцифером, который представляется ему более теплым, нежели Луна-Диана. Важная деталь: По называет Иштар «скользящей сквозь область вздохов». Это напоминает три сестры Леваны (от еврейского *lebanan* — Луна или от латинского/итальянского *levare*, поднимать), описанных в онейрической грее английского писателя и визионера Томаса де Квинси (1785 — 1859) в тексте «Левана и Богородицы Скорби»¹, и в частности, сестру *Suspiria*, Богородицу Вздохов, которая близка фигуре одной из Норм или Мойр. Иштар Великая Мать проходит через логово Льва. Нельзя исключить, что По напоминает читателю сюжет с Немейским Львом, порождением Тифона и Ехидны, последнего поколения творений Земли в процессе развертывания серии титанических атак хтонических сил, направленных против олимпийских богов.

Психея при видении Великой Матери Иштар впадает в ужас. Это вполне неоплатоническая реакция: по Плотину, именно ужас испытывает душа, столкнувшись с материей, и стремится броситься от нее прочь. Она видит, как ее крылья опускаются, она утрачивает способность летать. Она просит героя немедленно бежать от спуска в тело, которое для нее есть не что иное, как могила. Но герой, плененный обманчивым светом Иштар, рогатой богини, уговаривает собственную душу последовать за ней и двигаться туда, куда она приведет. Он убежден, что это путь на Небо — к реке забвения о земной юдоли, отсюда образ Леты, как реки забвения. Показателен образ слез на щеках, где внезапно появляется червь. Слезы — тлен, щеки, по которым они катятся, поедают черви. Не имеем ли мы дело с трупом? С переживанием еще живым поэтом своего посмертного состояния?

Душа сопротивляется, но вынуждена подчиниться. Человек и его душа следуют за призрачным светом Царицы Вздохов и приходят к могиле, на которой начертана надпись. Эта надпись и есть смысл всего — цель пути, разгадка, последний приговор. Это точка, вокруг которой строится вся сложная ткань онейрического путешествия к темному полюсу мира. Могила и надпись. Здесь Эдгар Аллан По, следующий абсолютной чистоте визионерского опыта, должен произнести какое-то слово, в котором будет заключаться полнота безграничной и безгранично чудовищной истины. Здесь По должен произнести последнее слово, последнее слово жизни, мира, американской

¹ Quincey Thomas De. English Opium-eater and *Suspiria De Profundis*. Boston: Ticknor And Field, 1851.

культуры. И он его произносит. Это глоссолалия, откровение, вопль бездн. Это тайное имя титанической сущности, спрятанной в центре бездны, называемой Америкой. Это имя «Уалалюм». Оно не обозначает никого и ничего в отдельности, оно обозначает все сразу и в последнем онтологическом горизонте. Уалалюм — место самой крайней плотности, центр гравитации, к которому тянутся все скорби, все усилия, все трупы, все упавшие и истлевшие тела. Это вход в ад, где далее начинаются черные чудеса отсутствующего для определенных сущностей воскресения.

Теперь последняя строфа, которая ставит в тупик всех сторонников индивидуалистической интерпретации «Уалалюма», напротив, становится предельно ясной. Герой и его душа, теперь они составляют одно, т. к. душа полностью вошла в тело (труп), а индивидуальное «я» полностью слилось с душой в общем порыве абсолютного ужаса, осознали истинное содержание пути Люцифера, американского пути на небо. И теперь герой и его душа все бы отдали, лишь бы не знать этого чудовищного секрета, чтобы сбиться с пути по дороге к нему, чтобы не дойти до цели... Они видят «призрак планеты», «дух земли», захваченный адом темных душ, заточенный в подлунную темницу, утопленный в тугих удушающих складках материальности. Этот «момент Уалалюма» есть вспышка сознания во зле, трагическое прозрение Логоса Диониса, блеснувшего в самой темной точке ада; это «сознание во зле», которое является последним жестом трагической культуры европейского декаданта, но которое радикально табуировано оптимизмом американской культуры, построенной на отрицании самой возможности увидеть вещи в этом ракурсе, схватить титанический Логос Америки в этом откровенном и откровенно inferнальном разрезе. Эдгар По перешел в «Уалалюме» запретную черту, и больше места в американской жизни ему не было. Неудивительно, что менее чем через два года после написания «Уалалюма», 3 октября 1849 г. его в невменяемом состоянии обнаружили на улице Балтимора, одетым в чужую одежду и не способным членораздельно объяснить что бы то ни было. В бреду в ночь перед смертью он призывал неизвестного по имени «Рейнольдс». Через четыре дня, утром 7 октября он скончался от неизвестных причин.

Поэт Эзра Паунд против Соединенных Штатов Америки

Еще одним фундаментальным исключением из структуры американской идентичности является американский поэт Эзра Паунд (1885 – 1972), считающийся основателем авангардной американской поэзии. В случае Паунда противоречия с типично американской ра-

И «Клевета»¹ не написана.
 Из-за процентов нет Анджелико²;
 нет и Амброджо Прэдис³,
 И ни одна из церквей не имеет надписи:
 «Меня сотворил Адам» (*Adamo me fecit*).
 Из-за процентов нет Святого Трофима,
 Нет из-за них Святого Гилария,
 От процентов ржавеет резец,
 Ржавеет мастерство ремесленника,
 Проценты перекусывают нити ткацкого
 станка,
 Из-за них никто не вплетет золотую нить в
 ткацкий узор;

Лазурь разъедают проценты;
 Никто не вышивает пурпурным цветом
 Алмаз не находит своего Мемлинга⁴
 Проценты убивают плод во чреве матери,

Они останавливают флирт юноши,
 Они бросают паралитика на постель,
 Они ложатся между невестой и женихом

Против Природы.

Они привели шлюх на Елевсинские
 мистерии.

Трупы сидят на пиру

По приказу процентного капитала⁵.

Came not by usura Angelico;
 came not Ambrogio Praedis,
 Came no church of cut stone
 signed:
Adamo me fecit.
 Not by usura St. Trophime
 Not by usura Saint Hilaire,
 Usura rusteth the chisel
 It rusteth the craft and the
 craftsman
 It gnaweth the thread in the loom
 None learneth to weave gold in her
 pattern;

Azure hath a canker by usura;
 cramoisi is unbroidered
 Emerald findeth no Memling
 Usura slayeth the child in the
 womb
 It stayeth the young man's courting
 It hath brought palsey to bed, lyeth
 between the young bride and
 her bridegroom

CONTRA NATURAM

They have brought whores for
 Eleusis

Corpses are set to banquet
 at behest of usura.

В этом программном для Паунда тексте выражено все его отношение к Модерну, к капитализму и к американской цивилизации, которую он откровенно и истово ненавидел. США — это «пир тру-

¹ «Клевета» (1495) — знаменитая картина Сандро Боттичелли.

² Фра Беато Анджелико (1387 — 1455) — знаменитый итальянский живописец раннего Возрождения.

³ Джованни Амброджо де Прэдис (1455 — 1508) — итальянский портретист эпохи Возрождения миланской школы.

⁴ Ганс Мемлинг (1433/1435 — 1494) — крупнейший фламандский живописец второй половины XV в.

⁵ Перевод с англ. А. Дутина.

пов по приказу процентного капитала», воплощение мира-наоборот, отсюда подчеркиваемая Паундом противоестественность капиталистической экономики, ее *Contra Naturam*, «противоприродность». США Паунд противопоставляет не нечто неопределенное и анархическое, но вполне конкретное — Европу. При этом он ясно отдает себе отчет, что США это порождение европейского духа, но только такого духа, который означает конец самой Европы. Европа передала Новому Свету эстафету своего полного вырождения (которым Паунд считает капиталистическую систему, индустриализм, либерализм, индивидуализм, прогрессизм и т. д.); не в силах покончить с собой сама, Европа возложила эту миссию на своего заокеанского дубля, на свой симулякр. Америка задумана как смерть культуры, и именно в этом качестве реализована. Распознав это, Паунд, глубоко погруженный в собственно европейскую континентальную культуру, причем преимущественно в те ее аспекты, которые либо предшествовали Модерну, либо оппонировали ему в Новое время с консервативных позиций, решительно встает на сторону европейского Логоса и отождествляет с ним свою судьбу, даже ценой трансгрессии своей американской идентичности. Паунд не американец, но американский европеец. Своим творческим и политическим путем он доказывает, что это возможно и что это необходимо. Он переезжает в Европу, вначале в Лондон, а затем в Париж и позже в Италию, где пребывает с 1924 по 1945 г., став на сторону режима Муссолини. После поражения стран Оси Паунд был схвачен американцами, посажен на некоторое время в звериную клетку, а затем отдан под суд за «военные преступления»; позднее лучший американский поэт XX в. был помещен в психиатрическую клинику на принудительное лечение и признан психически невменяемым. В принципе, такое отношение было логичным и заслуженным с обеих сторон: Эзра Паунд сткрыто ненавидел Америку, отвергая саму суть ее культуры и цивилизации, на что Америка отвечала ему тем же.

Важно, что Паунд противопоставляет американской культуре (которую он вообще не считал культурой в полном смысле этого слова) не только Европу (за вычетом Модерна и капитализма), но и традиционные цивилизации Востока. Так, ему принадлежат поэтические переводы, сделанные на основании детальных и откомментированных подстрочников, классических поэтических произведений Китая и Японии. Их соответствие оригинальным версиям разными ориенталистами ставится под вопрос, но их поэтическое мастерство и глубина — вне всяких сомнений. Иными словами, Паунд открыт к разным цивилизациям и культурам, он внимательно всматривается и вдумывается в каждую из них, стремится постигнуть структуру их об-

циональностью выражены еще более наглядно, нежели у Эдгара По. Будучи признанным американским поэтом, Паунд последовательно и фронтально атакует все основные моменты, на которых строится американская цивилизация: прагматизм, оптимизм, разрыв с Европой, модернизм, индивидуализм, либерализм, прогрессизм, рыночную экономику, банковскую систему, волю и опору на собственные силы (*self-reliance*). Нет, пожалуй, ни одной стороны американского общества — в культуре, политике, экономике, философии, психологии, который Эзра Паунд не подверг бы уничижительной критике. Но более всего он ненавидел экономическую систему, основанную на банковском капитале и процентных ссудах. Монументальное произведение Паунда, «Песни» («*Cantos*» — даже название своего главного произведения он дал по-испански) в значительной своей части посвящено поэтическим атакам на процентный капитал, который Паунд считал не просто экономическим, но абсолютным метафизическим злом. Все, чего касается процентный капитал (*usura* — Паунд использует итальянское слово), поражено в своем жизненном ядре, утверждает Паунд. Банк — это самое чудовищное изобретение человечества¹.

Из-за процентов

With Usura

Из-за процентов у человека нет дома из хорошего камня,
Чтобы каждый блок был гладко отточен и
плотно прилегал бы к другому,
чтобы они были покрыты украшениями,
из-за процентов
никто не написал сцен рая на стенах своей
церкви
с арфами и лютнями¹

With usura hath no man a house of
good
stone
each block cut smooth and well
fitting
that design might cover their face,
with usura
hath no man a painted paradise on
his
church wall
harpes et luz

¹ Паунд цитирует строчку из стихотворения Франсуа Вийона «Баллада, написанная по просьбе его матери»

Femme je suis povrette et ancienne,
Qui riens ne sçay, oncques lettre ne leuz;
Au moustier voy dont suis paroissienne,
Paradis painct où sont harpes et luz,
Et ung enfer où damnez sont boulluz:
L'ung me faict paour, l'aulture joye et liesse.

или сцены где на Деву из прорези (в небесах)
 исходит сияние,
 из-за процентов
 никто не увидит (портретов) Гонзага¹, его на-
 следников, и его сожительниц,
 картинам ни сохраняться, ни жить,
 но их судьба быть проданными, и проданными
 как можно скорее —
 и все из-за процентов, из-за этого противопри-
 родного греха,
 из-за них твой хлеб черств как тряпки
 твой хлеб сух как бумага,
 нет горной муки, ни крепкого зерна
 из-за процентов строка становится тяжелой
 из-за процентов нет ясной разделительной ли-
 нии
 и никто не может найти дома, чтобы в нем по-
 селиться.

Камнетеса держать поотдадь от его резца,
 А ткача от его станка.

Из-за процентов

Шерсть не поступает на рынок

И овцы не дают приплода из-за процентов

Проценты — это чума

Проценты тупят иглу в девичьих руках

И останавливают прялку прядильщицы.

Из-за процентов нет Пьетро Ломбардо²,

Из-за процентов не пришел Дуччо³, а также

Пьеро делла Франческа⁴; и из-за процентов

нет Зуана Беллина⁵,

or where virgin receiveth message
 and halo projects from incision,
 with usura

seeth no man Gonzaga his heirs
 and his concubines

no picture is made to endure nor
 to live with

but it is made to sell and sell
 quickly

with usura, sin against nature,
 is thy bread ever more of stale rags
 is thy bread dry as paper,
 with no mountain wheat, no strong
 flour

with usura the line grows thick
 with usura is no clear demarcation
 and no man can find site for his
 dwelling.

Stonemason is kept from his tone
 weaver is kept from his loom

WITH USURA

wool comes not to market
 sheep bringeth no gain with usura
 Usura is a murrain, usura
 blunteth the needle in the maid's
 hand and stoppeth the spinner's
 cunning.

Pietro Lombardo came not by usura
 Duccio came not by usura nor Pier
 della Francesca; Zuan Bellin' not
 by usura nor was 'La Calunnia'
 painted.

¹ Гонзага — синьориальный род наследных правителей Мантуи с 1328 по 1708 г.

² Пьетро Ломбардо (1435 — 1515) — итальянский скульптор и архитектор ранней эпохи Возрождения.

³ Дуччо ди Буонинсеня (1255 — 1319) — итальянский художник, представитель сиенской школы.

⁴ Пьеро делла Франческа (1420 — 1492) — итальянский художник и теоретик, представитель раннего Возрождения.

⁵ Зуан Беллин или Джованни Беллини (1430 — 1516) — итальянский художник из Венеции эпохи Возрождения.

разов, символов, стилей. Но все эти культуры, и Востока, и Запада, в равной мере несовместимы для него с обществом, построенным по законам свободного рынка, либерализма, индивидуализма и демократии, утилитаризма и прагматизма, т. е., одним словом, с его собственным, американским обществом. Паунд, принадлежа генетически к культуре эмигрантов со всех концов света, воплощает в себе обратный вектор: он символизирует собой волю к эмиграции не в Америку, а из Америки, прочь от ее цивилизации, которая видится ему как «абсолютное зло» и «конец культуры», как зловещая уничтожающая все своим ядовитым дыханием «цивилизация процентного капитала».

Эзра Паунд, поэт, объявил своей стране, американской цивилизации войну, провел ее с полной самоотдачей, и результат можно считать нейтральным: обе стороны нанесли друг другу серьезный, весьма ощутимый урон.

США: цивилизация Постмодерна

Manifest Destiny американского ужаса

После нескольких приведенных иллюстраций общая структура североамериканской рациональности предстает перед нами в более или менее цельном виде: как через ее ортодоксальных носителей, так и через редких, но чрезвычайно выразительных «диссидентов» американской культуры. Конечно, это не более чем набросок ноологической структуры в ее самом общем приближении, но и он открывает много содержательных маршрутов для изучения того, что с определенной натяжкой можно назвать североамериканским Логосом. Теперь нам осталось обратить внимание на несколько более прикладных моментов, тесно связанных с цивилизационными процессами, развертывающимися в глобальном масштабе в наше время и имеющими в качестве своего ядра США.

Здесь вполне можно принять анализ А. Негри и М. Хардта относительно того, что они понимают под «Империей»¹, вкладывая в этот концепт постмодернистский смысл. Для них США есть прообраз «Империи» уже в своих основаниях (в истории США), остои и ядро «Империи» в ее сегодняшнем состоянии и переход к будущему и финальному состоянию «Империи», когда ей суждено (по мнению тех, кто разделяет теории прогресса либо в либеральной, либо в ком-

¹ Негри А., Хардт М. Империя.

мунистической форме) стать по-настоящему глобальной и универсальной. Здесь мы подходим к тому, что можно назвать «историалом» Модерна, в общих чертах сложившемся в Европе Нового времени (в первую очередь в Англии и Франции — кельто-Модерн) применительно к США, их месту и их роли в этом «историале».

Европейское понимание истории в Новое время строится вокруг идеи прогресса, который ориентирован в сторону все большей свободы, демократии, рациональности, уровня технического развития, материального благосостояния, безопасности и т. д. То, что является ценностью для аксиологии Нового времени, мыслится накапливающимся — качественно и количественно — по экспоненте. При этом Модерн до определенного момента представляется как процесс, как модернизация, т. е. как *постепенный переход* от Модерна как цели, проекта и утопии к Модерну как факту и статус-кво. Это и есть прогресс в западноевропейском понимании. Это стрела линейного времени, исторически наделенная свойством положительного накопления ценного и, параллельно, процессом освобождения от менее ценного или совсем неценного. Стрелка этого «историала» указывает в будущее на временном срезе и в сторону глобальности, универсальности и всеобщности, планетарности, на пространственном уровне.

Перейдя к Северной Америке, мы видим, что в основе этого общества — в качестве стартовой «начальной позиции» лежит такое состояние «историала» (прогресса), которое соответствует реализованному Модерну, т. е. Модерну состоявшемуся и наличествующему. Иными словами, история Америки, в отличие от истории Европы, в том числе и Западной Европы, начинается не с Традиции (Премодерна), а с Модерна. Это и имеет в виду Ж. Бодрийяр, утверждая, что американцы начали с того, чем европейцы мечтают закончить. США не знают модернизации, т. к. они движутся не к Модерну, а уже внутри Модерна или к чему-то, что должно последовать вслед за ним — вдоль оси того же прогрессивного историала. Теоретическим концептом той парадигмы, которая следует за Модерном, является Постмодерн¹ как историко-социальное и культурное явление, определяющееся тем, что Модерн превращается из проекта в насущную реальность, из процесса в фактически достигнутый результат, из задания в данность. Модерн в Постмодерне переживает не кризис провала, но кризис завершения, не сбой, а исполнение, не шаг назад, а шаг вперед, за ту черту, где Модерн представлял собой модернизацию, т. е. движение к своей энтелехии. Но США, как справедливо

¹ Дугин А.Г. Постфилософия.

показывают Негри и Хардт, в своей основе есть совершившийся Модерн; в американской истории нет, строго говоря, ничего, что предшествовало бы Модерну: начало американской истории есть современность. Настоящее, таким образом, для американцев оказывается в прошлом. А будущее в настоящем.

Ж. Бодрийяр: американская демократия revisitée

Ж. Бодрийяр по этому поводу пишет:

«Принцип воплощенной утопии объясняет отсутствие метафизики и воображения в американской жизни, а также их бесполезность. Он создает у американцев восприятие реальности, отличное от нашего. В реальном нет ничего невозможного, и никакие неудачи не могут заставить усомниться в этом. Что было помыслено в Европе, реализуется в Америке — все, что исчезает в Европе, вновь появляется в Сан-Франциско!»¹

И несколько далее:

«Не знаю, что остается от успешной революции, которую Токвиль определил как революцию политической свободы и качества общественного сознания (Америка сегодня сочетает лучшее и худшее в этой сфере), но она — эта революция — конечно, победила, тогда как мы, потерпев неудачу в наших исторических абстрактных революциях, упускаем и эту. Мы впитали помимо нашей воли логические следствия современности, революции образа жизни, с ее излишествами, с примесью очарования и враждебности. Мы, в Европе, увязли в культе различий и, следовательно, отстаем от радикальной современности, основанной на безразличии. Мы становимся современными и безразличными неохотно, отсюда — столь тусклый блеск нашей современности, отсутствие современного духа в наших начинаниях. У нас нет даже злого духа современности, превращающего изобретения в экстравагантные новшества, что придает им некую фантастическую свободу.

Все то, что героически разыгрывалось и разрушалось в Европе под знаком Французской революции и Террора, реализовалось по ту сторону Атлантики более простым и доступным способом (утопия богатства, права, свободы, общественного согласия и репрезентации). То же случилось с нашими мечтаниями, находящимися под радикальным знаком антикультуры, ниспровержения смысла, деструкции разума и конца репрезентаций, — вся эта антиутопия, которая вызвала в Европе столько теоретических, политических,

¹ Бодрийяр Ж. Америка. С. 159.

эстетических и социальных конвульсий, так никогда в действительности и не реализовавшаяся (май 1968-го — последний тому пример), воплотилась здесь, в Америке, более простым и более радикальным образом. Здесь реализовалась утопия, здесь реализуется антиутопия: антиутопия безрассудства, детерриторизации, неопределенности субъекта и языка, нейтрализации всех ценностей, конца культуры. Америка реализовала все, и достигла этого эмпирическим, стихийным способом. Пока мы погружены в наши мечтания и лишь время от времени пытаемся действовать, Америка извлекает логические, прагматические следствия из всего, что только можно постичь. В этом смысле она наивна и примитивна, она не умеет иронизировать ни над понятиями, ни над соблазном, ни над будущим или над своей собственной судьбой, она вершит, она материализует. Утопическим крайностям она противопоставляет крайность эмпирическую, которую драматически реализует. Мы рассуждаем о конце множества вещей, но именно здесь они находят свой конец. Здесь они уже утратили свою территорию (у них есть только чудесное пространство), здесь реальное и воображаемое завершились (открыв все пространства для симуляции). Именно здесь надо искать идеальный тип конца нашей культуры. Этот американский образ жизни, который мы рассматриваем как наивный или нулевой в культурном отношении, даст нам полную аналитическую картину конца наших ценностей — тщетно нами предсказываемую — в том масштабе, который ему сообщают географические и интеллектуальные границы утопии.

Но тогда это и есть реализованная утопия, это и есть успешная революция? Да, конечно!»¹

Эти замечания справедливы для конца XX в., когда Бодрийяр совершает свое путешествие по Америке, но нечто аналогичное заметил в XIX в. и Алексис де Токвиль, на которого Бодрийяр постоянно ссылается, ясно осознавая параллелизм путешествий двух проницательных французских философов. Негри и Хардт, в свою очередь, показывают, что США изначально строились как общество Постмодерна, поскольку от Модерна как данности можно двигаться только к Постмодерну, который логически становится горизонтом и директивой. США есть общество Постмодерна или, точнее, общество в состоянии постмодернизации. Поэтому с самого начала в Северной Америке Негри и Хардт видят именно «Империю» как прототип постмодернистской, сетевой, виртуальной реальности. Постмодернизм уходит от «больших нарративов», но

¹ Бодрийяр Ж. Америка. С. 174 — 175.

Америка их и не знала, изначально ее социальная культура строилась на агломерации малых нарративов, не выходящих слишком далеко за пределы отдельного индивидуума или ограниченного круга лиц, малой группы. Постмодернизм демонтирует власть как вертикаль, но на это изначально направлена американская демократия, конституирующая власть как постоянно пересматриваемый и корректируемый договор, не выбивая новые и новые права у суверена, а сразу выступая как суверен (Конституция). Постмодернизм упраздняет субъекта и объект, вводя нечто промежуточное — разные гошистские версии хайдеггеровского Dasein'a, например, ризому Жюлья Делёза или «антропологический траект» Жильбера Дюрана, но американский прагматизм с самого начала говорит о промежуточной инстанции знака (Ч. Пирс) и его аналогах у других философов — вплоть до «опоры на себя» Эмерсона (self-reliance) при условии конструирования самого себя. Постмодерн видит общество состоящим из множества фрагментов, не выстраивающихся в целое, но такова американская нация, лоскутно составленная из этнических, конфессиональных и социальных групп, часто вообще не коммуницирующих между собой и сохраняющих столетиями свою малую идентичность — подчас самого экстравагантного толка (секты, ложи, клубы и т. д.). Постмодерн изгоняет трансцендентность, но американская культура строится на полной имманентности. Постмодерн стремится к освобождению от смысла, от измерения глубины, пытается построить двумерную модель экрана, поверхности (Ж. Делёз), но американская культура реализовала все формы поверхности в оптимальном режиме. Постмодерн выдвигает теорию сетевого общества (М. Кастельс), но США с самого начала строились по сетевому принципу. Постмодерн хочет децентрализации и детерриториализации, но Американские Штаты децентрализованы с самого начала (правовой плюрализм) и отвлечены от пространства, не имеющего для американца никакой истории, кроме истории «чистого листа», т. е. того, что постмодернисты называют «гладким пространством», *espace lisse*, предшествующим бороздам и специализации. Американцы, таким образом, представляют собой в социокультурном смысле «тело без органов», они свободно перемещаются, где хотят, не обладают ни привязывающей глубиной корней, ни гипнотизирующей высотой идеалов.

Если Европа думает о Постмодерне, США делают Постмодерн. И от этого признания одного из ведущих философов европейского постмодернизма Жана Бодрийяра становятся еще более ценными и значимыми:

«Если вы захотите осуществить ваши мечты, не только политические и сентиментальные, но теоретические и культурные, вам придется восхищаться Америкой так же наивно, как это делали пионеры Нового Света. Вы будете восхищаться воодушевлением, с которым американцы воспринимают собственный успех, грубость и мощь своей страны. Иначе вы не поймете в них ничего, и ничего не поймете о своей собственной истории или ее конце. Ибо Европа уже не в состоянии постичь, глядя на себя изнутри. Соединенные штаты более загадочны: *тайна американской реальности превосходит наши вымыслы и наши интерпретации*. Тайна общества, которое не пытается ни определить свое значение, ни самоидентифицироваться, которое не довольствуется ни трансцендентностью, ни эстетикой и которое как раз по этой причине создает уникальные небоскребы, представляющие собой предел вертикальных форм, не подчиняющиеся правилам трансцендентности, представляющие собой самую удивительную архитектуру, но не подчиняющиеся законам эстетики, сверхсовременные, сверхфункциональные здания, которые несут в себе нечто не умоглядное, а примитивное и дикое — культура, или вне-культура, подобная этой, для нас тайна»¹.

Именно это место американской цивилизации в историале Модерна предопределяет функции США в современном мире.

Атлантическая цивилизация и тайна Запада

Американский век

С момента окончания Первой мировой войны, когда США впервые вышли за пределы американского континента и приняли участие в мировых событиях, началась плавная передача эстафеты талассократической империи (которая является с точки зрения корректного словоупотребления антиимперией, если понимать под империей традиционное общество, отражающее иерархический централистский аполлонический Логос средиземноморской цивилизации) от Англии к США. Центр мирового контроля над океаном передавался от Лондона Вашингтону как смещение центра тяжести в структуре англосаксонского мира и как продолжение символического движения европейской цивилизации на запад, в сторону заката, который является его судьбой. Европа шла на доб-

¹ Бодрийяр Ж. Америка. С. 176.

ровольный эклипс, передавая инициативу другой цивилизации, где европейское завтра уже наступило. XX в. стал «американским веком» в том смысле, в каком стратегическая, политическая, военная, экономическая мощь Запада, т. е. европейского Модерна, концентрировалась в США как наиболее чистом воплощении Модерна, переходящего к Постмодерну. США стали горизонтом модернизации для Европы, а после Второй мировой войны их лидирующая роль в контексте Запада стала очевидной. Клещи, которых ужасался Хайдеггер, замкнулись; Европа утратила свою идентичность, и вместо европейской цивилизации возник Запад, имеющий два полюса по обе стороны Атлантики: европейский Запад (представленный евроатлантизмом и европейским Модерном) и американский Запад (составляющий ядро и полюс всей конструкции). Это новое явление иногда называют «атлантической цивилизацией», т. к. она располагается по берегам Атлантического океана и не является в полном смысле слова больше европейской (по двум причинам: ее центр не в Европе, но в Америке, и с Логосом европейской цивилизации, с аполлонически-дионисийской культурой она полностью утратила какую-либо преемственность, кроме порядка симулякров — т. е. мы имеем постъевропейский Запад).

Можно ли признать «атлантическую цивилизацию» за «цивилизацию» в полном смысле слова? Это зависит от нашей точки зрения. Мы видели, что американская цивилизация, имеющая генетические связи с Европой, несмотря на это, является отдельной цивилизацией, где полностью доминирует особый Логос — Логос титанов. Он тесно концептуально и структурно сопряжен с европейским Модерном, но т. к. сам европейский Модерн организован вокруг Логоса Кибелы, т. е. является по сути антиевропейским явлением, то связи Северной Америки с Европой приобретают особый смысл — с Модерном американская цивилизация связана и связана напрямую, органически: она и есть воплощенный Модерн, но с Европой как цивилизацией, с европейской Европой не только не связана, но и является ее антиподом, своего рода «противоземлей», «антихтоносом» эллинских географов. Поэтому североамериканская цивилизация есть цивилизация, отдельная от европейской, самостоятельная и автономная. Исток ее «историала» — в Модерне, тогда как Европа генетически уходит в олимпийскую вечность. У США вообще нет корней, они представляют собой титанический конструкт. В «Хорографии» римского географа Помпония Мелы упоминается странное предание об атлантах, живущих на крайнем Западе: они проклинаят солнце

дважды в день — когда оно встает, и когда оно садится; таково отношение гордых потомков титанов к светлым небесным богам.

Атлантическая цивилизация в таком случае является не чем иным, как продолжением североамериканской цивилизации, проекцией особого постмодернистского этноцентризма США. Это уже не колониальная экспансия Европы в Новый Свет, но колониальная экспансия иной цивилизации, цивилизации Нового Света обратно в Европу. Это Негри и Хардт называют «Империей» в постмодернистском смысле. Атлантическая цивилизация не нечто самобытное, но фаза глобального развития цивилизации североамериканской, атлантический heartland постмодернистского человечества, простирающего свои влияния в глобальном масштабе. США задумывались как мессианское общество с универсальной миссией. По мере усиления их позиции вначале в контексте Запада, а затем и в мировом масштабе, эти замыслы стали исполняться, и американская империя стала постепенно превращаться в глобальную империю, которая, оставаясь американской по своей цивилизационной структуре, становится все более и более «общечеловеческой», планетарной, универсальной и глобальной.

Важным моментом в этом переходе от «американской Америки» к «глобальной Америке», описываемым американскими неоконсерваторами как переход от XX в., который был «веком Америки», к XXI в., который, по их мысли, должен стать «американским веком»¹, стало падение СССР в 1991 г., когда существенный урон понесла Россия, представленная после 1917 г. как особая идеологическая конструкция — СССР. Советский лагерь оставался последним препятствием для американской (атлантистской) цивилизации на ее пути к мировой доминации и глобализации, и с момента его краха принято отсчитывать новую эпоху, которую ряд экспертов назвал «однополярным миром». США выиграли в XX в. всю серию идеологических баталий и после конца коммунизма перешли к финальной стадии реализации своего мессианского универсализма.

Американский «историал»: «глобальный Запад»

Сегодня американская цивилизация, воплощающая в себе свершившийся Модерн и процесс интенсивной постмодернизации

¹ Kagan Robert, Kristol William. Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy. Washington: Encounter Books, 2000.

ции, становится глобальным явлением. В этом проявляется то, что Дмитрий Мережковский назвал «тайной Запада» или «Атлантидой» — отсюда и термин «атлантическая цивилизация», и такие военно-политические блоки, как Североатлантический альянс (НАТО), и образ Америки как «острова блаженных», вождя для миллионов потоков иммигрантов из самых разных стран Европы, Азии и Третьего мира. «История» Западной Европы разрешается в европейском англо-французском Модерне, осмысляемом с позиции полноценной средиземноморской идентичности как предел падения, «сумерки богов», а кульминацией разрешения европейского Модерна становятся Соединенные Штаты Америки.

Само понятие «Запад» может трактоваться на нескольких уровнях (при этом всякий раз необходимо определять также, что понимается под симметричным, парным ему термином «Восток», значение которого также постоянно меняется).

1. *Метафизический Запад, страна, где заходит солнце* и, соответственно, где простирается область смерти — Востоком в таком случае будет рай, духовная страна, где пребывает центр сакральной Традиции.

2. Запад как *средиземноморская цивилизация*, расположенная в области запада по сравнению с другими цивилизациями — иранской, индийской, китайской, совокупно представляющими в этом случае Восток.

3. В рамках средиземноморской цивилизации «Западом» иногда называют *эллинико-римские зоны*, т. е. северное побережье Средиземного моря и греко-римские колонии на Ближнем Востоке и в Северной Африке, «Востоком» в этом узком смысле является Ближний Восток, Анатолия и даже «западные» в географическом смысле территории Северной Африки.

4. В I тысячелетии по Р.Х. в контексте христианского мира «Западом» принято считать земли *Западно-Римской империи* и те государства, чаще всего созданные германскими завоевателями, которые вошли в область юрисдикции римско-католической церкви — «Востоком» в этом смысле становится Византия и прилегающие к ней области распространения православного христианства.

5. Западная Европа с XVI в. разделилась на *римско-католическую и протестантскую зоны*, которые после 1648 г. образовали политическую и социокультурную общность Западной Европы, став еще одним значением термина «Запад» — «Востоком» при этом становится Османская империя (бывшая Византия) и Россий-

ская империя (наследница как византизма, так и туранизма), а также все то, что располагается еще восточнее — т. е. Азия.

6. В Западной Европе стал постепенно выделяться еще один «Запад», представляющий собой зоны активной модернизации (предварительные этапы: Северная Италия эпохи Возрождения и Голландия в эпоху Реформации, и с XVII в. — Англия и Франция); с этого момента «Запад» отождествляется с понятием «Модерн», а «Восток» — с социокультурными зонами, либо отстающими в своей модернизации (Германия, Османская империя, Россия), либо вообще к ней «еще» не приступавшими (остальной мир, колонии).

7. В XX в. «Запад» получает значение либерально-капиталистических стран, включающих государства Западной Европы и Северной Америки, после Второй мировой войны объединившихся в блок НАТО, «атлантическое сообщество», «Востоком» же называют СССР и социалистический лагерь, находящийся в сфере влияния СССР (остальные страны относят к Третьему миру).

8. После краха СССР «Запад» становится универсальным понятием и описывает глобальную мировую систему, в которой преобладают нормативы, в целом соответствующие основным принципам американской цивилизации (индивидуализм, прогрессизм, либерализм, капитализм, технократия, демократия, парламентаризм, идеология прав человека, прагматизм и т. д.), теперь, однако, «Запад» описывает уже не Модерн, а Постмодерн, и соответственно, вестернизация подразумевает не «модернизацию», но «постмодернизацию» (что касается на сей раз не только неевропейских стран, но и самой Европы, подлежащей американизации — откуда либерализм, атлантизм, американизм в сфере технологий, культуры, искусства, быта, мод и т. д.) — такой «Запад» покрывает почти все пространство человечества и делится лишь на «ядро», «полупериферию» и «периферию», где «ядром» являются США и страны НАТО, «полупериферией» — страны, во всем ориентированные на США и полностью признающие универсализм американского «нового мирового порядка», а «периферией» — общества, либо слабо интегрированные в «глобальный Запад», либо вообще отказывающиеся от такой интеграции принципиально («страны-изгой» — Северная Корея, Куба, Иран и т. д.) — термин «Восток» утрачивает свое содержание и означает отныне либо чисто географическую локализацию страны в пространстве «глобального Запада», либо используется для обобщенного или, напротив, избирательного определения стран «периферии» или «полупериферии», в том случае, когда требуется указать на их отличия от стран и обществ «ядра».

Между всеми этими семантическими структурами омонимических терминов существует определенная логическая и историческая связь, которую вполне можно детально описать и проследить вплоть до нюансов, но, тем не менее, каждое значение термина «Запад» существенно отличается и нагружено всякий раз разным смыслом. Если не учитывать этих семантических сдвигов, любой дискурс о «Западе» и «Востоке» в наше время будет противоречивым, сбивчивым и, в конечном счете, бессмысленным. Последнее из всех приведенных значений термина «Запад» полностью совпадает с тем, что имеют в виду Хардт и Негри под концепцией «Империи»: глобальная мировая либерально-капиталистическая цивилизация, построенная строго по лекалам американской цивилизации в ее сущностном измерении и распространенная на все человечество. Это распространение «юрисдикции» постмодернистской «Империи» происходит за счет демонтажа других цивилизаций (в том числе и европейской, даже в ее современном «модернистском» выражении), американский Логос титанов претендует на глобальный масштаб и тотальность охвата своего царства. Но вместе с тем глобализация трансформирует и саму Америку. США больше не являются страной среди стран, обществом среди обществ, нацией среди наций, что позволяло бы американцам постоянно проводить выгодные для самих себя различия и сопоставления: Нового Света со Старым, а также цивилизованного мира с нецивилизованным; предпочтения человечества можно было легко оценить по статистике эмиграционных потоков — люди не пойдут мировыми толпами от лучшего к худшему, только наоборот, а значит, все в порядке: *Go ahead! It works! America first!* Когда Америка становится всем миром, глобальным явлением, и, соответственно, когда весь мир становится Америкой, Западом, вступая в контемпоральность Постмодерна, качественно меняется сама американская идентичность. Это порождает пессимизм у некоторых американских палеоконсерваторов. Так, Патрик Бьюкенен говорит с сожалением: «Америка приобрела весь мир, но потеряла саму себя»¹.

В любом случае, как бы мы ни относились к этому — позитивно, негативно или нейтрально, — структуры американской рациональности, американский образ жизни, американские ценности, нормы американской цивилизации и, самое главное, тот черный Логос титанов, который за всем этим стоит, сегодня становятся

¹ *Buchanan Patrick J. The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization. New York: St. Martin's Press, 2002.*

глобальным явлением, активно атакующим иные цивилизационные идентичности, выкорчевывающим все альтернативные культуры, демонтирующим все иные структуры организации цивилизационных Логосов. Это происходит не спонтанно и не случайно: в этом достигает своей кульминации процесс, который можно определить как «судьбу Запада» или даже как западную судьбу бытия (*Geschichte des Seyns* по Хайдеггеру), а также как осуществление «тайны Запада», всплытие из морских глубин нового или очень древнего (быть может, никогда не существовавшего) континента Атлантиды.

Город посреди моря

Эдгар Алан По пророчествовал об этом в визионерском стихотворении «Город посреди моря»¹ (этот образ приобретет особое значение, если мы вспомним о типичном для американских культурных штампов представление о США как о «городе на холме» — По помещает этот «город на холме» в охватывающий его метафизический пейзаж, напоминая, что речь идет о темном призраке подводных глубин, о том, что этот холм — холм смерти).

Город посреди Моря

Увы, Смерть воздвигла себе трон
В странном городе, лежащем одиноко
Далеко внизу на темном Западе,
Где добро и зло, и худшее и лучшее
Ушли к своему вечному успокоению.
Там склепы, и дворцы, и башни
(проеденные временем эти башни даже не
ароят!)
ни в чем не похожи на наши.
Вокруг, забывая поднимающими волны ветрами,
В полном самоотречении под небом
Лежат меланхолические воды.
Со святого неба сюда не достигает ни один луч
На это длительное ночное время города;
Лишь свет изнутри мерцающего моря

The City in the Sea

Lo! Death has reared himself a throne
In a strange city lying alone
Far down within the dim West,
Where the good and the bad and
the worst and the best
Have gone to their eternal rest.
There shrines and palaces and towers
(Time-eaten towers that tremble not!)
Resemble nothing that is ours.
Around, by lifting winds forgot,
Resignedly beneath the sky
The melancholy waters lie.
No rays from the holy heaven come down
On the long night-time of that town;
But light from out the lurid sea

¹ По Э.А. Стихотворения. М.: Радуга, 1988. С. 116 — 118.

Молчаливо поднимается снизу вверх по башням,
 снизу вверх струится далеко и свободно от
 остроконечных крыш,
 снизу вверх на куполах — вверх на шпилях —
 снизу вверх на королевских залах,
 снизу вверх на храмах — снизу вверх на стенах,
 подобных Вавилонским —
 снизу вверх на давно покинутых беседках
 с лепниной плюща и каменных цветов,
 снизу вверх по многим и многим чудесным
 skleпам,
 в чьих сплетенных фризах переплетаются
 виолончели, фиалки и виноградные гроздья.
 Здесь башни и тени так перемешиваются друг
 с другом,
 Что все кажется подвешенным в воздухе,
 Когда из гордой башни в центре города
 Смерть бросает вниз свой титанический
 взгляд.
 Там открытые храмы и зияющие могилы
 Разевают пасти на одном уровне со светящи-
 мися волнами;
 Но здесь более не являются богатыми те, кто
 вложил по бриллианту в каждую глазницу
 идола¹,
 Ни один весело украшенный алмазами покой-
 ник не может коснуться вод со своего ложа;
 Ведь никакой ряби, увы, не пробегает
 по этой стеклянной пустоши —

ни малейшего волнения вод не свидетель-
 ствует о том, что
 где-то далеко в более счастливом море дует
 ветер;
 ни малейшего вздымания вод не намекает на
 то, что ветер вообще существует

Streams up the turrets silently —
 Gleams up the pinnacles far and free —

Up domes — up spires — up kingly halls —
 Up fanes — up Babylon-like walls —
 Up shadowy long-forgotten bowers
 Of sculptured ivy and stone flowers —
 Up many and many a marvelous shrine
 Whose wreathed friezes intertwine
 The viol, the violet, and the vine.
 So blend the turrets and shadows there
 That all seem pendulous in the air,
 While from a proud tower in the town
 Death looks gigantically down.
 There open fanes and gaping graves
 Yawn level with the luminous waves;
 But not the riches there that lie
 In each idol's diamond eye —
 Not the gaily-jeweled dead
 Tempt the waters from their bed;
 For no ripples curl, alas!
 Along that wilderness of glass —

No swellings tell that winds may be
 Upon some far-off happier sea —
 No heavings hint that winds have been
 On seas less hideously serene.
 But lo, a stir is in the air!
 The wave — there is a movement there!

¹ Вариант: «нет тех богатых, которые лежат в каждом бриллиантовом глазу идола».

на морях, менее чудовищно спокойных, чем это.

Но вот! Движение в воздухе!

Будто башни раздались в стороны,

Слегка осев, обозначился вялый прибой,

Как будто верхушки башен раздвинулись,

Освободив пустое пространство в небесах.

Волны приобрели более насыщенный красный оттенок свечения —

Часы пробили как отдаленно и низко как дыхание —

И вот тогда, без каких-либо земных вскриков,

Город начнет уходить все глубже и глубже вниз,

Пока наконец сам Ад, восстав с тысячи своих тронов,

Почтит этот город посреди Моря¹.

As if the towers had thrust aside,
In slightly sinking, the dull tide —

As if their tops had feebly given

A void within the filmy Heaven.

The waves have now a redder glow —

The hours are breathing faint and low —

And when, amid no earthly moans,

Down, down that town shall settle hence,

Hell, rising from a thousand thrones,

Shall do it reverence.

Здесь предсказано новое затопление Атлантиды или закономерный конец того, что является само по себе концом (по крайней мере, концом средиземноморской цивилизации). Безусловно, это видение конца истории, которое не чуждо в совершенно ином эстетическом оформлении многим американским эсхатологическим крутам, остро осознающим переломный характер настоящего исторического момента, дано у По с позиции того, кто стоит так или иначе на стороне европейского Логоса, хотя этот выбор происходит в чистых условиях — не через выбор иной идентичности, нежели американская, как в случае Паунда, но как постижение глубинного измерения той единственной культуры и идентичности, которые даны поэту духовной и социальной средой, его сформировавшей. Это качественно иной опыт, и от этого он столь пронзителен и фундаментален. По не предлагает спастись от «тайны Атлантиды», он прослеживает с вышшим мужеством траектории тех бездн, которые открываются внутри этой тайны и низвержение в которые становится закономерной платой за их познание.

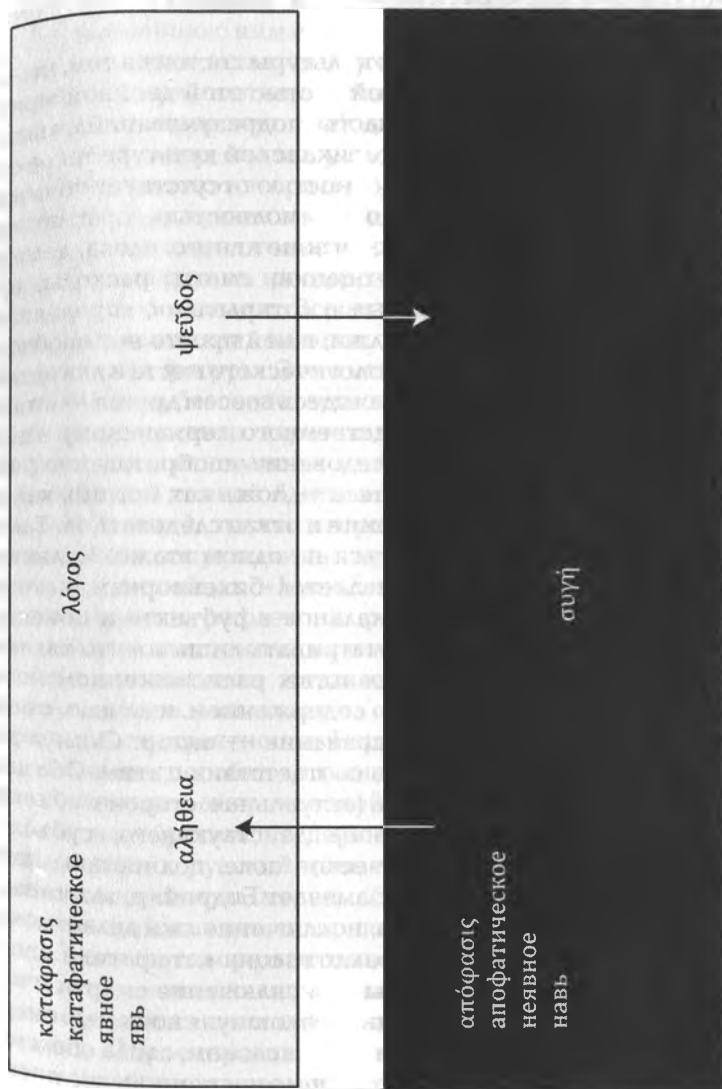
Три эпистемологии

Наблюдения за североамериканской цивилизацией и ее сравнение с цивилизацией европейской (в ее актуальном состоянии), пред-

¹ Перевод с англ. А. Дутина.

ложенные Жаном Бодрийяром, а также сопоставление американской и европейской культур с русской, наводят на ряд соображений относительно симметрии эпистемологий, характерной для каждой из этих цивилизаций. Бодрийяр, подводя к тому, что именно американская цивилизация полнее всего воплощает в себе Постмодерн, отмечает, что в американской культуре вообще *отсутствует измерение глубины*. Это имеет прямое отношение к американской «истории»: с самого начала, американская культура строилась на *открытом дискурсе*, в котором все группы переселенцев внятно и без оглядки на что бы то ни было, без обиняков, высказывали вслух, все что думают, все, на чем настаивают, все, что считают правильным и разумным. У них не было необходимости соотносить свои частные (индивидуальные или групповые) требования ни с какой трансцендентальной инстанцией: ни с наследственной монархической властью, ни с аристократическими сословиями, ни с высшей фигурой религии — такой, как Папа Римский. Все в американской культуре изначально было имманентным: ценности, власть, религия, философия, искусство, психология. Практически это то же самое, что отсутствие бессознательного. Но измерение глубины (бессознательного) должно наличествовать не просто в психоаналитической структуре человека, но и в самой основе эпистемологии. Хайдеггер в работе «Базовые концепции метафизики»¹ показывает, что само определение истины в логике строится на двухуровневой топике, где существует апофатическое и катафатическое сечения. Первое соотносится с молчанием, второе — со словом, высказыванием, тезисом (положением). Истиной у греков, ἀλήθεια, называлось состояние не-сокрытия, die Unverborgenheit, или процесс открывания сокрытого, das Verborgene. Перевод из апофатического состояния в катафатическое, всходы вещи, прорастающей из небытия (отсутствия) как зерно из земли, и составляли структуру истины, пожинаемой затем логическим мышлением, Логосом (λέγειν — изначальное значение «жать», пожинаать», «жатва»). Но чтобы иметь колос, необходима почва, где зерно умирает. Она-то и составляет апофатический срез. И если истина есть открытие, то ее антитеза, ложь, есть обратный процесс — сокрытие, перевод явного в неявное, явь в навь, снова в апофатическое состояние. Эта аграрная метафора, а именно аграрные явления лежат в основе базовых понятий греческой и, соответственно, европейской философии (φυσεῖν / λέγειν — всходы / жатва — Природа / Логос), предопределяет общую эпистемологическую

¹ Heidegger Martin. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.



Базовая эпистемологическая топика

модель, делая оба сечения — надземное и поземное (катафатическое и апофатическое) — в равной мере необходимыми. Область сокрытия становится необходимой как зона формирования смыслов, под-

разумеваний, второго «ночного» уровня интерпретации, постоянно соприсутствующей первому, «дневному», рациональному, логическому уровню.

Парадокс североамериканской культуры состоит в том, что она оперирует только с верхней светлой частью этой двойной эпистемологии, эксплицитно отрицая область «подразумеваний», «вытеснений», «умолчаний». Отсюда в американской культуре такое обилие света и шума, и практически полностью отсутствует ночь и тишина. Американская эпистемология полностью прагматична, поскольку все в ней разворачивается в зоне явного: слова, дела, результаты, желания, последствия, оценки, сметы, расходы, прибыль — все это является «наличным», «открытым», «предъявленным». Здесь нет пространства для лжи, в ней просто нет необходимости. Но, соответственно, нет онтологического места и для истины как «несокрытия», ἀλήθεια. «Истина» здесь совсем другая — «truth», от староанглийского «triewð», родственного германскому «true», «верный». «Истинным» является следование, сообразование с чем-то, лояльность, преданность. Антитеза — ложь как untruth, как измена, как неверность, как отступление и отказ следовать за. Такого рода эпистемология может строиться на одном этаже. Кульминацией такого понимания истины является бихевиоризм, который предлагает поместить все потенциальное в субъекте и объекте в черный ящик (blackboxing) и рассматривать лишь то, что является актуально фиксируемым в пространстве, расположенном между двумя полюсами — сознанием с его содержанием, и вещью, с ее содержанием. Вещь есть стимул. А сознание — актер. Стимул действует на актора, актер действует в соответствии с этим. Оба явления строго фиксируемые: стимул (актуальная сторона объекта), акция/действие (актуальная сторона действующего, субъекта). Это создает особое эпистемологическое поле, полностью лишенное глубины. Но, как справедливо замечает Бодрийяр, элиминация глубины делает глубокой пошлость; исключение лжи делает ложью абсолютно все высказывания; абсолютизация катафатики апофатически гасит все явленное; тотальное исключение смерти и ночи превращает всю жизнь и весь день в сплошную ночь или смерть. Если убрать различие между молчанием и словом, слова обессысляются. Если стереть грань между оригиналом и копией, все превратится в симулякр. Вынося бездну (нереальность) за скобки, американская ультраплоскость становится гиперреальной и утрачивает твердую почву.

Таким образом, североамериканская эпистемология конституируется в особый полюс, настолько отличный от европейского, что

термин цивилизации подходит США в полной мере и на уровне уникальной особенности североамериканской гносеологии.

По сравнению с ним европейская эпистемология при всех своих трансформациях остается двухуровневой: в ней есть и дискурс, и подразумевания, поэтому истина и ложь сохраняют свое значение. Свои демократические свободы буржуазия выторговывает у аристократии и клира, она вынуждена постоянно оглядываться на носителя религиозного авторитета (клир) и решительность силы (аристократия). Буржуазия лжет, но эта ложь строится на сокрытии истины и имеет смысл только на контрасте с ней. В Европе ни один класс, ни одна группа, ни один индивидуум не говорят от себя ясно и свободно, без оглядки. Все используют в речи сложные фигуры умолчания, аллюзии, намеки, подразумевания, двусмысленности, риторические фигуры. Это и есть европейская культура — лабиринт игр сознания и бессознательного, волевых вождедующих стратегий тела и репрессивных карательных санкций рассудка. Европейская эпистемология основана на цензуре и избирательности. А это требует постоянной тонкой бдительности, что оттачивает аппарат намеков, ускользаний, тысячи хитростей болезненно запутанного и возведшего свою запутанность в культ рассудка. Бодрийяр справедливо пишет о европейцах: «Мы всегда отдавали предпочтение второму уровню, уровню рефлексии, раздвоения, несчастного сознания»¹. Европейская эпистемология остается в плену греческой модели понимания истины даже тогда, когда она стремится от нее уйти как можно дальше и настаивает на «элиминации метафизики» и упразднении трансцендентности. Европа может лгать все больше и больше, но она не способна до конца отождествить истину с ложью, как это происходит в американской эпистемологии.

Если мы обратимся теперь к еще одной пограничной с Европой цивилизации, к русской цивилизации, мы увидим в ней еще одну эпистемологическую модель. Эта модель прямо противоположна американской, как это совершенно справедливо заметил еще Алексис де Токвиль, говоря о противоположности двух путей к мировому господству — американского и русского; американцы идут к нему через абсолютизацию свободы, русские — через абсолютизацию рабства. Спроецировав эти замечания на эпистемологическую зону, можно сказать следующее: если американская культура слишком мелка, т. е. абсолютно мелка, поскольку не имеет вообще измерения глубины, то русская культура слишком глубока, и она тонет в этой глубине, будучи не способной подняться на поверхность, вы-

¹ Бодрийяр Ж. Америка. С. 183.

браться на берег. Нечто подобное говорил в «Братьях Карамазовых» Достоевского Митя Карамазов: «Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Чорт знает, что такое даже, вот что!»¹ Речь идет о том, что область апофатического, подземного, неявного, молчаливого слишком живо ощущается и переживается русскими для того, чтобы иметь возможность высказаться об этом в прямолинейном суждении. Русскому кажется, что если он так поступит, то что-то нарушит в тайной гармонии вещей, возьмет на себя слишком большое непосильное бремя суда над вещами — истинно/ложно, есть /нет, тогда как все обстоит, догадывается русский, как-то намного сложнее и двусмысленнее. Поэтому русский не доверяет на всякий случай вообще никакому высказыванию, исподволь ставя под сомнение, что истина вообще может существовать, т. е. несказанное, молчание вообще может быть высказанным. Если американцы абсолютизируют день, лишая ночь легитимности, то русские, напротив, гасят дневной свет, мягко сдвигая его в сумерки подразумеваний и намеков, что (в отличие от европейских) уже теряют из виду тот предмет, который подразумевают и на который намекают. Русские переходят на сторону молчания и полностьюверяют власть всякому, что достаточно дерзок, чтобы на нее покуситься. А дальше они начинают с ним долгую и утонченную игру в семантический саботаж его властного дискурса, спущенного волевым образом сверху и на первый взгляд безропотно принятого снизу. Но это молчание народа, его безмолвие (о чем писал Пушкин) иронично, двусмысленно, и даже мстительно и коварно. Молчание русского народа не означает ни согласия, ни несогласия. Он хочет им сказать лишь одно: истина едва ли может быть высказана в слове; восходы важнее серпа и жнеца; тайна настолько полна, что никогда не станет явью, поскольку ни одна явь ее вместить не способна. Иными словами, если для американцев все истина, то для русских истины не существует, она невозможна онтологически. Все, что поднимается из области подразумевания, бессознательного, молчания, уже есть форма лжи. И чем выше она отрывается от земли, чем выше взлетает, тем более пустой и смехотворной становится. Для русского умный человек — это прежде всего смешной человек. Он смешон тем, что наивно полагает, что его ум способен выразить и подчинить его же собственное безумие, что день способен прогнать ночь так далеко, что она больше не посмеет вернуться. Русские ощущают, что ночь никуда не девается даже в полдень, что она здесь и ждет, что она пронизывает день множеством своих черных лучей,

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1972. С. 123.

превращая его в дрему, в сон, в послеполуденный отдых. В эпоху Средневековой Руси, если человек не спал после плотного (или какого Бог пошлет) обеда, считалось, что он «водится с чортом». По-настоящему жить — означает, как можно реже просыпаться. Отсюда идеал успения, тихого и мирного засыпания, подготовкой к чему (тренировкой) является вся вынужденно бессонная жизнь.

Этот тип эпистемологии так же парадоксален, как и североамериканский, и так же самобытен. Он показывает, что Россия — это отдельная цивилизация, т. к. для Европы сделать столь радикальный шаг вниз, в область бессознательного также трудно, если не труднее, чем принять американский гиперреализм и трезвую гиперактивность.

Раздоры титанов: ноология «холодной войны»

В завершение данного раздела, посвященного обзору структуры североамериканской цивилизации, следует уточнить ее отношение к ноологической перспективе. Здесь снова, в которой раз (!), мы обратимся к метафоре Хайдеггера о щипцах (Zange) с запада и востока, угрожающих западной идентичности. История XX в. показала наглядно, что вначале эти щипцы — США и СССР — раздавили последний оплот собственно европейского Логоса, давшего финальный бой Модерну во всех его проявлениях, а затем американская цивилизация (в форме «атлантической цивилизации» — «Запад») победила советское издание русской цивилизации, организовав осто́в глобального мира, структурированного по принципам Пост-модерна и претендующего на универсальность и единственность.

Ноологическая идентичность того, что Хайдеггер понимал под «Европой», наделенной миссией решить вопрос о судьбе бытия, понятна: это Средиземноморский Логос, сущностно аполлонически-дионисийский, достигший своего нижнего предела, терминальной стадии своего онтологического «историала». Здесь, в этой нижней точке Полночи, по Хайдеггеру, должно было произойти фундаментальное поворотное событие — *Er-Eignis*, которое переключило бы режим экзистирования *Dasein*'a из неаутентичного в аутентичный. Судьба бытия должна была бы решиться в Европе, в последнем аккорде экзистирования «европейской Европы». Исход известен: анти-Европа (в двух выражениях — западном и восточном) Европу победила, «сумерки богов» состоялись. После этого у Европы осталось только модернистское измерение, высшим выражением которого стали США. Восточная Европа оказалась в зоне влияния СССР. Клещи сомкнулись.

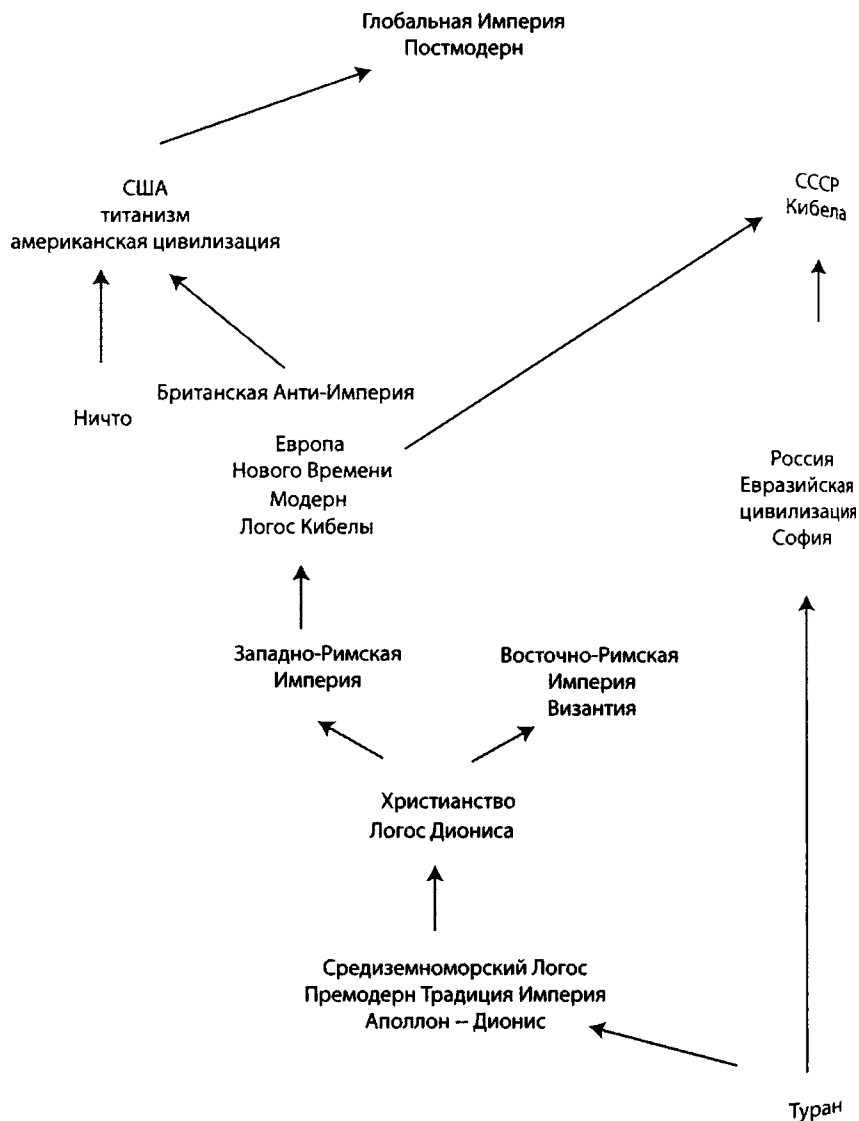
Ноологическую характеристику США и СССР мы в целом уже проследили. И здесь мы укажем лишь на отдельные нюансы. США и СССР оказались под решающим влиянием европейского Модерна, а следовательно, выступали от имени черного Логоса Кибелы, поскольку такова идентичность парадигмы Модерна. Европа была атакована двумя версиями ее будущего: американской и советской, либеральной и социалистической; обе наследовали Модерн и обе прошли в направлении его дальше, чем сама Европа, стесненная множеством исторических условностей, внутренних преград и комплексов. Но Модерн вошел в США и СССР совершенно по-разному. Американская цивилизация, во-первых, создавалась как чисто лабораторный проект, с нуля, на «пустом месте», а во-вторых, воплотила в себе активность радикально титанического типа, соответствующую хтонической и гипохтонической версии маскулинности (отсюда американский теллуризм — «город на холме», даже если холм расположен в аду). По контрасту с этим, советская «цивилизация», во-первых, имела под собой многослойное историко-культурное измерение византийского и евразийского толка, а также апроксимативную структуру особого русского Логоса, подготовленного к манифестации как софийный Логос культурой Серебряного века, а во-вторых, ее профиль был именно матриархально-кибелический, представляющий собой выражение радикального хтонизма, феминности и того, что Ж. Дюран назвал «мистическим ноктюрном» (отсюда выразительный символ советской цивилизации — чисто хтонический «Котлован»¹ А. Платонова). Обе цивилизации были выражением Модерна, обе были пронизаны черным Логосом Кибелы и духом титанизма, обе строились на догматах прогресса и развития технологий, принципах механицистски материалистической науки и секулярной политики. Но эти два издания цивилизации Великой Матери — атлантическое, карфагенское, либеральное, торговое, наследующее миссию Британской антиимперии (США) и сухопутное, извращенно «евразийское» (по локализации), эгалитарное, наследующее линию Софии в ее черной, опрокинутой симуляционной версии (СССР) — во всем остальном, кроме общей ненависти к аполлоно-дионисийской парадигме, были противоположны друг другу. И когда с «европейской Европой» было покончено, они тут же вступили друг с другом в фундаментальный конфликт, отражавший глубинные оппозиции ноологического уровня.

¹ Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Государственный житель. М.: Советский писатель, 1988. С. 121 – 229.

«Холодная война» между США и СССР, с точки зрения Ноомахии, была конкуренцией двух изданий черного Логоса за право представлять совершившийся Модерн и, соответственно, беспрепятственно строить Постмодерн, как финализацию модернистского «историала» («конец истории» интерпретировался марксистами как «построение коммунизма», либералами — А. Кожев, позднее Ф. Фукуяма — как создание единой мировой капиталистической системы, мирового рынка). Мужское титаническое начало преобладало в американской цивилизации, где хтоническая мощь выражалась в ее гиперконцентрации в отдельном атомарном индивидууме; женское кибелическое было отличительной чертой советского общества, где преобладали эгалитарно-коллективистские тенденции, воплощенные в материальном рывке тоталитарно сконцентрированных масс. Между этими цивилизациями было много общего (о чем и говорили Хайдеггер, Эвола, Генон и другие европейские консерваторы), но были и качественные отличия. Их противостояние решало историческое пари: какая версия черного Логоса, американско-титаническая (город на холме) или советско-кибелическая (котлован) в большей степени соответствует ортодоксальному вектору Модерна как прорастания цивилизации титанов и Великой Матери из-под руин средиземноморской солнечно-дионисийской культуры.

Сегодня мы можем говорить о решении этой коллизии не гипотетически, а на основании исторического материала, свидетельствующего о том, что в 1991 г. СССР пал в своей схватке с США, советская цивилизация проиграла американской. Ноологически это означает, что американская идентичность оказалась *более соответствующей цивилизации Кибелы*, нежели советская, и американская беспочвенность точнее соответствовала духу черного Логоса, чем бездонная глубина хтонического хаоса советизма. Победа США в «холодной войне» представляет собой печать под глубинным правом на Постмодерн и на его глобальное установление, полученное особым типом общества — американским. В лице США и СССР боролись между собой две альтернативы того, что следует понимать под будущим, под завтрашним днем. Сегодня очевидно, что наступившее завтра — это американское завтра¹. И это свершившееся и необратимое событие, чье значение сохранится независимо от того, как будет дальше развиваться мировая история, и будет ли она существовать вообще.

¹ По этому поводу Бодрийяр точно замечает: «Ключ к пониманию Европы не в ее прошлом, а в этом пародийном и неистовом предвосхищении, которое и дает нам Новый Свет». Бодрийяр Ж. Америка. С. 183.



Ноологическая структура и генеалогия глобальной американской империи.
Структура Постмодерна

Глава 2. Латинская Америка: цивилизация и ее особенности

Структура пространства Латинской Америки

Иберо-американцы

В ходе колонизации американского континента наряду с социокультурным пространством Северной Америки (эта особая цивилизация ярче всего проявилась в США) образовалось второе культурное пространство, которое также обладает всеми признаками особой цивилизации, отличающейся как от европейской, так и от североамериканской.

Эту цивилизацию можно назвать «*иберо-американской*» (от Иберийского полуострова, особенности испано-португальской культуры которого в европейском контексте мы уже рассматривали) или «*латиноамериканской*» (что подчеркивает лингвистическую общность народов, населяющих это пространство, латиноязычие — доминируют здесь испанский и португальский языки, оба относящиеся к латинским). На всем этом пространстве преобладает католическая религия, в некоторых зонах тесно пронизанная иными автохтонными (индейскими) и негритянскими культурами.

Характер латиноамериканской цивилизации, рассмотренной именно как нечто самостоятельное и самодостаточное, ясно и убедительно описал в своей программной работе «История латиноамериканской нации»¹ аргентинский историк и философ Хорхе Абельярдо Рамос (1921 — 1994) (под «нацией» автор понимает именно цивилизацию — самостоятельный и оригинальный социокультурный мир).

Мы уже говорили, что южноамериканская (колониальная) цивилизация отличается от североамериканской наличием здесь доколумбовых обществ с высоким уровнем организации (письменность, техника, науки, строительство гигантских городов); намного

¹ Ramos Jorge Abelardo. Historia de la nación latinoamericana. Buenos Aires: Peña Lillo Editor, 1968.

более значительным по масштабу смешением местного населения с колонизаторами (креолы, креолизация), а также значительный процент мулатов (смешение белых с чернокожими рабами); консервативный (премодернистский) тип европейских держав, проводивших колонизацию и спроецировавших свои собственные политико-культурные установки на структуры колониальных обществ. Теперь мы рассмотрим эти и иные особенности южноамериканской цивилизации несколько более подробно, чтобы подойти к выявлению структуры ее Логоса и присущих ей экзистенциальных свойств.

Южная и Центральная

Деление всего пространства Латинской Америки на два региона — Южную Америку и Центральную Америку имеет под собой не только чисто географические основания. Это деление уходит корнями в доколумбову эпоху, в значительной мере аффектирует колониальную историю и дает о себе знать в постколониальный период. И Южная, и Центральная Америка принадлежат, с точки зрения колониальной истории, к единому латиноамериканскому пространству. Но, с другой стороны, геополитически, этносоциологически и социокультурно эти два «больших пространства» качественно отличаются друг от друга по целому ряду важных признаков. Поэтому в разных классификациях можно встретиться с идеей о том, что речь идет как об одной цивилизации, так и о двух (отдельно центральноамериканской и отдельно южноамериканской). Кроме того, некоторые разделяют испаноязычную Америку и португалоязычную, при этом особо оговаривая острова, где преобладает англоязычие, франкоязычное государство Гаити и несколько небольших колоний на северо-востоке континента (англоязычная Гайана, голландский Суринам, франкоязычная Гвиана). Мы остановимся на том, что прием существование одной латиноамериканской (иберо-американской) цивилизации с несколькими внутренними полюсами, которые могут учитывать различные факторы:

- 1) дуальную модель (Центральная — Южная Америка),
- 2) лингвистическую модель (испаноязычная — португалоязычная), и
- 3) все остальные, миноритарные образования (острова, две Гайаны, Суринам и т. д.).

Рассматривая латиноамериканскую цивилизацию, мы постараемся выяснить то, что является для всех ее полюсов общим, не упуская из виду наиболее характерные различия.

Цивилизации Центральной Америки

Цивилизация майя

Центральная Америка в доколумбову эпоху была центром древнейшей цивилизации индейцев майя. Эта цивилизация может быть археологически прослежена до начала II тысячелетия до Р.Х. и продолжала свое становление вплоть до 250 г. по Р.Х., после чего начинается ее еще более яркий подъем, который, судя по всему, продолжается до 900 г. по Р.Х. Это значит, что мы имеем дело с цивилизационным феноменом с трехтысячелетней историей: письменностью (около 700 г. до Р.Х.), развитой архитектурой, изощренным искусством, высочайшим уровнем технического развития, тщательно разработанными научными, социальными, религиозными и естественно-научными воззрениями. Это означает, что цивилизация майя по возрасту более или менее сопоставима со средиземноморской цивилизацией и великими цивилизациями Азии — китайской и индийской. Соответственно, можно предположить, что в течение этого огромного исторического периода происходили сдвиги, реформы, события, войны, революции, открытия, периоды подъема и упадка, характерные для любой цивилизации. Сама эта цивилизация не могла не оказывать влияния на соседние с ней народы Месоамерики (Центральной Америки), а также не испытывать воздействия других культур. Так, археологи обнаружили в Мексике следы другой, параллельной цивилизации, этническим ядром которой были индейцы-ольмеки. Для ольмекской цивилизации характерна оригинальная и нигде больше не встречающаяся скульптура, представленная гигантскими каменными человеческими головами, алтарями и стелами (резными каменными монолитами), небольшими изысканными нефритовыми фигурками и величественными храмами и гробницами из гигантских базальтовых глыб. Культура ольмеков предшествовала расцвету цивилизации майя классической поры и, скорее всего, оказала на нее определенное влияние. Другие источники говорят о неизвестном народе Теотиуакана¹, а также о культуре

¹ Теотиуакан (место, где родились боги, или город богов) — заброшенный город, расположенный в 50 километрах к северо-востоку от города Мехико в муниципалитете Сан-Хуан-Теотиуакан, остаток цивилизации, предшествовавшей цивилизации майя. Некоторые исследователи считают, что площадь этого древнего поселения составляла 26–28 кв. км, а население — около 200 тысяч человек. Это самый старый город Западного полушария. Культура Теотиуакан продолжает еще более древнюю культуру сакрального центра Куикуильо на южном побережье озера Тескоко, юго-восток долины Мехико.

Исапы¹, недешифрованные надписи и памятники которой демонстрируют явное сходство с более поздними надписями майя. Некоторые индейские племена Месоамерики — сапотеки Мексики², киче Гватемалы и т. д. являются потомками этих древних цивилизаций, причем некоторые из них, такие как киче, даже сохранили следы культуры майя в форме древнейшего в Америке записанного документа — «Пополь-Вух».

Последняя эпоха реконструируемой лишь по отдельным фрагментам истории майя представляла собой совокупность городов-государств, каждый из которых имел своего правителя. В этой фазе расцвета культура майя распространяется на весь полуостров Юкатан, тогда же были основаны города Чичен-Ица (около 700 г.), Ушмаль, Коба. Города соединяются прекрасными дорогами и насчитывают подчас более 10 000 жителей, что превосходит по численности населения существовавшие в то время среднеевропейские города.

В социально-политической системе майя мы можем идентифицировать группы жрецов, связанных с жертвоприношениями, королей-правителей, аристократию, горожан, крестьян, ремесленников и рабов. Общество строилось вдоль вертикальной иерархии, среди богов выделяются боги неба, солнца, света. Небо и подземный мир представлялись в виде горизонтальных змей/драконов, некоторые драконы были ориентированы вертикально, как оси, соединяющие миры между собой. Мировое Древо отождествлялось с сакральным правителем. Майя, вероятно, верили в то, что кровь является вместилищем души или жизненных сил (как и многие народы других регионов Земли): отсюда практика ритуальных кровопусканий и сакральных жертв (в том числе, видимо, человеческих).

К моменту прибытия конкистадоров цивилизация была в глубоком упадке.

Потомками древних майя являются современные народы, сохранившие язык предков, но и часть испаноязычного населения южных штатов Мексики (Чьяпас и Юкатан), Гватемалы, Гондураса и Белизы.

¹ Исапа — крупный археологический памятник доколумбовой культуры, находится в мексиканском штате Чьяпас на реке Исапа около вулкана Такана, 4-й по величине горы Мексики.

² Сапотеки некогда имели недешифрованную сегодня письменность. Центром их цивилизации было крупное доколумбовское поселение Монте-Альбан на юго-востоке Мексики, в штате Оахака.

«Пополь-Вух»

О религии майя можно получить определенные сведения из текста «Пополь-Вух».

Так, текст упоминает пару древнейших божеств — Шпийакок (Хриуакок) и Шмукане (Хмукане), Отца и Мать мира. Они породили того, кто назван «вечным владыкой и победителем»; это — Кукумац, сияющий пернатый змей. Он — бог водной стихии, его имя состоит из двух частей — kuk (зеленые перья птицы кецаль) и kumatz (змея). Эта фигура известна многим народам Центральной и Южной Америки и носит также другое имя — Кукулькан или Кетцалькоатль. Пернатый Змей воспринимался как создатель цивилизации, научивший народы письму и религии. Если Шпийакок и Шмукане суть изначальные принципы мироздания, то Кукумац-Кетцалькоатль может быть соотнесен с тем, что в средиземноморской цивилизации мы понимаем под Логосом: концентрированное синтетическое выражение духа культуры, цивилизации, в его божественном нозическом и мифологическом измерении.

В «Пополь-Вух» в другом месте снова речь заходит о Кукумаце, только уже в качестве царя людей четвертого поколения. О нем говорится: «Кукумац был поистине чудодейственным повелителем. За семь дней он поднимался на небеса и за семь дней он спускался вниз в подземный мир, Шибальбу. Семь дней он пребывал в личине змеи, в действительности становился пресмыкающимся; на семь других дней он превращался в орла, на семь других дней он становился ягуаром; и его вид был действительно видом орла и ягуара. В другие семь дней он превращался в свернувшуюся кровь и был лишь застывшей кровью». Это описание несколько напоминает превращение Диониса.

Изначальные боги, согласно «Пополь-Вуху», пребывают в воде, на ее дне, где будущая земля находится до своего творения. Однажды к этой триаде приходит «слово» от триады богов, исходящее от трех Грозов, именуемых «Сердце Небес». Вместе обе триады, подводная и небесная, договариваются о творении земли, света и человека. Земля поднимается с морского дна, а на ней горы, реки и ручьи, растения. Затем животные и, наконец, человек. Первая версия издания несовершенна, человек из глины не может двигаться. Это точно напоминает версию о несовершенном творении Прометея, который, чтобы оживить человека, был вынужден отнести его к Зевсу и Афине. Тот же сюжет точно повторяется в богомильских легендах о неудачном творении человека Сатанайлом, и в финно-угорском и старославянском фольклоре, где такое же несовершенное существо выходит из-под рук дьявола. Здесь можно увидеть также

параллели с легендами о големе¹. В мифологии майя боги разбивают неудачное творение из глины и после сеанса гадания создают второго человека — на сей раз из *дерева*: мужские фигуры — из древесины кораллового дерева, женские — из сердцевины тростника. Здесь можно вспомнить о том, что «древесина» — также символ материи, *у́лһ*, а история о творении людей из дерева встречается у германских народов.

Но и это творение оказывается неудачным, и боги напускают на древесных людей животных, смоляные дожди и их домашнюю утварь, которые начинают их преследовать: потомками этих древесных людей, согласно майя, являются обезьяны.

Далее в мифе следует интерполяция о двух божественных близнецах Хунахпу и Шбаланке, которые совершают космоустроительные подвиги: побеждают чудовищ, очищают землю и т. д. Эти близнецы — третье поколение богов.

Их появление связано с загадочной фигурой девушки Кровавая Луна (Шкик). Она прикоснулась к табуированному тыквенному дереву, в котором воплотился один из убитых демонами Дома Мрака (Шибальбы) братьев Хун Хунахпу (второго звали Вакуб Хунахпу); эти братья являются вторым поколением богов. Голова Хуна Хунахпу, растущая среди других плодов, пустила слюну на руку девушке Кровавая Луна, и она зачала от нее Хунахпу и Шбаланке. Эта тема связана со спуском в ад пары мифических существ, их разделением и восстановлением через древо, от которого зачинает девушка; таким образом, мы видим здесь историю, точно воспроизводящую эпизод с Кибелой и Аттисом. Следовательно, наряду с небесным Логосом (Кукумац) мы встречаем в цивилизации майя и фигуру, аналогичную Великой Матери Кибеле — она представлена девушкой Кровавая Луна, а также близнецами Хун Хунахпу и Вакуб Хунахпу.

Третье творение людей было из белой и желтой кукурузы и осуществлялось оно первыми богами. Это творение получилось удачным, и первые четыре мужчины (Балам-Китце, Балам-Акаб, Махукут, Ики-Балам) и их жены положили начало всему народу киче. При этом «Пополь-Вух» поясняет: они родились не от людей и не от богов, они были созданы чудом.

В тексте «Пополь-Вух» описываются также структуры сакрального космоса индейцев майя. Там различаются пять основных цветов и пять соответствующих им ориентаций в пространстве, дорог или сторон света. Северу соответствует Белая Дорога, представлен-

¹ Scholem G. The Idea of the Golem // Scholem G. On the Kabbalah and its Symbolism. New York: Schocken Books, 1969.

ная иногда Млечным Путем, югу — Желтая Дорога; востоку — Красная, а западу — Черная, ведущая в глубину земли — в Пещеру, где «Рыба в Золе». Черная Дорога — «темный разрыв в Млечном Пути». В центре четырехчастной горизонтали расположена вертикаль — Зеленая Дорога богов, которая является главной. Она связана с траекторией Кукумаца, пернатого змея, объединяющего в своем образе обе крайности мироздания — земли и неба, воды и ветра, низа и верха. В поздних рукописях Зеленая Дорога вытесняет Желтую и в земном воплощении занимает ее место. Так, Хунахпу и Шбаланке, счастливые близнецы идут по Зеленой Дороге, а их родители — по Черной Дороге смерти. Нельзя исключить, что судьба двух поколений богов отражает тему различия природы богов и титанов: более старшим, титанам, уготован Тартар, более юным, богам — небесный Олимп.

От тольтеков к ацтекам

В VIII в. от Р.Х. в Центральную Мексику с севера вторглись другие племена — тольтеки, которые создали большое централизованное государство, расположенное в центральных и северных районах Мексики со столицей в Серро-де-ла-Эстрелья, а затем в Толлане (Тлолокан или Тула, штат Идальго в Мексике). Они говорили на языке группы науатль. Тольтеки продолжили линию цивилизации майя и так же, как и майя, строили храмы, пирамиды, обладая высокими научными знаниями и техническими навыками. Тольтекам удалось установить контроль над некоторыми городами майя в Юкатане и Гватемале — Чичен Ица, Ушмаль, Майяпан, Гумарках, Ишимче. Под давлением тольтеков некоторые группы местного населения (и сами тольтеки, разделенные внутренними противоречиями) мигрировали на территорию современного Сальвадора, став частью еще одной месоамериканской цивилизации — Пипилей, сочетающей язык науатль (на котором говорили тольтеки и ацтеки) и культуру майя.

В конце XII в. государство тольтеков пало под ударами новых племен, пришедших с севера — ацтеков, которые создали в Центральной Америке последнюю по счету доколумбову цивилизацию. Ее-то и обнаружили европейцы-конкистадоры. На языке науатль слово «ацтек» означает буквально «некто из Ацтлана», места, расположенного где-то на севере, которое пока не удастся локализовать. Сами ацтеки называли себя «мешика», откуда и происходит современное название Мексика. По легенде, предки ацтеков вышли со своей древней родины в поисках «обетованной земли», где они должны были увидеть знак: орла со змеей, символ Кетцалькоатля,

крылатого змея, дракона, индейский Логос. Они увидели это зрелище на озере Тескоко и основали там город Тлателолько. Позднее столицей империи ацтеков был город Теночтитлан, расположенный там, где сейчас находится город Мехико.

Ацтеки приняли культуру тольтеков, заимствовав у них цивилизационные навыки.

Общество ацтеков состояло из двух главных классов: масеуалли (люди или крестьяне) и пилли (знать). Только тот, кто сумел взять в плен противника, мог стать пилли. Статус пилли предполагал обучение, особые навыки, привилегии, но и обязательства. Для аристократа-пилли считалось почетным быть добровольно принесенным в жертву богам, которые, согласно некоторым источникам ацтеков, нуждались в кровавых человеческих приношениях, чтобы время двигалось, солнце могло светить, а луна не упала бы на землю. Когда юноша из высшего сословия достигал пубертатного периода, он не стригся до тех пор, пока не захватит своего первого пленника. Если после трех битв он не брал в плен врага, то становился масеуалли, т. е. переходил в более низкий социальный слой.

В поздние эпохи ацтекской истории в обществе появился третий класс — почтека, или торговцы, принадлежать к которому считалось позорным. Торговцы занимались непрестижными делами: были лазутчиками, мародерами, доносчиками, менялами и т. д.

Колонизация: евроцентризм и геноцид

Центральная Америка до прихода испанцев представляла собой зону чрезвычайно высокой духовной, интеллектуальной культуры, с развитой цивилизацией, мифологией, наукой, социально-политической системой, ремеслами и искусствами. Эта культура обладала высокой степенью изощренности, утонченности, изысканности и глубины. В ней самой существовали иерархические зоны (знать крупных городов и сакральных центров, воинское сословие, крестьянство и окружающие народы охотников и собирателей), что создавало развитую и многоуровневую цивилизационную систему. При этом культуры майя, тольтеков и ацтеков, равно и как и более древние или параллельные цивилизации Теотиуакана, ольмек и сапотеков, знали самые различные формы организации — от централизованных империй сакрального типа до территориальных государств, огромных городов-государств или небольших автономных рассеянных поселений. Все эти миры и народы развивали философию и науку, мифологию и религию, астроно-

мию и технические средства, строили гигантские храмы и пирамиды, закладывали и обустраивали циклопические города. Язык, обряды, ментальность, стилистика этих цивилизаций, затрагивавшие миллионы индейцев, радикально отличались от языка, обрядов, ментальности и стилистики европейских (испанских) конкистадоров, и это отличие было настолько существенным, что колонизаторы объявили этой америндской цивилизации войну на уничтожение, приравняв ее, в духе крайнего этноцентризма, к «варварству», «дикости» и последовательно и методично уничтожая все ее следы, а само население безжалостно и жестоко обращая в бесправных рабов. И хотя иберийские колонизаторы действовали не столько от имени «просвещенного человечества» (как англичане и отчасти французы), сколько от лица христианской цивилизации, укоряя местных жителей в том, что их нравы и верования никак с христианством не сочетаются (что правда), результаты этой войны цивилизаций были морально и эстетически отвратительны: люди приравнивались почти к животным; древнейшая культура — к мракобесию; народы, живущие на своей земле, — к изгоям и рабам; древняя и утонченная культура — к недочеловеческой дикости. И все это даже в лице консервативно-европейских испанцев сопровождалось отлавливанием на другом континенте, в Африке, чернокожих людей, насильно обращая их рабство только в силу отличия их цвета кожи и культурных отличий. При всей возвышенности произносимых конкистадорами христианских речей, чрезвычайно трудно увидеть здесь дух учения Христа. Безусловно, столкновение европейской цивилизации с доколумбовой цивилизацией Месоамерики было ярчайшим примером полного непонимания фигуры Другого и образцом радикального культурного этноцентризма, не останавливающегося перед тем, чтобы стирать с лица земли все то, что имеет инаковую социальную, ценностную и философскую структуру.

Философия науга

С самого начала колонизации некоторые добросовестные миссионеры (например, Олмос, Мотолиния, Саагун, Дуран, Мендизта и т. д.) пытались систематизировать воззрения народов Центральной Америки и обобщить их в документальных кодексах, составленных подчас из устных свидетельств, речей вождей или старейшин по знаменательным событиям. Однако только в XX в. эти сведения были должным образом проанализированы, и историки и антропологи пришли к выводу о существовании в Месоамерике

того, что получило название «философия нагуа»¹, т. е. системы философских воззрений общей для этносов, принадлежащих к языковой семье нагуатль (ацтеки, тецкоканцы, чолултеки, тлакскалтеки и т. д.)². Выяснилось, что в обществах нагуатль существовала особая социальная и культурная страта, называемая на языках нагуатль «тламати́ни», что переводится как «тот, кто знает кое-что» или «тот, кто знает нечто», которая по основным параметрам и определениям строго соответствует функции и роли в обществе европейских философов. Философов-тламати́ни называли «большой факел, который не дымит», «владеющий знанием» (мачицтли), «тот, кто обогащает или передает что-то другому» (теихтламачтиани), «ставящий зеркало другим» (тетецкавиани). Философы систематизировали знания о мифах, законы мышления, описывали структуры мира и определяли место в нем человека, обучая высшие слои индейского общества правилам философской рефлексии, т. е. «ставя зеркало другим».

Среди собранных Саагуном высказываний мудрецов нагуа есть фундаментальные философские вопрошания:

«Неужели люди истинны?

Следовательно, наша песня уже не истинна.

Что все-таки сохраняется?

Чем является то, что хорошо кончается?»³

Леон-Портилья комментирует этот важнейший философский пассаж.

«Чтобы лучше понять этот текст, укажем лишь на то, что *истина* на языке нагуатль, *нелтилицтли*, это термин, имеющий общий корень со словом *тла-нел-гуатл*: корень, от которого, в свою очередь, непосредственно происходит слово *нелгуайотл* (*основа, фундамент*). Поэтому утверждение, что смысловой слог "nel" первоначально содержал идею о "прочном закреплении или глубоком укоренении", не является лишь гипотезой. Таким образом, можно сказать, что у нагуа *истина* в абстрактной форме (*нелтилицтли*) этимологически обозначала способность твердо стоять, иметь хорошую основу или корень. Так станет более понятным вопрос цитиро-

¹ León-Portilla Miguel. *Filosofía Nahuatl. Estudiada en sus Fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006. Русское издание: Леон-Портилья Мигель. *Философия нагуа. Исследование источников*. М.: Иностранная литература, 1961.

² Термин «нагуа» предложен М. Леон-Портилья для обозначения культуры, обшей для все народов, говоривших на языках нагуатль.

³ Colección de Cantares Mexicanos. Fol. 2. V. México: Ed. fototípica de Antonio Peñafiel, 1904. Цит. по: León-Portilla Miguel. *Filosofía Nahuatl. Estudiada en sus Fuentes*. P. 61.

ванного текста: «*Неужели люди истинны?*», который нужно читать как: «*Неужели люди обладают свойством быть чем-то прочным, хорошо укоренившимся?*» Это же самое подтверждается вопросом, который мы встречаем ниже, где ясно спрашивается: «*Что тогда все-таки сохраняется?*» — и этот вопрос, поставленный в связи с утверждениями о преходящем характере вещей, приобретает законченный смысл»¹.

Эти размышления фиксируют мысль философов науга на преходящеи жизни:

«Неужели правда, что мы живем на земле?

На земле мы не навсегда: лишь на время.

Даже яшма дробится,

Даже золото ломается,

Даже перья кетцала рвутся,

На земле мы не навсегда: лишь на время»².

«Жизнь в *тлалтиклак* (на земле) преходяща. В конце концов все должно исчезнуть»³, — резюмирует Леон-Портилья. И на этом основании возникает в полном смысле слова философская топика: земная жизнь есть нечто преходящее и подобна сновидению, в ней все подчинено циклам — появлению и исчезновению; лишь на небе, в жилищах богов существует неизменное бытие. О философах (*тламатини*) культуры науга говорилось, что они «знают то, что (находится) над нами (*топан* — на языке нагуатль), (и) область мертвых (*миктлан* — на языке нагуатль)». Термины *топан*/*миктлан* описывают мир неизменных идей, лежащих по ту сторону становления. Таким образом, мы получаем вертикальную картину логически выстроенной Вселенной: внизу феноменальный мир становления, вверху — по ту сторону, божественный регион неизменного.

То есть в философии науга выделены и область феноменального и циклического (сфера Диониса), и область неизменного (сфера Аполлона). При этом в центре всего знания об обоих мирах и об их взаимоотношении стоит главная ключевая фигура культуры науга, центральный образ всей философии Месоамерики — Кетцалькоатль.

Леон-Портилья так формулирует мысль о главенстве Кетцалькоатля в философии науга. «Нахождение искомого решения символически приписывается *Кетцалкоатлю* — богу, герою толтекской

¹ León-Portilla Miguel. Filosofía Nahuatl. Estudiada en sus Fuentes. P. 61 — 62.

² Ibid. P. 60.

³ Ibid.

культуры. В форме мифа указывается, что это открытие есть плод мудрости, олицетворенной *Кетцалькоатлем*.

«1. — И рассказывают и говорят,

2. — что *Кетцалькоатль*, взывая, делал своим богом нечто [что находится] в глубине неба.

3. — К той, у которой юбка из звезд, к тому, кто заставляет светиться вещи.

4. — Госпожа нашей плоти, Господин нашей плоти.

5. — Та, которая одета в черное, тот, который одет в красное.

6. — Та, которая дает основу (поддерживает на ногах) земле, тот, который покрывает ее хлопком.

7. — И туда обращал он свои призывы, как было известно, по направлению к месту дуальности, месту девяти перекладин, из которых состоит небо...»¹

Кетцалькоатль — сам бог, но как бог-посредник он выступает также как вестник богов, как создатель и основатель философии, как пророк и теолог. Поэтому он приоткрывает людям завесу над тайной небес (нечто, в глубине неба — гиперураническое место, созерцаемое богами в «Федре» Платона), над началами управляющими плотью (женское и мужское начала, Госпожа и Господин, черное и красное). В основании мироздания он полагал принцип Великой Диады, представленной андрогинным богом Ометеотлем. Выше девяти небес (девяти перекладин) находится Омейокан, место дуальности, откуда происходит все остальное. Это место дуальности и дает всем вещам вечную опору, т. к. все вещи выходят из нее и возвращаются обратно. Кетцалькоатль же выступает как посредник между мирами вечности и становления.

Логос Кетцалькоатля

Если попытаться найти соответствие цивилизациям Месоамерики на ноологической карте, то сразу бросается в глаза то повышенное внимание, которое большинство месоамериканских цивилизаций от майя до ацтеков уделяют фигуре Кукумаца-Кетцалькоатля, крылатого змея, дракона, который выступает как центральная фигура в оформлении и упорядочивании мира и как прототип сакрального монарха. Кетцалькоатль представлен как ось, связывающая мир — от нижних до небесных регионов, т. е. являет собой глубинную онтологическую двойственность, спасительную для людей, т. к. дополняет

¹ *Anales de Cuauhtitlan. Codex Chimalpopoka. Цит. по: León-Portilla Miguel. Filosofía Nahuatl. Estudiada en sus Fuentes. P. 90.*

земной мир до небесного измерения¹. Именно поэтому мы предложили рассматривать его фигуру как синоним месоамериканского Логоса, сохраняющего преемственность сквозь последовательность различных центрально-американских культур, вплоть до сохранившихся до сих пор (хотя и в редуцированной фрагментарной форме) мифов и обрядов современных индейских племен.

С фигурой Кетцалькоатля связана и другая особенность месоамериканской культуры: повышенный интерес к проблеме циклов — годовых, сезонных, космических. В концепте цикла мифологическое сознание совмещает представление о сакральном времени и сакральном пространстве, т. е. конституирует базовую структуру мира, священного космоса, в котором и помещает мыслящее и действующее живое существо, человека. Между устроением мира и социально-политическим и религиозным порядком, а также антропологическими структурами существует прямая связь, и объединяющим ключом к постижению всех этих измерений является цикл — его символизм, его связь с божественными и земными явлениями, с космосом и историей. Кетцалькоатль — бог цикла, он сам имеет разные формы пребывания в верхних регионах (в образе белого бородатого человека, царя) и в нижних регионах, где он выступает в форме койота, сливаясь со своим темным двойником — Тецкатлипока. В культуре тольтеков Кетцалькоатль выступает как оппонент Тецкатлипока, его непримиримый враг; в культуре ацтеков они скорее представлены как братья-близнецы. Кетцалькоатль отождествляется с Венерой как утренней звездой, а Тецкатлипока — с ней же, но как с вечерней звездой. Кетцалькоатля называют также «князем нагуалей»; термин «нагуаль»² означает в мифологии Центральной Америки сакральный дубль человека, его глубинное измерение, иногда выступающее в форме «священного животного» или «духа». Поэтому Кетцалькоатль является прототипом Священных Императоров, королей сакрального. По этой логике Кетцалькоатль означал также титул жрецов-пророков и королей. Обращение к этой фигуре означало движение к центру всей месоамериканской цивилизации, к ее ядру.

Под именем-титолом «Кетцалькоатль» известен исторический царь тольтеков: Це Акатль Топильцин Кетцалькоатль, бывший последним властителем легендарного города Толлана, столицы тольте-

¹ León Chic E. El corazón de la sabiduría del pueblo maya. Guatemala: Fundación CEDIM, 1999.

² Foster George M. Nagualism in Mexico and Guatemala // Acta Americana. Vol. 1 — 2. México, 1994.

ков (который некоторые исследователи отождествляют с современным городом Тула в Мексике, штат Идальго).

Согласно одной из легенд, Кетцалькоатль сжег сам себя на берегу как священную жертву, а сердце его вознеслось на небо и стало планетой Венерой. При этом в культурах Месоамерики существовало предание о возвращении Кетцалькоатля в конце цикла. По одной из версий, ацтеки (их последний правитель Моктесума) приняли за такое возвращение прибытие испанских конкистадоров¹.

Двойственная структура образа Кетцалькоатля, его самопожертвование, его превращения, его связь с циклическим временем и ожидание его возвращения в конце священной истории — все эти моменты позволяют выдвинуть предположение, что мы имеем дело с фигурой, которая ноологически соответствует Логосу Диониса, т. е. индейским месоамериканским Дионисом, формирующим базовый контекст и осевой сакральной сюжет всей центральноамериканской цивилизации.

При этом следует обратить внимание на то, что испанские конкистадоры, в свою очередь, были носителями ноологической культуры близкого типа, и, быть может, ожидания последнего правителя ацтеков Моктесумы были не столь уж ошибочными: номинально отряды Кортеса несли с собой христианский Логос. Но совершенно очевидно, что со стороны европейских колонизаторов никакого понимания древней месоамериканской культуры не последовало, и ожидание финального возвращения Кетцалькоатля древними индейскими обществами завершилось для них «пришествием симулякра», «темного двойника» того, кого они ожидали. Вместо белого Тецкатлипока пришел Тецкатлипока черный. Но и эта финальная пародия вписана в сценарий «последних времен» самых разных цивилизаций; а для индейцев Центральной Америки эти «последние времена» наступили вместе с прибытием европейских колонизаторов.

В любом случае, с точки зрения ноологии, мы можем выдвинуть гипотезу: Логос месоамериканской доколумбовой цивилизации, Логос Кетцалькоатля, структурно был аналогичен двойственному Логосу Диониса, его демиургии и его сакрально-королевским функциям. Если продолжить эту аналогию, то и Дионис может быть назван «князем нагуалей», что наглядно иллюстрируют классические изображения его оргиастической свиты.

¹ *Santiago Juan-Navarro. Sobre dioses, heroes y novelistas // Revista Iberoamericana*. Vol. LXII. Num. 174. Enero-marzo. 1996. P. 103 — 128.

Цивилизации Южной Америки

Солярная империя инков

Другая развитая цивилизация индейцев располагалась в Южной Америке, на территории современного Перу, в областях Андского нагорья и побережья Тихого океана. Уже в первой половине I тысячелетия до Р.Х. здесь возникает культура чавин, оказавшая влияние на последующее развитие всей этой территории. Вслед за ней в северной зоне Перу появляется культура мочика, на юге — паракас, а позднее родственная ей наска. В бассейне высокогорного озера Титикака (на территории современной Боливии) существовала цивилизация тиауанако (IX — XII вв. до Р.Х.), в основе которой были племена аймара. Эти цивилизации в той или иной форме существовали до VIII в. по Р.Х. На севере Перу, в прибрежной зоне, в XII — XV вв. по Р.Х., где ранее располагались основные центры цивилизации мочика, возникает огромное государство Чиму со столицей Чан-Чан. Носители цивилизации Чиму строили огромные каменные здания, прокладывали водопроводы, широко пользовались мелиорацией и удобрениями для совершенствования аграрных циклов. Чиму была цивилизацией воинов и подчинила себе многочисленные народы, располагавшиеся на ее периферии. В середине XV в. империя Чиму распалась под натиском новых завоевателей — инков.

Инками называли себя сакральные цари племен индейцев кечуа, которые появились в долине реки Урубамбы в XII — XIII вв., где основали свою столицу город Куско. Вокруг Куско постепенно сплотились различные племена кечуа, которые имели свои города, политические образования и укрепленные стратегические пункты. В 1438 г. перед лицом агрессии племен чанка вокруг правителя инков Пачакутека сложился военный союз, одержавший победу над чанка. Это стало началом могущественного государства Тауантинсуйю (на языке кечуа — «четыре страны света»). В результате завоеваний Пачакутека и его наследников Тупака Юпанки и Уайны Капака, инки распространили свое могущество на огромную территорию от Анд до Тихого океана протяженностью с севера на юг около 5 тысяч километров (значительная часть нынешних Перу, Боливии, Эквадора, Чили, Аргентины), создав огромную южноамериканскую империю. Эта империя включала в себя множество этнических групп, которые, с одной стороны, воспринимали от государства язык (кечуа), религиозный культ (поклонение солярному Инти), правовые и политические установки, но, с другой стороны, вносили свой вклад в общую культуру империи — в области мифологии, хозяйственных

практик, религиозных обрядов, различных терминов и технологий. В империи инки, восходящие к первым кечуа, создавшим государство, постепенно превратились в правящую касту, к которой относились как прямые потомки первых инкских правителей, так и жрецы, военачальники, философы (амауты), ученые, администраторы, вожди племен, перешедших на сторону Тауантинсуйю.

Во главе империи стоял сакральный божественный император, Сапа Инка (Единственный Инка), считавшийся земным воплощением и сыном Солнца, божества Инти и божества Луны (Мама Килья). Символом Инти являлся золотой диск, инкрустированный изумрудами, находившийся в храме Солнца. Солярный культ был главным в империи инков, хотя кечуа почитали и иных божеств: Мать Землю (Пача Мама), священную Воду (Мама Коча), божество растений кока (Мама Сара) и т. д.

Высшим божеством был Виракоча, появившийся из примордиальных вод (озера Титикака) и сотворивший миры. Виракоча рассматривался как высшее божество и Божественный Интеллект, аналог греческого Нуса, *νοῦς*. Виракочу постоянно сопровождала волшебная солнечная птица Инти (Корекенке — андинский ястреб), украшавшая короны правителей инков — Сапа Инка. Виракоча изображался держащим в руках две стрелы для метания или два боевых стержня.

Структура сакрального пространства инков состояла из трех измерений — подземный мир мертвых и нерожденных (Уку Пача), земной мир, где живут люди (Кай Пача), и небесный высший мир, где обитают боги инков — Инти, Виракоча, Мама Килья, Пача Камак, Мама Коча, Ильяпа и т. д.

В цивилизации инков существовала жесткая патриархальная модель отношений с доминацией ярко выраженного солярно-мужского (аполлонического) начала.

С ноологической точки зрения, андинская цивилизация (империя инков) носила в целом ярко выраженный солярный характер, и если проводить параллели со средиземноморской культурой, ее следует отнести к Логосу Аполлона. Мы видим все характерные признаки именно вертикально-солярной организации — в культуре, обществе, политике, религии, обрядах, мифологии и т. д. Империя инков была самой масштабной из политических форм доколумбовой Америки, и андинский Логос вполне может быть соотнесен с Логосом римским и имперским, доминировавшим в Средиземноморье с эпохи возвышения Рима.

Цивилизацию инков после прихода европейцев ожидала такая же судьба, как и индейцев Центральной Америки. Колонизаторы

приравняли их культуру к «дикости» и «варварству», проигнорировали все интеллектуальные, духовные, пластические, социально-политические особенности этой цивилизации и уничтожили ее до основания, обратив жителей империи инков в бесправных и безомовных рабов. В этом смысле судьба «аполлонических» инков и «дионисийских» ацтеков и майя была весьма сходной: европейцы стерли с лица земли обе цивилизации.

Промежуточные цивилизации иберо-Америки

Между андской цивилизацией и цивилизацией Месоамерики располагалась промежуточная между ними олокаривская зона, включавшая территорию современных Эквадора, Колумбии, Панамы, Коста-Рики. Жившие на этой территории (в Восточных Кордильерах) племена муисков представляли еще одну самобытную цивилизацию, имеющую элементы как центральноамериканских, так и андских культур. Муиски активно практиковали земледелие, обладали высоко развитыми ремеслами, создавали изящные произведения искусства (особенно керамика и скульптура). Однако столь монументальных конструкций, как майя, ацтеки или инки, они не создавали. Ко второй половине XV в. муиски построили несколько довольно независимых государственных образований — наибольшее значение имели Богота и Тунха.

О религии муисков сохранилось мало сведений. Известно, что они почитали богиню земли и плодородия Бачуе, творца Вселенной Чиминигауа, богиню воды Сиу. Покровителем Боготы был бог Чибачум. Муиски особый акцент ставили на культе вод. Так, на священном озере Гуатавита ежегодно проходил обряд сакрального омовения правителя, предварительно натертого накрошенным золотом. Священного царя называли «Эль Дорадо», «El Dorado», по-испански «Золотой», что стало одним из источников легенд о стране, изобилующей золотом. Испанцы искали золото в озере Гуатавита и для этой цели даже пытались спустить в нем воду. А золотой песок у муисков считался символом бога Чиминигауа¹.

Другие индейские племена пребывали в разных этносоциологических условиях, все вместе они составляли богатейшую палит-

¹ В поисках золотой страны Эль-Дорадо кузин Франциско Писарро — Госало Писарро и Франциско де Орельяна совершили первыми среди конкистадоров путешествие по Амазонке, названной так из-за атак вооруженных индейских женщин, нападавших на конкистадоров. Другие (например, англичанин Уолтер Рэйли) искали Эль-Дорадо на территории современной Гайяны недалеко от озера Париме в древнем индейском городе Маноа.

ру социально-культурных типов. Некоторые племена занимались охотой и собирательством. Такими были большинство племен из внутренних областей Бразилии: араваки, карибы, тупи. Охотой и собирательством промышляли и племена жителей Огненной земли — селькнамы (она), хауш (манекенк), яганы (ямана), алакалуфы (халаквулуп, кавескар).

Однако большинство племен бразильских индейцев занимались земледелием на высоком технологическом уровне. Так, гуарани, населявшие долины Ориноко и Амазонки, занимались подсечным земледелием, превращая в поля огромные лесные массивы. У них также было высоко развито ремесло: ткачество, гончарное дело, резьба по дереву. Общества гуарани представляли собой систему самостоятельных и политически независимых племен, во главе которых стояли вожди. В некоторых случаях они действовали консолидированно, отвечая на тот или иной исторический вызов.

Жившие в бассейнах рек Рио-Гранде-дель-Норте и Колорадо и некогда бывшие кочевниками хопи, зуны, таньо, керес, известные обобщенно как племена пуэбло, также занимались земледелием. Селения пуэбло подчас состояли из огромных глинобитных домов, в которых могли расположиться более 100 человек. Социальная система пуэбло при этом несла на себе явные признаки матриархата.

На мапуче («людей земли»), называемых также «арауканами», и другие индейские племена, жившие к северу от реки Мауле, значительное влияние оказала культура инков. Они также преимущественно занимались обработкой земли. Те индейцы, которые жили южнее этой реки, сохранили самостоятельность.

Племена мапуче оказывали предельно ожесточенное сопротивление испанским завоевателям. Это единственный индейский народ в Южной Америке, который не был завоеван ни инками, ни испанцами.

Значительная часть индейских племен, относящихся к промежуточным цивилизациям, представляли собой аграрные общества, т. е. соответствовали в той или иной степени культуре Деметры, которая была преобладающей в Европе вплоть до XIX столетия. Поэтому даже эти архаические общества ни в коем случае нельзя считать слабо развитыми: они обладали иным культурным кодом, иной формой, иной экзистенциальной ориентацией, нежели европейские общества, но по своим структурам и комплексности представлений, ценностей, хозяйственных практик и религиозных теорий они в целом были вполне сопоставимы с аграрными общи-

нами в других частях мира — в том числе и на европейском континенте.

Если цивилизации Центральной Америки и Анд представляли собой сложные социально-политические организации с ярко выраженными кастами — жрецами, воинами, крестьянами, ремесленниками и рабами, т. е. полностью и по всем критериям соответствовали уровню высокого технологического развития с эксплицитным и отрефлектированным Логосом, то и промежуточные общества индейцев иберо-Америки, находившиеся на периферии основных империй, также представляли собой высоко развитые аграрные социокультурные системы, с доминацией америндского аналога третьей функции Дюмезиля и начальной политической и жреческой организацией (вожди, шаманы, навыки ведения войн, наличие развитых мифологических систем и сакральных обрядовых практик). Но колонизаторы проигнорировали и эти качества, записав представителей этих обществ в «дикари» и обратив их на этом основании в рабство.

Удивляет, что в ходе колонизации Южной и Центральной Америки (не говоря уже о Северной Америке, где англосаксы просто истребляли индейцев как таковых), столь разные социальные типы — развитые империи с письменностью, городской культурой, наукой и развитыми искусствами, высокотехнологичные аграрные общества и по-настоящему архаичные племена охотников и собирателей (проживающих в сельве или на Огненной земле) были полностью приравнены друг к другу и обозначены одним понятием «дикари».

Если подойти к проблеме цивилизационного Логоса индейских культур иберо-Америки, расположенных на периферии более отчетливых цивилизационных центров, то она всякий раз должна ставиться заново — с учетом конкретного этнического, мифологического и социально-политического контекста. Было бы ошибкой записывать это культурное многообразие в узкую априорную форму: в случае каждого племени требуется тщательно анализировать структуру его мифов и социальных особенностей, чтобы подойти к гипотезе о ноологической структуре его культурного кода. В качестве подготовительного материала в этом вопросе нам могут послужить работы основательного французского этнолога, создателя направления структурной антропологии Клода Леви-Стросса¹ (1908 — 2009), много лет тщательно изучавшего миры американских индейцев, собравшего и систематизировавшего огромный материал.

¹ Леви-Стросс Клод. Мифологии: В 4 т. М.: ИД «Флюид», 2000 — 2007.

Колониальные империи

Два вице-королевства: два полюса иберо-Америки

Теперь мы переходим к колониальному периоду завоеваний Южной и Центральной Америки испанскими конкистадорами, который начался в XVI в. В ходе завоевания континента испанцы создавали американскую часть своей мировой империи, и, следовательно, различные территории становились провинциями испанского королевства, подчиненными метрополии (Мадриду) и испанской короне.

Показательно, что, несмотря на полное игнорирование колонизаторами цивилизационных особенностей местного населения — их империй, культов, социально-политических образований, структура испанских владений в Новом Свете в определенном смысле (по меньшей мере, на каком-то этапе) повторяла общую картину центров политического могущества доколумбова периода. Так, можно легко выделить два центра силы испанской колониальной империи в Америке: месоамериканскую «Новую Испанию», в общих чертах повторяющую геополитическую структуру центральноамериканских империй (от майя до ацтеков) и вице-королевство Перу с центром в Андах, где располагался полюс империи инков. Остальные колониальные территории так или иначе сопрягались именно с этими двумя «большими пространствами».

Вице-королевство Новая Испания включало в себя территории современной Мексики, юго-западных штатов США (штаты Техас, Калифорния, Нью-Мексико, Аризона, Невада, Юта, часть Колорадо и Вайоминга, а также Флорида), Гватемалы, Белиза, Никарагуа, Сальвадора, Коста-Рики, Кубы. Кроме того, в подчинении Новой Испании были Филиппины и различные острова в Тихом океане и Карибском море. Столица располагалась в Мехико, выстроенном на месте разрушенного и сожженного испанцами Теночтитлана. Эти земли были покорены и присоединены к владениям испанского короля Карла V в результате походов Эрнана Кортеса, который и стал в 1522 г. первым правителем Новой Испании.

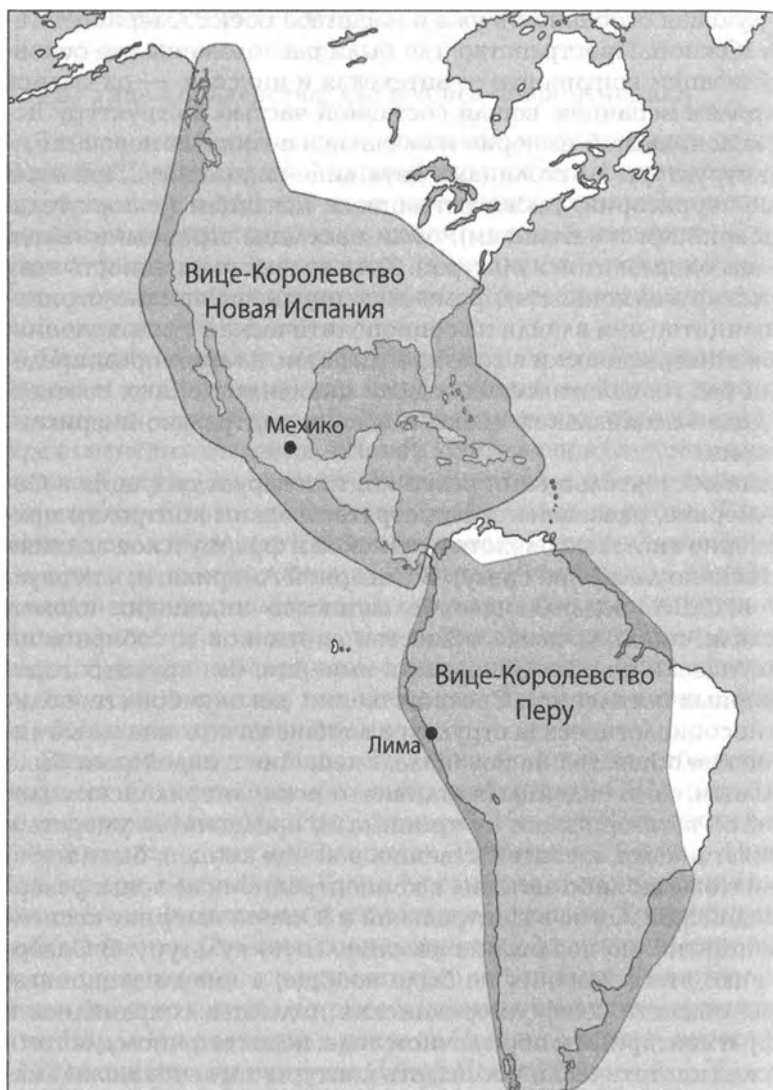
Испанские колонии в Южной Америке, кроме Карибского побережья (Венесуэла), и юго-восточная часть Центральной Америки (Панама) образовали в 1542 г. вице-королевство Перу, главным городом которого стала Лима, основанная в 1535 г.

Эти два вице-королевства по логике, имеющей мало общего с универсализмом колонизаторов, воспроизводили геополитическую структуру доколумбового мира в этих зонах. И снова бросается в

глаза следующая особенность уже в масштабе обеих Америк — Северной и Южной. Пространство, где были расположены две основные цивилизации континента — ацтекская и инкская, — оказались под контролем испанцев, вошли составной частью в структуру испанской колониальной империи и оказались полюсами новой политической структуры — столицами двух вице-королевств. При этом остальные территории, также оставшиеся испанцам (и португальцам — иберийцам и католикам), были населены аграрными обществами с высокоразвитой культурой. Хотя значение и ценность этих культурных кругов конкистадорами эксплицитно полностью отрицались, имплицитно они влияли на социополитический стиль колонии, прорастая этнографически в ходе креолизации, а также предопределяя целый ряд геополитических и даже цивилизационных соответствий в ходе колониальной эпохи южно- и центрально-американской истории.

С этими обстоятельствами резко контрастирует ситуация в Северной Америке, оказавшейся под стратегическим контролем преимущественно англосаксов (хотя испанское и французское влияние было вытеснено далеко не сразу). В Северной Америке, и, в первую очередь, в США, подавляющее большинство индейских племен представляли собой кочевые общества охотников и собирателей (т. е. политически не объединенных в империи, без крупных городов и аграрных поселений). Соответственно, доколумбова геополитика и этносоциологическая структура вообще на колониальные англосаксонские общества не повлияла, смешение с индейцами было минимальным, сами индейцы (в отличие от южноамериканских племен) рабство категорически не принимали, предпочитая умереть в бою с захватчиками, и соответственно, в конце концов, были методично уничтожены либо загнаны в концентрационные зоны, резервации. Индейский Логос в Центральной и Южной Америке косвенно и имплицитно, но повлиял на колониальную культуру. В Северной Америке этого влияния не было вообще, а цивилизационные структуры обществ североамериканских индейцев сохранились в крайне фрагментарном и обрывочном виде, недостаточном для того, чтобы даже гипотетически воссоздать контуры того, что можно назвать условно «культурным кругом североамериканских индейцев в доколумбову эпоху».

Внутри вице-королевств существовали генерал-капитанства, которыми управляли генерал-капитаны, непосредственно подчинявшиеся мадридскому правительству. Так, большую часть Центральной Америки (за исключением Юкатана, Табаско, Панамы) занимало генерал-капитанство Гватемала. Владения Испании в



Испанские владения в Америке на начальном этапе
(максимальный объем территорий)

Вест-Индии и на побережье Карибского моря до второй по-
XVIII в. составляли генерал-капитанство Санто-Доминго. В
вице-королевства Перу до 30-х гг. XVIII в. существовало г

капитанство Новая Гранада (со столицей в Боготе). Кроме вице-королевств и генерал-капитанств, в некоторых зонах испанской колонизации учреждались специальные аудиенсии, во главе которых стояли губернаторы. Эта трехуровневая структура испанских владений предопределила позднейшую политическую карту постколониальной Латинской Америки.

В XVIII в. административно-политическое устройство американских колоний Испании несколько изменилось. В зоне бывшей цивилизации муисков в 1739 г. было создано еще одно вице-королевство Новая Гранада, куда вошли аудиенсии Панамы и Кито.

В 1776 г. образовалось еще одно новое вице-королевство — Рио-де-ла-Плата (современная Аргентина), объединившее обширную территорию, ранее входившую в аудиенсию Чаркас: Буэнос-Айрес и другие провинции современной Аргентины, Парагвай, Верхнее Перу (нынешняя Боливия), Восточный Берег (Банда Ориенталь), как называли современный Уругвай, расположенный на восточном берегу р. Уругвай. В скором времени было создано генерал-капитанство Венесуэла со столицей в Каракасе. В 1778 г. аудиенсия Чили была превращена в генерал-капитанство.

В 1795 г. центр испанского контроля в Вест-Индии переносится на Кубу, генерал-капитану которой подчинялись теперь губернаторы Флориды и Пуэрто-Рико.

Вся политическая система испанских колоний в Америке полностью воспроизводила феодально-европейскую монархическую систему с жесткой вертикальной иерархией. Высшей властью обладал испанский король, мадридский двор. На ступень ниже стояли вице-короли, под ними генерал-капитаны, ниже губернаторы аудиенсий, еще ниже коррехидоры и старшие алькальды, а индейскими деревнями управляли вожди-качики. По сути это была испанская континентальная модель властной вертикали, спроецированная на новые земли (без особенного учета их исторической, цивилизационной и исторической специфики).

Португальские колониальные территории строились по такой же схеме. Бразилией, первой столицей которой был город Баия (а с 1763 г. ею стал Рио-де-Жанейро), правил генерал-губернатор, а со второй половины XVII в. — вице-король и подчиненные ему губернаторы провинций.

Если англосаксы в Северной Америке практически с самого начала осознают, что строят «новое общество», опираясь на Модерн и амбициозные планы, обращенные в будущее (как эсхатологические протестантские и мессианские, так и секулярно прогрессистские), то Латинская Америка, напротив, является для колонистов

доказательством могущества и основательности прошлого — средневековых устоев, католической веры, испанского двора. В этом смысле Центральная и Южная Америка есть проекция поздне-средневекового европейского духа и в этом смысле созвучна настроениям контрреформации и попыткам заново утвердить классическую для Европы феодально-средневековую, иерархическую, рыцарскую идентичность. Конкистадоры мыслят себя идальго, участниками Крестовых походов, заблудившимися во времени, идущими огнем и мечом усмирять «неверных» и нести Слово Божие. Кроме того, они видят себя продолжателями испанской Реконкисты, распространяющими волю к освобождению от господства мавров применительно к совсем иным народам и культурам. По этой же освободительной инерции португальский король Себастьян «Дезежаду» вторгся в Марокко, где и исчез после проигранной битвы при Эль-Ксар-эль-Кебуре, превратившись в живую легенду, вдохновлявшую не только европейских португальцев, но и бразильских колонистов и креолов. Северная Америка строит новое, Латинская Америка демонстрирует могущество и актуальность старого, древнего, коренного. Северная Америка — проект чистого Модерна, Южная Америка — попытка построить европейский феодальный Премодерн за пределами самой Европы.

Деколонизация

Модернизация Латинский Америки: автономизация колоний

Противостояние Испании, Англии и США в битве за американские колонии определяет первую часть истории Латинской Америки. При этом следует заметить, что Бразилия оказалась в прямой зависимости от Англии, что отражает геополитическое отличие португальской политики (довольно проанглийской) от испанской (жестко антианглийской)¹. Вторая часть истории связана с отделением колоний и провозглашением на их месте независимых государств. Этот процесс предопределил структуру латиноамериканского мира: границы государств, их политическую ориентацию, их позиционирование в мировой и региональной политике, их иден-

¹ Португалия еще со времени войны за испанское наследство оказалась под протекторатом Англии, добившейся по Метуэнскому договору 1703 г. важных привилегий в торговле с Португалией и Бразилией. С конца XVIII в. зависимость Португалии от Англии еще больше усилилась, что позволило британцам почти полностью монополизировать торговлю с Бразилией.

тичность. Все латинские страны имеют общую колониальную матрицу (иберийский католический Премодерн), но, отталкиваясь от нее, их развитие было довольно самобытным и оригинальным.

Первая революция в Латинской Америке произошла под влиянием Французской революции в Сан-Доминго, где впервые на континенте была провозглашена Республика Гаити, отменено рабство и расовое неравенство. Т. к. местное население индейцев было полностью истреблено колонизаторами, массы гаитян состояли из завезенных из Африки черных рабов. Они и составили большинство в новом государстве.

В начале XIX в. начинается война за независимость бывших испанских колоний. Эта война имеет следующую цивилизационную особенность: в отличие от США с их протестантским пафосом и изначальной ориентацией на построение радикально нового общества, культура латинских колоний не несла в себе внутренних предпосылок к антиколониальной стратегии, не пыталась противопоставить Испании и Европе какого-то альтернативного проекта цивилизации. Буржуазные круги и до определенной степени латифундисты испытывали определенные трудности в силу той политики, которую Мадрид проводил в отношении торговой политики колоний: вся внешняя торговля должна была проходить исключительно через Испанию, что сдерживало рост буржуазных отношений и лишило колониальных магнатов существенной доли прибыли. Определенные административные кадры, набираемые, как правило, из испанской (португальской), шире европейской, аристократии могли чувствовать себя обойденными, креольское население болезненно осознавало то, что его считают людьми второго сорта, а рабы-индейцы и африканцы часто готовы были восстать от непосильного гнета плантаторов — все это создавало ресурс для революций, восстаний и переворотов, но этого было недостаточно для того, чтобы обосновать миссию новых государств, чтобы строить особую цивилизацию. США задумывались как новаторское образование, и для них война за независимость, и как следствие развития республиканских идей — гражданская война, были логическим шагом в реализации своей «Проявленной Судьбы» (Manifest Destiny), как, впрочем, и дальнейшая экспансия. Показательно, что сам термин «Проявленная Судьба» (Manifest Destiny), выдвинутый в 1845 г. демократическим журналистом Джоном О'Салливаном, использовался для того, чтобы обосновать право США на аннексию территорий Мексики (бывшей испанской колонии — Новой Испании), но уже ставшей республикой и отменившей на своей территории рабство, именно по той причине, что испанское общество было «консервативным» и

«непрогрессивным», в отличие от североамериканского (англосаксонского). На фоне того, что в Техасе рабство процветало, это могло показаться гротеском, но в сознании самих североамериканцев никакого парадокса не существовало: они свято верили в свою «прогрессивную» миссию в истории и ясно понимали, что общества испанских колоний аналогичной миссией не наделены и для исполнения ее не мобилизованы.

Поэтому латиноамериканские страны вступили в антиколониальную фазу своей истории не на основании внутренних социально-политических процессов, а под воздействием внешних импульсов, идущих из двух основных источников: буржуазные революции в Европе (европейский Модерн, Просвещение) и пример США, воплощающих этот же самый Модерн, но в близком географически постколониальном американском пространстве. Антиколониализм латиноамериканских стран как тенденция является феноменом полностью внешним, импортным, заимствованным и никак не вытекающим из внутренней структуры самих иберо-американских обществ. Поэтому не случайно, что сплошь и рядом антиколониальное движение поддерживается извне: из Европы и США и подчас возглавляется не коренными жителями латиноамериканских колоний: как, например, Джузеппе Гарибальди, участвовавший в войнах Республики Рио-Гранде с Бразилией и Уругвая с Аргентиной. Другой пример — Франсиско де Миранда, первый диктатор независимой Венесуэлы, провозгласивший 5 июня 1811 г. ее независимость и искавший поддержки для своей антиколониальной борьбы в США, Европе и России, но обретший ее преимущественно в Англии.

Позиции Испании в американских колониях пошатнулись из-за Наполеоновских походов, приведших к подчинению Испании Франции и назначению ее королем брата Наполеона — Жозефа Бонапарта. В метрополии сложилось двоевластие: наряду с французским королем в Аранхуэсе была учреждена Центральная хунта, призвавшая народ к вооруженной борьбе против французов.

Вице-короли Перу и Новой Гранады (Колумбии) сразу же признали власть хунты. Но вице-короли Ла-Платы (Аргентины) и Новой Испании (Мексики) заняли выжидательную позицию, вследствие чего вскоре были сброшены. К середине 1809 г. власть во всей Испанской Америке оказалась в руках ставленников Центральной хунты. Все слои населения колоний рассчитывали, что это приведет к качественным преобразованиям.

Летом 1810 г. на северо-востоке Южной Америки, в крупнейших колониальных центрах Каракасе, Буэнос-Айресе, Боготе, Кито

и в других городах, было свергнуто испанское господство и к власти пришли национальные правительства: патриотические хунты. К осени этого же года антиколониальные революции перекинулись на Новую Испанию и Чили.

Война за независимость испанских колоний с этого времени длилась до 1826 г. В ходе ее обозначились четыре основные зоны, пока еще не представляющие собой строго определенных государств:

- 1) Новая Испания и Центральная Америка (будущая Мексика и центральноамериканские государства — Панама, Никарагуа, Гватемала и т. д.);
- 2) северная часть южноамериканского субконтинента (Венесуэла, Новая Гранада, Кито);
- 3) вице-королевство Рио-де-ла-Платы (будущая Аргентина),
- 4) Тихоокеанское побережье Южной Америки (Чили, Перу).

Революционное масонство в Латинской Америке: амбивалентность «независимости»

Сторонниками независимости Испании от Франции 18 марта 1812 г. в Кадисе было учреждено регентство, созданы кортесы и принята конституция. В дальнейшем Испанию потрясали различные повороты политической истории: власть переходила из рук кортесов в руки монарха и наоборот. Все это привело к нарастанию в Латинской Америке антиколониальных тенденций и заложило основу образованию новых государств.

Война против испанского контроля над колониями выдвинула ряд ярких исторических лидеров, в частности, сподвижника Франсиско Миранды, молодого офицера Симона Боливара (1783 — 1830), члена радикальной организации «Патриотическое общество». Боливар был креолом из богатой буржуазной семьи, получил воспитание в духе Просвещения и лично побывал в Европе и США, привезя оттуда веру в Модерн и в необходимость антиколониальной борьбы. Боливар был посвящен в масонство в 1803 г. в испанском Кадисе; ложа «Лаутаро» была основана Франсиско Мирандой в 1800 г., когда он находился в Лондоне, и названа так по имени вождя арауканов, активно сопротивлявшегося колонизации индейских земель в Чили в 1554 г. В эту же ложу, открывшую свои филиалы по всей Латинской Америке, вступили другие яркие фигуры антиколониальной борьбы — Хосе де Сан Мартин¹, Хосе

¹ Крупнейший деятель антиколониального движения в Рио-де-ла-Плата, Перу и Чили.

Мигель Каррера¹, Хуан Мартинес де Росас², Григорио Аргомеда³, Бернардо О'Хиггинс⁴, Хосе Матиас Сапиола⁵, Карлос Мария де Альвиар⁶, Мариано Морено⁷, Бернардо Монтеаугодо⁸ и т. д.⁹

Симон Боливар был выдающимся полководцем и выиграл в своей жизни бесчисленное количество битв. Он содействовал независимости от Испании огромной территории на севере Южной Америки: от Венесуэлы до Новой Гренады (Колумбии) и Перу, чем способствовал возникновению новых независимых государств, которые по изначальному плану должны были быть объединены в одну республику. Несмотря на то, что колониальным силам спустя определенный срок удалось восстановить контроль над провинциями, именно в этот период был заложен фундамент новой Латинской Америки. Важно обратить внимание на структуру этой «новизны» — она представляла собой кальку с буржуазного европейского и североамериканского общества, описанного в масонских теориях, т. е. концептуально представляла собой Модерн, столь чуждый как испанской цивилизации, так и истории испанских колоний, воспроизводивших монархическую сословную католическую реальность метрополии.

Масонство Симона Боливара, его старшего друга Франсиско Миранды или учителя Симона Родригеса, не является исключительным фактом: строительство постколониальной Латинской Америки проходит практически повсюду под эгидой масонских элит, ориентированных на культурный контекст Модерна, представленный в США и наиболее модернистских странах Западной Европы. В этом смысле испанские корни и католическая идентичность представляют собой нечто подлежащее преодолению и упразднению, т. к. масонская доктрина изначально была ориентирована как минимум антикатолически (в случае англосаксонского масонства шотландского

¹ Чилийский генерал, борец за независимость, один из основателей Республики Чили.

² Чилийский политик, борец за независимость Чили.

³ Чилийский адвокат, борец за независимость.

⁴ Национальный герой Республики Чили, руководитель борьбы за независимость испанских колоний в Южной Америке, Великий маршал Перу.

⁵ Чилийский моряк и военный, участвовавший в Войне за независимость.

⁶ Аргентинский политик, сторонник независимости.

⁷ Один из лидеров антиколониального движения в вице-королевстве Рио-де-ла-Плата (Аргентина).

⁸ Политик, адвокат и журналист, борец за деколонизацию Рио-да-ла-Плата, Чили и Перу.

⁹ *Carnicelli Américo. La Masonería en la Independencia de América. Bogotá: Editorial Secretos de la Historia, 1970.*

обрядов, куда был посвящен Боливар), а часто и антихристиански и даже атеистически (как секулярный Великий Восток Франции и его филиалы в других странах).

Поэтому проект построения в Латинской Америке независимых национальных государств в своих истоках несет масонскую программу модернизации, ориентированной против испанской идентичности, против католической веры и против Традиции. В этом он сближается с североамериканским культурным проектом и, соответственно, с его Логосом, что отсылает нас к зоне титанизма и Великой Матери. О связях масонства с культом Адониса, его гипохтонической структуре (умирание и оживание архитектора при посвящении в мастера), о корреляциях с секуляризмом, научной картиной мира и «черной алхимией» мы уже говорили.

Однако следует обратить внимание на то, что этот проект для самого латиноамериканского общества был генетически чужд на всех уровнях:

1) индейское население и выходцы из Африки были носителями совершенно иных культурных парадигм, лишь эпизодически резонирующих с масонством — там, где архаические культы также были ориентированы на Логос Великой Матери, но для того, чтобы зафиксировать это сходство, необходимо было провести тонкую работу по переводу семантических контекстов, чему препятствовало европоцентристское высокомерие колонизаторов и отчужденность от европейской культуры простонародных масс, часто вынужденных хранить свои древние культы и мифы в тайне или в виде оригинальных синкретических учений, наподобие вуду или макумбы;

2) католическая церковь формировала совсем иное мировоззрение в жителях колоний, и распространение католичества рано или поздно было гармонизировано с локальными культурами, что превратило латиноамериканский католицизм в самобытную религиозно-культурную традицию, приобретшую многие оригинальные черты, которые при этом, в силу своей духовной ориентации, были глубоко чужды рационалистическому и материалистическому модернизму;

3) испанские корни латиноамериканского общества, укорененность в испанской культуре и истории сформировали консервативную идентичность латиноамериканцев, которая в своих основных параметрах — в том числе и, быть может, в первую очередь экзистенциальных — качественно отличалась от англосаксонского (протестантского по истокам) и франко-буржуазного прогрессистского Модерна.

Это породило многоплановость латиноамериканской культуры и идентичности в постколониальную эпоху: низший пласт представ-

лял собой архаические мотивы коренного населения и потомков африканских рабов, средний уровень — наиболее значимый и эксплицитный — выражался в наследии испанской парадигмы, *hispanidad* (он преобладал в колониальную эпоху) и высший уровень был представлен в модернистской, часто масонской, буржуазной верхушке, ориентированной на США и Европу (за исключением традиционалистской и консервативной Испании). Баланс этих трех пластов в каждой латиноамериканской стране различен, т. к. сопряжен с историей, социальными и этническими процессами, геополитическим местоположением и т. д. Но повсюду мы легко можем зафиксировать ситуацию, когда Модерн проникает в общество на очень поверхностном уровне, не достигая не то что глубинного автохтонного пласта, представленного в латиноамериканских обществах огромной массой смешанного населения, но и среднего уровня ибероамериканцев европейского происхождения, а следовательно, постколониальная идея «новой» Латинской Америки, хотя и является стратегической программой буржуазных правительств, часто состоящих из масонов и возглавляемых ими, но всегда остается инородной концепцией, совершенно неорганичной общей структуре общества.

В ходе войны против Испании в конце концов в Латинской Америке образовались следующие государства: Мексиканские Соединенные Штаты¹, Федерация Центральной Америки², Колумбия³, Перу, Чили, Боливия, Парагвай. Несколько позже завершился процесс создания независимых государств из бывшего вице-королевства Рио-де-ла-Плате⁴, Аргентина и Уругвай. Долголетняя борьба против Испании закончилась в начале 1826 г. разгромом колониаль-

¹ 31 января 1824 г. Учредительный конгресс принял «Основной закон», подтверждавший, что «мексиканская нация навсегда свободна и независима от Испании или какой бы то ни было другой державы». 4 октября была обнародована конституция Мексиканских Соединенных Штатов, которая закрепляла республиканский строй, предусматривала упразднение инквизиции, лишала церковь монополии в области народного образования, отменяла подушную подать, декларировала равенство всех граждан перед законом, свободу печати и т. д.

² Федерация распалась в 1839 г., а входившие в нее провинции превратились в самостоятельные государства — республики Гватемалу, Гондурас, Никарагуа, Сальвадор и Коста-Рику.

³ В 1830 г. Колумбийская федерация распалась, а на ее территории возникли республики Венесуэла, Эквадор (бывшая провинция Кито) и «Новая Гранада» (современная Колумбия).

⁴ 24 декабря 1826 г. бывшие провинции вице-королевства Ла-Плата приняли конституцию, которая подтверждала их государственный союз. Объединенной республике было дано название: Аргентина.

ных войск колонизаторов и их изгнанием с американского континента. Испании удалось сохранить на время лишь свои владения в Вест-Индии — Кубу и Пуэрто-Рико.

Бразилия

Бразилия как империя

История Бразилии, являвшейся колонией Португалии, по своей структуре немногим отличается от остальных регионов Латинской Америки. Общим является и этносоциологический баланс населения (пропорции индейцев, негров, белых, креолов, мулатов, метисов, самбо и т. д.), и католичество, и иберийское происхождение (португальский язык, как и испанский, основан на латыни), и консервативно-феодалная структура общества. Конечно, в рамках самой иберийской цивилизации, как мы видели, между испанской и португальской идентичностью существуют серьезные различия, что сказывается как на экзистенциальном уровне, так и в истории, геополитике, культуре, что, естественно, сказалось и на колониях. Но при сравнении с европейской цивилизацией Нового времени и США Бразилия, без сомнений, оказывается одним из элементов совершенно отличной от них латиноамериканской цивилизации, хотя при этом представляет особый самобытный полкус внутри иbero-американского пространства.

Рабство в Бразилии как явление Нового времени, связанное с процессами колонизации, было сопряжено с системой феодальных отношений, отражавших социокультурные особенности Португалии. Взаимоотношения свободного населения регулировались нормами феодального права. Экономическая зависимость мелких землевладельцев и большинства свободного населения от крупных землевладельцев (плантаторов — «фазендейру») была довольно значительна, вплоть до некоего подобия крепостнической системы.

В истории Бразилии есть эпизод, который прекрасно характеризует как саму Бразилию, так и Латинскую Америку в целом. 29 ноября 1807 г., спасаясь от вторгшихся в страну войск Наполеона, португальское правительство бежало под защитой английского флота из Лиссабона в Бразилию и расположилось в Рио-де-Жанейро. А 16 декабря 1815 г. Бразилия получила статус королевства. Португальский регент Жоао стал королем Жоао VI. С экономической и политической точки зрения, Бразилия в этот период становится особенно зависимой от Англии, но с точки зрения прецедента, мы видим

уникальное явление: перемещение столицы колониальной империи на территорию одной из колоний. В этом проявляется сущность латинской версии колонизации — колонии мыслятся как провинции, как прямое продолжение единого политического пространства империи, куда в случае крайней необходимости можно перенести столицу. Это не просто отчужденные земли, подлежащие эксплуатации, это органическая часть пространственного и политического целого. Представить себе нечто подобное в Британской империи (антиимперии) невозможно, зазор между метрополией и колониями заведомо исключает аналогичный проект.

В ходе дальнейших событий, связанных с переменными успехами в защите Португалии от французских вторжений, король Жоао вернулся в Португалию, а его старший сын, принц Педру был провозглашен в 1822 г. конституционным императором Бразилии под именем Педру I¹. Так Бразилия стала самостоятельной и независимой латиноамериканской империей с собственным правительством и самостоятельной геополитической судьбой. Вторым и последним императором Бразилии стал в следствие его сын Педру II.

Однако в скором времени на севере Бразилии в провинции Пернамбуку радикально настроенные республиканцы провозгласили выход из состава Бразилии и образование Конфедерации Экватора. Предполагалось, что ее составят «шесть провинций Севера»: Пернамбуку, Сеара, Параиба, Риу-Гранди-ду-Норти, Баия, Пара, позднее к ним примкнули области Параиба, Риу-Гранди-ду-Норти и Сеара. Волнения перекинулись и в столицу, ночью 7 апреля 1831 г. император подписал отречение в пользу своего пятилетнего сына. Через две недели он покинул страну. Тем не менее, Бразилия по-прежнему осталась империей.

5 ноября 1836 г. в городе Пиратиним, который стал столицей восставших республиканцев, была провозглашена еще одна независимая республика: Риу-Гранди-ду-Сул. На прежней территории Бра-

¹ Независимость практически всех латиноамериканских стран была связана с масонской идеологией. Даже император Педру I, провозгласивший независимость Бразилии, был масоном, а его масонским именем было «Гуатимозим», в честь вождя ацтеков, убитого в Мексике в 1522 г. Его пребывание в масонстве было недолгим. 2 августа 1822 г. он был посвящен в ложу Коммерции и Ремесла, уже 5 августа он был провозглашен вторым Великим Мастером Великого Востока Бразилии (первым был наставник Педру I Жозе Бонифасиу), но 25 октября он собственноручно закрыл Великий Восток и запретил масонство в Бразилии. Это в высшей степени показательно: император был масоном ровно в тот момент, когда была провозглашена независимость, что еще раз подчеркивает связь между этими двумя явлениями: деколонизацией регионов Латинской Америки и масонской политикой.

зийской империи образовались два государства, в течение десяти лет враждовавшие друг с другом.

Кануаус: себастианизм и *saudade*

Окончательно империя была упразднена 17 ноября 1889 г., когда последний бразильский император Педру II в свою очередь покинул страну. Тогда же страна была преобразована в республику и получила официальное название «Соединенные Штаты Бразилии», главой ее стал Деодору да Фонсека.

Конец Бразильской империи и установление вместо нее буржуазной модернистской республики с масонской идеологией (Деодору да Фонсека был посвящен в ложу «Роша Негра» в Сао-Габриэле, Рио-Гранде-ду-Сул и позднее стал тринадцатым по счету Великим Мастером Великого Востока Бразилии) вызвало к жизни одно явление, которое помогает лучше понять глубинную идентичность латиноамериканской цивилизации в целом, и более узко — экзистенциальную структуру бразильского культурного кода. Речь идет о вспышке бразильского себастьянизма, повторяющего в новых исторических условиях эсхатологические мотивы «скрытого короля» и «Пятой империи», которые вспыхнули в Португалии и в португальской империи после исчезновения короля Себастьяна в Марокко. Себастьянизм и греза о Пятой империи легли в основу особой ностальгической португальской экзистенции, определяющей португальский *Dasein* и нашедшей свою кульминацию в понятии «*saudade*». Бразильская империя в конце XIX в. оказалась в сходной ситуации: она «осиротела» без императора, при этом социальные противоречия не только не сгладились, но только обострились, а новый либерально-буржуазный масонский код жестоко уничтожал структуры католико-монархической культуры. В результате в бразильском обществе поднялась мощная волна *saudade*, которая отражала подъем глубинной бразильской идентичности, связанной с доминантным культурным кодом латинских колоний: католическая религиозность, средневеково-феодалная система иерархии, вера в священную функцию императора, ожидание наступления конца света, где высшие победы (Пятая империя) будут неразрывно переплетены со страшными драматическими испытаниями. Таким образом, в народном сознании бразильского общества на рубеже XX в. сложилась интенсивная и концентрированная «культура ожидания», в которой тесно перемешались эсхатология, ужас и чудо, надежда и отчаяние.

Эти настроения достигли своей кульминации в истории с восстанием Канудус, вспышкой имперской народной Консервативной Революции, очагом которой стали северные территории Бразилии, Баия, откуда стала исторически строиться американская колония Португалии.

Так, среди простого народа Баии в конце XIX в. появился бродячий проповедник, мистик и консервативный революционер Антониу Масизл, получивший в народе прозвище «Конселейру» — «Советчик». Его проповеди строились на экзальтации эсхатологических ожиданий, постепенно приобретая форму законченной теории бразильского себастьянизма. Антониу «Конселейру» учил о скором падении империи, о «последней битве»; об избранности португальцев и бразильцев, как «народа Божьего», призванного сохранить верность империи и церкви; о греховности частной собственности и материальной эксплуатации людей (проклятие буржуазии); о финальных чудесах (по его словам, «суша бразильских сертао скоро станет морем») и о мученичестве праведников, которым предстоит последнее испытание. Антониу привлек к себе значительные массы простолудинов, которые постепенно стали создавать вокруг него особые поселения, атмосфера в которых отличалась высокой степенью эсхатологической экзальтации. В этих общинах утверждалась коллективная собственность, взаимопомощь, чувство солидарности между всеми ее членами.

Буржуазная масонская революция, приведшая к изгнанию Педру II и провозглашению капиталистической секулярной республики в духе США и европейского Модерна, в глазах последователей Антониу Коселейру стала явным знаком наступившего конца света. С 1893 г. центром бразильского народного себастьянизма, куда стекались тысячами все недовольные (включая индейцев и африканцев), стало небольшое селение Канудус. В течение небольшого времени оно превратилось в эсхатологическую столицу северной Бразилии, город, насчитывавший свыше 5 тысяч домов-хижин. Сюда стекались обездоленные из окрестных сел и с побережья из областей Сеара, Пернамбуку, Сержипи и Баия. Себастьянистская коммуна Канудуса строилась на принципе самодостаточности: жители сами строили дома, воздвигали оборонительные сооружения, для того, чтобы достойно встретить врага в «последней битве», возвели церковь на центральной площади. Частная собственность признавалась преступной. Конселейру утверждал, что собственность есть грех, а общество, построенное только на материальном обладании и отрицающее святость в политике и подчиняющее себе церковь (он явно имел в

виду республиканскую Бразилию), есть «царство сатаны». Конселейру призывал проклинать республиканские власти Бразилии и не признавать их легитимности. Легитимным в эсхатологических условиях, по его учению, могли быть только роялисты (верные империи), мистически ориентированные католики-христиане и народные массы, верные своим устоям и истокам. Иными словами, Антониу стал выразителем той латиноамериканской идентичности, которая формировала базовую латинско-консервативную парадигму Южной Америки и которая на глазах исчезала в ходе модернизации, чей культурный код, чей Логос, радикально противоречил традициям, глубоко проникшим в латиноамериканское общество в течение колониальной истории. Аналогичное движение мы встречаем позднее (1926 — 1929) и в Центральной Америке, где подобные идеи вдохновляли мексиканских «кристерос».

Правительство Бразилии было обеспокоено этим очагом гражданского неповиновения и популярностью бразильского себастьянизма. Против общины Канудус были брошены регулярные воинские части, с которыми силы, верные Антониу, вступили в тот самый «решающий бой», что и ожидали. Героическое сопротивление жителей Канудус, их жертвенность и мужество, их последовательность, стали легендой Латинской Америки. Но силы были неравны. В сентябре 1897 г. от ран скончался Антониу Конселейру, принимавший участие в боях и руководивший общиной лично. Вскоре после этого Канудус был захвачен 5 октября 1897 г. в сумерки, когда пали его последние защитники. Против сторонников Антониу Конселейру был осуществлен полноценный геноцид, т. к. за одно подозрение в принадлежности к тому течению карательные корпуса истребляли безжалостно целые деревни.

Об этом историческом эпизоде, наделенном колоссальным символическим значением, написаны книги лучших латиноамериканских писателей — бразильца Эуклидасада Кунья («Сертао»¹) и перуанца Марио Варгаса Льосы («Война конца света»²).

Конгестаду

История с Канудус синхронно повторилась на юге Бразилии в области Конгестаду, оспариваемой штатами Парана и Санта-Катарина. В 1895 г. там появился эсхатологически ориентированный

¹ Da Cunha Euclides Rodrigues. Os Sertões: campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.

² Llosa Mario Vargas. La guerra del fin del mundo. Barcelona: Seix Barral, 1981.

монах отец Жуан Мария, который в своих проповедях объявил о наступлении последних времен, о близком воскресении мертвых и о переходе либерального правительства на сторону антихриста. Себастьянизм также играл в этом комплексе идей центральную роль. В 1900 г. Жуан Мария умер, и вскоре в Контестаду объявился монах Жозе Мария, провозгласивший себя «братом» Жуана Марии и начавший мобилизацию народа к «последней битве». Первые крупные столкновения повстанцев Контестаду с правительственными войсками начались в октябре 1912 г. Крестьяне из окрестных мест стали стекаться в укрепленный лагерь повстанцев Такуапосу. 22 октября сторонники эсхатологического проекта разгромили первую крупную карательную экспедицию правительственных войск. В этом сражении погиб лидер восстания Жозе Мария. После победы повстанцев над второй карательной экспедицией восставшие организовали армию Святого Жозе Марии, а одного из своих вождей провозгласили «Императором Южно-бразильской монархии». В 1915 г. власти приняли самые радикальные меры: для подавления восстания в Контестаду была направлена 6-тысячная армия с артиллерией, пулеметами, полевыми телефонами и телеграфом; тогда же правительственные войска впервые в истории Бразилии задействовали военную авиацию. В 1914 г. правительственным войскам удалось захватить лагерь повстанцев Такуапосу. К августу 1916 г. сопротивление восставших было окончательно сломлено. Попытка крестьян под руководством еще одного монаха Жезуса ди Назари в июне 1917 г. возобновить восстание успеха не имела.

Война Контестаду и, в частности, провозглашение «Южно-Бразильской монархии», подтверждает структурную глубину самого явления консервативно-революционных восстаний населения латиноамериканских стран, направленных против буржуазных модернизаторских реформ и за возрождение консервативно-монархического католического культурного кода, преломленного в эсхатологической оптике. Себастьянизм стал константной чертой бразильской культуры.

В частности, во многом повлиял на консервативное течение бразильского интегрализма философ и политический деятель Плинио Салгаду¹ (1895 – 1975). Но вместе с тем его следы легко увидеть и в левой бразильской культуре: истории Канудус посвящен знаменитый фильм бразильского левого режиссера Глаубера Роша «Бог и дьявол в стране солнца».

¹ Salgado Plínio. O pensamento revolucionário de Plínio Salgado. São Paulo: Voz do Oeste, 1988.

Латиноамериканская философия идентичности

Леопольдо Сеа: метафизика креольства и философия освобождения от Модерна

Среди латиноамериканских философов наиболее масштабно поставил вопрос о латиноамериканской идентичности мексиканский философ, последователь Ортеги-и-Гассета¹ Леопольдо Сеа (1912 – 2004). Он дал своего рода философское резюме предшествующих исследований этой проблематики — у Андреса Бельо², Хосе Марти³, Антонио Касо⁴, Хосе Васконселоса⁵, Альфонсо Рейеса⁶, Хосе Энрике Родо⁷, Сесара Суметы⁸, Мануэля Гонсалеса Прадо⁹, Самуэля Рамоса¹⁰, Мануэля Угарте¹¹ и проанализировал структуру цивилизационного Логоса латиноамериканских обществ с учетом их экзистенциальных особенностей, интеллектуальных традиций и особенно исторического опыта, на котором Сеа ставил акцент.

Для Леопольдо Сеа важно определить историко-экзистенциальный контекст, в котором находится мыслящий латиноамериканец XX в. Очевидно, что первым наблюдением оказывается осознание, что он находится на периферии. Эта периферийность многомерна и имеет сложную структуру. Самой первой реакцией,

¹ Учителем Леопольдо Сеа был прямой ученик Ортеги-и-Гассета Хосе Гаос-и-Гонсалес Пола (1900 – 1969).

² Андрес Бельо (1781 – 1865) — венесуэльский философ, государственный деятель, писатель, основоположник латиноамериканской филологии

³ Хосе Хулиан Марти-и-Перес (1853 – 1895) — кубинский поэт, писатель и публицист, лидер освободительного движения Кубы от Испании.

⁴ Антонио Касо Андраде (1883 – 1946) — мексиканский философ, юрист и общественный деятель.

⁵ Хосе Васконселос (1881 – 1859) — мексиканский философ, писатель, общественный деятель.

⁶ Альфонсо Рейес (1889 – 1959) — мексиканский писатель, мыслитель, поэт.

⁷ Хосе Энрике Родо (1872 – 1917) — уругвайский писатель и мыслитель. В философско-социологическом эссе «Аризль» (1900) противопоставил «индустриальному гигантизму» и практицизму Северной Америки дух гуманизма, самобытность культуры народов Латинской Америки.

⁸ Сесар Сумета (1860 – 1955) — колумбийский философ, писатель.

⁹ Мануэль Гонсалес Прада (1848 – 1918) — перуанский философ, общественный деятель.

¹⁰ Самуэль Рамос Маганья (1897 – 1959) — мексиканский философ.

¹¹ Мануэль Угарте (1878 – 1951) — аргентинский писатель, общественный деятель.

которая напрашивается сама собой в такой ситуации, является перемещение в центр, избавление от периферийности, сокращение дистанции с теми культурами, которые пребывают в ядре культуры. Это является устойчивой тенденцией в латиноамериканской культуре последних двух столетий, считает Сеа, когда «очевидной» для многих латиноамериканских интеллектуалов задачей была модернизация в европейском и североамериканском ключе. Либеральные и даже социалистические тенденции XIX — XX вв. были отчаянным стремлением встроиться в процессы, определяющие историческую сущность модернистского Запада. Но само ощущение того, что Латинская Америка находится на периферии этих процессов создавала снова и снова важную культурную дистанцию: всякий раз когда расстояние от США и Европы по видимости сокращалось, Запад делал новый исторический шаг (в культуре, философии, политике, экономике, технологии) и дистанция «оставания» давала о себе знать с новой силой. Таким образом, «догоняющее развитие», свойственное либеральным и отчасти социальным-демократическим и даже марксистским элитам Латинской Америки, по мнению Леопольдо Сеа, является тупиковым и обреченным на провал: отталкиваясь от совершенно особой историко-социальной и экзистенциальной позиции, но пытаясь при этом встроиться в культуру и историю, которая является для них чуждой и посторонней, латиноамериканцы обречены на то, чтобы вечно оставаться аутсайдерами, т. е. периферийность будет не сокращаться, а нарастать.

Поэтому основное внимание Леопольдо Сеа сосредоточивает на тех мыслителях, которые настаивают на наличии у обществ Латинской Америки особой самобытной идентичности, и пытаются ее обосновать и укрепить. Сам Сеа считает это и своей задачей, и на этом основании он приходит к необходимости разработки особой латиноамериканской «философии освобождения» и напрямую сопряженной с ней «философии латиноамериканской идентичности» (поскольку то, что подлежит освобождению и есть латиноамериканская идентичность). Так Леопольдо Сеа подходит к центральной для нас проблеме: к выяснению структуры латиноамериканского Логоса и особой цивилизационной структуры. Вместе с участниками кружка «Гиперион» (Х. Макгрегор, С. Рейес Неварес, Э. Уранга, Р. Гуэрра, Ф. Веги, О. Пас и др.) и вслед за Васконсело-сом Леопольд Сеа считает, что латиноамериканцы представляют особую цивилизацию, отличную как от европейской, так и от североамериканской, не говоря уже о цивилизациях Востока. У Латинской Америки есть свой Логос, он не сводится к периферии Запада,

к универсализму модернистского проекта или к «догоняющему развитию»¹. Этот Логос составляет особую уникальную идентичность, и задача латиноамериканской философии (но не как чего-то существующего, а как проекта необходимого исторически будущего) состоит в освобождении этого Логоса, усилии по его рождению, появлению на свет.

Освобождение приобретает в такой ситуации философское значение и обнаруживает свои отличия как от либеральной идеи обретения национального суверенитета (представленной поколением Симона Боливара), так и от марксистского универсализма, отводящего особенностям латиноамериканского общества второстепенное значение (или вообще никакого) в контексте проекта мировой революции. Освобождение, таким образом, не просто борьба против бывших метрополий (Старого Света) или «мирового капитала», воплощенного в североамериканском империализме (хотя этот аспект включается в «философию освобождения» Леопольдо Сеа, симпатизировавшего борьбе Че Гевары). Освобождение Сеа помещает в контекст аутентичности мышления, обращаясь к философии Хайдеггера: задача латиноамериканского Dasein'a — экзистировать аутентично, только это может и должно стать актом рождения Логоса и моментом истинного освобождения.

Философия освобождения, по Сеа, начинается с построения латиноамериканского «историала», т. е. философии истории. Это необходимо, чтобы ситуировать латиноамериканский Dasein в конкретный контекст и, отталкиваясь от него, строить собственно Логос. Здесь и начинается процесс освобождения. Строительство «историала» требует разделения того, что является собственно латиноамериканской идентичностью от того, что представляет собой продукт порабощения, как колониального, так и более современного — модернизаторского и цивилизаторского. По этому поводу Леопольдо Сеа пишет в своей программной книге «Философия американской истории»²:

«И вновь в Южной Америке, на этот раз на исходе XIX в., нарастала волна всеобщего протеста и возмущения. Это произошло в связи с новой агрессией, совершенной Соединенными Штатами в Тихом океане с целью отторгнуть от Испании ее последние колониальные владения: не для того, чтобы освободить их, но чтобы занять место хозяина. В связи с этими событиями произошел и пересмотр проектов.

¹ Zea Leopoldo. Filosofía de la historia Americana. Mexico: Fondo de cultura economica, 1978.

² Zea Leopoldo. Filosofía de La Historia Americana. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1978. Русский перевод: Сеа Л. Философия американской истории. Судьбы латинской истории. М.: Прогресс, 1984.

Поколение, на чью долю пришелся 1898 г., провозгласило необходимость обращения к собственным основам, к собственной реальности и истории, с тем чтобы, приняв, признав их, сделать их частью собственного национального бытия. Именно в тот период утвердилась мысль, что только подобное приятие сделает возможным осуществление подлинно американского будущего, соприродного нашей Америке. Провозглашенный проект самообретения открыто был направлен против цивилизаторского проекта. Отвергается бессмысленное и бесполезное стремление уйти от своего прошлого и своего настоящего, с тем чтобы обрести иное бытие. Новое идейное движение было представлено именами Хосе Энрике Родо, Хосе Васконселоса, Сесара Суметы, Мануэля Гонсалеса Прады, Альфонсо Рейеса, Мануэля Угарте и Хосе Марти. Это поколение провозгласило обращение к собственным реальности и истории как подлинным истокам человеческого творчества. Это поколение заново поставило вопрос о метисации как основе новой расы, которую Хосе Васконселос определял как «космическую». Причем метисация понимается не в расовом, но в культурном смысле, как особенность, определяемая всем ходом исторического развития Америки. Так, в новом проекте прежде негативные факторы обернулись своей противоположностью. Навязанное народам Америки рабство — это необходимый исходный момент в формировании человека. Южной Америки, являющего собой некий синтез духовных ценностей завоевателя и завоеванных, синтез, создающий новую культуру и новую цивилизацию.

Необычайно ярко эта новая тенденция выразилась в творчестве Хосе Энрике Родо. Его позиция в первую очередь была продиктована реакцией на экспансионистские устремления Соединенных Штатов, со всей недвусмысленностью проявившиеся в 1898 г. Очевидно, что эта страна претендовала на миссию продолжателя цивилизаторского похода, начатого Европой. Однако если Соединенные Штаты навязывали свою цивилизацию народам, ей чуждым, то при этом они во многом исходили из запросов и нужд самих латиноамериканцев — как об этом говорилось в цивилизаторском проекте. По этому поводу Родо писал: «Эта могущественная держава пытается завоевать нас, так сказать, духовно. В самом деле, наши лидеры все более покоряются ее величию и мощи, но, что серьезнее, восхищение победами США овладевает также и массами. А от восхищения всего шаг до подражания». Таким образом, в основе добровольного подчинения лежит восхищение, преклонение. Ведь восхищаются, как правило, тем, чем не обладают и что полагают высшим по отношению к себе. А потому и подражают ему. Подобные убеждения и приводят к добровольному и сознательному приятию подчинения и зависимости. Это и произошло с

Латинской Америкой, последовавшей было предначертаниям цивилизаторского проекта; она добровольно пошла на собственное уничтожение, ориентируясь на образцы, обладавшие в ее мнении превосходством над ее собственной реальностью. Поэтому новоявленный завоеватель не нуждался в военных действиях; достаточно было убедить партнеров в собственном превосходстве и в том, что им не под силу достичь подобного превосходства. «В результате, — пишет Родо, — во многих искренне заинтересованных в нашем счастливом будущем умах витает образ Америки, добровольно *гелатинизировавшейся*, избежавшей тем самым грубого насилия завоевателей и преобразовавшей себя в соответствии с великим архетипом севера — неким видением, внушающим им самые сладостные чувства и вызывающим в них волнующие аналогии. Последние побуждают их к беспрестанным порывам обновлений и реформ. Но именно этого и следовало избежать, дабы не попасть в новую форму зависимости»¹.

В этом фрагменте мы видим два основных момента философии Леопольдо Сеа: представление о метисации, креольстве как о (культурной) основе латиноамериканской идентичности, и отвержение проекта Модерна (цивилизаторский проект), навязываемого США как продолжателя европейского построения цивилизации Нового времени. Креольская идентичность — основа латиноамериканского *Dasein'a*, а освобождена она должна быть от внешнего по отношению к ней Модерна (в данном случае выступающего в лице США). Иными словами, философия освобождения в таком случае становится *философией освобождения от Модерна* — как европейского (принесшего, в частности, рабство и экономическую эксплуатацию колоний метрополиями, против чего была направлена антиколониальная борьба), так и североамериканского, проявляющегося в геополитическом и экономическом диктате США, ставших центром нового империализма и нового колониализма. Именно Модерн, навязывающий свой тип линейного времени, свой североамериканский или евро-модернистский «историал», и ответственен за периферийное положение латиноамериканского *Dasein'a*, как в геополитическом и экономическом, так и в философско-культурном смысле: политико-экономическая эксплуатация (цивилизационный проект) требует социального самосознания, ориентированного на догоняющее развитие, а значит, претендующего на признание правомочности линейного прогресса как главного концептуального оружия философии Модерна (в чем мы уверенно распознаем черный Логос Кибелы и идеологию титанов). Поэтому параллельно социально-политической и экономической

¹ Zea Leopoldo. Filosofía de La Historia Americana. P. 274 — 275.

борьбе за самостоятельность, свободу и независимость от североамериканского и западноевропейского диктата, необходима философская революция в контексте всей Латинской Америки. Ей, по мнению Леопольдо Сеа, и должна стать философия освобождения.

Вместе с тем следует обратить внимание на структуру того, что Сеа называет «метисацией как основой новой расы» или о креольской идентичности. В этом феномене мы видим два разных уровня, причем оба из них имеют мало общего с Модерном и его структурами, более того, оба они противоположны Модерну. Первый уровень — это автохтонная идентичность доколумбовых культур и цивилизаций, а также существенное влияние африканских рабов, что образует совокупно глубинную основу креольства и в рамках латиноамериканского мира может рассматриваться как поле «коллективного бессознательного». Мы видели, что это поле, в свою очередь, неоднородно, и наряду с двумя качественно различными цивилизованными полюсами (месоамериканской — майя-тольтекско-ацтекской культурой — культурой нагуа) и андской (инкской культурой кечуа) существует множество иных этносоциологических систем, свойственных тем или иным индейским племенам (от комплексных аграрных до архаических). Остаточные культуры западноафриканских негров, завезенных в качестве рабов в Латинскую Америку, представляют собой еще одну резко отличную культурную матрицу, связанную с негритянскими этносами Западной Африки — йоруба, банту, эфе, фон и т. д. Все вместе это составляет наиболее глубокий — и, как мы видим, весьма дифференцированный — пласт латиноамериканской идентичности. Вторым элементом «метисации», определившим более внешние и формальные стороны той же самой идентичности, является иберийская феодально-консервативная монархическая культура с преобладанием живого мистически ориентированного католицизма (с особенно развитым эсхатологическим — себастьянистским — компонентом в Бразилии). Это «белая» составляющая креольства, но и она — и это чрезвычайно важно! — не имеет ничего общего с проектом Модерна, воплощенного в США и европейских либеральных буржуазных революциях. «Белая» составляющая, безусловно, далека от того, чтобы гармонично интегрироваться с автохтонными пластами и африканскими примесями, что порождает линию внутреннего напряжения в латиноамериканском Dasein'e, но все же она радикально отлична от модернистского европеизма и североамериканского прогрессизма. Латинский (иберийский) «белый» мир качественно отличается от «белых» культур Западной Европы Нового времени и США. В этом особенность колониальной струк-

туры испанской и португальской империй: они в своих колониях сохраняли социокультурный тип, постепенно вытесняемый в самих метрополиях под влиянием внешнего для Испании и Португалии процесса модернизации, проистекающей с той стороны Пиреней. Отсюда и прецедент переноса столицы империи в Бразилию. Колонии для латинских империй были зонами консервативного духа. И изменения в этой сфере стали возможными только тогда, когда сами Испания и Португалия оказались вовлеченными в процессы модернизации. Только после этого тот же дух проник в колонию. Ситуация с Северной Америкой (США) была обратной: в колонию был экспортирован наиболее модернизаторский сегмент Европы Нового времени, достигший там расцвета и вернувшийся бумерангом в Европу в XX в. как главный двигатель дальнейшей модернизации, а точнее, постмодернизации.

Поэтому освобождение необходимо и самому «европейскому» началу в Латинской Америке, т. к. эта Европа структурно и качественно отлична от Европы атлантистской, от евро-атлантистской цивилизации, представляющей собой кульминацию Модерна и триумф титанизма. Европейское начало в Латинской Америке — это совершенно иная Европа, причем более европейская, аутентичная и сохранившая связи с изначальным кодом средиземноморской аполлоно-дионисийской цивилизации.

Ариэль

Таким образом, философия освобождения, которую выстраивает Леопольдо Сеа, имеет ряд черт, которые вполне можно назвать консервативно-революционными, т. к. они направлены на восстановление двух типов традиции, сочетающихся в феномене креольства: индейской доколумбовой и католико-иберийской; именно они нуждаются в освобождении — в освобождении от Модерна (воплощенного в конкретике американского империализма) для того, чтобы расчистить путь к рождению нового латиноамериканского Логоса, основанного на аутентичном экзистировании *Dasein*'а. Этот будущий латиноамериканский Логос поэт Хосе Энрике Родо описал в символической фигуре «Ариэля»¹.

«И снова после своих слов я прошу у вас нежного и непоколебимого внимания к моей статуе Ариэля. Я хотел бы, чтобы этот легкий и грациозный образ был запечатлен отныне в надежной интимно-

¹ Rodó José Enrique. *Ariel, Motivos de Proteo*. Caracas: Fundacio Biblioteca Ayacucho, 1993.

сти вашего духа. — Я помню, что однажды в музее я рассматривал старинные монеты, и на одной из них мое внимание привлекла надпись «Надежда», наполовину стертая а дряхлой бледности золота. Размышляя над тусклой надписью, я подумал о действенности ее влияния. Кто знает, чем обязаны ей те деятельные и благородные стороны характеров и жизней целых поколений настойчивому воздействию на души этого простого девиза! Кто знает, сколько колеблющихся восторгов вспыхнуло, сколько добродетельных начинаний созрело, сколько судьбоносных предприятий было развернуто после прикосновения взгляда к этому поощряющему слову, отчеканенному как графический вопль на металлическом диске, переходящем из рук в руки!.. Пусть образ этой бронзы (статуи Ариэля) пронзит ваши сердца и сыграет в вашей жизни скрытую, но решающую роль. Пусть в мрачные дни уныния он пробудит в вашем сознании энтузиазм мерцающего идеала, заставит разгореться в вашем сердце жар потерянной надежды. Утвердившись вначале на постаменте вашей внутренней жизни, Ариэль сорвется оттуда для завоевания новых душ. Я вижу как он стремительно движется, благодарно улыбаясь, с высот в темные бездны вашего духа. Я верю в вашу волю, в ваше усилие; и еще в тех, кому вы дадите жизнь и передадите ваше дело. Я часто опьяняюсь видением, когда однажды реальные события заставят нас думать, что хребет Кордильеров, вздымающийся над американской землей вытесан для того, чтобы служить пьедесталом этой статуи Ариэля, как неколебимый алтарь ее почитания»¹.

«Aun más que para mi palabra, yo exijo de vosotros un dulce e indeleble recuerdo para mi estatua de Ariel. Yo quiero que la imagen leve y graciosa de este bronce se imprima desde ahora en la más segura intimidad de vuestro espíritu.—Recuerdo que una vez que observaba el monetario de un museo, provocó mi atención en la leyenda de una vieja moneda la palabra *Esperanza*, medio borrada sobre la palidez decrepita del oro. Considerando la apagada inscripción, yo meditaba en la posible realidad de su influencia. ¡Quién sabe qué activa y noble parte sería justo atribuir, en la formación del carácter y en la vida de algunas generaciones humanas, a ese lema sencillo actuando sobre los ánimos como una insistente sugestión! ¡Quién sabe cuántas vacilantes alegrías persistieron, cuántas generosas empresas maduraron, cuántos fatales propósitos se desvanecieron al chocar las miradas con la palabra alentadora, impresa como un gráfico grito, sobre el disco metálico que circuló de mano en mano!.. Pueda la imagen de este bronce—troquelados vuestros corazones con ella—desempeñar en vuestra vida el mismo inaparente pero decisivo papel. Pueda ella, en las horas sin luz del desaliento, reanimar en vuestra

¹ Перевод с исп. А. Дугина.

conciencia el entusiasmo por el ideal vacilante, devolver a vuestro corazón el calor de la esperanza perdida. Afirmado primero en el baluarte de vuestra vida interior, Ariel se lanzará desde allí a la conquista de las almas. Yo le veo en el porvenir, sonriéndooos con gratitud, desde lo alto, al sumergirse en la sombra vuestro espíritu. Yo creo en vuestra voluntad, en vuestro esfuerzo; y más aún, en los de aquellos a quienes daréis la vida y transmitiréis vuestra obra. Yo suelo embriagarme con el sueño del día en que las cosas reales harán pensar que la Cordillera que se yergue sobre el suelo de América ha sido tallada para ser el pedestal definitivo de esta estatua, para ser el ara inmutable de su veneración»¹.

Этот поэтический мессианский завет носителям латиноамериканской идентичности Родо заканчивает пронизательной репликой одного из тех, к кому была обращена пророческая речь перед медной статуей Ариэля, символа иберо-американской цивилизации:

«— Когда люди уходят из музея, я вижу, что фигура Ариэля не смотрит на небо, но небо само смотрит на нее. На безразличную и темную массу изборожденной земли, что-то спускается сверху. Идрожание звезд оказывается движениями вышедшего сеять сеятеля».

— Mientras la muchedumbre pasa, yo observo que, aunque ella no mira al cielo, el cielo la mira. Sobre su masa indiferente y obscura, como tierra del surco, algo descende de lo alto. La vibración de las estrellas se parece al movimiento de unas manos de sembrador»².

К латиноамериканскому *Er-Eignis*'у

На этом основании Леопольдо Сеа получает уникальный исторический Латинской Америки, коренящийся в экзистенциальной расшифровке ее судьбы. Базой этого историала является доколумбова цивилизация; она есть экзистенциальная основа латиноамериканского *Dasein*'а, его первичное и в определенном смысле вечное архэ. Отсюда — императив изучения древних американских культур, выяснение их мифологических и философских структур (для Центральной Америки и Мексики центральное значение приобретает философия нагуа, систематизация мифов и легенд, глубинное исследование «Пополь-Вух» — причем вне прогрессистского и универсалистского подхода евро-американского Модерна). Это американское Начало, требующее деликатного и тонкого восстановления, а также дешифровки циклического посыла, лежащего в его структуре; фундамен-

¹ Rodó José Enrique. Ariel, Motivos de Proteo. P. 54 — 55.

² Ibid. P. 56.

тальное значение в этом контексте приобретает миф о Кетцалькоатле и возрождение «культуры ожидания», сопряженное с его возвращением.

Следующим моментом историала является приход испанцев и португальцев. Чтобы полноценно интегрировать этот этап в автономный латиноамериканский «историал» (структуру особой латиноамериканской цивилизации, отличной как от европейской, так и от североамериканской), необходимо прорваться к испанской истории Испании и португальской истории Португалии, что оказывается не таким простым делом, поскольку испанская и португальская история пишется с позиции Модерна, где преобладают евро-модернистские и атлантистские установки. История испанцев и португальцев, в том числе и имперские эпизоды, в классической версии отражают внешние по отношению к иберийскому Логосу мировоззренческие установки: англо-французского модернистского толка. Поэтому для полноценного осмысления того, чем на самом деле была иберийская колониальная культура и соответствующие империи для Латинской Америки, необходимо отыскать парадигму *hispanidad* и глубоко вникнуть в структуру *saudade*, в значительной мере скрытых сегодня под евро-модернистской цензурой. Это не означает оправдания колонизации, это означает постижение аутентичного понимания той культуры, частью которой были колонизаторы и которую они учредили в качестве важнейшего элемента общей латиноамериканской идентичности. Для решения подобной задачи подходят далеко не все философские и исторические средства, используемые в современной Испании и Португалии, которые сами по себе находятся в диалектическом отчуждении от собственного Логоса, причем, быть может, даже в большей степени, нежели интеллектуалы латиноамериканских обществ, чья «периферийность» позволила сохранить большую аутентичность и целостность именно иберийского духа, нежели исторические условия ставших (с определенного момента) частью атлантистского пространства метрополий. В этом смысле отношения между историалом Латинской Америки и судьбой Испании и Португалии в настоящее время перевернулись: европейские страны интегрированы в евро-Модерн и американизированы (в североамериканском смысле) настолько, что почти полностью утратили связь со своим Логосом, тогда как в силу разных причин многие страны Латинской Америки определенную связь с этим Логосом (католичество, мистицизм, бытовой «консерватизм», культура смерти и т. д.) сохранили, и теперь они могут сообщить нечто важное своим бывшим метрополиям — не-

что важное, касающееся их собственной глубинной природы. Ре-экспорт иберийской идентичности, таким образом, может стать побочным следствием построения собственного латиноамериканского «историала».

Третьим моментом в реализации этого проекта становится задача согласования доколумбового цивилизационного начала (а точнее, цивилизационных начал, т. к. они плюральны и дифференцированы) с вновь открытой консервативной иберийской идентичностью¹. В истории колонизации этого сделано не было, и все положительные результаты метисации и креолизации были получены вопреки официальной программе отношений между колонизаторами и местным населением, а не благодаря ей. Иными словами, позитивные моменты в смешанной идентичности есть, а их адекватного осмысления нет. Его предчувствовали многие латиноамериканские интеллектуалы, в частности, Васканселос, говоривший о том, что латиноамериканская идентичность отличается тем, что она объединяет противоположности и создает, тем самым, космос; это космическая идентичность. Другие философы подчеркивали пластичность, инклюзивность латиноамериканских культур, способных объединить то, что европейские общества жестко в альтернативном ключе противопоставляют друг другу. Но полноценной встречи двух Логосов — доколумбового и иберийского — пока не состоялось, она составляет сегмент будущего в общей структуре латиноамериканского «историала», к которому призывает Леопольдо Сеа. Таким образом, эта гармонизация есть проект, который под определенным углом зрения вполне может быть оформлен в мессианских терминах: это миссия Латинской Америки, которую ей только еще предстоит исполнить. В этом мессианском аспекте католическая эсхатология, себастьянизм и «культура ожидания» возвращения Кетцалькоатля или реставрации солнечной империи инков в андийском культурном пространстве вполне могут достичь определенного концептуального резонанса. И в этом случае философия освобождения получает важное обоснование в форме появившейся позитивной цели: как и всякая содержательная свобода (в отличие от чисто негативной «свободы от» либеральной модернистской идеологии) должна быть «свободой для», чем она и становится в случае обнаружения мессианского горизонта и проекта встречи двух Логосов, что совокупно можно описать как латиноамериканский *Er-Eignis*.

¹ De Toro Alfonso, De Toro Fernando (eds.). El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert Verlag, 1999.

Идентичность креольских сновидений

Маркес: Макондо, мир по-креольски

Интерес к латиноамериканской идентичности стал осью бума на латиноамериканскую литературу, связанного с «магическим реализмом»¹ и его классическими представителями — современными писателями Хуаном Рульфо (1917 — 1986), Карлосом Фунтесом (1928 — 2012), Хорхе Луисом Борхесом (1899 — 1986), Гильермо Кабрера Инфанте (1929 — 2005), Алехо Карпентьером (1904 — 1980), Хулио Кортасаром (1914 — 1984), Хосе Доносо (1924 — 1996), Мигелем Анхелом Астуриасом (1899 — 1974), Хуаном Карлосом Онетти (1909 — 1994), Эрнестом Сабато (1911 — 2011), Леопольдо Маречалем (1900 — 1970), Марией Луисой Бомбаль (1910 — 1980), Габриэлем Гарсиа Маркесом, Марио Варгасом Льосой и другими. Это течение было названо «магическим реализмом», т. к. стремление описать как можно более точно латиноамериканскую экзистенцию, неизменно приводило писателей к фиксации двухуровневой параллельной топки, где бытовой психологический социальный реализм незаметно перетекал к сфере мифологии, мистики, психоделики и фантазмагорических галлюцинаций, воспринимаемых не как нечто отдельное, но как неотъемлемая часть латиноамериканского бытия². Потому искреннее стремление реалистов описать как можно более точно картину латиноамериканского общества часто вопреки их воле приводило к погружению в визионерские пространства, во многом напоминающие европейский сюрреализм, но отличающиеся от него тем, что мистические видения, сюжеты и образы в латиноамериканских обществах находились не по ту сторону цензуры дневного рационального сознания, а по эту, свободно и беспрепятственно объединяя своей циркуляцией бодрствование и сон, жизнь и смерть, разрешенное и запрещенное. Маркес говорил, что «магический реализм» состоит не в описании магического как такового, но становится, напротив, результатом попытки честно и как можно более достоверно описать реальное, поскольку в Латинской Америке «магическое» измерение располагается не по ту сторону, а по эту. При этом большинство представителей магического реализма убеждены в том, что латиноамериканская идентичность представляет собой не нечто раз и навсегда

¹ Von der Walde Erna. Realismo mágico y poscolonialismo: Construcciones del otro desde la otredad/ Castro-Gómez, Santiago, Mendieta Eduardo (eds.). Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

² Mignolo Walter D. The idea of Latin America. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

данное, что требуется обнаружить, но динамичное смысловое и онтологическое поле, которое находится в состоянии пластической неопределенности, в становлении и которое поэтому требуется организовать и упорядочить, т. е. *создать*. Процесс *открытия* идентичности в таком случае совпадает с процессом ее *творения*. Поэтому крупнейшие латиноамериканские писатели оказываются в роли демиургов, предлагающих свои версии латиноамериканского космоса, что объединяет магических реалистов в интуитивном схватывании общего для всех экзистенциального начала, но разделяет (дифференцирует) в тех конечных выводах, к которым они приходят.

Среди разных представителей магического реализма есть несколько наиболее контрастных структур, претендующих на первое приближение к статусу латиноамериканского космоса. Каждая из них связана с той или иной политической идеологией и пропорциями отношения к Западу, Модерну и собственным латиноамериканским корням. Но при этом они всякий раз дают весьма оригинальную трактовку этих идеологий, где оригинальная латиноамериканская идентичность существенно трансформирует заимствованные из европейского Модерна политологические системы.

Левое крыло магического реализма полнее и ярче всех представляет Габриэль Гарсия Маркес. В его версии латиноамериканская идентичность более всего раскрывается в антибуржуазном социалистическом контексте.

Либеральные выводы из анализа положения Латинской Америки в целом сделал в последние десятилетия перуанский писатель Марио Варгас Льюса, в юности симпатизировавший левой политике, но затем изменивший свои позиции.

Правоконсервативных взглядов придерживался Хорхе Луис Борхес, которому импонировали традиционалистские позиции в политике.

Каждый из них, отталкиваясь от общей интуитивно схватываемой латиноамериканской идентичности, строит свои утопии и модели мира, предлагаемые в качестве элементов общего «историала» для цивилизации пробуждающегося континента.

Маркес в своем романе «Сто лет одиночества»¹ описывает социальную парадигму Латинской Америки через историю семьи Буэндиа, основавшей селение Макондо. Макондо — это символ латиноамериканского общества. Для Маркеса оно обладает следующими характеристиками.

¹ Маркес Г.Г. Полковнику никто не пишет. Сто лет одиночества. М.: Художественная литература, 1992.

Во-первых, население Макондо — *креолы-аграрии*. Они потомки белых испанских колонизаторов, но при этом относятся к свободно-му крестьянству, тесно смешанному с автохтонными индейцами. Это свободные креолы-крестьяне. Этот момент чрезвычайно важен, т. к. от выбора стартовой фигуры зависит дальнейшее построение социальной утопии. Макондо населен белыми креолами третьей функции (по Дюмезилю). При этом Маркес помещает их в поле, относительно свободное от жесткости феодальных отношений и от экономической зависимости от землевладельцев и буржуазии. Латинская Америка мыслится как творение рук именно этой группы людей, представляющей, по мысли Маркеса, основу латиноамериканской цивилизации. Точка отсчета дана именно в этом типе семьи Буэндиа, и селение Макондо основано именно ими. В Маконде существует община, не имеющая жесткой иерархии и управляемая всеми жителями. При этом единицей Макондо является не отдельная личность, а типичная традиционная креольская семья. Симбиотически с ней сосуществуют индейцы, появляющиеся то ли в виде слуг, то ли в виде теней, бесшумно скользящих по дому. Носителями технического прогресса и посредниками в общении с остальным миром выступают цыгане, всякий раз удивляющие жителей Макондо новыми приборами (магнитом, увеличительным стеклом, глобусом, вставными зубами) или чудесами (женщиной-змеей, великаном, рецептами изготовления «философского камня»).

Во-вторых, типовая латиноамериканская община креолов обладает смешанной рациональностью, где магическое, онейрическое, «бессознательное» соседствует с рациональным, логическим, «осознанным». Это важнейшая черта, вскрытая «магическими реалистами»: сознание латиноамериканца нескептически и наивно, сочетает в себе европейский логоцентризм и индейскую вовлеченность в интенсивную и слабо цензурируемую жизнь бессознательных архетипов. Это порождает психокогнитивный феномен, отдаленно напоминающий североамериканский прагматизм, где малая рациональность, естественным пределом которой является мир, непосредственно примыкающий к индивидууму, но с той существенной разницей, что в центре здесь стоит не индивидуум, а (крестьянская) община (семья и совокупность семей), а содержанием «прагматической свободы» выступает не североамериканская беспочвенность, эксплицитный нигилизм, но сложный комплекс индейских и европейских, иберийских (простонародных) сновидений. Структура галлюцинации является в данном случае коллективной семантической средой, и именно поэтому коммуникации в Макондо Маркеса постоянно идут сразу на двух уровнях — люди понимают друг

друга через слова и через молчание, которые пронизывают друг друга настолько плотно, что порождают особое синтетическое поле, где решающим значением наделяются элементы невербальной или полувербальной коммуникации — разделяемые жителями общность видений, предчувствий, снов и смутных влечений. При этом креольское общество не дифференцирует строго гетерогенность двух половин своего бессознательного — индейского (гораздо более контрастного и яркого) и испанского (выраженного через мистически проживаемый католицизм). Они не сливаются полностью, но и не воспринимаются как нечто чужеродное. Граница между ними столь же прозрачна, как и между областями бессознательного и сознательного; в обоих случаях мы можем говорить о полупроницаемой мембране и феномене осмоса.

В-третьих, жители Макондо встроены в систему политической власти, которую они начинают осознавать постепенно все более и более остро¹. Цивилизация угадывается и в первых представителях семьи Буэндиа, но у них она носит экзотический характер и связана с сумасбродными идеями отдельных ее членов. Постепенно Макондо включается в политическую жизнь, подвергается экономической эксплуатации банановой компании, становится ареной политической и гражданской войн. Прогресс проявляет себя как проклятие, а семья Буэндиа, запутавшаяся в своей сложной кровосмесительной галлюцинаторности и в отчужденном наступающим холоде модернизации, в финале исчезает. Этот трагический конец романа показывает фундаментальную противоположность креольского мира общины и катка современной цивилизации, которая опирается на серию эксцентричных свойств отдельных представителей (индивидуумов), обособливающих все больше и больше, пока целое (Макондо как образ латиноамериканского мира) не рухнет окончательно. Это и есть судьба серии одиночеств, которые откалывают от общины (семьи) одного члена за другим вплоть до полного распыления.

Маркес дает пессимистический взгляд на латиноамериканский «историал», показывая его начальный архетип (креольская община свободных крестьян) и процесс растворения в ходе модернизации. Одиночество — центральная тема творчества Маркеса (этому посвящена и повесть «Полковнику никто не пишет», «Осень патриарха» и вообще большинство повестей и рассказов). Она заключает в себе парадокс, поскольку «одиночество» — это то, чего в латиноамериканской культуре нет, чему она противится, что с ней онтологически несовместимо, но одиночество настигает латиноамериканцев, и в

¹ Nandy Ashis. The intimate enemy. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

этом реализуется темный и трагический фатум. Одиночество есть окончание сна, коллективного креольского сна.

Если применить к модели Маркеса проект «философии освобождения», то тем, что подлежит этому освобождению, окажется именно креольская община, страдающая от отчужденных стратегий модернизации и от пути в сторону индивидуализации, не несущий ей ничего, кроме одиночества и гибели. В отличие от классического социализма, такой левый взгляд Габриэля Гарсия Маркеса лишен базовой для марксизма «веры в прогресс»; то, что вдохновляет писателя, это глубинное измерение латиноамериканского Dasein'a, проявляющегося в интенсивном переплетении снов и мыслей, резонирующих с отчасти известным (индейская составляющая) и отчасти с совершенно чуждым (испанская составляющая) окружающим миром, порядок которого еще только предстоит распознать в глубине особого бессознательного («карибского» в случае Маркеса) и воплотить в образе будущего, которое, однако, должно строиться в радикальном диссонансе с отчуждающими схемами национальной государственности, капитализма и европейской или североамериканской модели модернизации. В той или иной мере это глубинное идентитаристское измерение присуще большинству левых движений Латинской Америки, где социализм и марксизм сплошь и рядом скрывают под собой совершенно иную — «маго-реалистическую» повестку дня, эксплицитно выраженную в философском творчестве Маркеса.

Льоса: культ Диониса в Андах

Совершенно иной Латинская Америка предстает в сознании современного перуанского писателя Марио Варгаса Льосы, считающегося, как и Маркес, классиком «магического реализма». Льоса представляет собой носителя либеральной идеологии, он верит в прогресс и техническое развитие, «права человека» и «демократию», и для него ориентиром является европейская культура Модерна и США. Таким образом, он выстраивает латиноамериканский «историал» по другой логике, нежели большинство латиноамериканских сторонников «философии освобождения». Для Льосы в латиноамериканской истории есть негативное ядро, состоящее не просто в колонизации, но именно в латинской колонизации, которая, по контрасту с англосаксонской колонизацией Северной Америки, была проекцией на Новый Свет консервативного, а не прогрессистского, средневекового, а не модернистского цивилизационного кода. Поэтому для него борьба за независимость и деколонизация являются в полном смысле слова фено-

менами «освобождения». В этом он оказывается солидарным с либеральным измерением, присущим масонским лидерам, боровшимся против испанской и португальской империй, в том числе Симону Боливару. Освобождение для Льосы это деколонизация, вестернизация и прогресс.

При этом Льоса выступает также против левых политических тенденций, ведущих, по его мнению, к «диктатуре» и «тоталитаризму». С этим была связана ссора Льосы с Маркесом (поддерживавшим Фиделя Кастро, команданте Маркеса и Че Гевару), в ходе которой он дал последнему пощечину, хотя в юности они были друзьями¹. В политике Льоса, баллотировавшийся на пост президента Перу и проигравший во втором туре Фухимори, придерживается также крайне либеральных принципов, выступает за интересы частного капитала и священную частную собственность и монетаризм в духе Чикагской школы, против национализации банков, поддерживает агрессивную стратегию «демократизации», проводимую США. Книга Льосы, посвященная восстанию в Канудус, «Война конца света»², представляет собой, по сути, глубинную критику эгалитаристского проекта, народной эсхатологии, приводящей, согласно взглядам Льосы, к диктатуре и тоталитаризму, что прямо противоположно тому, как он сам понимает «освободительную программу» Латинской Америки. Хотя еще меньше симпатий вызывают у Льосы правительственные войска, брошенные на подавление восстания. Роман заканчивается символом веры латиноамериканцев в социальную справедливость, независимо от того, что все их надежды всякий раз разбиваются о фатальную границу несправедливости.

«Когда он (герой полковник Жеральдо Маседо) пробирается между оборванными, тощими как скелет женщинами, чья-то скрюченная лапка хватает его за голенище. Лысая старушонка, маленькая как ребенок, смотрит на него снизу гноящимися глазами.

— Хочешь знать, где Жуан Апостол³, — шамкает беззубый рот.

— Хочу, — кивает полковник Жеральдо Маседо. — Ты видела, как его убили?

Старушонка качает головой, прищелкивая языком.

— Так, что же, он спасся?

¹ По другой версии, драка двух нобелевских лауреатов была связана с личными отношениями.

² Llosa M.V. La Guerra del fin del mundo. Caracas: Fundacio Biblioteca Ayacucho, 1991. Русский перевод: Льоса М.В. Война конца света. М.: Издательский дом «Радуга», 1987.

³ Один из вождей восстания.

Старушонка снова качает головой. Со всех сторон устремлены на нее глаза пленниц.

— Архангелы спустились за ним и взяли на небо, — говорит она, опять прищелкнув языком¹.

Это свидетельство — старушка *vigela*, как брата Жуана забирали на небо архангелы, — составляет основу магического реализма: это не фантазия, а часть латиноамериканского экзистирования, где эсхатология и мистика вплетены в общую ткань прямого и простого, наивного человеческого опыта, воспроизводимого снова и снова. И здесь можно вспомнить рассказ Маркеса «Старый человек с огромными крыльями»², где речь идет о физически наглядном падении ангела в дождливый день, его пребывании в курятнике, его болезни, затем выздоровлении и обратном полете в небо.

В своих основаниях Льюса отталкивается от экзистенциального начала, которое представляет собой креольскую идентичность со значительной долей индейского (перуанского в его случае) начала. В романе «Литума в Андах»³ Льюса описывает это начало, в котором тесно соприкасается романтический авантюризм креолов и темные верования автохтонов Анд, индейцев уанко; кроме того, сам пейзаж оказывается активным деятельным началом драматических коллизий, в которых участвуют полицейские, террористы, индейцы, духи гор, ураганы, животные и камнепады. Льюса описывает в романе поселок Наккос, который становится местом разворачивания дионисийской мистерии.

Имена главных героев — содержатель винного погребка Дионисио (описанный, правда, довольно карикатурно⁴), его жена донья Ад-

¹ Llosa M. V. *La Guerra del fin del mundo*. P. 479.

² Маркес Г.Г. Избранные произведения: Сборник. М.: Радуга, 1989.

³ Llosa M. V. *Lituma en los Andes*. Barcelona: Editorial Planeta S.A., 1993. Русский перевод: Льюса М.В. Литума в Андах. СПб.: Амфора, 1999. Капрал Литума — персонаж многих произведений Льюсы.

⁴ Льюса так его описывает: «Рассказывали, что, когда они спускались к побережью запастись провизией и писко, его помешанные лунными ночами танцевали нагишом на пустынных пляжах, у самой кромки воды, а Дионисио вызывал дьявола, одетого в женскую одежду. Чего только о нем не болтали, какие только были и небылицы — со страхом и восхищением — не рассказывали, на самом деле о его жизни никто ничего точно не знал, все это были только сплетни. Говорили, например, будто его мать сожгла молния во время грозы. Будто его воспитали женщины одной индейской языческой общины в горах Уанта, что в провинции Ика, будто он сошел с ума, когда жил в миссии монахов-доминиканцев, но дьявол, с которым он подписал соглашение, вернул ему разум. Будто приходилось ему жить и в сельве среди индейцев-каннибалов племени чунчо. Будто, бродя по пустынным местам побережья, он открыл для себя писко и с тех пор торгует им по всей сьерре. Будто у него повсюду

риана, само название Наккос — явно указывает на слегка измененные символы дионисийских мистерий (Наксос — остров Диониса, Ариадна — его супруга); весь сюжет говорит о вине, жертве, драме смерти и жизни. Льюса здесь подчеркивает дионисийский аспект перуанской идентичности¹.

Героиня донья Адриана излагает сущность этого архаического донного начала.

«К тому же из-за этих самых гор в Наккосе есть что-то особенное, какая-то волшебная сила. Это тоже повлияло на нас с Дионисио. Нас обоих всегда привлекала опасность. Ведь именно она придает вкус жизни, заставляет ценить ее. Жизнь без опасности — сплошная скука и глупость. Смерть. И пиштако², конечно, появились здесь не случайно, например тот, что выпотрошил Хуана Апасу и Себастьяна. Жеребец, да. Их привлек начавшийся упадок Наккоса и тайные святилища индейцев, уака. В этих горах полно древних могил. Вот почему в этой части Анд столько духов. Вступить с ними в связь нам стоило огромного труда. Благодаря им мы многому научились, даже Дионисио было чему научиться, а ведь он и так чего только не знал. Но прошло много времени, прежде чем я смогла применить эти знания на деле. Например, когда пролетит кондор, распознать, кто это: посланник или просто голодная птица? Теперь-то я различаю их с первого взгляда, можете проверить, если сомневаетесь. Только духи самых мощных гор, снежные вершины которых поднимаются выше облаков, — только они перевоплощаются в кондоров; духи бо-

есть женщины и дети, и он уже один раз умер и снова воскрес, и что он пиштако, муки, колдун, целитель, астролог, волшебник. Не было такой тайны или ужасной вещи, которую не связывали бы с ним. А ему нравилась его дурная слава. Конечно, он был не просто бродячим торговцем писко, это понимали все; не только руководителем фольклорной группы музыкантов и танцоров, и не только главным актером этой бродячей труппы, и, конечно, не только хозяином кочевой забегаловки. Это было ясно. Но кем же еще? Демоном, ангелом? Богом?» Льюса М.В. Литума в Андах. С. 270 — 271.

¹ Это, безусловно, расходится с ярко выраженной аполлонической идентичностью цивилизации древних инков. Но в этой новелле Льюсы речь идет не о кечуа, а об индейцах уанко. Об этом говорится так: «Инки были безжалостны к народам, проявившим малейшую непокорность. Они фактически вычеркнули из истории племена уанка и чанка. Разрушили их города, а их самих рассеяли по всему Тауантинсуйу, используя систему колониальных поселений — митимаэ, т. е. массовых ссылок. Они сделали все, чтобы не осталось и следа от верований и обычаев этих племен. Чтобы стерлась память даже об их языках. Ведь выживший диалект кечуа, который распространен в этой зоне, никогда не был языком племени уанка». Льюса М.В. Литума в Андах. С. 195.

² В мифологии индейцев уанко в Андах пещерные духи-каннибалы, высасывающие у своих жертв жир. Царство Уанка существовало в Андах в IX — XII вв. В XV в. инки (кечуа) покорили народ уанка.

лее низких гор превращаются в сокола или пустельгу; ну, а духи низких гор и холмов могут обернуться дроздами, и самое большее, на что они способны, — это посеять раздор в какой-нибудь семье. И подношения им требуются самые простые, вроде тех, что индейцы оставляют на перевалах: еда, выпивка»¹.

В «магическом реализме» Льюсы возрождаются доколумбовы представления о сакральном измерении природы, составляющие важнейшую часть экзистенциального ландшафта. Это сакральное измерение было связано с жертвой, которая необходима для того, чтобы жизнь продолжалась.

В другом месте романа Льюса устами одного из героев так говорит о парадоксальном сохранении этой сакральности. Речь идет о существовании у каждой точки пространства особого духа-хозяина, апу.

« — Но кто такие апу, доктор? — решил спросить Литума.

— Божества, которых также называют манами, — духи-хранители здешних гор и всей Кордильеры. — Профессору явно доставляло удовольствие говорить на любимую тему. — Каждая горка в Андах, каждая тропинка, даже самая незаметная, имеют своего покровителя. Когда испанцы, придя сюда, разбили идолов, разрушили древние перуанские храмы гуако, крестили индейцев и запретили языческие культы, они были уверены, что навсегда покончили с идолопоклонством. Но оно лишь смешалось с христианскими обрядами и нигде не исчезло. До сих пор в этих краях апу распоряжаются жизнью и смертью»².

Далее в этом повествовании донья Адриана описывает сущность мистерии, обеспечивавшей баланс сакральных сил в архаические эпохи.

«В старину здесь многое происходило. Я хочу сказать, еще до того, как открыли Санта-Риту. Кто имеет дар предвидения, может видеть прошедшее так же ясно, как будущее, и я увидела, каким был Наккос, когда он еще не назывался Наккосом, и до того, как упадок победил здесь волю к жизни. Раньше жизнь здесь была ключом, ее было много, и смерти поэтому тоже было много. Всего было в избытке — и радости, и страдания, как и должно быть; плохо, когда, как сейчас в Наккосе, да и во всей сьерре, а может быть, и во всем мире, страдание взяло верх и господствует повсюду, и никто уже не помнит, что такое настоящая радость, наслаждение. Раньше люди не боялись встречаться со злом, они боролись с ним искупительными

¹ Льюс М.В. Литума в Андах. С. 301 — 302.

² Там же. С. 193.

жертвами. Ведь жизнь и смерть — это как весы, где на обеих чашах лежит одинаковый груз, или как два барана одинаковой силы — они упираются друг в друга рогами, и ни один не может продвинуться вперед, и ни один не хочет отступить»¹.

Здесь Льюис описывает сущность процесса десакрализации, которая у Маркеса представлена как движение в сторону одиночества. Льюис видит в десакрализации нарушение баланса страдания/радости, жизни/смерти в одну сторону. Это означает исчезновение праздника. По Ф. Юнгеру, отсутствие праздника — характерная черта цивилизации титанов; титаны не знают праздника — сердце Диониса им недоступно. В изначальном (сакральном) мире — «всего было в избытке», поясняет героиня.

Сущность мистерии — в жертве. Это донья Адриана объясняет в следующем пассаже:

«Что они делали, спрашиваете вы, чтобы смерть не побеждала жизнь? Подтяните-ка животы, стисните желудки, а не то вас, не ровен час, начнет выворачивать. Эта правда не для слабаков в брюках, а для тех, кто хоть и в юбке, да крепок духом. Именно женщины брались за дело. Они, и только они. Брались и доводили его до конца. А мужчина, которого на общем совете выбирали главой праздника на следующий год, загодя начинал дрожать. Он знал, его власть продлится только до конца гулянья, а потом его принесут в жертву. Но он не убегал, не пытался спрятаться, когда праздник, которым он верховодил, приближался к концу, когда заканчивалась длинная череда танцев и пиров. Ничего подобного. Он оставался до конца и гордился тем, что может послужить своей деревне. И умирал как герой, окруженный любовью и уважением. Он и на самом деле был героем. Он много пил, дни и ночи напролет играл на чаранго, или на кене, или на арфе, или на каком-нибудь другом инструменте, плясал, отбивал чечетку, пел, чтобы заглушить тоску, забыться и ничего не чувствовать и отдать свою жизнь без страха и по доброй воле. А в последнюю ночь праздника женщины устраивали за ним охоту, одни только женщины. Такие же пьяные и буйные, как те помешанные в трупке Дионисио. Только этих никто не пытался остановить — ни мужья, ни отцы. Напротив, для них точили ножи и мачете и наставляли: «Ищите его хорошенько, найдете — обложите со всех сторон, кусайте, режьте, пусть прольется кровь, чтобы у нас был спокойный год и хороший урожай». Охотились на него так же, как индейцы охотились на пуму или на оленя, когда в этих краях водились пумы и олени, — устраивали облаву. Он ведь тоже становил-

¹ Льюис М.В. Литума в Андах. С. 302–303.

ся для них чем-то вроде дикого зверя. Его окружали со всех сторон, смыкали круг теснее и теснее, пока не схватят его»¹.

Итак, Льюса описывает андинскую вакханалию, где женщины выступают теми, кто приносит священную жертву. Так тема «сакрального короля» («царя Немейского леса»), тщательно исследования в трудах антрополога Дж. Фрезера², сближается им с темами разрывания менадами Орфея и собственно дионисийскими культами.

Прекращение мистерий неминуемо влечет за собой вырождение и гибель. Пока есть культ, есть жизнь. Когда он кончается, никакая технология не спасет. Смерть несет в себе жизнь. Если мы забываем о смерти, мы утрачиваем из виду горизонт жизни. Экзистирование становится неаутентичным. И поэтому ядром перуанского, шире, латиноамериканского общества является андинское бытие-к-смерти.

Героиня Льюсы продолжает свою речь, высказывая фундаментальную программу «магического реализма»:

«А через неделю на общем совете выбирали главу следующего праздника. Вот как они покупали счастье и процветание Наккоса. Все это знали, и никто не распускал из-за этого нюни. Бесплатным бывает только упадок, такой, как сейчас, например. Чтобы потерять уверенность в завтрашнем дне, жить в страхе, превратиться в быдло, каким вы становитесь на глазах, — за это и правда ничего не надо платить. Строительство остановилось — и вы останетесь без работы, придут терруки — и устроят вам кровавую баню, обрушится новый уайко³ — и нас окончательно сотрет с лица земли. Злые духи выйдут из гор и прощальным танцем качарпарии отпразднуют конец Наккоса, и слетится столько кондоров, что небо станет черным. Разве что...»⁴

«Бесплатным бывает только упадок» — это квинтэссенция мысли о сакральном. Если люди отказываются от обряда, мистерии, сакрального ритуала, они деградируют. И тогда перед ними разверзается бездна упадка. Технология, стройка цивилизация нарушают законы священного. Но их могущество и эффективность скрывают слабость, декаданс и вырождение. Когда дело дойдет до критической черты, «духи вернутся».

¹ Льюса М.В. Литума в Андах. С. 303 — 304.

² Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001.

³ Горная лавина.

⁴ Льюса М.В. Литума в Андах. С. 304 — 305.

Важно, что сами архаические персонажи романа Льюсы интерпретируют техническую цивилизацию в призме «магического реализма»:

«Наши беды не от терруков, которые одних казнят, а других забирают в свою милицию. И не от пиштако, что обретаются в округе. Ведь они приходят только в трудные времена, как было в Аякучо. И здесь, в горных пещерах, пиштако накапливают запасы человеческого жира. Наверно, его уже ждут в Лиме или в Соединенных Штатах для смазки новых механизмов, может быть даже ракет, которые запускают на Луну. Говорят, ни бензин, ни машинное масло не идут ни в какое сравнение со смазкой, полученной из жира индейцев, особенно когда дело касается новых научных приборов. Думаю, поэтому на нас и насылают головорезов, вооруженных мачете с изогнутым лезвием, куда так удобно уместается человеческая шея. От них, от этих головорезов, тоже много вреда, кто спорит.

Но все-таки самые страшные беды приходят не от них, а от духов, которых нам не дано видеть»¹.

Этот пассаж прямое изложение идеи Освальда Шпенглера о том, что цивилизация есть гибель культуры, которая потребляет ее остывающую сакральную энергию, но только выраженное в контексте перуанского антуража.

Льюса живо интересовался судьбой латиноамериканских диктаторов, полагая, вместе с Маркесом², что именно в этих персонажах ярче всего проявляется латиноамериканский тип. В частности, этой теме посвящен роман «Нечестивец, или Праздник Козла»³, в центре которого историческая фигура Трухильо, диктатора Доминиканской Республики, служащего для Льюсы архетипом. Та же тема затрагивается в более раннем романе «Разговор в "Соборе"»⁴. Взлет диктатора, построение авторитарной системы, видимость подчинения людей и стихий, технологизация, экономический рывок, а затем расплата, падение, низвержение; судьба титана и месть сакрального, от которого отвернулась культура.

«Магический реализм», который определяет основной вектор творчества Льюсы, сложно совместить с его либеральными симпатиями, поскольку если субъектом освобождения, к которому он призы-

¹ Льюса М.В. Литума в Андах. С. 206.

² «Диктатор — это единственный законченный типологический образ, который дала Латинская Америка». Маркес Г. «Многое я рассказал Вам впервые...» // Латинская Америка. 1980. № 1. С. 108.

³ Льюса М.В. Нечестивец, или Праздник Козла. М.: ООО «Талькарт», 2004.

⁴ Льюса М.В. Разговор в «Соборе». М.: Академический Проект, 2000.

вает, является глубинная латиноамериканская идентичность, — с присущим ей сакральным измерением, — то такой проект не имеет вообще ничего общего с крайней индивидуалистической антропологией, на которой основывается либерализм как наиболее яркое выражение Модерна. Тем не менее, в фигуре Марио Варгаса Льосы эти трудно совместимые мотивы сочетаются. Показательно, что в политике в 2011 г. он поддержал (правда, как «меньшее из двух зол») кандидата в президенты, добившегося победы на выборах Ольянту Умалу, этнического индейца и главу «Перуанской националистической партии», мировоззренческой программой которого является восстановление индейской культуры и даже индейской религии, вплоть до обещания в ходе предвыборной кампании введения в качестве государственного культа поклонения инкской богине «Пача Мама», что полностью соответствует «магическому реализму», но не имеет вообще ничего общего с либерализмом, модернизацией, идеологией «прав человека».

Хорхе Луис Борхес: латинские игры зеркал

Еще один выдающийся представитель «магического реализма» — аргентинский писатель Хорхе Луис Борхес. Его мировоззренческая позиция ближе к правым консерваторам, чем к левым или либералам. В своих ранних работах он пристально рассматривает вопрос об аргентинской идентичности и о роли в ее формировании культуры гаучо, независимых пастухов, создавших особый культурный стиль — включая моду, особенности речи и танго. Борхес посвятил отдельную книгу анализу поэмы аргентинского классика «Мартин Фьерро»¹, где он разделяет культуру гаучо, т. е. собственно поэтические циклы «payadas», сложенные самим гаучо, и реконструкции городских интеллектуалов, придавших этим литературным формам особое — во многом искусственное — оформление. Согласно Борхесу, такой дуализм существует и в латиноамериканской идентичности в более широком контексте: наряду с аутентичными формами народной культуры существуют искусственно сконструированные модели интеллектуалов, которые часто принимаются за нечто изначальное, тогда как на самом деле представляют собой рефлексии и вторичные вариации. Различить эти уровни необходимо, чтобы постоянно иметь в виду оба уровня латиноамериканской цивилизации: спонтанный и глубинный (преобладающий в сельских районах, в частности, в аргентинской пампе) и интеллектуально реконструиро-

¹ *Borges J.L. Martín Fierro. Buenos Aires: Editorial Columba, 1953.*

ванный в условиях городской интеллигенции. Поэтому сам Борхес часто стремится дойти до истоков различных культурных феноменов. В частности, в своей «Истории танго» он прослеживает этот танец вплоть до его гротескно-иронических форм, свойственных гаучо, сформировавшим особую среду в субурбанистической зоне, после перехода от изначального скотоводчества к занятию мелким криминалом, когда он имел имитационный характер по сравнению с африканскими ритуальными танцами (тамбо), позднее исполнялся двумя мужчинами, изображавшими поножовщину, и лишь на последнем этапе был занесен гаучо в городские бордели, где в нем стали принимать участие женщины. Так от пародии через имитацию поединка танго стало тем, что считается образчиком латиноамериканской культуры, но что при этом представляет собой продукт многомерной культурной переработки, имеющей с оригиналом мало общего — как по форме, так и по смыслу.

Сам Борхес испытывает глубокий интерес к европейской культуре, чаще всего выступая в роли представителя городской культуры Южной Америки в ее отчетливом интеллектуальном измерении. По Борхесу, латиноамериканская культура является составной частью западноевропейской культуры, и сам он претендует лишь на то, чтобы латиноамериканцы были признаны в контексте этой культуры как нечто оригинальное и самоценное, не настаивая на существовании особой латиноамериканской цивилизации. И тем не менее, структура творчества самого Борхеса постоянно обнаруживает глубинную связь с «магическим реализмом», поскольку его, как и других наиболее ярких латиноамериканских авторов, привлекают в европейской культуре как раз те стороны, которые несут в себе мистическое, магическое, онейрическое измерение — как раз то, что более всего развито в консервативной латиноамериканской культуре.

Так, Борхес во многих своих произведениях, чаще всего это небольшие рассказы или фрагменты, иногда мистификации (рецензии на несуществующие книги, анализ фантастических культур и вымышленных этносов и т. д.) обращается к тематике зеркал, к системам, где одни зеркала отражают другие, создавая сложные модели многообразных рефлексий. Эти образы зеркал переходят из одного произведения Борхеса в другое, умножая внутренние отсылки и переплетения сюжетов. Зеркальность становится сама по себе важнейшей сюжетной линией его творчества. Эта зеркальность, умножение семантических структур, расположенных по отношению друг к другу в сложных симметриях, выражает саму природу «магического реализма», когда у мира, человека и культуры настойчиво

проявляются многочисленные и параллельные друг другу измерения, слои. Так, городские интеллектуалы отражают народную культуру провинции, но, становясь национальными классиками, они рикошетом проникают в ту же провинцию через систему образования и просвещения, порождая рефлексии третьего уровня, и так далее до того момента, когда эти связи теряются на горизонте. Также обстоит дело и с европейской культурой: латиноамериканские авторы стараются ассимилировать эту культуру, но в этом процессе ассимиляции дает о себе знать их культурная инаковость, в результате чего появляется новое отражение, подчас качественно отличное от оригинала. Популярность латиноамериканских писателей и тот же бум латиноамериканской литературы, к которому сам Борхес, в свою очередь, приложил руку, доносит эти отражения до Европы, которая, восхищаясь «свежестью» и «пластичностью», перетолковывает прочитанное в своей системе координат с соответствующими семантическими и герменевтическими сдвигами. В этой игре зеркал участвуют не только идеи и концепты, но и эмоциональные формы, эстетические фигуры, а также содержание бессознательного, переводы языков, смыслов и аллюзий, частично распознаваемых, частично упускаемых. Все это дает «магическое» измерение такому интеллектуальному диалогу, превращает его в захватывающую игру. Творчество Борхеса содержит в себе высокую долю саморефлексии, следовательно, художественное послание интерпретируется и реинтерпретируется на философском уровне, что еще более увлекает внимательных и благодарных читателей из самых разных культур.

Но вместе с тем такая межцивилизационная игра, не имеющая строгих правил и ясных матриц, по которым можно было бы сверять адекватность семантического перевода, является амбивалентной и вполне может приводить к искажениям, иллюзиям и неверной интерпретации. Отсюда вторая магистральная тема творчества Борхеса: предательство. Эта тема также находилась в центре его творческого внимания, поскольку зеркальность мира предполагает возможность и необходимость постоянной оптической иллюзии, где оригинал принимается за копию, и наоборот. Структурированной кульминации такая практика находит в акте предательства, который является итогом перехода от одной системы (идеологии, веры, религии, партии, стороны, культуры, персоны и т. д.) к другой, альтернативной первой. Феномен предательства христианская традиция проклинает в лице Каина и особенно Иуды, которые служат абсолютизированными образами этого качества, и именно в по этой причине они вызывают у Борхеса повышенный экзистенциальный инте-

рес. Так, ему принадлежат тексты «Три видения Иуды»¹, «Тема предателя и героя»² и т. д., где он ставит проблему возможности альтернативной метафизики, которая строится на парадоксе, двусмысленности, трансгрессии и неясности вопреки метафизике классической, основанной на законе тождества $A = A$. «Предательством», по Борхесу, является отказ от этой однозначной и не допускающей нюансов логики: где Бог = Бог, дьявол = дьявол, добро = добро, зло = зло. Эти тождества справедливы только в том случае, если мы имеем дело с миром, где действуют чистые оригиналы, прообразы, платоновские идеи и развоплощенные формы. Как только мы спускаемся в мир феноменов, в мир множественности, мы уже заведомо покидаем зону такой аполлонической ясности и оказываемся в мире зеркал, где отношения между парами противоположностей оказываются более сложными и насыщенными нюансами. Попытка реабилитации Иуды у некоторых гностических сект или у вымышленных Борхесом современных авторов (Нильс Рунеберг) становится крайним и заведомо провокативным горизонтом построения этой новой системы, основанной на нюансировании отношений внутри закона тождества. «Реабилитация» Иуды предлагает альтернативную теологию, где Бог = дьявол, зло = добро и т. д., и соответственно, возможность вывести из нее альтернативную философию. При этом классическая рациональность и в еще большей степени традиционные формы морали и богословия видят в этом прямое кощунство и обрушение законов логики, не замечая, что столь новые тождества требуют пересмотра базовых идентичностей, которыми они оперируют. Бог, который равен Богу, и Бог, который не равен Богу, и тем более равен Его антитезе, дьяволу, не могут быть одним и тем же, как и зло, которое есть добро, не есть больше зло, которое есть зло. Такие парадоксы заставляют сойти с одномерной семантической системы и перейти к двумерной или многомерной, т. е. зеркальной.

Такого рода концептуальные построения в той или иной степени отражают саму структуру латиноамериканской идентичности, в которой данные смещения закона тождества составляют нечто привычное и даже классическое³. Сознательное в латиноамериканской культуре находится в рассогласовании с бессознательным, у одной и

¹ Борхес Х.Л. Проза разных лет. М.: Радуга, 1984.

² Там же.

³ В качестве примера приведем фильм бразильского режиссера Глаубера Роша «Бог и дьявол на земле солнца», который в североамериканском и европейском прокате вышел под названием «Черный бог, белый дьявол», что довольно точно выражает его главную мысль.

той же вещи внешнего мира существует несколько семиотических репрезентаций, т. к. фигура интерпретатора (по модели Ч. Пирса) является дробью и рассечена по вертикали (уровень Модерна и уровень бессознательного) и по горизонтали (иберийский консерватизм vs атлантистский Модерн в числителе, латинское vs индейское в знаменателе). В такой ситуации самыми точными концептами, выражающими этот раскол интерпретатора, становятся как раз зеркала и тематика предательства, а также сопряженные с этим символы «Сада расходящихся тропинок»¹, лабиринта и т. д., которые постоянно встречаются в творчестве Борхеса.

В своем стихотворении «Зеркала» Борхес подводит своеобразный итог этой теме.

Зеркала

Я, кто испытывал ужас зеркал,
Не только перед непроницаемым кристаллом,
Где заканчивается и начинается необитаемое,
Невозможное пространство отражений,
Но перед зеркальными водами, которые
подражают
Другой лазури из небесной глубины,
Которую иногда пререзает иллюзорный полет
Опрокинутой птицы или шевелит дрожь
И перед молчаливой поверхностью
субтильного черного дерева, чья гладкость
повторяет как сон белизну
смутного мрамору или смутной розы
И в конце стольких лет смущенных странствий
под различными лунами
Я задаюсь вопросом, какая игра судьбы сделала
так, чтобы бы боялся зеркал.
Зеркала из металла, секретные зеркала красного
дерева, которые в тумане своих пурпурных сумерек
полуобнажают
Это лицо, которое смотрит и на которое смотрят,
Я вижу их бесконечными, стихийными исполнителями
древнего соглашения
Об умножении миров как зачинающего акта, они
не спят, так как они фатальны.

Los espejos

Yo que sentí el horror de los espejos
no sólo ante el cristal impenetrable
donde acaba y empieza, inhabitable,
un imposible espacio de reflejos
sino ante el agua especular que imita
el otro azul en su profundo cielo
que a veces raya el ilusorio vuelo
del ave inversa o que un temblor agita

Y ante la superficie silenciosa
del ébano sutil cuya tersura
repite como un sueño la blancura
de un vago mármol o una vaga rosa,
Hoy, al cabo de tantos y perplejos
años de errar bajo la varia luna,
me pregunto qué azar de la fortuna
hizo que yo temiera los espejos.
Espejos de metal, enmascarado
espejo de caoba que en la bruma
de su rojo crepúsculo disfuma
ese rostro que mira y es mirado,
Infinitos los veo, elementales
ejecutores de un antiguo pacto,
multiplicar el mundo como el acto
generativo, insomnes y fatales.

¹ Борхес Х.Л. Проза разных лет.

Этот тщетный неуверенный мир простирает
свою головокружительную паутину;
Иногда вечерами их застилают
испарения человека, который не умер.

Нас скрывает кристалл. Если среди четырех стен
спальни есть зеркало,
я уже не один. Здесь другой.
Здесь отражение, которое вооружает на заре сек-
ретный театр.

Все происходит и ничего не запоминается в этих
кристаллических кабинках, где как фантасмагори-
ческие равнины, мы читаем справа налево.

Клавдий, король вечера, король сновидения,
я не понимал, что он был сном, пока однажды ак-
тер не изобразил его преступление искусным
молчанием на сцене.

То, что существуют сны, это ведь странно,
Что существуют зеркала,
Что обычный и проматываемый репертуар по-
вседневности
Заклучает в себе иллюзорную сферу, которую
ткнут отражения.

Бог (так я это понимаю) дал всей этой неуловимой
архитектуре задание, чтобы она создала свет
кристаллической гладкостью и создала тьму при
помощи сновидений.

Бог создал ночи, вооруженные снами и формами
зеркал, чтобы человек осознал, что он не что иное
как отражение и тщета.

Поэтому-то они нас и не путают¹.

Prolonga este vano mundo incierto
en su vertiginosa telaraña;
a veces en la tarde los empaña
el Hálito de un hombre que no ha
muerto.

Nos acecha el cristal. Si entre las
cuatro
paredes de la alcoba hay un espejo,
ya no estoy solo. Hay otro. Hay el
reflejo que arma en el alba un sigiloso
teatro.

Todo acontece y nada se recuerda
en esos gabinetes cristalinos
donde, como fantásticos rabinos,
leemos los libros de derecha a
izquierda.

Claudio, rey de una tarde, rey soñado,
no sintió que era un sueño hasta aquel
día
en que un actor mimó su felonía
con arte silencioso, en un tablado.
Que haya sueños es raro, que haya
espejos,
que el usual y gastado repertorio
de cada día incluya el ilusorio
orbe profundo que urden los reflejos.

Dios (he dado en pensar) pone un
empeño
en toda esa inasible arquitectura
que edifica la luz con la tersura
del cristal y la sombra con el sueño.
Dios ha creado las noches que se
arman
de sueños y las formas del espejo
para que el hombre sienta que es
reflejo
y vanidad. Por eso no alarman.

¹ Перевод с исп. А. Дугина.

Висенте Феррейра да Сильва: конструирование латиноамериканского Dasein'a

Другим выдающимся латиноамериканским философом, внесшим существенный вклад в латиноамериканскую философию, был бразильский мыслитель Висенте Феррейра да Сильва (1916 – 1963). Висенте Феррейра да Сильва оставил компактное наследие, в основном состоящее из серии коротких эссе на философские темы, посвященных различным направлениям в философии, концептам и авторам. Он не разработал собственной системы, но тем не менее его творчество и приоритетные темы, стоящие в центре его внимания, позволяют глубже понять базовые структуры латиноамериканского мышления, силовые линии которого да Сильва очень точно и проницательно эксплицирует. В юности он уделял большое внимание логическим исследованиям, но позднее сосредоточился на онтологической и феноменологической проблематике. Наиболее полно его идеи представлены в вышедшем посмертно сборнике философских эссе «Трансцендентность мира»¹. В этой книге Висенте Феррейра да Сильва предлагает набор философских методологий, наиболее соответствующих для того, чтобы эксплицировать структуру латиноамериканского мышления и найти ей место в общем контексте европейской философской мысли. В чем-то инициатива Висенте Феррейра да Сильва подобно стратегии Борхеса: он не разделяет с другими бразильскими (чаще всего левыми) мыслителями идею о том, что бразильская идентичность должна описываться в терминах «тропикализма»², т. е. осмысляться как набор ценностей и архетипов, свойственных индейско-африканским культурам тропиков, утверждая что, латинская культура есть часть европейской, но при этом в самой европейской культуре он выделяет как наиболее релевантные именно те направления, которые меньше всего затронуты духом Модерна. Не будучи эксплицитным консерватором, Висенте Феррейра да Сильва, тем не менее, осуществляет тонкую философскую выборку из массива европейской культуры, которая оказывается преимущественно расходящейся с позитивистски-рационалистической линией Нового времени, т. е. мыслится как альтернатива европейскому Модерну.

Самым важным моментом в философии Висенте Феррейра да Сильва является его обращение к философии Мартина Хайдеггера-

¹ Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. São Paulo: É realizações, 2010.

² Идеиные течения, отстаивающие эти теории, «Антропофагия» и «Пау-Бразил», Висенте Феррейра да Сильва критикует в своем выступлении, посвященном итальянскому философу Энцо Пачи. Da Silva Vicente Ferreira. Enzo Paci e pensamento sul-americano // Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. P. 453 – 456.

ра и его коллеги феноменолога Ойгена Финка (1905 — 1975), которого Висенте Феррейра да Сильва приглашает в Бразилию для участия в философской конференции и с которым поддерживает тесные связи. Хайдеггер становится для Висенте Феррейра да Сильва главным философским ориентиром, и тем самым проект построения латиноамериканской философии начинается с той инстанции, с которой он и должен начаться, чтобы оставаться верным своим глубинным экзистенциальным структурам — с *Dasein*'а и, соответственно, с описания и структуризации *Dasein*'а, собственного латиноамериканскому обществу. Висенте Феррейра да Сильва вводит концепт *Dasein*'а как базовую основу философии и предлагает строить именно на нем весь философски дискурс, обращенный к области фундаменталь-онтологии, т. е. к постоянной связи логического дискурса с феноменологическими структурами. Латиноамериканская философия, по Висенте Феррейра да Сильва, может быть только феноменологической, и от этого экзистенциального центра она призвана расходиться последовательными кругами во всех гносеологически и онтологически значимых направлениях. Именно Висенте Феррейра да Сильва открывает Хайдеггера латиноамериканскому континенту, причем делает это предельно деликатно, корректно и прекрасно справляясь с труднейшей задачей перевода хайдеггеровской философии с ее специфическим языком не просто на латинский язык, но и на латиноамериканский контекст. Трудно переоценить эту философскую инициативу, т. к. обоснование того, что Латинская Америка представляет собой полноценную и самостоятельную цивилизацию без постижения феноменологического аппарата и экзистенциальной аналитики *Dasein*'а, приводящей к выявлению и описанию особенностей *Dasein*'а латиноамериканского, было бы неполным и незавершенным.

Второй момент, отличающий философию Висенте Феррейра да Сильва, это повышенный интерес к истории, которую он понимает,

- с одной стороны, в духе *онто-исторического* (*seynsgeschichtliche*) подхода Хайдеггера, что само по себе открывает новые горизонты и герменевтические возможности для структурирования латиноамериканского «историала»¹;
- с другой стороны, на основе *социологических реконструкций* историков цивилизации — Ж. Дюмезиля, Л. Фробениуса,

¹ Da Silva Vicente Ferreira. *Hermenêutica da época humana* // Da Silva Vicente Ferreira. *Transcendência do mundo*. P. 279 — 288.

- О. Шпенглера, Й. Бахофена, Ф. Броделя, что приводит к выявлению социологических и цивилизационных констант¹;
- с третьей стороны, с опорой на *историю религий и мифологии*, разрабатываемой такими мыслителями, как Мирча Элиаде, Рудольф Отто, Карл Кереньи и т. д., что позволяет обнаружить мифологическую подоплеку истории, выявить силовые структуры мифа²;
 - с четвертой стороны, через *структуры воображения*, активно задействованные в процессе построения «историала», не только в отношении проектируемого будущего, но в ретроспективе — человек, постигающий историю, в определенной мере воображает ее, создает в своем активно творящем сознании (здесь Висенте Феррейра да Сильва привлекает аппарат психологии глубин Карла Густава Юнга)³.

Совокупность этих четырех философских подходов составляет фундаментальный аппарат, необходимый для выявления базовых моделей латиноамериканского Логоса. С другой стороны, эти теории прекрасно сочетаются с тенденциями «магического реализма», отражающими полностью аналогичные интерпретационные структуры методами художественной литературы и поэзии.

Важнейшим моментом философии Висенте Феррейра да Сильва является тема мифа. Для него область мифа не является чем-то радикально альтернативным области философии или ее протоформой. Висенте Феррейра да Сильва убежден, что рациональное мышление разрывается постоянно и неизменно — от начала и до конца человечества — одновременно на двух уровнях: сознательном и бессознательном, что лежит в основе параллелизма между философией и филомифией. Для Висенте Феррейра да Сильва, как и для Элиаде, Кереньи, Юнга, Корбена, Отто, Ф. и Э. Юнгеров, Леви-Стросса, а также для Ницше и отчасти для Хайдеггера миф в своих структурах совпадает с областью философии и теологии, и является лишь особым языком, на котором излагаются базовые онтологические, гносеологические и религиозные интуиции и инспирации человека. Миф и философия две стороны культуры, которая немислима, будучи рассмотренной только с одной из них. Не существует обществ без мифологии, как не существует обществ без тех или иных форм

¹ Da Silva Vicente Ferreira. História e Meta-História // Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. P. 289 — 298.

² Da Silva Vicente Ferreira. Sobre a origem e o fim do mundo // Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. P. 219 — 230.

³ Da Silva Vicente Ferreira. O tempo do sonho // Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. P. 357 — 360.

рационального систематизированного мышления. Висенте Феррейра да Сильва подходит вплотную к тем теоретическим началам, на которых зиждется наше ноологическое исследование: он также видит в дионисийском и аполлоническом началах интегральные Логосы, общие для сферы философии, мифологии, религии, науки, искусства и т. д., и тонко выделяет соответствующие тенденции даже у тех авторов, которые менее всего дают основание для интерпретации в соответствующем духе, например, Висенте Феррейра да Сильва выявляет дионисийские мотивы у Гегеля¹, что полностью резонирует с нашим анализом, предложенным в книге «В поисках темного Логоса»², и столь же проникательно интерпретирует иеро-исторические мотивы у Шеллинга³, также разбиравшиеся нами в упомянутой работе⁴.

Повышенное внимание Висенте Феррейра да Сильва к области мифа отражает его латиноамериканскую идентичность, основанную на той множественности уровней, которая отличает эту цивилизацию в целом. Эксплицитность двойной или еще более многослойной герменевтики, выявленной в одержимости темой зеркала у Борхеса, тем более контрастна, чем более гетерогенными являются структуры мышления, мифов, сознательных и бессознательных комплексов у латиноамериканцев, и это отличает их от европейской культуры, где эти области намного более гармонизированы и однородны. В европейской цивилизации бессознательное строго коррелировано с сознанием и разделяет с ним общую судьбу, изменяясь в соответствии с ним на разных исторических циклах. Премодерну Европы соответствует пара консервативного рационального дискурса (традиционализм) и соответствующие ему формы европейского бессознательного, причем и то и то варьируется синхронно (или с небольшими относительно задержками и сдвигами) в зависимости от эпохи или географического региона. Когда в Западной Европе возникает Модерн, то он формально демонтирует премодернистский дискурс и соответствующим образом трансформируются и структуры бессознательного. Мы видели что евро-Модерн на уровне философии проявляется в атомизме, номинализме, материа-

¹ Da Silva Vicente Ferreira. O dionisismo em Hegel // Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. P. 487 – 490.

² Дутин А.Г. Деконструкция Гегеля // Дутин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 287 – 325.

³ Da Silva Vicente Ferreira. Centenario de Schelling // Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. P. 437 – 440.

⁴ Дутин А.Г. Шеллинг: динамический Бог и иероистория // Дутин А.Г. В поисках темного Логоса. С. 326 – 352.

лизме, эмпиризме, рационализме, индивидуализме, сциентизме, атеизме, секуляризме, демократизме и либерализме, а на уровне филомифии (мифологии) этому соответствует распространение титанизма, прометеизма и бессознательных сюжетов, связанных с культами Великой Матери и ноктюрническим режимом бессознательного.

В Латинской Америке рациональность и онейрические структуры рассогласованы между собой, Модерн не проникает глубоко в латиноамериканское общество, захватывая лишь поверхностные слои культуры и относительно небольшой процент «вестернизированной» городской буржуазии и подражающих ей люмпен-буржуа. Бессознательные же миры пребывают в своей логике, красочно описанной «магическими реалистами», и распадается очень медленно в ходе затянувшегося на века процесса «одиночества». Латиноамериканцы так остро переживают одиночество именно потому, что в глубине оно им радикально чуждо и представляется постепенным процессом культурной смерти, осознаваемой лишь по ходу умирания, когда болезнь дает о себе знать все более и более остро. Это болезнь модернизации, болезнь одиночества.

«Босса нова»: эстрада и Страшный Суд

Если Висенте Феррейра да Сильва представляет собой интеллектуально-философское измерение бразильской культуры, то на народном массовом уровне мы также сталкиваемся с явлением, которое в высшей степени характерно для особого и оригинального бразильского *Dasein'a*. Мы имеем в виду музыкально-художественное движение «босса нова», основанное в 50-е гг. XX в. группой бразильских музыкантов и поэтов и получившее масштабное распространение как в самой Бразилии, так и далеко за ее пределами в последующие годы. Основателями стиля «босса нова» (дословно «bossa nova» означает «новая тенденция») были композиторы Карлуш Антониу (Том) Жобим (1927–1994), Жуан Жильберту, а также поэт, философ и дипломат Винисиуш де Морайш (1913–1980). Позднее в движении приняли участие Шикун Буарки де Оланда, сын бразильского историка и социолога Сержу Буарки де Оланда (автора «Общей истории бразильской цивилизации»¹), композиторы Эду Лобу, Роберту Марешкаль, певицы Нара Леау, Элиш Режиана, Мариа Бетания и т. д.

¹ *Holanda Sérgio Buarque de, Fausto Boris. História Geral da Civilização Brasileira. V. 1 – 11. São Paulo: Difel, 1975 – 1989.*

Особенность этого культурного явления состоит в том, что оно, с одной стороны, черпает вдохновение в народной культуре (самба, байау и т. д.), с другой стороны, ее творцами являются тонкие интеллектуалы (Винсенту де Мораиш — признанный поэт, классик бразильской литературы, сочетающий в своей поэзии пронзительные экзистенциальные мотивы, утонченные португальские фонетико-филологические формы и подчас сюрреальные образы; Антониу Карлуш Жобим почитатель Дебюсси, Равеля, французского музыкального романтизма, обладающий высочайшей культурой классической музыки), с третьей стороны, успех босса новы в 1960 — 1970-е гг. был настолько внушительным, что мода на этот стиль, образ жизни, танец и даже одежду фасона «босса нова», захлестнула Америку и Европу, а также распространились далеко за ее пределы.

Культура «босса новы» на первый взгляд сосредоточена на романтических отношениях, галантном флирте, варьирующем свои оттенки от глубинной страсти до легкой иронии. Представляется, что это культурное направление есть не что иное как буржуазный суррогат, лишенный какого бы то ни было существенного семантического содержания. Но вместе с тем, если присмотреться к текстам, мелодиям, гамме выражаемых чувств, переживаний и намеков внимательнее, мы увидим в ней нем нечто большее — нечто, что выражает (тонко и ненавязчиво) сущность бразильской идентичности, за которой стоит более общая и латиноамериканская идентичность.

Главный посыл «босса новы» состоит в скольжении, в плавном (хроматическом) переходе от одного смыслового, эмоционального, этического, эстетического блока к следующему, часто довольно отличающемуся. В «босса нове» есть что-то от мира зеркал Борхеса, причем игра отражений в нем настолько интенсивна, что все уровни сливаются в нечто цельное, бессознательное плавно и незаметно переходит в рациональное, ироничное в драматическое, романтическое в философское, историческое, даже религиозное. Бразильское общество, как заметил французский социолог Роже Бастид¹, строится на плавных переходах от одной социальной старты, группы, структуры, совокупности статусов и ролей к другой плавно, со множеством промежуточных оттенков. Так между представителями трех основных рас Бразилии белых, индейцев и негров существует бесчисленное множество нюансированных типов — креолов, мулатов, метисов, квартеронцев, самбо. То же самое наблюдается и в области религии. Наряду с католиками существует довольно популярная спиритическая церковь, множество разновидностей масонских

¹ Bastide Roger. Bresil terre des contrastes. Paris; Montréal: L'Harmattan, 1999.

капитулов, индейские племенные культы, верования африканского происхождения, и смешанные формы — кондомбле, сантерия, шанго, Ифа Ориша (йоруба), вуду (догамейцы) и т. д. При этом для бразильца считается нормальным принадлежать сразу к нескольким конфессиям, посещая время от времени разные богослужения и храмы; это не вызывает в социальной среде никакого осуждения. По этой причине для тех, кто представляет себе бразильское общество довольно контрастно, не будет проблемой обнаружить религиозное послание в легком эстрадном жанре.

По этой логике мы можем выдвинуть гипотезу: «босса нова» при всей своей воздушной легкости и ироничной поверхностности представляет собой квазирелигиозное явление — со своими ритуалами, доктринами, излюбленными символами, со своими жрецами и пророками. В бразильском контексте, где различия между традиционными конфессиями и синкретическими культами почти стерты, не будет слишком радикальным даже такая идентификация: «босса нова» является особым (бразильским) типом религии.

Одним из классических стандартов «босса новы» является композиция Тома Жобима «Água de beber» на стихи Винисиуша де Морайша. На первый взгляд, речь идет о простенькой и незамысловатой сентиментальной истории, повествующей о человеке, который хочет полюбить, но боится отдаться страсти. Однако припев странным образом контрастирует с содержанием.

Вода, чтобы пить

Я хотел любить, но испытывал страх,
Ведь я хотел спасти свое сердце,
Но у любви есть один секрет:
Страх тоже может убить сердце в нас.
Вода, чтобы пить,
Вода, чтобы пить, товарищ!
Вода, чтобы пить,
Вода, чтобы пить, товарищ!
Я никогда не делал вещей, столь же надежных.
Я поступил в школу утраты.

Мой дом теперь живет полностью открытым,
Он открыл все двери своего сердца!
Вода, чтобы пить,
Вода, чтобы пить, товарищ!
Вода, чтобы пить,

Água de Beber

Eu quis amar, mas tive medo
e quis salvar meu coração
mas o amor sabe um segredo
o medo pode matar o seu coração
Água de beber
Água de beber, camará
Água de beber
Água de beber, camará!
Eu nunca fiz coisa tão certa
Entrei pra escola do perdão
a minha casa vive aberta
abre todas as portas do coração!
Água de beber
Água de beber, camará
Água de beber Água de beber, camará!
Eu sempre tive uma certeza

Вода, чтобы пить, товарищ!
 Я всегда был все же уверенным,
 что это приведет лишь к разочарованию,
 и что любовь это то же, что и глубокая печаль,
 что это лишь страшное колдовство для сердца.
 Вода, чтобы пить,
 Вода, чтобы пить, товарищ!
 Вода, чтобы пить,
 Вода, чтобы пить, товарищ!¹

Que só me deu desilusão
 É que o amor é uma tristeza
 Muita mágoa demais para um coração
 Água de beber
 Água de beber, camará
 Água de beber
 Água de beber camará

Текст и послание в целом понятны, хотя, если внимательно вдуматься, чего мы никогда не делаем в отношении простеньких эстрадных песенок, остается совершенно неясным, что мы только что услышали (прочли). Решился ли протагонист на любовь или нет; потерял ли он что-то или только думает, что это неизбежно; сохранил ли он свое сердце тем или иным образом, или оно было, в конце концов, убито то ли страхом, то ли несчастной любовью? На самом деле, полная неопределенность. А припев, видимо, основан на мимолетном эскизном подразумевании, что любовь подобна воде и что без нее растение (цветок) не может жить. В английской версии, составленной Норманом Гимблом, все намного более ясно: там есть и цветок, и дождь, и мужчина, и женщина (хотя тоже иносказательно). Для англоязычной публики «босса нова» всегда шла на уступки и предоставляла упрощенную, редуцированную версию, иронично снисходя до прямолинейного мышления своих соседей по цивилизации. Вот версия Гимбла (одобренная Жобимом).

Вода, чтобы пить

Aqua de Beber

Твоя любовь это дождь, мое сердце — это цветок.

Мне нужна твоя любовь, иначе я умру.

Вся моя жизнь — в твоей власти.

Поблкнуть ли мне и исчезнуть или вознестись к небесам.

Aqua de Beber

Дайте цветку воды, чтобы пить.

Aqua de Beber

Дайте цветку воды, чтобы пить.

Дождь может выпадать на далекие пустыни.

Дождь может выпадать на моря,

Но дождь может выпадать и на цветок,

Если уж дождю суждено выпадать,

Your love is rain, my heart the flower,

I need your love or I will die

My very life is your power,
 will I wither and fade or bloom to the sky

Aqua de Beber,

Give the flower water to drink.

Aqua de Beber,

Give the flower water to drink.

The rain can fall on distant deserts,

the rain can fall upon the sea.

The rain can fall upon the flower,

since the rain has to fall,

¹ Перевод с португ. А. Дугина.

Пусть он упадет на меня.

Aqua de Beber

Дайте цветку воды, чтобы пить.

Aqua de Beber

Дайте цветку воды, чтобы пить¹.

let it fall on me.

Aqua de Beber,

Give the flower water to drink.

Aqua de Beber,

Give the flower water to drink.

Хотя последняя строфа второй части «since the rain has to fall let it fall on me» звучит внушительно, в целом мы находимся в совершенно ином контексте, формально (логически) концы с концами сходятся. И только сейчас, если мы вернемся после успокаивающей англо-американской версии к изначальной бразильской, то мы начнем отдавать себе отчет в том, насколько она туманна, онейрична, как она настойчиво ускользает от прямой интерпретации, уводя в особую ноктюрническую хроматическую герменевтику, где понимание и непонимание, ясность и смутность, высказывание и умолчание, логика и риторика перемешаны друг с другом в невероятной пропорции. Бразильская версия оказывается в таком случае чем-то сходным с глоссоалией или пророчеством, требующим расшифровки; а т. к. мы заведомо знаем, что автора текста никак нельзя принять за начинающего поэта, пока еще не научившегося выстраивать последовательные высказывания и осмысленные рифмованные строфы (Винисиуш де Морайш еще задолго до своего увлечения «босса новой» стал признанным классиком бразильской поэзии), то нам остается искать эту расшифровку, будучи готовыми к самым неожиданным поворотам смыслов.

Если мы снова обратимся к припеву в изначальной португальской версии и обратим внимание на специфическую навязчиво-раскачивающуюся мелодию, с которой он поется, мы безошибочно определим, что речь идет об инкантации, заклинании или повторяемой религиозной формуле, произносимой в рамках какого-то эвокативного обряда, скорее всего, африканского происхождения. Тогда будет понятно и слово «самагá» — искаженное «товарищ», свойственное простонародному произношению бразильских негров. Значит, скорее всего, мы можем заключить из нашего ученого анализа, что речь идет о фрагменте какого-то богослужебного песнопения. И остается только определить, какого.

Ответ мы находим в религиозном обряде капоэйра, где круг (roda), в котором осуществляется ритуальный танец, представляется символической фигурой, на которую нисходят высшие сакральные силы. Музыка, танцы и провозглашения в капоэйре имеют обрядо-

¹ Перевод с англ. А. Дугина.

во-ритуальный характер и служат формой для установления коммуникации с мирами богов и духов. Так, в одной из частей магического ритуала капоэйры, называемом «Благодарственные восклицания» (*Louvação* или *Chula*), мы действительно находим интересующий нас фрагмент. В ходе этой части ритуала половина участников провозглашает строку, а вторая половина за ней повторяет. Этот дуализм отражает космическую дуальность верха/низа, жизни/смерти, неба/земли и т. д. В ответной строке вторая половина круга добавляет обрядовое восклицание «*camará*», то самое, которое мы встречаем в мягкой лирической песенке Тома Жобима.

Благодарение

Louvação

Йе, да здравствует мой Бог,
 Йе, *га* здравствует мой Бог, товарищ,
 Йе, да здравствует мой Господин,
 Йе, *га* здравствует мой Господин, товарищ,
 Йе, который меня обучил,
 Йе, который меня обучил, товарищ,
 Йе, капоэре,
 Йе, капоэре, товарищ.
 (Он) есть вода, чтобы пить,
 Йе, *вода*, чтобы пить, товарищ.
 (Он) есть железо, чтобы бить,
 Йе, *железо*, чтобы бить, товарищ,
 (Он) есть нгома¹ нгомы...

Iê, Viva meu Deus,
Iê, Viva meu Deus, camará,
Iê, Viva meu Mestre,
Iê, Viva meu Mestre, camará,
Iê, quem me ensinou,
Iê, quem me ensinou, camará,
Iê, a capoeira,
Iê, a capoeira, camará.
É Água de beber,
Iê, Água de beber, camará,
É ferro de bater,
Iê, ferro de bater, camará,
É ngoma de ngoma...

Таким образом, в «босса нове» Жобима речь идет о ритуале благодарности тому, кто называется «Господином» (*Mestre*) и может означать «мастера» или «учителя» (в светском контексте), человека, ведущего «роду» или духа в религиозном контексте². Следовательно, в эстрадную мелодию мягко включено обрядовое заклинание, где «вода, чтобы пить», сопровождается упущенным, но подразумеваемым следующим «железо, чтобы бить»... Таким образом, семантический контекст меняется: не образы иносказательно повествуют нам о любви, но любовь, эксплицитно описываемая в словах песни, становится зашифрованным указанием на какие-то более фундаментальные — инициатические, мистериальные — отношения меж-

¹ Нгома — сакральный барабан, используемый в обрядах капоэйры.

² Капоэйра ведет свое происхождение от африканского ритуального боевого танца «нголо» («п'голо»), являвшегося неотъемлемым атрибутом обряда инициации в южных районах Анголы, и изображавшего танец зебр — молодые воины вступали в ритуальный бой друг с другом.

ду человеком и «мастером», «посвятителем». Также и упомянутая «вода» и не упомянутое, но подразумеваемое «железо» (копье, нож, стрела) суть дубли физических стихий — какая-то особая «вода, чтобы пить», быть может, опьяняющий напиток, и особое «железо, чтобы бить» — сакральное оружие. Так шаг за шагом, пытаюсь понять банальную и кажущуюся прозрачной эстрадную песню, мы подошли к зоне, где от простейших любовных переживаний не осталось и следа: перед нами суровые и фатальные экзистенциальные горизонты инициатических превращений, смены состояний, опасных столкновений и битв. Поэтому и страх героя перед любовью может легко быть перетолкован в нечто совершенно иное: в сакральный ужас перед неизбежностью смерти, представленной в обряде инициации или, как минимум, опасение участия в ритуальном сражении.

Интересно также, что в последней строчке третьего куплета де Мораиш использует слово *taíoa* (от латинского *macula*), означающее в Бразилии «наваждение», «темные чары», «колдовство» и «душевную боль», «страдание», «печаль».

Другой пример «босса новы», написанной теми же авторами (Жобима/Мораиш), на сей раз имеет больше отношения к любви, но снова помещает ее в религиозный контекст. Но в данном случае речь идет о христианской мистике. Мы имеем в виду знаменитую композицию «*Insensatez*», получившую всемирную известность после ее исполнения Фрэнком Синатрой (естественно, в английской версии — мы также приведем ее чуть позже, чтобы иметь возможность сравнивать между собой латиноамериканскую и англоамериканскую культуры, контрастирующие не только на уровне высокой философии, но и на уровне простейших эстрадных композиций). В изначальном португальском варианте слова песни звучат так.

Бесчувственность

Ах, какую же бесчувственность ты совершило,
Сердце, не знающее, что такое забота.
Ты заставило рыдать от боли свою любовь,
Любовь, такую деликатную.

Ах, почему ты, было таким вялым,
Таким бездушным,
Ах, мое сердце, ведь тот, кто никогда не любил,
не заслуживает того, чтобы быть любимым.

Insensatez

Ah, insensatez que você fez
Coração mais sem cuidado
Fez chorar de dor o seu amor
Um amor tão delicado

Ah, por que você foi fraco assim
Assim tão desalmado
Ah, meu coração, quem nunca
amou
Não merece ser amado

Иди же, мое сердце, открой молитвослов,
Постарайся хоть на миг быть честным.
«Кто посеял ветер, — написано в молитвосло-
ве, — всегда пожинает бурю».

Vai, meu coração, ouve a razão
Usa só sinceridade
Quem semeia vento, diz a razão
Colhe sempre tempestade

Так иди же, мое сердце, проси простить тебя,
Проси со всей страстью
Иди, ведь тот, кто не просит прощения,
Никогда его и не получает¹.

Vai, meu coração, pede perdão
Perdão apaixonado
Vai, porque quem não pede perdão
Não é nunca perdoado

Снова мы оказываемся в сложной ситуации. Речь идет о «боссе нове», непретенциозном эстрадном жанре, звучащем много десятилетий на волнах радиостанций, специализирующихся на легкой музыке. И в этом стихотворении Винисиуша де Мораиша действительно упоминается любовь. Но любовь к кому? Какая любовь? И снова мы попадаем в контекст, странным образом ненавязчиво уведующий нас от привычных и ожидаемых в такой ситуации банальных штампов. Мы оказываемся свидетелями разговора человека со своим сердцем. Но сердце и есть центр человеческого существа, т. е. наличие раздвоение, борхесовская зеркальность, интроспекция, сеанс трудного покаянного внутреннего монолога/диалога. Уже довольно непривычная ситуация для эстрадной песни. Тот, кто обращается к своему сердцу, укоряет его в том, что оно «сделало, совершило бесчувственность»; это выражение столь же режет слух в португальском как и в русском «совершить бесчувственность». Но это важно: сердце укоряется не в том, что оно есть бесчувственное, что оно бесчувственно, но что оно сделало бесчувственность наличной, привело ее к бытию, актуализировало ее. Сердце как сущность человека не может быть бесчувственным, т. к. в этом случае оно не было бы больше человеческим сердцем, т. е. не имело бы шансов на покаяние, метафору, трансформацию. Поэтому оно судится за дела, т. е. за нечто, что является акциденцией, а не эссенцией сердца. Сердце творит бесчувственность, родит ее.

Творя бесчувственность, сердце заставляет рыдать «свою любовь». Может быть, это девушка, может быть, молодой человек, т. к. мы не знаем пола того, от лица кого ведется повествование. Но, может быть, это и нечто иное — речь идет именно о «своей любви», т. е. о внутреннем измерении сердца, направленном от него вовне, как интенция феноменологов или хайдеггеровское *Sorge*, «забота», что подтверждается в этой же строке: «sem cuidado» «без заботы», *ohne*

¹ Перевод с португ. А. Дутина.

Sorge. Сердце, слабое, вялое, не имеющее забот, не способное любить, — это ужасно. Это идет вопреки логике жизни, вопреки сущности человека, который без любви перестает быть самим собой. Но что для нас важно: мы так и не знаем ничего о подробностях этой любви, о ее структуре, ее объекте, ее истории. Это архетипическая ситуация сердца и его лучей, которое оно должно источать — само по себе, неважно, в каком направлении и на кого. Иными словами, мы подошли к сугубо философскому метафизическому измерению: суда над сердцем, не способным к любви. Этот суд страшный.

И вторая половина «босса новы» окончательно убеждает нас в том, что и в первой половине речь шла об очень серьезных вещах. Здесь автор делает нечто, что вообще не укладывается в представление о сущности эстрады. Он начинает цитировать Священное Писание и обращает нас к молитвослову. Причем настаивает на том, чтобы мы отнеслись к глубинным словам, которые нам предстоит прочесть, со всем вниманием и со всей открытостью. И вот, что мы читаем в Священном Писании: «Кто посеет ветер, пожнет бурю». Стоп. А это какое имеет отношение к любовной истории, едва-едва с огромной натяжкой просвечивающей в первой половине «босса новы»? Закладываешь малое — получаешь великое. Совершаешь погрешность в мало значимом вопросе, это оборачивается тебе катастрофой. Истина увеличивает интенции, намерения (по которым судит Бог) и помещает человека на суд. Вот он суд. Страшный Суд, буря. Обозначен грозный горизонт Второго Пришествия, на фреске Винисиуша де Мораиша намечены лики грозных архангелов. И дальше «босса нова» уже окончательно восходит к пророческому призыву: покайтесь, сыны человеческие, перемените пути свои, просите прощения и милости у Господа Бога вашего, рыдайте «Господи, помилуй!» и быть может, если вы будете быстры и искренни, Он услышит ваши молитвы. Это «босса нова»? Легкий эстрадный жанр? Песенка, звучащая в лифтах и ресторанах? Кажется, что мы грезим. Действительно грезим — это бразильские, латиноамериканские грезы — действенная стратегия «магического реализма», хроматическая семантика особой уникальной цивилизации, цивилизации Волны (таково название другой программной песни Жобима/Мораиша).

Теперь посмотрим, какие слова в своей английской версии проносил Фрэнк Синатра (переводчик тот же — Норман Гимбл). Так мы сможем оценить дистанцию двух цивилизаций — Севера и Юга, а наш легкомысленный, на первый взгляд, интерес к несерьезной эстрадной музыке возвратит нас циклическими путями в область исследования Логоса цивилизации и, соответственно, философии.

Каким бесчувственным

How insensitive

Каким бесчувственным я, должно быть, выглядел,
когда она сказала мне, что она любит меня.
Каким безучастным и холодным я, должно быть, выглядел,
когда она сказала мне это так искренне.
Почему, должно быть, она спросила себя, я просто отвернулся и неотрывно смотрел в ледяном молчании?
Но что я мог сказать? Что тут сказать, когда любовный роман закончен?
Сейчас она уже ушла прочь,
я один наедине с памятью о ее последнем взгляде.
Таком смутном, утопленном и печальном,
я все еще вижу его со всей сердечной болью, наличествующей в этом взгляде.
Почему, должно быть, она спросила себя, я просто отвернулся и неотрывно смотрел в ледяном молчании?
Но что я мог сделать? Что тут сделаешь, когда любовный роман закончен?¹

How insensitive I must have seemed
when she told me that she loved me.
How unmoved and cold I must have seemed
when she told me so sincerely.

Why, she must have asked, did I just turn
and stare in icy silence?
What was I to say? What can you say
when a love affair is over?
Now she's gone away and I'm alone
with the memory of her last look.
Vague and drawn and sad, I see it still,
all her heartbreak in that last look.
How, she must have asked, could I just turn
and stare in icy silence?
What was I to do? What can one do
when a love affair is over?

Различия очевидны. В английской версии появляются «он» и «она», исчезают молитвослов, покаяние и сердце; любовь превращается в «любовный роман» или даже в более грубую «любовную интрижку» (a love affair). На месте обостренно экзистенциального движимого глубоким религиозным чувством человека возникает прохладный эгоистический «он», иронично (хотя и не без некоторой грусти) рассуждающий: «что тут поделаешь, когда интерес к неуместно сентиментальной любовнице полностью исчерпался». Именно эту версию песни и исполняет Фрэнк Синатра, и, глядя на него, герой произведения (в английской версии) выглядит совершенно убедительно. На месте тонкого экзистенциального мистико-религиозного порыва человека Южной Америки — холодный утилитаризм прагматичного англосаксонского господина.

Конечно, в «босса нове» есть (и довольно много) песни о человеческой любви, о широкой гамме взаимоотношений — страданиях, отчаянии, восторге, легкости и тяжести, но всякий раз культурный код бразильской цивилизации так или иначе обнаруживает глубин-

¹ Перевод с англ. А. Дугина.

ное мистико-религиозное ядро, редко выступающее так явно и эксплицитно, как в рассмотренных нами песнях, но тем не менее, практически везде распознать его не составляет большого труда. «Босса нову» следует рассматривать как одно из направлений «магического реализма», с бразильской спецификой и философско-религиозным основанием. Едва ли мы найдем там аполлоническое начало, но дионисийское, безусловно. Показательно, что сам Винисиуш де Мораиш рассматривал личный алкоголизм не как порок и болезнь, но как программный путь поэта в «темные времена». Ему принадлежит следующий каламбур: «O uísque é o melhor amigo do homem — é o são engatafado» («Виски (а не собака) — лучший друг человека, оно и есть забутылированная собака»). Подобную сентенцию вполне могли произнести герой романа Марио Варгаса Льюсы «Литума в Андах» Дионисио.

Транзиция

Латиноамериканская цивилизация по структуре своего «историа-ла» находится в переходном состоянии. В отличие от европейской, североамериканской (и совокупно атлантистской) цивилизации ее идентичность не является строго оформленной, чтобы о ней можно было с уверенностью говорить: она пребывает в начальной, средней или финальной стадии своего циклического бытия. Эта цивилизация недоопределена, недовоплощена. У нее есть все предпосылки, чтобы сложиться в более ясную структуру, четко отрефлексировать свой Логос, оформить его, превратить в философски законченную систему. Для этого налицо все культурные, исторические и социальные предпосылки. Кризис Запада вполне может оказаться не фатальным для Латинской Америки, т. к. у нее есть целый ряд культурных начал, имеющих иное происхождение или отстраненных от главного процесса, уводящего западную цивилизацию к нигилистическому терминалу (феномен «европейского нигилизма», вскрытый Ницше). Модернизация иберийской Америки поверхностна и принципиально обратима, а следовательно, не обладает тем значением роковой судьбы, каким она наделена для тех обществ, которые тотально и решительно встали на сторону Модерна.

Есть несколько направлений, которые позволяют предвидеть поступательные тенденции в становлении латиноамериканского Логоса.

1. Приход к власти уже в двух латиноамериканских странах представителей коренного индейского населения — президент Боливии Эво Моралес и президент Перу Ольянта Умала. Это в высшей

степени символические изменения, т. к. в прежние эпохи ничего подобного произойти не могло. Если продлить умозрительно эту тенденцию, можно надеяться на постепенное возрождение доколумбового Логоса — философско-религиозного комплекса верований и представлений индейцев. Это станет возможным, как только европейский этноцентризм будет окончательно изжит в Латинской Америке. Тогда откроется возможность менее предвзятой интерпретации того, что, несмотря на культурный террор, все же сохранилось в индейском наследии, а затем осторожно приступить к более планомерному процессу возрождения древних цивилизаций.

2. Подготовка в контексте Латинской Америки масштабного культурно-философского поля («магический реализм», философия идентичности, латиноамериканская социология и история и т. д.), которое позволит достроить латиноамериканский «историал» и выявить окончательно структуры латиноамериканского Dasein'a как основания для новой и укорененной в «жизненном мире» (Э. Гуссерль) онтологии и гносеологии. Инструментарий для более контрастного обоснования латиноамериканской идентичности в целом на сегодняшний момент создан.

3. Все больше латиноамериканских стран отвергают влияние, которое оказывают на них США, и стараются выйти из-под североамериканской доминации: в экономике, военной стратегии, в политике. Эта тенденция чаще всего выражается в левом (антибуржуазном) политическом дискурсе (бывший президент Венесуэлы Уго Чавес, современный президент этой страны Мадуро, бессменный кубинский лидер Фидель Кастро, лидер восставших мексиканских индейцев чиапас «комманданте Маркос»¹ и т. д.). Если вынести за скобки евро-модернистский универсализм, присущий марксизму, это направление органично вписывается в процесс «философии освобождения», т. к. ставит перед собой цель освободиться прежде всего от экономического диктата США и либеральной модели экономики, продвигаемой глобальной олигархией. Эти левонациональные тенденции повсеместно нарастают во всех странах Латинской Америки, причем постепенно их носители отходят все дальше и дальше от догматического марксизма и все больше внимания уделяют культурным и цивилизационным кодам.

4. Латиноамериканские интеллектуалы постепенно разделяются на тех, кто следует культурной парадигме европейской Европы (в ее консервативном, собственно иберийском аспекте), и тех, кто

¹ Субкоманданте Маркос. Четвертая мировая война. Екатеринбург: Ультра; Культура, 2005.

движется в сторону Модерна и Постмодерна, в их либеральной постъевропейской и североамериканской версии. Эта линия разделения усиливает позиции сторонников самобытной идентичности за счет тех «европеистов» (таких как Борхес или Висенте Феррейра да Сильва), которые ориентируются на фундаментальные структуры собственно средиземноморской цивилизации, т. е. на аполлоническо-дионисийский Логос. Чаще всего такие интеллектуалы относятся к правым, но их постепенный отход от либералов может привести к новой конфигурации политических сил и идеологических лагерей, где, с одной стороны, смогут объединиться социалисты и проевропейские консерваторы, а на другой стороне окажутся лишь пролиберальные атлантистские (буржуазные) круги, опирающиеся не на собственную культуру, а на заимствованные клише либерального атлантистского Модерна/Постмодерна.

Часть 3. Семиты и их цивилизация

Глава 1. Семитские древности: амореи, Аккад, Вавилон

Полюса семитского мира

Локализация

Семитская цивилизация, сложившаяся в юго-восточном ареале Средиземноморья, представляет собой чрезвычайно сложное и многоуровневое явление, которое имеет древнейшую историю и множество самостоятельных полюсов, подчас антагонистических в самой своей структуре. Эта цивилизация в значительной степени развивалась самостоятельно и почти независимо от средиземноморской, следуя своим внутренним силовым линиям, полюсам и циклам; поэтому она с полным основанием может считаться автономной и самодостаточной. В то же время в определенные эпохи она тесно сближалась со Средиземноморским Логосом, вступая с ним в активное взаимодействие, принимая многие его стороны, одновременно оказывая на него собственное влияние, которое в некоторых случаях являлось чрезвычайно значительным. Четыре исторических примера показывают фундаментальность семитского влияния на Европу:

1) *ассиро-халдейская культура* и ее обрядовое и философское влияние (особенно в вопросах астрологических и астрономических представлений);

2) *финикийское влияние* в области культуры, экономики, и особенно Карфагенская империя, ставшая принципиально важным «значимым Другим» в истории Рима;

3) *иудаизм* и роль семитов-евреев в эпоху распространения христианства;

4) *исламские завоевания* арабами-семитами, изменившие полностью структуру Средиземноморского региона начиная с VII в.

Конечно, этим далеко не исчерпывается диалог семитских культур с преимущественно индоевропейской культурой Средиземноморья, но он иллюстрирует, насколько в определенных ситуациях семитское влияние было масштабным, а иудейский компонент христианства вообще демонстрирует ключевую роль семитского Логоса на европейскую культуру.

Поэтому мы с полным основанием можем поместить семитский мир как в контекст отдельной и самостоятельной цивилизации, теоретически вполне представимой и вне контактов с Европой, но в то же время обмен культурными, религиозными и философскими элементами в некоторые эпохи был настолько интенсивным, что влияние в обоих направлениях становилось критическим и решающим для определения цивилизационной идентичности как самих семитов, так и европейцев. Поэтому, признавая цивилизационную самоценность и самостоятельность семитов, вполне логично разместить их в зоне, расположенной на границе с цивилизацией Европы, в общи Средиземноморский ареал.

Термин «семиты» был введен немецким историком Августом Людвигом Шлецером для совокупного обозначения народов, говорящих на языке общего происхождения и описанных в Библии как потомки Сима, сына патриарха Ноя. К этим народам относятся евреи и арабы, и, соответственно, языки — иврит и арабский — являются семитскими. Однако значение этого термина, употребляемого в лингвистике и истории, с одной стороны, и Ветхом Завете — с другой, несколько различаются. Так, в Библии народы ханаанитов, эблаитов, угаритов и аморитов причислены к потомству Хама, другого сына Ноя, тогда как языки, на которых они говорили, имеют семитское происхождение. А причисляемые к семитам эламиты и лидийцы, с лингвистической точки зрения, к семитам не относятся: эламиты говорили на особом изолированном от других языке, а лидийцы были индоевропейским народом. При рассмотрении семитской цивилизации следует учитывать обе классификации.

Семитские народы имеют в качестве общего элемента как происхождение (Южно-Аравийский полуостров), так языковую и культурную основу, которая при всем различии у отдельных народов и религий остается для всех довольно схожей. Поэтому мы можем вполне говорить о существовании особой семитской цивилизации, локализуемой изначально на Ближнем Востоке и распространявшейся оттуда в зоне Средиземноморья и Северной Африки. Показательно, что в истории этого региона зафиксировано несколько волн семитской экспансии, проходившей на разных уровнях и под разными идеологическими и религиозными системами.

Аморей

Первая волна распространения семитов в регионе Ближнего Востока связана с древним племенем амореев («ам-уру» — «люди запада»), которые сами себя называли «сутиями», т. е. «потомками

Сифа», о котором говорится в Библии как о третьем сыне Адама. Они появляются еще в III тысячелетии до Р.Х. как скотоводы, кочующие в Сирийской степи между Ханааном и Шумером. Древнейшим основанным ими городом считается Угарит. В основном амореи-сутии были кочевниками, жили патриархальными родами и занимались разведением крупного скота. Они представляли собой западную (или северо-западную) ветвь древних семитов наряду с обосновавшимися на востоке этого региона аккадцами и на юге (Аравийский полуостров) арабами и сабеями.

Восточные семиты дали о себе знать в XXIV—XXII вв. до Р.Х. в лице Аккадского царства. Под предводительством царя Саргона Древнего они покоряют царство шумеров и создают в Месопотамии свое государство со столицей в городе Аккаде. Это царство становится прообразом более поздних держав Месопотамии — Шумеро-Аккадского царства, Вавилонии и Ассирии. С этого времени они входят в историю под именем аккадцев и ассирийцев (позднее халдеев), что обобщенно выступает как название для восточно-семитских народов. Характерной особенностью их культуры, в отличие от родственными им амореев, протоарабов и их собственных предков, бывших кочевыми скотоводческими племенами (что вообще определяет специфику семитских культур), они ассимилировали оседлую городскую культуру шумеров и развили астрономические и астрологические науки, ставшие символом всей «халдейской» цивилизации. Восточно-семитская культура тесно связана с почитанием богов и духов звезд, планет и созвездий. В честь них ассирийцы создавали культовые сооружения — гигантские башни, которые служили местом поклонения и ритуала (в том числе и иерогамии, представляющей сакральный брак богов и богинь, олицетворяемый соответствующими ритуальными действиями жрецов и жриц, царей и цариц). К юго-западу от Аккада располагался еще один семитский народ, эблаиты, который оказался под их влиянием, но затем был окончательно ассимилирован восточными походами амореев из Сирийской степи.

В начале XXI в. до Р.Х. сутии широко расселяются вдоль Евфрата на северо-запад, занимая нагорье Джебель-Бишри (ставшее их стратегическим полюсом) и сопредельные области Сирии. После этого другие семиты дают им название «амореи», «народ, приходящий с запада». В ходе этого расселения выделилось три племенных союза сутиев: собственно сутии (они же диданы) на северо-западе, ханеи в центре и бини-ямна на юге и юго-востоке.

Амореи являются предками других западно-семитских народов — евреев и хананеев.

В XIX в. до Р.Х. амореи создают в Месопотамии довольно могущественные царства — Вавилон (основатель династии Суму-абум), Иссин, Эшнунна и Ларса, которые были объединены позднее царем Хаммурапи. Затем ассиро-амерейские царства были подчинены воинственными племенами касситов (несемитского, возможно, индоевропейского происхождения, использовавшие в битвах боевые колесницы — типично туранское средство), ставших на определенное время доминирующей аристократической кастой в пространстве Месопотамии, пока их, в свою очередь, не разбили эламиты.

С XVIII — XVII вв. до Р.Х. амореи заселяют компактно Нижнюю Месопотамию, Сирийскую степь и Заиорданье (царство Васан и союз «Сынов Шета»), тогда как на севере Месопотамии они перемежаются с племенами хурритов (несемитского происхождения). За землями современных Ливана и Сирии к западу от Евфрата закрепилось название «Амурру» (т. е. страна амореев). В XVIII в. амореи создают племенной союз гиксосов, захвативших на определенное время Египет.

В этот же период южно-семитские племена (арабы, сабеи и т. д.) распространяются по Аравийскому полуострову — в его центральной части и на юге. Они сохраняют неизменным кочевой скотоводческий патриархально-клановый строй, характерный для всех древних семитов, тогда как восточные семиты усваивают принципы оседлой городской цивилизации, а западные семиты постепенно развивают торговлю. Таким образом, на древнейшем этапе семитской цивилизации мы получаем три культурных полюса, в рамках которых объединяются различные семитские народы. На востоке (Месопотамия) преобладает оседлая городская культура с повышенным вниманием к астрологическим культам (халдейская небосозерцательная культура или астрологическая религия). На юге протоарабы сохраняют неизменными кочевые традиции, свойственные изначально всем древним семитам. На западе постепенно формируется промежуточная культура, сочетающая в себе оседлость и кочевничество с нарастающей доминантой торговой коммерческой культуры.

Пространство, заселенное преимущественно амореями и родственными им племенами, включает в себя Переднюю Азию — территорию современных Израиля, Ливана, Сирии, Южной Турции вплоть до Междуречья. Эти земли получают название Ханаан. Эта же территория была названа греками «Финикией», по одной версии — «страной пурпурного цвета», т. к. финикийцы любили использовать этот цвет в своем наряде: именно финикийские женщины во всем Средиземноморье стали первыми носить ярко-красные

платья. Центрами финикийской цивилизации становятся портовые города Библос, Тир и Сидон. Финикийцы первыми применили письменность для бытовых и торговых целей, тогда как у остальных народов она служила для сакральных нужд. Считается, что финикийское письмо лежит в основе древнееврейского и греческого. Позднее продолжением финикийской цивилизации в сторону западного Средиземноморья станет колония Карфаген, которая была антагонистом Рима в борьбе за контроль над западным Средиземноморьем (пунические войны).

Древние евреи

В XIII—XII вв. до Р.Х. часть ханаанских земель завоевывают древние евреи, имеющие общее происхождение с другими западными семитами, но в отличие от них исповедующие монотеистическую религию, основные принципы которой излагаются в Ветхом Завете. Религиозная идеология древних евреев формируется на оппозиции политеистическим культам других семитов — как кочевых, так и оседлых. Евреи настаивают на почитании единого Бога, провозглашают себя самих единственным богоизбранным народом, заключившим пакт (завет) с Создателем мира и претендуют не просто на военное господство в Ханаане (который они считают землей обетованной и центром мира), но и на господство духовное. Поэтому свои сражения с другими царствами и этносами они рассматривают как исполнение религиозной миссии.

Арамейский язык — одна из версий западно-семитских языков, сложившаяся на основе древнефиникийского. Арамейский начинает вытеснять остальные семитские языки с I тысячелетия до Р.Х. Он распространяется от Ханаана на западе до Месопотамии на востоке и становится в VII—III вв. до Р.Х. одним из официальных языков Ахеменидской империи.

История евреев изучена гораздо более тщательно, чем остальных семитских народов, за счет того, что христианство рассматривается как продолжение иудаизма, и Ветхий Завет, священная книга иудеев, включен в состав христианской Библии. Соответственно, история ветхозаветных евреев считается интегральной частью христианского мира. И хотя значение евреев как цивилизации в пространственном отношении было довольно ограниченным, Израиль и Иудея представляли собой локальные образования в гораздо более обширном, влиятельном и могущественном финикийском (арамейском) мире, их роль в истории оказалась центральной после того, как христианство распространилось в греко-римском мире и

стало приоритетной формой для исторического проявления Средиземноморского Логоса. Таким образом, через иудейскую диаспору, особенно увеличившуюся после иудейского восстания и разрушения Второго Храма римским императором Титом Флавием Веспасианом в I в., а также через первые христианские общества, вначале состоявшие преимущественно из иудеев, еврейская цивилизация приобрела внушительный масштаб, и иудейский Логос, включавший в себя как уникально еврейские, так и некоторые общесемитские элементы, стал общеевропейским и, фактически, глобальным явлением. Быть может, эта волна распространения иудейской интеллектуальной и религиозной культуры была самой влиятельной из всех предшествующих фаз распространения семитского влияния в пределах всего Средиземноморья.

Арабы

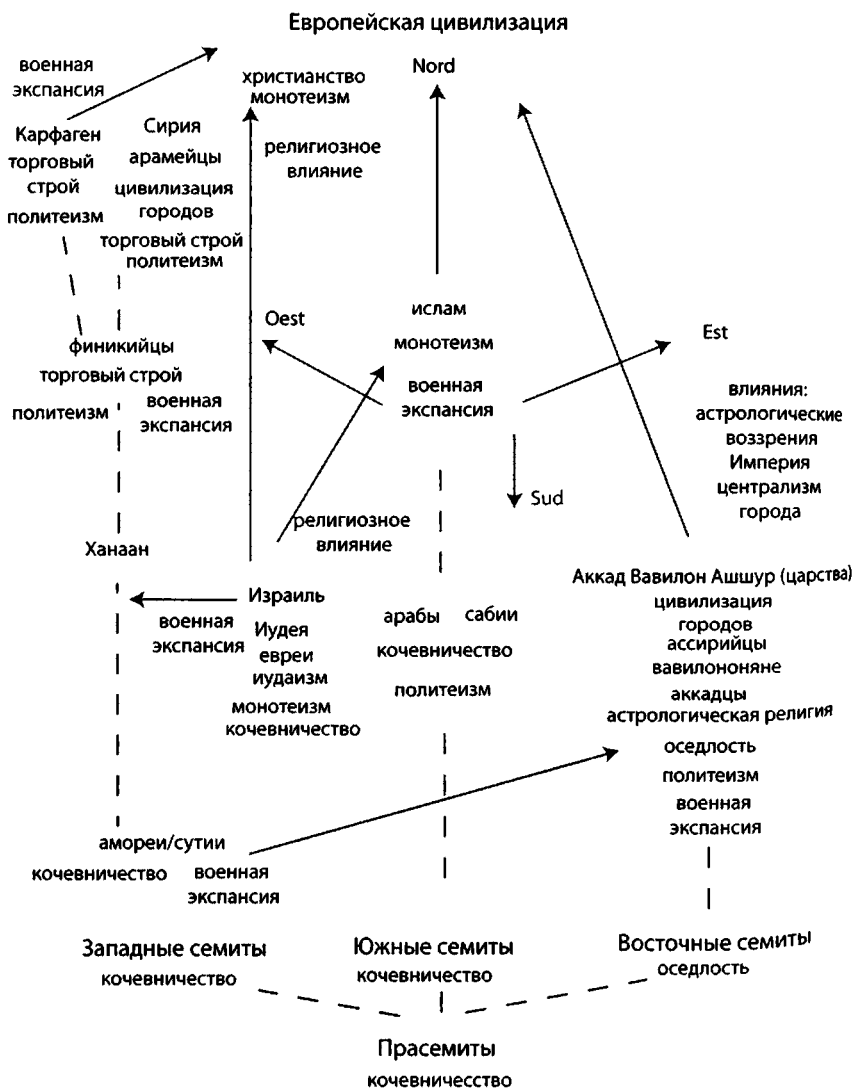
Последним по времени всплеском семитской цивилизационной экспансии стали арабские завоевания, осуществленные в ходе распространения ислама на Ближнем Востоке, в Северной Африке, в Центральной Азии и на Иберийском полуострове в VII в. Ислам был еще одной религиозной формой, которая, как и иудаизм, сочетала в себе монотеистические и оригинальные черты, связанные с личностью пророка Мухаммеда, и многочисленные общесемитские цивилизационные воззрения, на сей раз отражающие специфику архаических южно-семитских культур (тогда как евреи были носителями западно-семитских тенденций). Исламские завоевания привели не только к распространению новой монотеистической религии в Средиземноморском регионе, ставшей цивилизационной основой для обществ всего южного побережья Средиземноморья, от Сирии и Анатолии на востоке вплоть до Марокко, Туниса и Иберийского полуострова на западе, но и к массовой арабизации исламизированных территорий, которые вместе с исламом и через доминантную культуру политических вождей халифата (бывших исключительно арабами) создавали новую этническую идентичность, язык, культуру, превращая в «арабов» и тех, кто относился к семитам (аморейцев Сирии, Ливана или Ирака), и тех, кто не относился (как было с египтянами, от которых сохранилось только коптское меньшинство в Египте, или берберами, преобладавшими в Западной Африке).

Даже беглого взгляда на семитскую цивилизацию достаточно для того, чтобы оценить масштаб ее влияния на средиземноморскую культуру, с которой она многократно приходила в тесное соприкосновение на разных исторических этапах и в разных контекстах. Се-

Семитская цивилизация поэтому с полным основанием может быть отнесена к пограничным цивилизациям: она автономна и самодостаточна сама в себе, имеет древнейшие исторические корни и сложную развитую структуру, со многими полюсами и парадигмами (религиозными, социологическими, философскими, художественными и т. д.), но в то же время она подчас настолько тесно взаимодействует с греко-эллинской средиземноморской цивилизацией, что оказывает на нее кардинальное влияние и, в свою очередь, черпает многие сущностные особенности, интегрируя элементы европейского Логоса в семитские цивилизационные контексты.



Прежде чем рассмотреть основные полюса и типы семитской цивилизации, предложим обобщающую схему, которая сделает наглядным основные принципиальные различия внутри семитских обществ.



Полюса семитской цивилизации

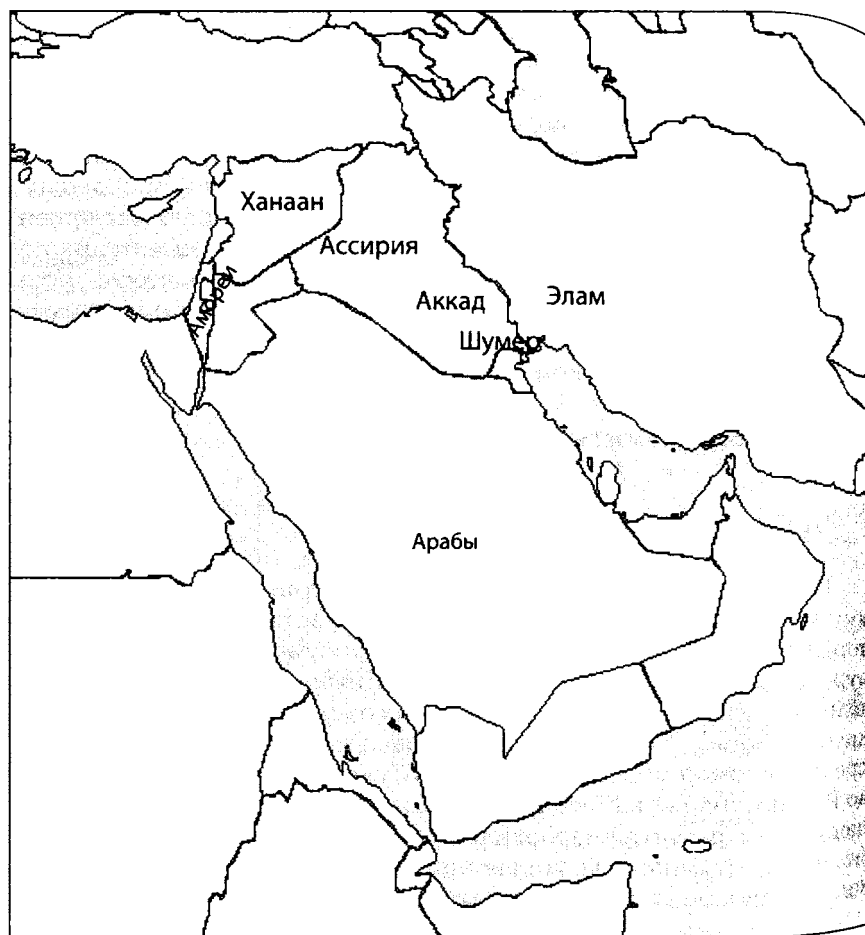
На сводной схеме мы видим историко-географическую картину соотношений между собой разных полюсов, их наиболее выразительные религиозные и философские формы, особенности их наиболее масштабных исторических деяний, основные моменты социологических структур и т. д. Эта схема показывает, что семитская цивилизация является чрезвычайно комплексным явлением, содержит в каждой из ветвей разнообразные, подчас противоречивые ориентации, а кроме того, по оси времени идентичность семитских обществ подчас качественно менялась¹. Следовательно, чтобы составить себе даже самое общее представление о семитах и их Логосе, надо рассмотреть каждое из этих цивилизационных направлений, пусть даже в самом первом приближении.

Восточные семиты

От Шумера к Вавилонии

В истоках ассиро-вавилонской цивилизации лежат религиозные, культурные, мифологические и политические системы шумеров, которые не были семитами. Впервые шумеры появляются на юге Междуречья в конце V — начале IV тысячелетия до Р.Х., т. е. приблизительно на два тысячелетия раньше массового проникновения в Средиземноморье индоевропейских народов, положивших начало средиземноморской цивилизации. Шумеры в IV — II тысячелетиях до Р.Х. построили в Месопотамии высокодифференцированное общество — с развитой иерархической политической системой, письменностью (клинопись), утонченными ирригационными технологиями, впечатляющей городской архитектурой, ремеслами и искусствами.

¹ Предложенная схема показывает всю ограниченность такого термина как «антисемитизм», под которым обычно принято понимать отчетливо выраженную неприязнь к еврейскому народу и его представителям, основанную на негативной оценке их этноисторической деятельности и самой структуры культурной (подчас религиозной) идентичности евреев. Евреи являются лишь одним из многочисленных семитских народов, и при том, что иудаизм оказал фундаментальное влияние на мировые монотеистические религии — христианство и ислам, они никак не могут рассматриваться как приоритетные выразители семитского духа, к которому они, тем не менее, бесспорно, относятся. И численно, и в пропорциональном масштабе исторических завоеваний, и по месту, занимаемому евреями в контексте семитских народов, они являются собой лишь незначительное меньшинство, обладающее оригинальной и самобытной идентичностью, но отнюдь не представляющее их наиболее характерные черты. Поэтому отрицательное (равно как и положительное) отношение к евреям не может распространяться на все многомерное, многополюсное и противоречивое пространство семитской культуры.



Шумер и Аккад

ми. Шумеры, согласно их мифам, пришли в Междуречье с Древнего острова Дильмун, который считался шумерами прародиной человечества (т. е. самих шумеров) и локализация которого затруднительна. Именно шумерская мифология, политическая система, философия, культура и цивилизация стали матрицей для позднейшей аккадской и ассиро-вавилонской культур. Шумеры занимали преимущественно юго-восточные земли Месопотамии — территории устья Тигра и Евфрата в зоне их впадения в Персидский залив. Эта юго-восточная территория исторически называлась по их этно-

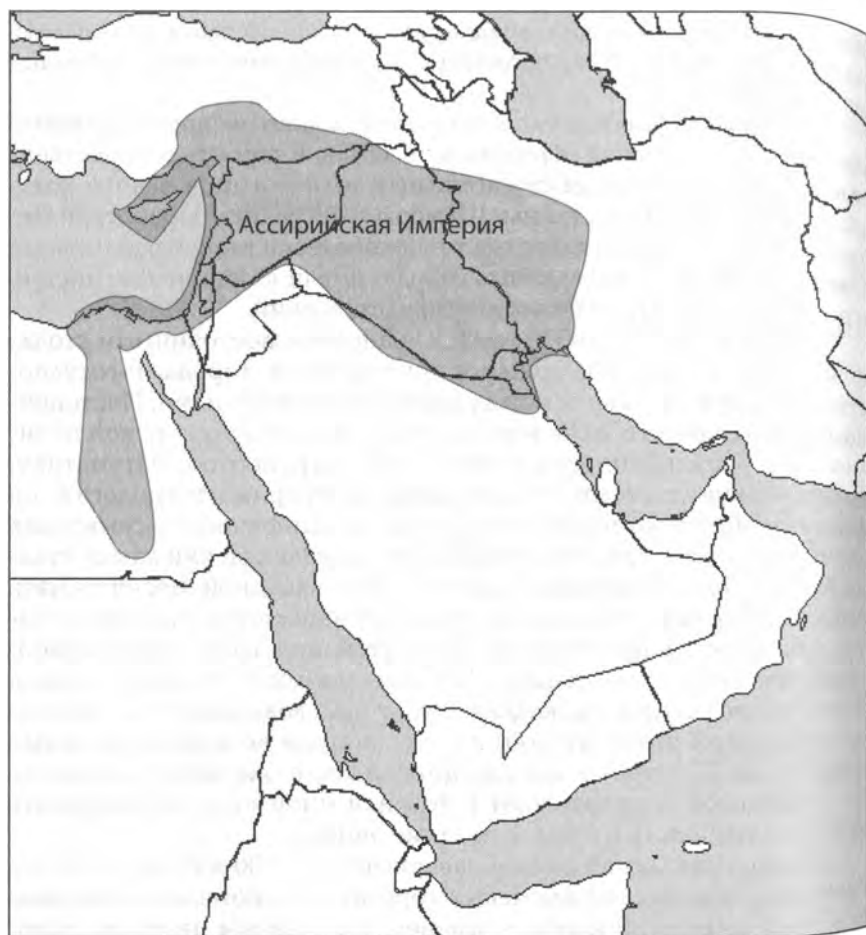
нему — Шумер. Северо-западная зона Месопотамии называлась Аккад и постепенно была полностью заселена семитскими племенами: аккадцами.

Шумеры осушили болота и создали сложные ирригационные системы, позволившие обрабатывать землю и строить величественные города при помощи строительных технологий, в основе которых лежала обработка глины. Шумеры занимались обработкой металлов, изготовлением сложных технологически тканей и керамики. Они строили многонаселенные города, имели клинописное письмо и развитую систему религиозных представлений.

Период с 2700 по 1900 г. до Р.Х. наполнен постоянными столкновениями между различными шумерскими городами-государствами, а также войнами между шумерами и аккадцами. Постепенно аккадцы заимствовали все основные моменты шумерской цивилизации — письменность, мифологию, астрономию, математику, политическую систему, строительные и аграрные технологии, но внесли в общий комплекс и ряд своих специфических семитских элементов — прежде всего *семитский язык* (аккадский язык), ставший постепенно основным языком северо-западной Месопотамии. Аккад, таким образом, стал синтезом шумерского и аккадского начал, с шумерской культурной доминантой, но вместе с тем с преобладанием семитского языка. За столь продолжительный период формируется шумеро-аккадская культура, следующая за собственно шумерской (несемитской) и сохраняющая ее принципиальные парадигмы. Шумеро-аккадская цивилизация оказывается довольно устойчивой и продолжает в той или иной степени сохранять свою идентичность и в более поздние эпохи.

Шумеро-аккадский период завершается в 1900-х гг. до Р.Х. В это время власть во многих ключевых городах Месопотамии захватывает новый семитский народ — амореи. Их главным центром становится Вавилон, постепенно превратившийся в столицу обширного царства, включающего в себя Шумер, Аккад, Ассирию, часть Сирии. Начиная с этого времени область, которая до этого называлась Шумер и Аккад, стала именоваться Вавилонией. Постепенно аморейское царство со столицей в Вавилоне распространило свое влияние на всю долину Тигра и Евфрата, и к 1750 г. до Р.Х. шестой по счету царь аморейской династии Хаммурапи создал огромную империю, превосходящую все предшествующие.

Вавилонское царство со времен Хаммурапи стало еще одной вершиной месопотамской цивилизации. В нем сочеталась преобладающая шумерская основа в культуре, религии, мифологии, науке, технологиях и экономике. Но языковой доминантой — теперь уже в



Ассирийская империя в период расцвета (VII в. до Р.Х.)

обоих зонах Междуречья (юго-восточной и северо-западной) стал семитский язык Аккада, в той или иной степени близкий аморейскому, т. к. оба были семитскими. В этот период шумерское население юга постепенно ассимилируется семитами, ставшими основой правящего класса во всей Вавилонии, включившей в себя как Шумер, так и Аккад.

Вавилонское общество было строго иерархизировано: во главе стояли цари, жрецы и воины; следующим сословием были ремесленники, писцы, представители «свободных профессий», а также тор-

говцы (это было отличительной чертой вавилонской цивилизации при сравнении с индоевропейским трехфункциональным обществом, не знавшим торговцев и относившим ко второй касте воинов); низшее сословие — крестьяне, мелкие ремесленники. Ниже остальных находились рабы, представлявшие собой, как правило, захваченных во время боевых действий воинов проигравших армий. Власть царя была абсолютной, и именно эта Вавилонская модель радикальной централизации политической власти может по праву считаться первой исторически известной нам формой империи — максимальной концентрации власти в руках единого правителя, сакрального монарха, императора.

Вавилоняне первыми стали пользоваться семидневной неделей и 24-часовыми сутками (с двенадцатью двойными часами).

Ранний этап вавилонской истории (Старовавилонский период) заканчивается около 1600 г. до Р. Х., когда в страну с севера, из Малой Азии вторгаются индоевропейские племена хеттов. После разрушения Вавилона хеттами в Междуречье с востока в 1595 г. до Р.Х. вторглись из Элама племена касситов, уничтожившие аморейскую династию и окончательно подорвавшие могущество Вавилонии. После этого начинается возвышение Ассирии как независимого государства, территория которого располагалась к северу от Вавилонии по верхнему Тигру и бассейнам рек Большой Заб и Малый Заб. Ранее Ассирия (Ашшур), населенная семитскими племенами, была частью Вавилонии, но после вторжения касситов она стала самостоятельным политическим образованием — царством. Ее столицей становится Ниневия. Ассирия в полной мере наследовала от Вавилонии шумеро-аккадскую культуру, а т. к. Вавилония уже была в языковом смысле полностью семитизированной, семиты-ассирийцы просто переместили центр политической власти к северу, в Ашшур. Ассирийцы создали империю, которая со временем превзошла размерами всех своих предшественников — Шумер, Аккад и Вавилонское царство амореев. В истории ассирийской империи можно выделить несколько периодов, последний из них, когда Ассирия достигает кульминации своего могущества, начинается с эпохи правления Саргона II, основателя в 722 г. новой ассирийской династии. Саргон II захватил Израильское царство и переселил оттуда евреев, разрушил хеттские крепости, среди них Каркемиш, и раздвинул границы своей империи вплоть до Египта.

Ассирийцы отличались крайней жестокостью в ведении войны, где они использовали эффективные стратегические средства — боевые колесницы, сложные инженерные сооружения для взятия и осады городов. Ассирийская армия внушала ужас на всем Ближнем

Востоке. Ассирийский царь Ашшурнасирапал II, так описывал свои военные подвиги:

«С великой помощью Ашшура, моего владыки, благодаря многочисленности моего войска и ярости моей битвы [с ними] я сразился. В течение 2 дней до рассвета солнца я гремел над ними, как Адад наводненья, пламя лил на них дождем, [дерзко и] мощно мои бойцы летали над ними, как Зу. Город я покорил, 800 бойцов сразил оружием, отру[бил] головы, много живых [людей] захватил в руки, остальных из них сжег в огне, тяжелый полон их полонил, башню из живых и из голов воздвиг перед их воротами. 700 человек перед их воротами посадил на колья, город разрушил, снес, обратил в холмы и пашню, их детей сжег на кострах. (...)

Из Пидары я выступил, к поселению Арбаку страны Внутренней Хабху спустился. Пред блеском моей царственности они устрашились, оставили свои города с крепкими стенами и для спасения жизни своей поднялись на могучую гору Ма[тн]а. Я погнался за ними, 1000 их воинов среди трудных гор я заколол, кровью [и]х обогрил гору, телами их наполнил ущелья и обрывы гор. 200 человек я захватил в руки живыми и отрубил им кисти»¹.

Ассирийский правитель Синаххериб утвердил ассирийское владычество в Эламе. Царь Асархаддон покорил в 671 г. до Р.Х. Египет и в годы правления его сына Ашшурбанапала Ассирийская империя, достигла своих максимальных размеров. После этого начинается стремительный упадок. Ассирия получает ряд смертельных ударов от пришедших с севера индоевропейских племен киммерийцев скифов, а в 612 г. до Р.Х. ассирийская столица Ниневия пала от рук объединенных сил мидийцев, вавилонян и скифов, что стало концом ассирийского величия.

После этого в Месопотамии центр силы снова перемещается в Вавилон. Нововавилонское царство возвращается в историю после восстания 625 г. до Р.Х., когда халдейский² вождь Набопаласар отложился от Ассирии, вступил в союз с царем Мидии Кияксаром и совместно с ним разгромил Ассирию и занял ее столицу Ниневию. Его сын, знаменитый Навуходоносор II, правил в Вавилоне с 605 по 562 г. до Р.Х. В его правление были построены знаменитые висячие сады и произошло вавилонское пленение евреев (587 — 586 гг. до Р.Х.). В Нововавилонском царстве впервые были созданы гигантские финансовые корпорации, торговые дома и прообразы современных банков,

¹ Дьяконов И.М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту // Вестник древней истории. 1951. № 2. С. 293.

² Халден — семитское племя, жившее в южной части Месопотамии.

выдававшие кредиты. Так, вавилонские торговые дома Эгиби и Мурашу (VII – V вв. до Р.Х.) славились разнообразием выполняемых ими операций: комиссионные операции по купле-продаже; выдача ссуд под расписку и залог; продажи и платежи за счет клиентов; участие в торговых делах в качестве финансирующего дело вкладчика; посредничество (как советника или доверенного лица) при составлении разного рода актов и сделок¹. Эта особенность вавилонской цивилизации, связанная с первой в истории банковской системой, отражается в позднейшей «демонизации» Вавилона (в образе Вавилонской Блудницы) как метафоры мировой капиталистической системы.

Последним вавилонским царем был Набонид, правивший совместно со своим сыном Белшаруцуром (Валтасаром). В 539 г. до Р.Х. царь Персии почти без сопротивления занял Вавилон и включил Междуречье в свою империю. После этого Вавилония и Ассирия уже не могли обрести прежнюю независимость, переходя последовательно от персов к Александру Великому, Селевкидам, парфянам и другим завоевателям Ближнего Востока. Сам Вавилон еще многие столетия оставался важным административным центром, а другие центры Междуречья в большинстве своем были заброшены.

Шумеро-аккадская цивилизация: базовый миф

Древнейшим памятником религиозных представлений этой шумеро-аккадской цивилизации является религиозный текст вавилонского цикла «Энума Элиш»², фрагменты которого были обнаружены на расшифрованных к настоящему времени таблицах клинописи. В этом тексте рассказывается о появлении первых поколений богов от двух прародителей — бога пресных вод Апсу и богини соленых вод Тиамат. Тиамат выступает в роли Великой Матери и в шумеро-аккадской версии наделена зловещими гипохтоническими чертами. Апсу и Тиамат — прасущества изначального беспорядка в их муж-

¹ Именно в Древнем Вавилоне государство постепенно начинает юридически регулировать личные кредитные отношения и выражать интересы владельцев денег. Поэтому большое значение для торговых домов приобретает операция — выдача кредита под заклад товаров, имеющих определенные рыночные цены. Зная информацию о конъюнктуре местного или дальнего рынков, спросе на тот или иной товар, они предоставляли денежные средства на определенный срок таким образом, чтобы путем продажи и последующей купли данного товара повышенного качества удавалось с лихвой перекрывать предоставленный кредит.

² Элиаге М. Священные тексты народов мира. М.: Крон-Пресс, 1998.

ской (Апсу) и женской (Тиамат) ипостаси¹. Начало конфликта новых богов с Апсу и Тиамат связано с важным символическим сюжетом, новые боги проявляют активность и нарушают примордиальный покой Апсу. Апсу и его сын, «злой советник» Мумму, решают уничтожить богов.

«Энуама Элиш» повествует:

Толпой собираются сородичи-боги,
Тревожат Тиамат, спуют, суетятся,
Чрево Тиамат они колеблют
Буйным гамом в верхних покоях.
В Апсу не утихает их гомон,
Но спокойна, безмолвствует Тиамат,
Хотя тягостны ей их повадки.

in nen du ma at hu ú DINGIR MEŠ ni
e šu ú ti amat ma na muš nu iš tap pu
dal hu nim ma šá ti amat ka ras sa
i na šu 'a a ri šu ' du ru qé reb an durum na
la na ši ir ABZU ri gim šú un
ù ti amat šu qàm mu mat i na IGI šu un
im tar ša am ma ep še a šu un e li ša

Апсу и Мумма идут к Тиамат, чтобы получить ее согласие на истребление беспокойных богов.

Апсу уста свои открыл,
Кричит раздраженно, обратиться к Тиамат:
«Мне отвратительны их повадки,
Мне днем нет отдыха, покоя — ночью,
Их погублю я, дела их разрушу,
Да утихнут звуки, во сне да пребудем».

ABZU pa a šu i pu šam ma
ana ti amat an ki tam ma i zak kar ši
im tar ša am ma al kat su nu e li ia
ur ri iš la šu up šu ha ku mu ši iš la ša al ka
lu
lu uš hal liq ma al kàt su nu lu sa sa ap pi
ih
qu lu liš ša kin ma i ni is lal ni i ni

Показательно, как видит Апсу идеальный порядок: «Да утихнут звуки, во сне да пребудем (qu lu liš ša kin ma i ni is lal ni i ni)». Примордиальная бездна не хочет быть потревожена множественностью, которая выражается в деятельности и нарушении самотождества. «Во сне да пребудем» — в этом содержится фундаментальный завет первого поколения богов, относящихся к циклу пратворения — бездна охватывает в себя все одновременно и представляет собой фундаментальный сон, содержащий в себе все возможности и вариации миров, возникающих в процессе пробуждения. Новые боги будят старого бога и именно этим вызывают его гнев и стремление их уничтожить.

¹ При описании Тиамат вавилонские тексты не добавляют детерминатива DINGIR, «бог», что выносит эту фигуру в особую категорию космогонических существ, не наделенных в то же время божественным достоинством. Эта деталь чрезвычайно важна.

Дальнейшее действие «Энумы Элиш» описывается со стороны новых богов, порожденных Апсу и Тиамат. Это первая пара Лахма и Лахама (демоны водной стихии, изображавшиеся в виде человека-рыбы, Кулулу, или человека-собаки, традиционно сопровождающей богиню целительства Гулу), следующая пара Аншар и Кишар, далее Ану (бог неба или просто Бог) и богиня земли Ки, порождающие Энлиля (бога ветра, наславшего на землю потоп), бога бури Ишкура (шумерский Адад), Марту, (Иштар) шумерская Инанна), Баба (шумерская Бау), боги Гатумдуг, Нисаба и боги Ануннаки, сыном Ану и Ки является важнейший в мифологии бог Эа (Нудиммуд, шумерский Энки). Супругой бога Энлиля является ассирийская Дамкина (шумерская Дамгальнуна). Новые боги, узнав о решении Апсу, заволновались. В «Энума Элиш» часто описывается волнение новых богов. Но Эа принимает решение убить Апсу и пленить Мумму, отобрав его «силу», не дожидаясь истребления. Видимо, эта возможность восстать на своих создателей и прародителей и озаботила Апсу и Тиамат, которые увидели в новых богах зло. Эа насылает сон на Апсу (Апсу стремился ко сну) и убивает его. А также пленяет «грозного советника» Мумму. Это является первым этапом строительства божественного мира.

Апсу сиянием овладел он,
 Апсу сковал он и предал смерти.
 (me lam me šu it ba la šu u i tak di ik
 d é a uš ziz zu er net ta šu UGU ga re šú).

Далее в вавилонском эпосе «Энума Элиш» все внимание сосредоточивается на фигуре нового бога — Мардука (шумерское имя), которого порождает Эа во дворце Апсу, «сиянием» которого Эа овладел после его убийства и расчленения. Мардук описывается как солнечный маскулиный бог. Его главная функция — упорядочивание мира. Первая фаза приведения к порядку на уровне первичных начал связана с убийством Апсу, здесь главным героем является Эа. Во второй стадии, завершающей цикл демиургии, действует Мардук.

Эта вторая стадия связана с очень важным эпизодом в одной из древнейших космогоний человечества: с восстанием Великой Матери Тиамат против «новых богов». Тиамат отождествляется с морем и изображается в виде дракона. Это древнейшая богиня талласократии¹, воплощающая в себе то, что во Фригии получило название Ки-

¹ По одной из версий, слово *tiamat* происходит от аккадского *tamtu* (ранняя форма *tiamtum*) — море и родственна греческой Тефиде (Θέτις), откуда θάλαττα и θάλασση (море).

бела. Это одно из самых древних имен примордиального женского начала — в его бездонном измерении¹.

Тиамат после смерти Апсу находит нового спутника — темного демона Кингу, которого наделяет саном Ану (бога неба) и дает ему таблицы судеб, наделяющие обладателя высшим могуществом. Повествование об армии Тиамат предвосхищают сцены греческой Титаномахии и Гигантомахии. Армия Тиамат имеет все признаки хтонического войска, собравшегося под предводительством Кингу. Порожденные Великой Матерью чудовища подстрекают ее к восстанию против небесных «новых богов». «Энума Элиш» описывает эту сцену:

Услыхала Тиамат — ей любви речи.

«Благо — совет ваш, ураган поднимем!

Уничтожим богов в разгаре битвы!

Сраженье устроим, богам отплатим!»

Они вокруг Тиамат столпились,

Днем и ночью, взбешенные, помышляют о мести,

Львы рычащие, они готовятся к бою.

Держат совет, дабы устроить битву.

Мать Хубур, что все сотворяет,

Неотвратимое множит оружие, исполнских делает змеев!

Остры их зубы, их клыки беспощадны!

Она ядом, как кровью, их тела наплатала,

В ужас драконов свирепых одела,

Окружила нимбами, к богам приравняла.

Увидевший их — падет без сил!

Если в битву пойдут, то уже не отступят!

Гидру, Мушхуша, Лахаму из бездны она сотворила,

Гигантского Льва, Свирепого Пса,

Скорпиона в человеческом обличье,

Демонов Бури, Кулилу и Кусарикку.

Безжалостно их оружие, в битве они бесстрашны!

iš mem ma ti amat a ma tum i tib el ša

ša at tu nu ruš ta ad di nu i ni pu uš U₄ mu

ma DINGIR DINGIR qé reb šu

lem né e ti i tah ha zu an DINGIR DINGIR ba

ni šu un

im ma aš ru nim ma i du uš ti amat te₃ bi ú ni

ez zu kap du la sa ki pu mu ša ù im mu

na šu ù tam ha r na zar bu bu lab bu

ukkin na šit ku nu ma i ban nu ù šu la a ti

um ma hu bur pa ti qat ka la mu

uš rad di kak ku la mah ri it pa du u at ta 'i

im tu ki ma da mu zu mur šu nu uš ma al li

GAL UŠUM MEŠ ma ad ru ti pul ha ta ú šal biš ma

me lam ma uš taš šá a i li iš um taš šil

a mé er šú nu šar ba bi iš li ih har mi im

zu mur šu nu liš tah hi tam ma la i né 'u i rat su un

uš zi iz ba aš mu MUŠ HUŠ ù 'la ha mu

U₄ gal la uridim me ù gir tab lú u₁₆ lu

U₄ mé da ab ru ti ku₃ lú u₁₆ lu ù ku sa rik kum

na ší kak ku la pa du ú la a di ru ta ha zi

gap ša te re tu šá la mah ra ší na ma

Против хтонической армии Тиамат в «Энума Элиш» выступает Мардук, сын Эа. Мардук — солнечный бог, повелевающий ветрами

¹ Элиаге М. История веры и религиозных идей. Т. I. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический Проект, 2009.

и грозами. Боги присягают Мардуку в повиновении и признают его своим повелителем. Но доказать это право Мардук, предварительно демонстрирующий свои силы тем, что поднимает из небытия звезду и опускает ее обратно, должен в сражении с армией Тиамат. Тогда Мардук идет в стан Тиамат и своей мощью подавляет силы ее армии. Он бьется с Тиамат, которая открывает пасть, но Мардук «злым ветром» не дает ей ее захлопнуть; ураганы проникают внутрь Великой Матери и разрывают ее внутренности. Мардук сетью ловит ее, затем убивает. Потом он уничтожает армию Тиамат, а у Кингу отбирает таблицы судьбы и передает его в руки демону Смерти, *Dug-ga*.

Далее Мардук рассекает Тиамат, Великую Мать на две части: из одной половины делает небо, из другой землю. Всем богам Мардук уготовил жилища и их отраженья запечатлел на звездном небе. Год он разделил на 12 месяцев. Так Вселенная, мировой порядок основывается на принесении в жертву Великой Матери и создается из ее частей.

Последним этапом мироустроительства становится творение человека. И снова для того, чтобы его создать, Мардук приносит жертву. На сей раз ей становится возлюбленный Тиамат Кингу. При этом жертва демона Кингу мыслится как замещение жертвы от лица всех божественных существ. «Один виновник — отпущение прочим, — поясняет Мардук. — Да будет выбран один из братства. Он да погибнет — люди возникнут!» Тогда боги во главе с Эа, отцом Мардука, выпускают из Кингу кровь и из нее делают людей. Здесь важно, что человек в этой версии происходит из темного хтонического существа, аналога Тартара греческой мифологии, который вместе с Великой Матерью породил армию демонов, вступивших в бой с богами. Это весьма созвучно орфическим идеям о творении людей из пепла и испарений титанов, убивших Диониса, или о творении людей титаном Прометеем. Сотворенным людям отводится удел нести бремя богов. Боги же получают взамен отдых. Люди в этой версии творятся из нечистого духа Земли, возлюбленного Великой Матери (титана, Адониса). И отсюда их рабское предназначение: они рабы, чтобы боги были свободны. Свобода богов — рабство людей. Можно вспомнить слова Гераклита: «Бессмертные (боги) — смертны, смертные (люди) — бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают», подчеркивая обратную симметрию между богами и людьми.

От ассирио-вавилонской культуры остались еще некоторые мифологические свидетельства, в частности, эпос о герое Гильгамеше. А также фрагменты с описанием нисхождения богини Инанны (вавилонской Иштар) в подземное царство.

Месопотамская традиция была чрезвычайно развита в космологическом смысле: весь мир представлял собой копию божественных сфер. У каждого города Междуречья был не только покровитель, но и небесный дубль, в котором он пребывал. Вся география Месопотамии мыслилась как отражение ее божественного аналога — Небесной Месопотамии, и у каждого города был соответствующий ему небесный город. При этом картина мира была еще сложнее, т. к. шумеро-аккадская традиция знала небесный мир Ану, расположенный высоко вверх; средний мир солнечного Мардука (в Ассирии ему соответствовал бог Ашшур), и в третьем мире было земное небо, видимое телесным зрением. Земной мир, в свою очередь, не был последним; ниже его располагался мир влаги и еще ниже — мир преисподней, где царствовала царица Эрешкигаль. На каждом из этих срезов Вселенной располагались аналогичные сакральные центры, связанные между собой священными нитями.

Отсюда внимание к звездному небу и высоко развитое в Месопотамии астрономическое искусство следует понимать как своего рода сакральную космологию: наблюдая небо, шумеро-аккадцы изучали парадигмальные закономерности, присущие всем слоям бытия: звезды были образами богов (а не самими богами), но в то же время предопределяли и структуры земного пространства, и общие контуры подземных миров.

Это соответствие между вертикальными слоями бытия и предопределяло статус города в этой цивилизации, что стало ее отличительной чертой. Город в ассиро-вавилонской цивилизации есть место присутствия Бога, Его престол. Отсюда само название «Вавилон», «Врата Бога». Город мыслился как храм, святилище, абсолютный центр мира, соединенный со своим небесным и подземным дублем. Отсюда и развитие политико-государственного начала, которое в регионах, примыкающих к Средиземноморью, впервые получило столь отчетливое и полное оформление именно в ассиро-вавилонской цивилизации и стало ее отличительной чертой. Не случайно в учении о четырех царствах (у пророка Даниила в Библии и в позднейших христианских теориях) первым в истории царством, империей, считалось именно Халдейское царство (по названию одного из семитских народов, «хальду», «халдеи», живших в южной Месопотамии в устье рек Тигра и Евфрата).

Шумеро-аккадская культура оказала огромное влияние на западных семитов — аморейцев, евреев, финикийцев и т. д. Ассиро-вавилонские мифы, имена богов, обряды, сакральные представления о циклах, система математических исчислений, архитектура, астрономия, сакральная география, ремесленные навыки, мозаика,

живопись, представление о многослойной вертикальной структуре Вселенной, идеи политического централизма (царства, империи), доминации жреческого сословия и многие элементы семитской цивилизации берут свое начало в ассиро-вавилонском, а до них в шумеро-аккадском, культурном круте. Именно восточные семиты с опорой на несемитскую культуру шумеров первыми не только в контексте семитских народов, но и в рамках всего Средиземноморья, построили могущественную и интеллектуально развитую, дифференцированную цивилизацию. Эта цивилизация оказала решающее влияние на еврейскую религию (иудаизм), заимствовавшую значительную часть идей именно из этого источника (тем более что в Библии говорится о том, что предок евреев Авраам был выходцем из Ура Халдейского, т. е. из Междуречья), а также на религиозную и культурную идентичность народов Ханаана и, соответственно, на финикийскую цивилизацию. Греки также многие моменты философии, религии, мифов и особенно астрономических познаний почерпнули из халдейских источников. Показательно, что священный текст поздних политеистических неоплатоников назывался «Халдейские оракулы» и был составлен двумя сирийскими (а значит, семитскими) мистиками, Юлианом Халдеем (отцом) и Юлианом Теургом (сыном). Сирийцем был и знаменитый неоплатоник Ямвлих. В Сирии же (в Харране, религиозном центре сабиев, которые, как и древние ассирийцы, особое внимание уделяли планетам, созвездиям и соответствующим им божествам) располагался последний исторически фиксируемый центр неоплатонизма, после изгнания последнего сколарха Афинской школы Дамаския Юстинианом из Византии.

Шеллинг: семиты и метафизика прошлого

Прежде чем высказать гипотезу относительно структуры Логоса шумеро-аккадской (ассиро-вавилонской, халдейской) цивилизации, следует обратиться к немецкому философу Шеллингу, который сформулировал в контексте своей философии мифологии и иероистории версию роли и миссии ассиро-вавилонской культуры в разрывании божественного процесса во времени. Едва ли Шеллинга можно рассматривать как носителя достоверных знаний об этой цивилизации, т. к. представления о ней в XIX в. были довольно приблизительны, а многие тексты и свидетельства были обнаружены и расшифрованы позднее, но для нас важна сама попытка систематизации в контексте столь глубокого мыслителя, как Шеллинг, ставившего перед собой благородную и фундаментальную проблему построения

теологического «историала», который пролил бы свет на духовные смыслы движения человечества во времени. В духе евроцентризма Шеллинг, естественно, понимал под «человечеством» лишь европейцев, т. е. носителей Средиземноморского Логоса, и это, безусловно, следует учитывать при рассмотрении его теорий, т. к. в лучшем случае это обобщение может касаться Европы, а на остальные цивилизации проецировать их некорректно. Но в отношении релевантности учения Шеллинга в этом европейском контексте сомнений нет, т. к. он, будучи немцем, романтиком и консерватором, даже консервативным революционером с ярко выраженной дионисийской ориентацией, довольно остро осознавал критический драматический момент, в котором пребывает европейское общество в Новое время, вставая на дистанцию в отношении евро-Модерна, и особенно его либерально-индивидуалистических и материалистических версий и, следовательно, рассматривая европейскую историю в ее настоящем моменте как апофеоз сложной и парадоксальной драмы на небесах, он выражал рефлексию именно европейской Европы, сохраняющей свои смысловые и цивилизационные связи с небесным Средиземноморским Логосом.

В духе своего учения о иероистории, «Философия мифологии»¹, которую мы проанализировали в отдельной работе², Шеллинг рассматривал три фазы исторического процесса, которые соответствовали раскрытию трех инстанций в Божестве, которые он называет В /А1, А2 и А3. В/А1 есть «бессознательное в Боге», примордиальная бездна, которая не имеет никаких свойств и представляет собой чисто апофатическое начало, дающее о себе знать лишь через волю, венчающуюся появлением (из ниоткуда, из чистой возможности) Светлого Бога, сосредотачивающего в Себе разум, свет, мысль, сияние. А2 мыслит себя как единственное существующее актуально. Но при этом вокруг него, прежде него стоит непроницаемая и не поддающаяся интерпретации тьма. И хотя тьма не несет в себе никаких признаков, А2 понимает, что эта бездна первичнее, нежели оно само. Бездна молчит, и А2 должно само определить свое отношение к ней, поскольку оно абсолютно свободно. Абсолютность этой свободы выражается в том, что А2 может признать окружающую его тьму (ничто) как В, т. е. как антагонистическое, материальное начало, чистую возможность, представляющую собой чистый рок и отсутствие мыс-

¹ Шеллинг Ф. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2013.

² Дугин А.Г. Шеллинг: Динамический Бог и иероистория // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 326 – 352.

ли, и вступить с ней в борьбу, утверждая свое тождество самому себе, а может, распознать в бездне свое темное Отечество, т. е. то Начало, которое и породило А2, и следовательно, являющееся первичным по отношению к нему. В этом случае бездна будет опознана А2 не как В, а как А1, т. е. как инстанция темного апофатического Бога. В этом и состоит грандиозная «драма на небесах», предшествующая космогоническому процессу и предопределяющая его телеологическую и сотериологическую семантику. Это начальный и главный аккорд мировой иероистории. А2 решает эту проблему не до творения мира, а в процессе его развертывания. Мир и есть решение этой трудной проблемы, и происходит оно в ходе истории. История не есть отражение событий на небесах, она есть эти события; и человеческая свобода есть не его собственное видовое свойство, а признак соучастия человека в свободе Бога как А2. Отсюда невероятные риски человеческого бытия, потому что *сквозь человека может ошибиться сам Бог и ошибиться относительно Бога и самого себя*. Это главная мысль Шеллинга, на которой он сосредоточился после публикации последнего прижизненного произведения «Трактат о сущности человеческой свободы»¹.

Итак, история человечества есть история решения проблемы А2 в отношении того, что ему предшествовало. Если это и есть история, а история содержит в себе прошлое, настоящее и будущее, то прошлое, настоящее и будущее, включает Шеллинг, есть в Боге. Прошлому соответствует примордиальная бездна В/А1, настоящему А2, а будущему А3, которое есть финальное решение иероисторической и теологической драмы. По Шеллингу, ее позитивно-мессианское разрешение состоит в опознании А2 окутывающей его тьмы как А1, как апофатического Отечества, печатью чего станет А3, Бог будущего века. Отсюда парадоксальное, на первый взгляд, высказывание Шеллинга: «Бог не тот, кто есть, но тот, кто будет». Будущий Бог, А3, есть скрепленной печатью факт признания Сыном Отца и соответствующий ему конец времен и кульминация иероистории. В этом можно увидеть явные аналоги с Иоахимом де Флорой и тематикой Третьего Завета (В. Соловьев, Д. Мережковский). Прошлое, настоящее и будущее, по Шеллингу, это не хронологические понятия, а теологические, они, в определенном смысле, сосуществуют друг с другом, пребывая в вечности, но проявляясь в истории. Как и у Платона, время у Шеллинга — образ вечности, но только еще более ост-

¹ Шеллинг Ф. *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. М.: Либроком, 2009.

ро: время и есть проявление вечности и, в конечном счете, сама вечность; скорее, не время как таковое, но история.

В этой иероисторической конструкции Шеллинг отождествляет с прошлым, с эпохой доминации «бессознательного в Боге», т. е. В/А1, причем скорее именно как В, т. е. как начало чистой возможности, рокового и слепого движения судьбы, еще не вылившегося в свободу А2, шумеро-аккадскую (ассиро-вавилонскую, халдейскую) цивилизацию. Шеллинг берет за главную характеристику этой цивилизации ее повышенное внимание к звездам и планетам, к циклам и сезонам, к математическим расчетам и рациональной организации общества, и делает на этом основании вывод: халдеи поклонялись «материальному богу», В, темному и потенциальному, представляющему собой неизбывное поработаживающее прошлое, рок в его чистой форме. Шеллинг полагал, что в центре этой религии стояло тождество между звездным светом, излучениями планет и созвездий и земными минералами и металлами, что позднее стало основной идеей герметической традиции, алхимии. Это тождество, по Шеллингу, и было зримым объектом божественной бессознательной мощи, массивностью темной отеческой доминации, представляющей собой материальное давление: остенсивная даль вечно холодных звезд и столь же остенсивная грубость земных минералов и металлов. Астрология и алхимия, по Шеллингу, пришли в средиземноморскую культуру из этой цивилизации.

Вместе с тем именно с этим комплексом связывает Шеллинг и иудейскую религию. С его точки зрения, Бог Ветхого Завета — это Бог звезд. Господь Саваоф на иврите действительно означает «Господин небесных воинств», т. е. «звезд» и «светил». Иудейский закон и вся ветхозаветная церковь суть для Шеллинга эпоха рока. Тварь и люди поклоняются Богу, но как темной и давящей силе. Это слепая религия материально-природного могущества.

Таким образом, по Шеллингу, как семиты ассири-вавилонской цивилизации, так и ветхозаветные иудеи, выступают в истории как выразители культуры прошлого, т. е. воплощают в себе принцип «ветхого», темного бессознательного могущества звездного света, не знающего пронзительной человеческой свободы, которая приходит лишь вместе с Богом настоящего, с А2, Богом-Сыном, которого Шеллинг отождествляет с Дионисом в греческом контексте, и с Христом в христианстве. Таким образом, семитский Логос, по Шеллингу, мыслится как «вечно прошлое», как то измерение в иероистории, которое принципиально преодолевается Дионисом Лизем, богом свободы, праздника и размыкания циклов, богом События.

Однако в оптике Шеллинга отношение Сына к Отцу строится на фундаментальной драме: с одной стороны, Сын есть свет, тогда как Отец — начало апофатическое и темное, в определенном смысле, бессознательное. Отсюда можно заключить, что часто наличествующие в самых различных мифологиях сюжеты об изначальных существах, более древних, чем «новые боги», и являющихся их противниками, отражают этот философский аспект мифологии — указывают на эпохи онтологического предшествования, связанные с доминацией темных апофатических могуществ, воплощающих в себе иероисторическую метафизику прошлого. В греческом контексте эту роль выполняют титаны. В самой шумеро-аккадской мифологии типичными представителями этого начала являются Тиамат и ее армия, включая гипохтонического князя восставших и возлюбленного морской Великой Матери, Кингу и т. д. Для Шеллинга эту функцию в истории цивилизаций выполняет в целом ассириовавилонская культура и олицетворяющие ее жрецы-халдеи, ставшие для греков синонимом высшего космологического знания, окрашенного трагической роковой неизбежностью: это не религия спасения, праздника и свободы, но культ необходимости, предопределения, рока. «Халдейское» знание есть знание о вечно прошедшем, проходящем, воспроизводящем одно и то же. Шеллинг увидел в семитском Логосе титаническое начало.

При этом темный природно-роковой аспект эры Отца, воплощенный в семитах, не должен пониматься однозначно негативно. А2 и новые боги находятся с ним в диалектических отношениях. Свет и тьма не совместимы, но в определенной фазе божественной саморефлексии, погружаясь в глубину собственной свободы, Сын начинает постигать свою генетическую связь с Отцом. В этом случае тьма В и рок предопределения, а также ветхость и прошлое переосмысляются в новом мессианском ключе. Сын распознает во тьме Отца и начинает переосмыслять В (как своего антагониста) как А1 (как своего создателя и Бога). Это тонкий момент отношений Диониса и Зевса, а также христианского учения (в романтико-философском толковании Шеллинга). Соответственно, осмысление семитского Логоса (как халдейского, так и иудейского) не носит строго негативного характера. Прошлое тоже является элементом структуры Божественного, и отношение к нему, вскрытие Божественного измерения в звездном давлении темной сакральности, есть фундаментальная смысловая сторона мифологического и философского настоящего, воплощенного в экзистировании новых богов и главным из них — Диониса-Освободителя. Именно с этим, по Шеллингу, и связано включение в состав христианской Библии Нового Завета, а

отношения между эпохой Закона и эпохой Благодати эксплицитно излагаются в посланиях св. Апостола Павла. «Ничто же бо соверши закон», — утверждает апостол Павел, показывая, что эпоха Закона была фундаментально метафизическим «прошлым». Но начавшаяся с приходом Христа эпоха Благодати не отменяет Закон, не отвергает и не отбрасывает его (вопреки гностикам). Она его завершает, т. е. делает впервые прошлое прошлым, а не ддящимся, дает ему пройти окончательно, но таким образом, чтобы настоящее строилось на нем как на своем основании. Поскольку Христос приходит в Законе, и пророки ветхого Израиля его провозвещают и ожидают.

Шумеро-аккадский Логос

Реконструкция Шеллинга представляет собой очень важную попытку осмыслить миссию и метафизический статус ассиро-вавилонской цивилизации, найти ее место в семантическом контексте иероистории. Уже только в силу этого она требует к себе внимания и дальнейшего развития в контексте ноологии и геософии. Но эти обобщения относительно структуры семитского Логоса, во-первых, могут служить лишь пролегоменами к более серьезному и тщательному анализу, а во-вторых, особое значение приобретают в структуре собственно философии мифологии Шеллинга и вне этого контекста теряют свою теоретическую строгость и отчасти релевантность.

Когда мы говорим о шумеро-аккадской цивилизации, мы говорим о сочетании двух начал — *госемитского* (шумерского) и *семитского* (аккадского, вавилонского и ассирийского, с включением и иных семитских племен — таких как амореи, а также евреи, как минимум, дважды пребывавшие в самом центре месопотамской культуры — здесь жили предки Авраама, выходца из Ура Халдейского и здесь оказались евреи во время второго рассеяния в вавилонском пленении после того, как царь Невухаднецар разрушил в 586 г. до Р.Х. храм, завоевал и разорил Иудею). Эта культура складывалась из двух элементов, и можно выдвинуть предположение, что собственно семитским в этой цивилизации было то, что объединяло восточных семитов Междуречья с западными семитами Ханаана и южными семитами Аравии. Все эти племена были патриархальными, воинственными скотоводами-кочевниками. И в некоторых зонах (в первую очередь, на Аравийском полуострове) они таковыми и оставались до самого последнего времени, а кое-где остаются и по сей день. В истории всех семитов есть скотоводческое начало, а строительство огромных городов, храмов, доминанция жреческой касты в виде особого главенствующего социального слоя, пышные

процессии и ритуалы, иногда строящиеся вокруг иерогамии (месопотамские цари часто отождествлялись с мужьями богини Иштар, представляя ритуально Таммуза), приоритетное внимание к звездному небу, математическим расчетам и изучению космических циклов, а также представление о многослойном космосе, застроенном городами — как на небе, так и на земле и под землей, — все это свойственно, в первую очередь, восточным семитам, именно тем, которые были интегрированы в досемитскую культуру Месопотамии, т. е. переняли традиции шумеров, вплоть до имен богов, обрядов, ритуалов, техник, мифов и т. д. При этом явно прослеживаются аналогичные влияния и иных несемитских народов — эламитов, хурритов, хеттов и т. д. Следовательно, восточные семиты (ассиро-вавилонская культура), которые интересуют нас здесь, отличаются от остальных семитов наличием особых месопотамских элементов досемитского происхождения. И в этом случае их культурная идентичность и структура их Логоса в общесемитском контексте будут иметь особое измерение, составляющее их особенность среди остальных семитских народов.

На основании «Энума Элиш», «Эпосе о Гильгамеше» и иных фрагментов, сохранившихся с этой эпохи, мы вполне можем сделать вывод о том, что ассииро-вавилонская цивилизация была солярной, божественно-маскулинно ориентированной, жестко титаноборческой и ориентированной на подавление и подчинение женско-материнского начала, воплощенного в фигуре Тиамат и ее войска. Фактически этот миф является прообразом Титаномохии, и сами вавилоняне (равно как и ассирийцы) прямо и эксплицитно отождествляют себя с войском небесных солярных мужских богов — с человеческим измерением армий Мардука и Эа, ведущих борьбу с их гипотоническими противниками. Хотя они и связаны происхождением с принесенным в жертву подземным даймоном Кингу, возлюбленным Великой Матери, они солидарны с богами и экзистенциально мыслят себя на их стороне. Особенно это касается жрецов и царей, а также ассииро-вавилонской знати в целом, возводящим себя самих к божественным родам.

В этом смысле ассииро-вавилонская культура и предшествующая ей шумерская могут быть соотнесены с точки зрения их Логоса со средиземноморской греко-римской цивилизацией, с которой у них много общих черт — главное, их объединяет солярный, олимпийский, жестко патриархальный Логос.

Однако наряду с этим строго аполлоническим вектором (культ грома и молнии, священного лука, упорядочивающей деятельности новых богов, Титаномохия и т. д.) мы видим в этой цивилизации и

культы Великой Матери (которая воплощена в Инанне шумеров или Иштар ассиро-вавилонян) с ее зависимым — умирающим и воскресающим возлюбленным (шумерским Думузи, ассиро-вавилонским Таммузом — прообразом финикийского Адониса), и сюжеты нисхождения под землю (путешествие Иштар к Эрешкигаль), и кровавые культы. Гильгамеш, герой шумеро-аккадского эпоса, также демонстрирует солярно-маскулинные черты: в частности, чрезвычайно показателен его отказ от любви богини Иштар, которую он упрекает в том, что она несет погибель тем, кого любит (в частности, своему мужу Думмузи), т. е. эксплицитно отказывается разделять судьбу консорта Великой Матери, иными словами, проходить символическое оскотление. Некоторые черты фигуры Гильгамеша присущи ряду персонажей греческих преданий о героях, в частности, мифу о Геракле. Особенно следует выделить сюжет битвы Гильгамеша с хранителем священных кедров Хумбабой, живущим в Ливанских горах на западе от Месопотамии. Кедры были священными деревьями Великой Матери. Показательно, что Гильгамеш вместе со своим другом Энкиду (напоминающим персонажа из свиты Диониса — получеловека-полуживотное) не только срубает священные кедры, но убивают Хумабабу и его мать, т. е. их агрессия направлена на три символических объекта материнского культа — священные деревья, хтонического великана (титана) и его мать. Кроме того, они убивают семь лучей, служащих ему одеянием. Убитый великан превращается в дерево (дерево — символ материи и самой Великой Матери). Все эти детали соответствуют героическим сюжетам в духе Титаномахии. Показательно также, что Гильгамешу в его подвигах помогает солнечный бог Шамаш.

Другой аспект солярно-небесного Логоса этой цивилизации состоит в ее имперской природе. Уже шумеры создают прообраз более или менее централизованного царства, которое получает дальнейшее развитие в Аккаде, приобретает еще большее могущество в эпоху аморейской династии Вавилона и достигает своей кульминации в Ассирийской империи. Таким образом, именно в этом регионе, бывшем начиная с глубокой древности восточным полюсом семитской цивилизации, складывается идея вселенской империи и, соответственно, ее Логос. Показательна форма титула царей Ассирии: «Царь великий, царь могучий, царь Вселенной, царь Ассирии, правитель Вавилона, царь Шумера и Аккада, царь Кардуниаша... царь царей... Я могуч и всесилен, я герой, я отважен, я страшен, я почтенен, я не знаю равных среди всех царей...» Это еще один элемент в пользу «олимпийского» и диурнического характера этой цивилизации.

Третий характерный момент шумеро-аккадской, вавилонской и ассирийской цивилизаций заключается в той роли, какую играли в них города. Хотя, как и в любом древнем обществе, имеющим высокий уровень социальной стратификации и дифференциации, основой экономики в этих цивилизациях было земледелие, формирование городского общества порождает постепенно новый социальный тип, не относящийся ни к жрецам, ни к воинам, ни к крестьянам и являющийся древнейшим прообразом городской буржуазии (к нему, в первую очередь, относятся торговцы и представители обслуживающего персонала — менялы, мытари, сборщики налогов, бухгалтера, судейские коллегии, ремесленные цеха и т. д.). Социология города наделена особым значением в этносоциологии и социологии истории, т. к. в городской цивилизации это особая промежуточная прослойка «средних горожан», не относящихся ни к воинам ни к жрецам, ни к крестьянам, получает самостоятельное развитие и становится основой того, что в греческих полисах было названо «демосом», т. е. совокупным городским населением, имеющим право участия в политической жизни. Единицей демоса является горожанин = гражданин, социологический профиль которого может генетически быть возведен либо к жреческому, либо к воинскому сословию, или даже к земледельческому, но может и не быть возведен, т. е. представлять собой социокультурное явление, возникающее исключительно в условиях города. Самым ярким представителем такого сословия является фигура торговца, купца. Он появляется в условиях города и постепенно становится важной социокультурной единицей, способной существенно аффектировать цивилизационную идентичность. Этот тип лишь в Новое время и исключительно в контексте Европы получил по-настоящему весь объем политической власти, став доминирующим классом, но его генезис уходит в тысячелетия городской культуры, и на некоторых этапах его значение существенно возрастало, превращая его в важную составляющую цивилизационного уклада. Естественно, этот социальный тип «горожанина-буржуа» может возникнуть только в условиях города, следовательно, шумеро-аккадская и позднейшая вавилонская и ассирийская цивилизации, где города играли важнейшую роль, создавали для этого типа определенные предпосылки. В финикийской цивилизации, родственной ассирио-вавилонскому культурному кругу, а также в семитском по своему этнокультурному составу, в частности, в ее западной версии, Карфагене, эти торговые черты стали чрезвычайно ярко проявленными и до определенной степени предопределили ее доминантный стиль. Но следует обратить внимание на то, что градостроительство

и матрица городской культуры западным семитам Ханаана передались с востока, от городской культуры Междуречья.

Логос, свойственный этому типу горожан, не является ни аполлоническим или аполлоно-дионисийским (солярным) как в случае военной и жреческой аристократии, ни относится к «сечению Деметры», т. е. к земледельческой культуре и ее деятельной ориентации на преобразование и упорядочивание природной среды, к крестьянской мироорганизующей демиургии, в случае шумеро-аккадского общества представленной борьбой крестьян с болотами и ирригационными вызовами устья Тигра и Евфрата и другими аналогичными им проблемами. Горожане (в социологическом смысле — протобуржуазия) были более других склонны к Логосу Великой Матери, и наиболее показательным городом в этом смысле являлся Урук на Евфрате, созданный, по преданию, «семью мудрецами» из кирпича и где находится главный в Междуречье храм Инанны-Иштар. Показательно, что герой-царь Гильгамеш также правил над Уруком, и его конфликт с Иштар, домогательства которой он отклонил с социологической точки зрения, описывает линию конфликта традиционной воинской царственной аристократии, для которых город — это дворец и крепость, а также стратегический центр, отталкиваясь от которого осуществляются экспансия и вылазки в иные регионы (что символизируют битвы и подвиги Гильгамеша и его путешествия). Тогда как для горожан город — естественная среда обитания, в которой они растворяются как в процессе материальной и механической деятельности, т. е. город есть святилище Великой Матери, Иштар, ее чрево.

Четвертая характерная черта восточно-семитской цивилизации заключается в уже неоднократно упоминавшихся астрономических, циклологических и математических знаниях, культивировавшихся в ней, что составляет наиболее яркую черту «халдейского Логоса». Именно эта «астральная религия» часто бралась как синоним халдейской культуры (и на этом строит свою теорию Шеллинг). И хотя это редуccionистское представление об ассирио-вавилонской идентичности выносит за скобки многие иные цивилизационные и метафизические ее черты, ее, безусловно, также следует принимать во внимание с той оговоркой, что она не является единственной и исчерпывающей, но должна быть рассмотрена в более общем контексте. Так, в частности, нельзя принимать повышенный интерес шумеро-аккадцев, вавилонян и ассирийцев к природным и астрологическим циклам, математическим закономерностям и рационализации прообразов материализма, натурализма, прагматизма и «пантеизма», а также за радикальный фатализм и отказ от свободы перед ли-

цом неумолимого рока. Мир для носителей этой цивилизации и его закономерности, в том числе его циклы и его судьбы (символизируемые «таблицами судьбы», отнятыми «новыми богами» у консорта убитой Тиамат Кингу, или «силами ме», управляющими всеми вещами, которые похитила Инанна/Иштар), был материальным образом духовной божественной реальности, и его изучение, исследование и постижение, было философской и сотериологической практикой, возводящей мудреца к духовным мирам прототипов и прообразов.

Глава 2. Западные семиты: философия Ва'ала

Финикийская цивилизация: истоки

Западно-семитские народы и страны

Теперь перейдем к западным семитам, которые жили несколько в стороне от шумеро-аккадской, позднее ассиро-вавилонской цивилизации, но которые тесно и интенсивно с ними соприкасались. Эта цивилизация сложилась в землях Ханаана и прилегающих к ним территориях (Сирия, Сеир, Моав и т. д.).

Западные семиты были изначально, как и остальные семиты, воинственными скотоводческими племенами, заселявшими обширные территории севера Аравийского полуострова и юг Анатолии (до Ассирии) на севере и до Месопотамии на востоке. На западе они граничили с Египтом и часто оказывались от него в зависимости. Они испытывали на себе огромное влияние более технологически развитой Ассирии, и их религиозно-мифологические представления во многом определялись именно месопотамской культурой.

Западные семиты состояли из нескольких полюсов. Прибрежная зона от горы Кармель на юге до Тартуса на севере (где начиналось царство хаттов, позднее покоренное и заселенное индоевропейским народом хеттов) была зоной сидонской гегемонии, известной также как государство Финикия. В глубь континента на севере Ханаана располагалась Сирия (арам или Дамасское царство), населенная преимущественно арамейскими кочевыми племенами, а к югу от нее два еврейских государства: Израиль на севере и Иудея на юге. К востоку от Израиля находилась область Амон, а к востоку от Иудеи — Моав, а к югу — Сеир или Эдом, Идумея (населенный ранее автохтонами-хорреями, а затем семитами). К востоку от Идумеи находились земли семитского народа набатеи (Набатейское царство). К югу от финикийцев были земли филистимлян (несемитского народа, связанного к Критом, отождествляемым иногда с индоевропейским народом пеласгов — одним из «народов моря»). Южнее в Аравии начинались владения кочевников-арабов.

С цивилизационной точки зрения, среди западных семитов можно выделить следующие основные группы:

- финикийцы, занимающие прибрежную зону, специализирующиеся на морской торговле и создавшие одними из первых в Средиземноморье развитую и могущественную талассократическую торговую морскую империю;
- евреи, также кочевники и скотоводы, противопоставляющие себя окружающим западным и восточным семитам, а также другим народам как носители Завета, заключенного с Богом, т. е. представители монотеистической религии;
- арамейцы, кочевые семитские племена, занятые преимущественно скотоводством, но имевшие городские центры и в отдельных районах практиковавшие земледелие;
- остальные западно-семитские группы (амониты, моавитяне, идумеи, набатеи), так же, как и арамейцы приоритетно занятые разведением скота, но имевшие города и агрокультурные анклавы.

Если объединить арамейцев и другие небереговые западно-семитские народы в общую группу, то мы получаем всего три основных типа: финикийцев, евреев и кочевников Аравийского Hinterland'a.

Древние финикийцы: письмо и море

Еще во II тысячелетии до Р.Х. греки Микен и минойцы Крита знали о народе финикийцев (Φοίνικες), «красных»¹, и поддерживали с ними торговые и иные отношения. В этот же период существовали торговые связи между финикийскими городами и Египтом. Цивилизация Финикии достигла своего расцвета в 1200 — 800 гг. до Р.Х. приблизительно в ту же эпоху, когда внутренние области Израиля были заняты израильянами, а Сирия — арамеями, другими западно-семитскими народами. Древние евреи включали территории Финикии в общее пространство Ханаана, а ее жителей совокупно называли ханаанитами.

Финикия состояла из отдельных береговых городов-государств. Изначально главенствующее положение среди них занимал Сидон², позднее его место занял Тир. Другими крупными городами Фини-

¹ По другой версии, это название происходит от египетского слова «фенеху» — «строитель кораблей», поскольку основным занятием финикийцев было мореплавание и кораблестроение. Показательно, что финикийцы считали корабли «живыми существами» и, как символ их жизни, часто помещали на носу бычьи рога, как символы Ва'ала. Часто финикийские корабли были стилизованы под морское чудовище: нос был оформлен в виде лошадиной головы, а корма в виде рыбьего хвоста.

² Финикийский Сидон назван в Библии «первенцем Ханаана» (Быт.10:15).

кии были Акко, Ахзив, Сарепта Сидонская, Берута, Библос, Триполи, Арвад и т. д.

Береговое месторасположение Финикии предопределило профиль этой цивилизации. Финикийцы были тем (единственным) семитским народом, который полностью связал судьбу своей цивилизации с морской стихией и стал первой полноценной талассократической державой Средиземноморского ареала. Финикийцы не просто жили на берегу моря, они жили морем и в море, сделав его судьбой своей цивилизации и смыслом своей истории. В терминах К. Шмитта¹, они перешли на сторону моря, стали воспринимать мир с позиции моря, и суша превратилась для них в берег, т. е. береговую линию. Это предопределило как саму территориальную структуру Финикии, так и формы организации многочисленных колоний и основываемых поселений. Финикия — цивилизация моря, а также основные моменты финикийской культуры, финикийского Логоса. Даже знаменитый красный цвет, в который финикийцы любили окрашивать свои ткани и шерсть, они получали из красителей, добытых из морских моллюсков, т. е. и эта стилистическая черта, ставшая для греков отличительным признаком «финикийцев», запечатленном в их названии, имела связь с морем и морской стихией.

Показательно, что само финикийское фонетическое письмо, ставшее основой для многих других систем средиземноморской письменности, включая греческую, было создано финикийцами для ведения торговых записей и отчетов, тогда как в ассиро-вавилонской практике более сложная клинопись (также семитское письмо, причем древнейшее) использовалось преимущественно в сакральных целях.

Первые сведения о финикийцах описывают их как народ рыболовов. Постепенно рыболовецкие поселения, располагавшиеся вдоль берега, превратились в купеческие центры, поскольку финикийцы использовали корабли как для рыбной ловли, так и для морской торговли. Финикийцы строили большие (до 30 м длиной) парусные корабли и палубные гребные суда. Морская торговля постепенно становилась их главным занятием. Финикийские суда плавали по всему Средиземному морю, добираясь до Атлантического побережья Испании и выходя за Геркулесовы столпы (называемые финикийцами вратами Мелькарта, по имени финикийского бога, тождественного Молоху и Ваалу) вплоть до Британских

¹ Шмитт К. Земля и Море // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея Центр, 2000.

островов¹. Финикийские стратегические колониальные центры были основаны на Кипре (еще в XII в.), в Тунисе (Утика), Испании (Кадис), на Сицилии (Лилибей, Мотия, Палермо), Сардинии (Ольбия), Мальте (Мдина) и Корсике.

Самой крупной колонией финикийцев стал Карфаген², основанный в 825 г. до Р.Х. колонистами из финикийского города Тира. По легенде, Карфаген был основан финикийской царицей Элиссой (или Дидоной), которая вынуждена была скрыться из Тира после предательского убийства ее братом, Пигмалионом, царем Тира, ее супруга Сихея. Этот момент важен, карфагенская цивилизация (как морская и торговая) тесно связана с женским началом, поэтому ее основание женщиной (царицей и вдовой) имеет глубокий мифологический смысл. В мифологическом контексте материальное богатство (и, соответственно, торговля) всегда тесно связаны с женским началом. Новое финикийское политическое образование в скором времени распространило свое влияние на все средиземноморское побережье Магриба (Бизерта, Гадрумет, Гиппон, Типаса, Лептис-Магна, Лептис-Минор, Сабрафа, Утика) и западный берег Средиземного моря — Испании (Гибралтар, Кадис, Картахена, Малага), и на крупные острова (Сардиния, Корсика, Мальта).

В VIII в. до Р.Х. Финикия была захвачена Ассирией. Но это не затронуло Карфаген, который воспользовался этим обстоятельством и переподчинил себе бывшие финикийские колонии, став новой великой Средиземноморской империей талласократического типа. Великая талласократическая империя Карфагена стала главным соперником для сухопутного Рима, который постепенно двигался к созданию своей средиземноморской империи. И именно это столкновение Рима и Карфагена предопределило дальнейшую судьбу европейской цивилизации³.

В 332 г. до Р.Х. Финикию захватил Александр Македонский, хотя Тир отчаянно сопротивлялся, он был основательно разрушен, но довольно быстро после этого восстановился, хотя политическую самостоятельность полностью утратил. После серии пунических войн против Рима Карфаген потерял свое могущество и в 146 г. до Р.Х.

¹ Согласно древним источникам, впервые финикийцам удалось выйти в Атлантический океан из Средиземного моря и добраться до Канарских островов около 1500 г. до Р.Х. В 660-е гг. до Р.Х. по указу египетского номарха Нехо финикийские корабли обогнули африканский континент. Харген Д. Финикийцы. Основатели Карфагена. М.: Центрполиграф, 2004.

² Название Qart-ḥadašt переводится с финикийского языка как «новый город».

³ Честертон Гилберт Кийт. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991.

был разрушен, его территория стала римской провинцией Африка. Финикия же вошла в провинцию Сирия.

В финикийской цивилизации мы видим кульминацию морского, городского и торгового начала, объединенных в *общую культурную идентичность*. В этой версии западно-семитской культуры мы видим сочетание следующих факторов:

1) *изначальная связь с морем*, мореплаванием и кораблестроением как отличительная черта береговых семитов (причем это отличает их от филистимлян, одного из «народов моря», несемитского происхождения, пришедших в эту область к югу от Ханаана, видимо, с Крита, но, несмотря на свою связь с «морем» и береговое местонахождение, не сделавших цивилизационного выбора, подобного финикийскому);

2) *приоритетное развитие городов* с очень редкими аграрными хозяйствами вокруг них, на территории Ливана города располагались в удивительной тесноте, что требовало материального обеспечения не на основе привычного для других городов древности сельского хозяйства (финикийские города — гипертрофированы по сравнению с вавилонскими и ассирийскими — они представляют собой города в чистом виде, где значение знати и жречества второстепенно);

3) *преобладание в социальной структуре типа буржуа-олигарха*, представителя торгового, купеческого класса, т. е. форма талассократической демократии, участниками которой становятся наиболее обеспеченные торговцы и предприниматели.

Молох-Ва'ал: младенцев приносят в жертву

Религиозно-философские взгляды финикийцев известны довольно мало. У греков и римлян, а также отчасти у соседних с ханаанеями евреев о финикийской религии сложилось отрицательное (возможно, карикатурное) представление. Более всего они отмечали кровавые жертвоприношения младенцев (тофет) верховному божеству финикийцев Ва'алу или Молоху¹. В Библии (Левит 18:21) содержится строгое указание: «Из детей твоих не отдавай на служение Молоху и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь²», дословно же: «Не позволяй своему семени пройти через огонь Молоха», т. е. здесь

¹ Day John. Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament // University of Cambridge oriental publications. No. 41 Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

² «И отъмене твоего да не даси служити молóху, да не оскверниши имени святаго: азъ Господь».

прямой запрет на жертвы младенцев, практиковавшиеся ханаанеями своим богам — Молоху и Ва'алу (Мелькарту¹). Геенной огненной, ставшей позднее синонимом ада, называлась алея недалеко от Иерусалима, где служители Ва'ала осуществляли младенческие жертвы по финикийскому обряду².

При описании жертвоприношения младенцев высшему божеству Карфагена Ба'ал Хаммону (названному римлянами Кроном-Сатурном) греческий историк Клеитарх использовал следующие выражения:

«В центре располагалась бронзовая статуя Кроноса, его руки были распростерты над бронзовой жаровней, пламя которой поглощало младенца. Когда пламя охватывало тельце, его члены сжимались, и открытый рот казался улыбающимся, пока тело соскальзывало в жаровню. Такая улыбка известна сейчас как «сардоническая усмешка», т. к. они умирали, смеясь»³.

Аналогичные истории пересказывали также Плутарх и Диодор Сицилийский. Так, Плутарх Херонейский в тексте «О суевериях» (а именно к суевериям философ-платоник относит семитские культы, равно как и философию стоиков) он пишет:

«...сознательно и намеренно они (финикийцы. — А. Д.) приносили в жертву своих собственных детей, а те, у кого детей для заклания не было, покупали их, словно птенцов или ягнят, у бедняков, и мать ребенка хладнокровно стояла рядом, не издавая ни единого стога, а если даже рыдала и плакала, то вызывала этим только презрение, дитя же ее все равно приносили в жертву, и больше того — все пространство перед идолом наполняли звуками флейт и грохотом тимпанов, чтобы заглушить вопли и рыдания»⁴.

Диодор Сицилийский же рассказывал, что жители Карфагена посчитали причиной поражения в борьбе с римлянами то обстоятельство, что у них вошло в привычку подменять приношение Ва'алу своих собственных детей детьми, купленными у бедняков. Чтобы загладить вину и умиловить своего покровителя, они принесли 300 детей, взятых у самых благородных семейств Карфагена⁵.

¹ Имя «Мелькарт», что, возможно, означает «Царь Города», особенно почиталось в Тире и позднее в Карфагене.

² Eissfeldt Otto. Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch. Halle (Saale): M. Niemeyer, 1935.

³ Kleitarchos. In Platonis Respublica scholia. I, 337A / Bekker Immanuel (ed.) // Platonem a se editum commentaria critica. Vol. 9. Berlin, 1823. P. 68.

⁴ Плутарх. О суевериях // Плутарх. Моралии. М.; Харьков: Эксмо-Пресс; Фолио, 1999. С. 581.

⁵ Diodorus the Sicilian. The Historical Library. In Fifteen Books. Vol. 2. London: McDowall, 1814.

Жертвоприношение младенцев, возможно, косвенно отражено в библейской истории о жертвоприношении Авраамом Исаака и в евангельском рассказе об избииении по приказу царя Ирода младенцев в Вифлееме. Вероятно, к этому обряду имеет отношение и загадочная фраза из 136-го псалма Библии, где идет речь о Вавилонском пленении («На речех Вавилонских»): «Блажен иже имет и разбьет младенцы Твоя о камень». Деталь, которая часто подчеркивалась греческими наблюдателями этого финикийского обряда, состоящая в описании жаровни, стоящей перед статуей Молоха или располагающейся внутри самой этой статуи, куда бросали жертвенных младенцев, может также быть ключом к другому библейскому эпизоду: о сожжении в огненной печи трех благочестивых отроков по приказанию вавилонского царя Навуходоносора (детей спас в печи Ангел Господень). Так как западные семиты в религиозном смысле были тесно связаны с ассиро-вавилонским культурным пространством (восточные семиты), то можно предположить определенные параллели между культом жертвоприношения младенцев, который, однако, в финикийском (причем, особенно в Карфагене) и ханаанском контексте приобрел большее значение, чем в Месопотамии.

Молох или Мелькарт были формами главного бога финикийцев Ва'ала, который был также наиболее почитаемым богом в угаритском культурном круге.

Угаритская мифология: буйство Ва'ала

Угаритская цивилизация имеет древнейшие корни. Город-государство Угарит располагался на территории современной Сирии приблизительно на границе между Ханааном на юге, шумеро-аккадской цивилизацией на востоке и хеттским царством на севере. Угаритская религия представляла собой наиболее законченную форму западно-семитского политеизма, распространенного в Сирии и Ханаане и, соответственно, в Финикии. В угаритских памятниках излагаются древнейшие сюжеты, связанные в богом Ва'алом, который играл центральную роль в западно-семитском пантеоне. Имя «Ва'ал» в семитских языках означает «господин», причем «господин» больше в значении «хозяин», нежели «царь», что точнее передается словом «Адон». Такое понимание «господина» вполне соответствует городской торговой цивилизации, т. к. «господином» в ней является богатый и удачливый торговец-олигарх, а не наследственный аристократ, жрец или военный предводитель. По некоторым угаритским текстам можно предположить, что Ва'ал выступал как синоним бога грозы и дождя Хадада, который, в свою очередь, был прямым

аналогом вавилонского Адада (шумерского Ишкура)¹. В любом случае Ва'ал связан с дождем².

В наиболее архаичных сюжетах, где фигурирует Ва'ал, он описывается как «новый бог»³, сын высшего божества Эла или Илу⁴, поэтому он описывается как лишенный наследства (своего храма, места почитания, жилища). Женой Бога Эла/Илу является богиня Ашера⁵, мать 70 богов, рожденных от него. Ва'ал сражается с другим сыном Эла/Илу — с морским змеем Йаммой (и его помощником или двойником Лотаном⁶) и побеждает его. В истории постоянно фигурирует построение дворца, как символа могущества. На стороне Ва'ала — его сестра/жена — богиня Анат (она именуется в мифе также «Девой»). Она описана как кровавая и жестокая мстительница, затопившую землю кровью после того, как она обнаружила, что люди не приносят жертв Ва'алу и ей самой. Анат описана как убивающая всех подряд, не щадящая ни детей, ни женщин. Она входит в храмы, служители которых перестали приносить ей жертвы, опрокидывает там столы и алтари, а жрецов убивает храмовой мебелью. Из черепов и отрубленных конечностей кровавая богиня Анат (аналогичная египетской Сехмет или индуистской Кали) делает себе украшения. Она собирает черепа и строит холм, на котором возводит новое святилище. Ее кровавое возбуждение грозит уничтожить весь мир.

Анат выступает в семитской мифологии как синоним Аштарты-Астарты (аккадская Иштар, шумерская Инанна), которая также счи-

¹ Будучи богом ветра, Ва'ал считался также богом моряков, т. к. от него зависел направляющий успех морского путешествия. Ветер мог уничтожить корабль, а мог оказать помощь гребцам и тем более парусникам.

² *Smith M.S. The Ugaritic Baal cycle. Vol. I. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1 – 1.2. Supplements to Vetus Testamentum. V. 55. Leiden: E.J. Brill, 1994.*

³ В позднейшей финикийской версии Ва'ал именуется «сыном Дагана (или Дагона)». Об этом божестве сохранилось мало сведений. Иногда он изображается с рыбьим хвостом, в форме человека-рыбы (на иврите dag — рыба), а иногда, по другой, также семитской этимологии, он интерпретируется как «зерно», «хлеб», что менее логично, т. к. Ва'ал не имеет отношения к аграрному циклу, как большинство западно-семитских богов), но с морем связан непосредственно (он бог моряков).

⁴ Показательно, что об божестве Эл/Илу говорится, что «он живет на морском берегу, там, где реки впадают в океан». Это подчеркивает то обстоятельство, что в угаритской мифологии, как и в финикийской, речь идет о талассократической (береговой) цивилизации.

⁵ Полное название богини «Ашера-морская», что может быть интерпретировано как «Та, которая идет по морю». В истории о построении дворца Ва'ала Ашера становится на его сторону.

⁶ Лотан в финикийском эквивалент ивритского Левиафана, змея глубин. Аполлоний Родосский говорит, что дракон Лотан охраняет дерево с яблоками Гесперид.

тается сестрой/женой Ва'ала. Прямые параллели между парами Аштарта — Адонис и Анат — Ва'ал подтверждаются еще и тем, что оба имени «Адон» и «Ва'ал» означают «господин», хотя и с определенными смысловыми оттенками. «Адонис» — господин как царь, Ва'ал — господин как хозяин. Оба бога — и Адонис, и Ва'ал — предстают в семитском мифе умирающими и воскресающими, связанными с кровавой гибелью, подземным миром, циклами и женским началом.

В другой ситуации Анат оказывает на верховного бога Эла/Илу, своего отца, давление ласками и угрозами (обещая сделать его волосы красными как кровь¹), стремясь добиться своего — в мифе все строится вокруг того, чтобы дать Ва'алу собственное жилище — храм, дворец, т. е. учредить его культ. Она угрожает, что выкрасит его волосы в цвет крови, если он не исполнит ее просьбу.

Примечательно, что не только сам Ва'ал показан как жестокий воин, убивающий своих врагов (в частности, Йамму, бога моря) и разрывающий их на части, но его женская спутница, Анат так же, если не в еще большей степени, предстает как кровавое божество гибели и мести, убивающее все на своем пути.

Ва'ал получает возможность построить дворец из золота и серебра на горе Цафон, упоминаемой в Библии, близ реки Оронт. Греки называли эту гору Кассиус, арабы Акра. Она — или ее земной аналог — расположена на современной границе между Сирией и Турцией, к северу от Угарита. На эту гору Цафон направляются Ва'ал и Анат, чтобы найти там золото для строительства храма Ва'алу и возвести там сам храм. По пути Анат уничтожает чудовищ; это дракон Таннин (прообраз крокодила) и семиголовый морской змей Лотан (библейский Левиафан), на которого Анат надевает своего рода «намордник»². Далее на пути к горе Цафон они встречают царя, блюстителя этих мест и хранителя золота, которому отрубает уши. Потом они посылают молнию и огонь на золото и серебро, переплавляя их, и делают дворец для Ва'ала на этой горе. Поэтому во многих западно-семитских источниках Ва'ал именуется Ва'ал-Цафон³.

¹ Шарль Виролло считает, что это надо понимать, как обещание вернуть седым волосам старого бога Илу их изначальный (светлый, рыжий) цвет, которые они имели в молодости. *Virrolleaud Ch. Die Grosse Göttin in Babylonien, Ägypten und Phönicien // Eranos — Jahrbuch. Bd. VI. Zürich: Rhein-Verlag, 1939.*

² В Библии в Книге Иова (3:8) описано аналогичное обращение Бога Яхве с Левиафаном: «Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его?»

³ В разных источниках Ва'ал-Цафон отождествляется с западно-семитским богом Хадад, родственником вавилонскому Адад, а также с хеттским богом грозы Тешубом, и еврейским Яхве (Ва'ала Хадад Яхве финикийских источников). Подробнее см.:

Здесь следует обратить внимание на значение горы Цафон (горы севера в Библии) в более широком мифологическом цикле — у греков и хеттов. Греческие мифы повествуют о битве Зевса с Тифоном, самым страшным и могущественным из всех чудовищ, порожденных Геей после Титаномехии. Тифон (или Тифей) — предводитель гигантов, имеющий шансы на захват мировой власти. Он изображается как человекоподобный великан ростом до небес, с сотней змеиных голов, человеческим торсом, покрытым крыльями и глазами, змеиным хвостом и руками, достающими до земли. Он пребывает как раз на холме Кассиус (Цафон), где находится Корикская пещера (прямой аналог той Корикской пещеры, которая локализуется на горе Парнас, недалеко от Дельфийского оракула). Здесь Зевс и сражается с Тифоном¹ и в первой битве терпит от него поражение. Тифон тогда вытягивает жилы из рук и ног Зевса, взваливает его на плечи, приносит в пещеры и прячет жилы в медвежьей шкуре. Оттуда их достают Гермес и Эгипан (Пан в виде козла) и возвращают Зевсу. После этого Зевс оживает и побеждает Тифона, которого сбрасывает в Этну (на другой конец сакральной географии Средиземноморья). На горе Кассиус находилось святилище Зевса, которое посетил последний римский император-политеист неоплатоник Юлиан Отступник.

В хеттской мифологии аналогичный (но намного более древний) сюжет описан как битва бога грозы и дождя Ишкура и дракона Иллаунка, где на первом этапе дракон Иллаунка побеждает бога, и его спасает мать богов Инара. Дракон Иллаунка забирает сердце и глаза Ишкура, подобно тому как Тифон забирает и прячет сухожилия Зевса. Мирча Элиаде в книге «История веры и религиозных идей»² пишет:

«Во второй версии этой истории содержатся следующие подробности: Дракон побеждает бога грозы и забирает его сердце и глаза. Затем бог грозы женится на дочери бедняка и имеет от нее сына. Когда сын вырастает, он решает жениться на дочери Дракона. Со-

Green A. The Storm-God in the Ancient Near East. Indiana: Eisenbrauns, 2003; Schwemer D. The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies-Part One // Journal of Near Eastern Religion 7.2. 2008. P. 121 — 168.

¹ Индоевропейская этимология имени «Тифон» (*dhub(h)-n-) связана с понятием «глубины», семитская этимология «Цафон» — с «севером» и «сокрытостью». Тем не менее, нельзя исключить наложение друг на друга индоевропейской (доэллинской, например, хеттской) и семитской этимологий, применительно к одной и той же аноматической и символической единице — горе Цафон, и соответственно, Ва'ал-Цафону и змею Тифону.

² Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Академический Проект, 2008.

гласно наставлению отца, молодой человек не войдет в дом жены, не попросив прежде сердце и глаза бога грозы; он получает их и передает своему отцу. Обладая вновь своими «силами», тот снова встречается с Драконом «возле моря» и побеждает его. Но, женившись на дочери Дракона, сын бога грозы обещал быть верным тестю, и он просит отца не щадить его. «Так бог грозы убил Дракона и своего собственного сына тоже»¹.

Здесь мы снова встречаем тему «убийства сына», которая может иметь отношение к кровавым жертвоприношениям детей в финикийском культе.

Далее в угаритском мифе Ва'ал создает на горе Цафон себе дворец и устраивает пир. Далее Ва'ал вступает в конфронтацию с богом смерти Муту². Он приглашает его на пир, но Муту отвечает, что питается только телами людей и их кровью, и поэтому готов убить и сожрать самого Ва'ала. Ва'ал идет в жилище Муту к двум горам, расположенным на западе мира. По дороге он встречает корову и многократно соединяется с ней. От коровы у него рождается сын Мот. Тогда Ва'ал одевает его в свою одежду и отправляет к Муту. Снова жертва сына — в данном случае замещающая самого Ва'ала, которому суждено умереть.

Другая линия мифа рассказывает о том, как Ва'ал спускается с горы Цафон к ее подножию, чтобы заняться охотой, но встречает группу «разрушителей», чудовищ с человеческим обликом и бычьими рогами, которых послали туда враги Ва'ала. Ва'ал сопротивляется, но силы неравны, и «разрушители» его одолевают. Его тело лежит на месте битвы, пока его не находит богиня Анат, прошедшая в его поисках горы и долины. Она поднимает его тело и с помощью солнечного бога несет на гору Цафон, где кладет в гроб и приносит ему в жертву 6 раз по 70 зверей, чтобы у него была пища во время пребывания в потустороннем мире вплоть до его нового воскресения.

Далее разъяренная Анат спускается в ад сама (подобно Иштар-Инанне) и требует от бога смерти Муту вернуть Ва'ала. Муту отказывается, и тогда Анат в ярости разрезает его с помощью серпа на множество частей, которые развеивает по ветру. Ва'ал воскресает. Но через 7 лет воскресает и Муту, и битва между ними возобновляется.

Мы видим в этом мифе следующие характерные черты:

¹ Элиаге М. История веры и религиозных идей. С. 182.

² Финикийцы отождествляли Муту с греческим Плутоном или Гадесом, богом подземного мира.

- доминация кровавой агрессивности богов, добивающихся своего прямой силой (Ва'ал силой побеждает Йамму, Анат — Муту);
- боги спускаются в ад;
- центральный персонаж — бог — умирает и воскресает с определенной циклической периодичностью;
- между главным божеством и его женой/сестрой/возлюбленной происходит иерогамия;
- в главных сюжетах происходит замещение жертвой главного действующего лица.

Адонис и Астарта: любовь и воскресение

Практически все эти темы мы встречаем в другом финикийском мифологическом цикле, связанном с Астартой и Адонисом. Этот цикл был особенно популярен в финикийском Библосе, где Астарта выступает под именем Баалат-Гебал, «Владычица Библа». Основной сюжет истории Адониса таков. Царская дочь Мирра была выбрана жертвой в наказание за то, что ее мать, царица, не почитала богиню любви Астарту. Она внушила Мирре преступную страсть к своему отцу Киниру. Хитростью оказавшись на его ложе, Мирра зачала от него ребенка и бросилась бежать. Она была превращена в дерево. Ребенок вышел из дерева и стал прекрасным юношей — охотником Адонисом. Его полюбила богиня Баалат-Гебал¹. Но волшебный кабан (бог войны) убил Адониса на охоте. Богиня горько сокрушалась над возлюбленным и не могла вынести его утраты. По его мольбам Адонису позволили на время покидать царство мертвых. Из его крови вырос цветок анемон.

В этой версии богиня и главный герой не столь кровавы, но остальные элементы присутствуют. Тема замещения представлена тем, что дочь расплачивается за непочтение к Астарте матери. Очень много параллелей в этом мифе с мифом о Кибеле, Матери Богов — рождение из дерева, убийство солярным кабаном, умирание и воскрешение, иерогамия и т. д. Впрочем, и непосредственно культ Кибелы был довольно распространен среди финикийцев и ханаанейян.

¹ Баалат или Баалтис — дословно «хозяйка», «госпожа», женская форма от Ва'ал, «хозяин», «господин». Баалтис поклонялись западные семиты во всем Ханаане, израильтяне-идолопоклонники и особенно карфагеняне, у которых она была наряду с Молохом и Ва'алом и Мелькартом главным божеством. «Баалат-Гебал» означает «Госпожа Гебала», т. е. Госпожа Библоса.

Финикийцы поклонялись статуям богов, почитали священные горы. В храмах некоторых женских божеств (особенно Астарты) практиковали священную проституцию. В культуре финикийцев было развито храмовое строительство. Так, в частности, евреи для построения храма в эпоху Соломона обратились к финикийскому царю Хираму Великому, который снабдил их строительными материалами и архитекторами. Хирам в масонском обряде сам выступает как прообраз архитектора храма Соломонова, а его смерть и воскресение воспроизводят сценарий Ва'ала или Адониса. В Финикии также развивались прикладные науки, связанные с архитектурой, кораблестроением, ремеслами.

Метафизика финикийцев

Финикийская теология Санхонйатона

Согласно ряду древнейших источников, еще в догреческую эпоху в Финикии были попытки построения систематизированной мифологической или мифо-философской, даже теологической картины. Эту инициативу принято связывать с именем Санхонйатона, жившего, согласно преданию, в Берите или в Тире во второй половине II тысячелетия до Р.Х. Сведения о нем сохранились через грекоязычного писателя конца первого — начала второго века по Р.Х. Филона Библиского¹. Санхонйатон положил в основу своей системы храмовую традицию Берита, «письмена аммунеев» и не сохранившиеся до нас «священные книги», приписывавшиеся богу мудрости Таавту². Основателем жреческой традиции назван некий Табион, первый финикийский иерофант, передавший знания своему сыну³. От него традиция ведет к некоему Исирису, «изобретателю трех букв» и его брату Хна⁴, «называемому первым финикийцем».

¹ Фрагменты из его сочинений наличествуют в цитатах, приводимых церковным историком Евсевием Кесарийским, выходцем из Палестины, в книге «Об евангельском приготовлении». *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique. Livre I. Ch. 10.* Paris: Éditions du Cerf, 1974.

² Здесь и далее мы ссылаемся на издание: *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors.* London: Reeves&Turner, 1876.

³ Об идентификации этой фигуры комментаторы спорят. Одни (Камбернанд Вагнер) полагают, что речь идет о самом Санхонйатоне, другие (Орелли) считают, что имеется в виду Иеромбаал или Ерубаал, жрец финикийского бога Яао.

⁴ Это имя указывает на страну Ханаан.

Сам Филон Библский изложил финикийскую систему в терминах греческой мифологии и философии с уклоном в натурфилософию досократиков и стоиков. В частности, он пытался интерпретировать теологические образы как синоним материальных космических стихий и начал. В космогонической схеме Санхонйатона первоэлементами были воздух и хаос (эфир), от которых произошли ветер и желание, породившие Мота (Муту), который интерпретируется как смерть и как жизнь одновременно, и имеет форму ила. Мот породил все остальные стихии мира. В результате вселенной катастрофы — пожара (вероятно, этот финикийский сюжет лежит в основе стоических представлений о циклах сжигания Вселенной, аналогичных Гераклиту) — появляется космос (из огня и в огонь). Ветер (Колпий) и его жена (Баау) рожают Айона («вечность») и Протогона («первородженный»). От них происходят порождающие существа (Генос и Геней). Дети Геноса и Гении суть Свет, Огонь и Пламя (снова метафизика огня, связанная с циклами и космогенезом финикийцев и... стоиков¹). Эти фигуры чрезвычайно напоминают титанов и гигантов. О них Санхонйатон говорит, что они научили людей пользоваться огнем (у греков это относили к титану Прометею). Их потомство было великанами, в честь которых называли горы — Кассиус (Цафон, обитель Тифона и Ва'ала!), Ливан, Антиливан и Брату.

Первые существа, согласно системе Санхонйатона, поклонялись солнцу. От них происходят древние гиганты, которые выступают в системе как положительные фигуры; один из них гигант (титан) Ипсуракий учит людей строить дома. К нему восходят другие культурные герои, описанные в титаническом облике — изобретатели охоты, рыбной ловли и земледелия. О Испурации и Мемрусе говорится, то они были зачаты в инцестуальных отношениях великанов предшествующих поколений со своими матерями.

Первыми богами в этой системе были Элиун и Берут, породившие Небо (Уран) и Землю (Гею). Далее, Филон Библский перечисляет вперемешку финикийских и греческих персонажей мифа: от Неба (Уран, Баалшамем) появились на свет Эл (Илу)/ Кронос, Бетэль, Дагон (рыба или зерно?), Атлас, Зевс Демарунт, а позднее его сын Мелькарт (Ва'ал) и другие божества. Эл восстал против Урана и убил его, став основателем нового поколения богов.

¹ О связях между философией Стои и Финикией, особенно через основателя стоицизма финикийца Зенона, см. пронительную статью Макса Поленца: Поленц М. Стоя и семитизм // Порфирий. Сочинения. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2011.

Показательно, что Филон упоминает изложенный Санхонйатон миф о том, как бог Эл своей рукой убивает своего сына Садида. Он также отрезает голову своей дочери, чем, согласно Филону Библискому, вызывает «изумление богов». В другом месте говорится, что во время эпидемии смертей и чумы Эл/Кронос принес в жертву Урану своего единственного сына и совершил сам себе обрезание.

Эл/Кронос начинает войну с Ураном и побеждает его. Именно он строит первый финикийский город Библос, и финикийцы, таким образом, возводят свой род к предводителю титанов — Кроносу. У Санхонйатона Атлас, титан Запада в греческой мифологии, назван братом Эла/Кронос, которого Эл/Кронос сбрасывает в земляную пещеру по совету бога мудрости Таавта.

Санхонйатон описывает Илу/Кроноса как имеющего четыре глаза (два спереди, два сзади, когда одна пара спит, другая бодрствует, что напоминает греческого Аргуса и «многоочитые» колеса в видениях еврейского пророка Иезикииля) и четыре крыла (когда он летит на двух, два других покоятся): очевидно, что этот образ лежит в основе библейских херувимов и серафимов, а также ряда метафорических описаний, наделяющих Бога крыльями («Плещи Своими осенит тя, и под криле Его надеешься» — в 90-м псалме).

Теология финикийцев в систематизированной Санхонйатонем форме имеет одну яркую отличительную черту: главным божеством в ней выступает не Зевс, как у эллинов, но Кронос, предводитель титанов и старый бог Зевс как представитель и предводитель олимпийцев прерывает прежнюю традицию титанов пожирать свое потомство: т. е. приносить в жертву сыновей и дочерей (что лежит в основе западно-семитского и особенно финикийского мифа). Он выступает от лица «новых богов», которые размыкают практику ритуального жертвоприношения младенцев как субститута самих жертвователей. Иными словами, нарушается монополия отцов, старшего поколения на жизнь. В этом и заключается сущность Титаномахии: новое и вечное свергает древнее и связанное с бесконечно длащимся временем (Кронос как Хронос). Этот же сюжет мы видим в шумеро-аккадском мифе про Апсу и Тиамат, где Апсу хотел уничтожить беспокоящих его сон и покой «новых богов», от лица которых действовал Эа, убивший Апсу, что продолжилось в войне Мардука, бога следующего поколения, с Тиамат, Драконом Великой Матери. Финикийская же религия, и это скорее всего распространяется на весь мифо-религиозный круг Ханаана, стоит на стороне старых богов, поэтому логично, что главным в этой мифологии становится не Зевс, но Кронос, не бог, но титан.

Отсюда позитивное отношение к великанам, гигантам. Можно предположить, что Тифон, с которым сражается Зевс у горы Кассиус, Цафон, и есть западно-семитский бог Ва'ал или гиганты, порожденные Гносом и Генией в системе Санхонйатона.

Финикийская философия Мохоса: первовещество и атомы

Некоторые древнегреческие авторы возводили к финикийцам и начала философии. Так, среди протофилософов Диогеном Лаэртским наряду с Атлантом и Залмоксисом упоминался Мохос Сидонский¹ (в ином написании Охос), который жил в начале II тысячелетия до Р.Х. О нем сохранилось мало сведений; считалось, что он был астрономом и историком, что вполне укладывается в наше представление о «халдейской мудрости», связанной, в первую очередь, с циклами и изучением звездных гармоний. Кроме того, Мохос называли «физиологом», т. е. «исследователем природы». В этом смысле показательно, что Фалес Милетский, считающийся основателем философии и первым из «исследователей природы», был финикийцем и, вероятно, учился на Ближнем Востоке. Но если Фалес (вполне в духе финикийской талассократии) считает главным элементом «воду», то Мохос учил о том, что первыми стихиями были «эфир» и «воздух», что позднее повторил другой представитель Милетской школы, ученик Анаксимандра (который, в свою очередь, был учеником Фалеса) Анаксимен.

Древним евреям сидонский философ был известен под именем «Махол». Мохос был основателем школы, к которой относились также упомянутые в Библии Халкол и Дарда.

О Мохосе определенные сведения сообщает неоплатоник Дамаский (сириец по происхождению, как явствует из его имени). Он в своей книге «О первых принципах» уточняет, что первоэлементы эфир и воздух породили Улом («вечность»), от которого произошел демиург, создатель космоса, соответствующий мифологической фигуре Хусора (первоначально Кусар-и-Хусас, божественный кузнец и ремесленник, помогавший Ва'алу и Анат в их предприятиях). Из половин расколовшегося мирового яйца, которое было расколото Хусором, возникли небо и земля, что напоминает рассечение Тиамат Мардуком.

В высшей степени важным является указание на то, что Мохос был первым сторонником «атомизма», позднее изложенного в более систематической форме Левкиппом, Демокритом и развитого Эпи-

¹ Упоминания о нем встречаются у Татиана, Евсевия Кесарийского, Суды.

курор. Он полагал, что, подобно языку, состоящему из букв, и мир состоит из неделимых частиц¹.

Атомизм, как мы видели, является прямым философским эквивалентом мифа о Великой Матери и одним из главных признаков (наряду с прогрессом) черного Логоса Кибелы. Атомизм является последовательным выражением материализма, т. е. картины мира, строящейся снизу вверх, что отражает траекторию хтонического восстания титанов и гигантов против небесных богов.

Финикийский Логос: когда правят титаны

Если мы объединим социокультурные моменты, связанные с талассократией, высоким уровнем урбанизации, приоритетом торговли в экономике при относительно малом сегменте аграрной культуры, характеризующие финикийскую цивилизацию, с кровавой мифологией, основанной на заместительных человеческих жертвах (младенцы), сакральном эротизме, буйной агрессивности, широким распространением культа Великой Матери (Иштар, Анат, Кибелы) и с атомистским материализмом в философии (Мохос), мы получаем классическую структуру черного Логоса, проведенную последовательно через религию, философию, обряд, социокультурные, экономические, политические и колониальные практики. Связи с месопотамским обществом и культурно-религиозными формами восточно-семитской культуры здесь сохраняются, более того, именно ассиро-вавилонская культура закладывает основные религиозные мотивы и сюжеты мифологии, а также некоторые социально-политические тенденции (в первую очередь связанные с градостроительством и ремеслами), но в финикийском береговом контексте все они приобретают иную семантику, где на сей раз преобладает Логос качественно отличный, и даже противоположный ассиро-вавилонской культуре, где материальные и матриархальные тенденции не преобладают, а талассократический вектор почти полностью отсутствует. Если Вавилон смотрит в небо и вокруг, на окружающий мир, то Финикия смотрит вниз и на окружающий мир, становясь на сторону Тиамат и Йамму, Лотана, темных перводемонов морского хаоса², хотя при этом осмысляет себя по-прежнему в ассиро-вавилонских халдейских терминах. Здесь явно наличествует семантический сдвиг: восточно-семит-

¹ Страбон. География: В 17 кн. М.: Наука, 1964.

² Крупнейший город Финикии Сидон, бывший столицей Сидонской гегемонии, считался в мифе «дочерью» бога моря Йамма.

ские мифы и религиозные формы, оказываясь в талассократическом западно-семитском (конкретно финикийском и ханаанском) контексте, меняют свою смысловую нагрузку, опрокидывая теллукратический имперский и уранический Логос Вавилона в водное зеркальное отражение. На неоплатоническом языке Прокла можно выразить это так: демиургия Адониса, повторяющая духовный космогенез Зевса на материальном уровне, начинает претендовать на исключительность и выдавать себя за единственное измерение бытия. Здесь мы вплотную подходим к гностическому дуализму, где эти две демиургии — духовная и материальная — жестко противопоставлялись друг другу. Эту оппозицию греческого и финикийского заметил неоплатоник Плутарх Херонейский¹. В своем трактате «О суевериях» (Περὶ δεισιδαιμονίας²) он выстраивает систему концептуальных оппозиций между религиозной верой и пред-рассудками, в которых он видит пародию на веру, ее обратную, перевернутую версию, ее черный дубль. При этом он полагает, что «суеверия» представляют собой нечто еще более худшее, чем откровенный философский атеизм, отрицающий бытие богов. Плутарх пишет:

«Безбожник всего лишь полагает, что богов нет, а суеверный страстно желает, чтобы их не было, и верит он в них против воли, потому что боится не верить. Словно Тантал из-под нависшей над ним скалы, суеверный, угнетаемый и мучимый страхом, хотел бы выскользнуть из-под своих убеждений, и образ мыслей безбожника он перенял бы с радостью и ликованием, как долгожданную свободу, а пока что безбожник с суеверием ничего общего не имеет, зато суеверный по своим наклонностям — тот же безбожник, только ему не хватает смелости думать о богах то, что он хочет»³.

К суевериям Плутарх относит как псевдорелигиозные философские системы (в первую очередь, таковой он считает учение стоиков), так и известные ему семитские (в том числе еврейские и финикийские) религии. В месте, где речь заходит о кровавых жертвах детей, практикующихся в культе Молоха в Карфагене, Плутарх выдвигает следующую идею:

¹ Плутарх. О суевериях.

² Термин δεισιδαιμονία образован от слов δέισω, бояться и δαίμων, даймон, бог, т. е. дословно означает «богобоязненность». Греки употребляли его в негативном смысле, поскольку для них слепой страх перед богами мыслился не как добродетель, а как порок, закрывающий человеку путь к созерцанию божественности и свободному следованию по светлым эйдетическим траекториям, ими указанным. Особенно это было неприемлемо для платоников.

³ Плутарх. О суевериях. С. 580.

«Не полезней ли было бы карфагенянам, взяв себе законодателем Крития¹ или Диагора², постановить, что не существует ни богов, ни демонов, чем приносить такие жертвы, какие они приносили Крону?»³ Не по неведению, как говорит Эмпедокл, осуждая ритуальное умерщвление животных,

В облике жертвы нередко пронзает собственноручно сына отец и при этом, безумец, возносит молитвы»⁴.

Далее у Плутарха следует уже приводившийся нами фрагмент, где идет описание действия жертвоприношения карфагенцами своих детей в жертву Молоху-Ва'алу. И он продолжает эту важную мысль, напрямую эксплицитно связывая этот религиозный тип с гигантами, приоткрывая тем самым одну из глубинных тайн финикийского Логоса:

«А если бы властвовали над нами, свергнув богов, скажем, Тифоны или Гиганты, какие бы им были приятны жертвы, каких бы они требовали обрядов?»⁵

Эта гипотеза Плутарха — «если бы Тифоны или Гиганты правили над нами» — не является простым абстрактным предположением. Так и обстоит дело в действительности, если черный Логос Кибелы и титаническое начало берет верх. Тифон побеждает Зевса, а гиганты изгоняют с Олимпа богов в материалистической атомистской цивилизации с ярко выраженным талассократическим профилем, и в этом случае речь идет уже не о метафоре. Для неоплатоников шестая гипотеза «платоновского «Парменида» (когда Единого нет, но есть атомистское материальное многое, создающее «Единое» — такое «Единое» будет не богом, но титаном, Тифоном, перевернутым дублем) не имеет онтологического воплощения, т. е.

¹ Критий (460 — 403 гг. до Р.Х.) — древнегреческий афинский государственный деятель, оратор и философ, дядя Платона, считался автором сатирической драмы «Сизиф», где открыто провозглашается атеизм и идея об искусственном происхождении богов, которые для прагматических целей создали сами люди. Секст Эмпирик приводит характерный фрагмент из этого произведения: «Затем, когда законы воспретили им / Насильничать открыто, и они тогда / Тайком свои свершали злодеяния, — / То некий муж разумный, мудрый, думаю, / Для обуздания смертных изобрел богов, / Чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы / Зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы».

² Диагор Мелосский (V в. до Р.Х.) — древнегреческий поэт и философ, считался последовательным атеистом, выступал против эллинской религии и, в частности, критиковал Элевсинские мистерии.

³ Молох греками и римлянами приравнивался к Кроносу (Сатурну), пожирающему своих детей.

⁴ Плутарх. О суевериях. С. 581.

⁵ Там же.

верные Олимпу и Аполлону платоники не допускают торжества черного Логоса. Но в финикийской цивилизации мы видим, что такое положение дел возможно не только в теории, но и на практике. Именно с этой перспективой, по Честертону¹, столкнулся в Пунических войнах солнечный Рим. Именно такой представляли Вселенную христианские гностики, для которых «правление Тифона и титанов над нами» было фундаментальным эмпирическим и религиозным одновременно трагическим фактом. Показательно, что «злого демиурга», материального творца Вселенной (т. е. прямой аналог Тифону, титану, Молоху, Ва'алу и т. д.) гностики также связывали напрямую с верховным семитским божеством, но не финикийцев, а евреев. Плутарх Херонейский, в свою очередь, относит иудейскую религию к области «суеверий» наравне со Стоей (основатель которой философ Зенон был финикийцем) и финикийскими мифами и ритуалами.

Далее Плутарх приводит историю с женой персидского царя Ксеркса, поясная которую в связи с фигурой бога подземного мира, ада, Хадеса, он излагает ряд важных соображений о природе «царства титанов», определяющего сущность финикийского Логоса.

«Аместрида, жена Ксеркса, живьем закопала в землю двенадцать человек как приношение Аиду, тому самому, который, по словам Платона, человеколюбив, мудр и богат, который само имя «Аид» получил оттого, что души пленяет и удерживает при себе искусством убеждения и силою слова»².

Речь идет о диалоге «Критий» (обратите внимание на связь атеиста Крития и «перевернутой религией», суеверием, финикийцев у Плутарха), где Платон приводит народную этимологию имени бога подземного мира — производя «Плутон» от *πλοῦτος*, богатство, а Хадес от *πάντα τὰ κατὰ εἰδέναι*, «все хорошо знающий бог». То, что Господин ада, царь титанов и гигантов гуманен, богат и разумен, легко можно экстраполировать на совершенно иной культурный и исторический контекст, связанный, однако, с Финикией типологически — на уровне структуры Логоса; мы имеем в виду базовую парадигму цивилизации европейского Модерна, которой прекрасно соответствует альянс атеизма с суеверием, и становится утвердительным солагательное наклонение в формуле Плутарха: «если бы Тифон или Гиганты правили над нами». При этом переход от Крития и Диагора к Молоху вполне может быть соотнесен на цивилизационном уровне

¹ Честертон Гилберт Кийт. Вечный человек.

² Плутарх. О суевериях. С. 581.

не с переходом от Модерна к Постмодерну, от атеизма рационального Нового времени к «великой пародии» и «черному дублю Диониса», характерных для последней заключительной стадии «темного века» и «сумерек богов».

Здесь можно обратить внимание еще на одну выразительную деталь, связанную с Финикией. Очагом этой весьма необычной (в средиземноморском контексте и не только) цивилизации, которую можно назвать «титанической» в полном смысле этого слова, была территория современного Ливана, славившаяся своими лесами (особенно кедрами и кипарисами). Шумеро-аккадский герой Гильгамеш, царь Урука, именно в Ливан идет на подвиг вырубки священных кедров и борьбы с местным великаном Хумбабой и его семьей «жгущими лучами», которые могут представлять собой священную жаровню алтаря Молоха. Кедр — преимущественный символ Великой Матери, Кибелы или Инанны. Дерево есть внушительный образ титанизма: оно растет из земли по направлению к небу, но никогда его не достигает и рано или поздно падает, несмотря на свою мощь. Поэтому подвиг Гильгамеша может быть понят как аналог Титаномахии. С этим связана особая сакральность аграрной цивилизации Деметры, практикующей подсечное земледелие. Вырубка леса есть борьба с титаническим, хтоническим началом, героический акт крестьянина, бьющегося на стороне небесных богов против гипохтонических сил. Отсюда отождествление понятий «древесина» (ύλη) и «материя», причем латинское слово *materia* также изначально означало «древесину», причем не просто древесину, но ту, из которой делали мачты кораблей, т. е. кораблестроительную древесину. Все эти значения символизма дерева сходятся к единой семантической структуре: титанизм, корабль, талассократия, материя, Великая Мать, море (красные моллюски, служащие для изготовления типичного финикийского красителя). Это структура финикийского Логоса. В таком понимании он становится выражением *антитезы Логоса Европейского* и *Средиземноморского* (аполлоно-дионисийского), а торговая финикийская цивилизация оказывается радикальным антагонистом Европы в ноологической топике. Именно это делало Пунические войны столь нагруженными глубинным историческим и провиденциальным смыслом.

Конечно, вся финикийская цивилизация не сводится к черному Логосу исключительно, но тем не менее именно в ней он преобладает и доминирует, причем в такой степени, что остальными аспектами финикийской идентичности в рамках Ноомахии можно пренебречь.

Арамейская культура

Древняя Сирия

Еще одним полюсом западно-семитского культурного круга были арамейцы (арамей), семитские народы, населявшие территорию Сирии. По Библии, предком арамейцев является Арам, третий сын Нахора, брата Авраама¹. Впервые мы встречаем упоминание о них в середине III тысячелетия до Р.Х.

В III тысячелетии до Р.Х. на территории Сирии существовал семитский город-государство Эбла, который относился к шумеро-аккадской цивилизации, будучи ее западной периферией. Эблаиты пользовались клинописью, обрабатывали землю. Периодически город подвергался нападениям семитов-аморейцев с юга и хурритов² с севера. Впоследствии на территории Сирии образуется аморейское государство Ямхад, конец которому кладет нашествие хеттов. В XV в. до Р.Х. Сирия подвергается нашествию египетского фараона Тутмоса I.

А с XIV в. до Р.Х. кочевые племена арамеев расселяются по Сирийской пустыне, проникая оттуда на средний Евфрат. На протяжении первой половины I тысячелетия до Р.Х. коренное население Сирии (которое было отчасти ханаанским, семитским, а отчасти хеттским, т. к. многие памятники на севере Сирии написаны на языке близком к лувийскому³) полностью арамеизировалось. Позднее, на рубеже XII—XI вв. до Р.Х. они расселились по всей Передней Азии. В некоторых областях (например, к востоку от реки Иордан) арамейцы оставили кочевничество и начали практиковать земледелие. В начале I тысячелетия от Р.Х. арамейский язык стал основным разговорным языком Передней Азии.

На рубеже I и II тысячелетий на территории Сирии образуются три относительно автономные политические зоны: на севере царство Сам'аль, на юге царство Хамат, а в центре арамейское царство Дамаск, которое постепенно, в течение X—VIII вв. распространяет свою гегемонию на остальные территории Сирии, пытаясь соперни-

¹ «Милка родила Нахору <...> Кемуила, отца Арамова» (Быт. 22:20, 21).

² Хурриты — древний народ, появившийся на территории северной Месопотамии во второй половине III тысячелетия до Р.Х., относился к неизвестной языковой группе Передней Азии. В Сирии и Месопотамии жили вперемешку с семитами.

³ Лувицы — родственная хеттам народность, составлявшая в период Хеттского царства один из трех его основных регионов (Хеттский (Несийский), Палайский, Лувийский). Письменность основывалась на клинописи и иероглифах.

чать с более могущественной Ассирией. Сирия не смогла выстоять и попала в зависимость от ассирийской державы.

Сирия в структуре других государств

Позднее, в эпоху Нововавилонского царства, Сирия оказалась под властью халдеев. В эпоху Ахеменидской империи Сирию контролировали персы. В IV в. до Р.Х. Дамаск захватила армия Александра Македонского, и Сирия в 332 г. до Р.Х. вошла в состав Македонского царства. Позже Сирией правил Селевк Никатор, при котором страна достигла максимального масштаба: ее границы доходили до Аму-Дарьи и Инда. Селевк Никатор и сын его Антиох основали целый ряд эллинистических городов (Селевкия на Тигре, Селевкия на Оронте, Антиохия и др.). Однако последующие правители Селевкиды не смогли сохранить столь обширные владения, и к началу II в. до Р.Х. в царстве Селевкидов осталась одна Сирия.

В эпоху Римской империи основанный Селевкидами сирийский город Антиохия стал важнейшим центром римской провинции Азии и третьим по величине и значимости городом всей Римской империи. Этот город представлял собой культурный центр, сочетающий эллинские, сирийские, а также финикийские, халдейские и персидские влияния, хотя греческая культура преобладала. Когда Римская империя стала ослабевать, на территории Сирии сложилось Пальмирское царство. В византийскую эпоху Сирия постепенно утрачивала свое значение, пока не подверглась арабским завоеваниям.

Глава 3. Евреи и цивилизация

Древние евреи: «историал» монотеизма

Ханаанский Логос

Южнее Сирии располагались земли двух еврейских государств — Израиля и Иудеи, о которых речь пойдет чуть позже. Побережье было населено финикийцами, а юг — несемитским народом филистимлян. К востоку от Израиля находились страны Аммон и Моав (современная Иордания), а южнее их — Едом (Сеир), пиком могущества которого был VI в. до Р.Х. К юго-востоку жили набатеи и собственно арабы, относящиеся к южным семитам. В III в. до Р.Х. набатеи создали Nabatean царство, включавшее территории современных Иордании, Израиля, Сирии и Саудовской Аравии. Столицей Nabatean царства был город Петра в долине Вади-Рам (Иордания).

С точки зрения геософии, всю зону расселения западных семитов можно рассмотреть как более или менее единое культурное пространство, охватывающее со всех сторон территории расселения евреев. Израиль и Иудея находятся в кольце западно-семитских обществ, чья культура является более или менее однородной по своим структурным основаниям, но при этом имеющая свои принципиальные отличия в каждом конкретном случае. Если вынести евреев за скобки, мы получаем миндалевидную зону с пустующим основанием, где на западе раскинулась береговая финикийская цивилизация (на юге она соседствовала с несемитской, вероятно, индоевропейской и близкой к хеттской культурой филистимлян с отдельными семитскими элементами¹), на востоке (от Израиля) шли земли Аммона, Моава и Идумеи, а на севере арамейский мир Сирии. Вся эта область представляла собой единое цивилизационное поле, — с более

¹ Верховным божеством филистимлян был Дагон, представлявшийся в виде «рыбы» (на иврите dag — «рыба») и, вероятно, связанный с хеттским богом дневного света «dagān-zipas». Жители Экрона почитали Баал-Зебуба или Баал-Зевула, что на иврите уничтожительно расшифровывалось как «повелитель мух», но скорее всего «Зебуб» происходит также от хеттского бога неба «ziparwa», родственного греческому Зевсу и индийскому Дьяусу.

или менее общей мифологией, религией, культами и обрядами, тесно связанными с ассиро-вавилонской культурой и общим этническим субстратом, основной которого были аморейские племена. Особенность финикийской цивилизации, как мы видели, состояла в талассократической ориентации, приоритете торговли и городской культуры. В общей структуре земли Ханаан западная береговая полоса Финикии представляла собой один четко выраженный полюс. Сирия, Амон, Моав и Сеир, располагавшиеся в континентальном пространстве, соответственно, были лишены талассократической доминанты, их экономика строилась на сочетании скотоводства, продолжавшего традиции древнейших семитских кочевых племен, и земледелия, которое было преобладающим источником жизнеобеспечения городов. В городах процветала торговля, но доминировали аристократические (а не олигархические, как в Финикии) формы правления — с развитым жречеством, царскими династиями, сословиями профессиональных воинов. Арамейцы, аммониты, моавитяне и идумеи имели общую мифологию — главными божествами были Эл, Ва'ал, Астарта, морской бог Дагон, изобретатель письменности Тааут и т. д. При этом разные города поклонялись разным верховным божествам, что полностью соответствовало древнейшей шумеро-аккадской традиции, продолженной Вавилоном и Ассирией. Все эти народы были политеистами, т. е. признавали существование многих богов и богинь.

Если мы посмотрим на всю эту территорию, расположенную по обе стороны реки Иордан, текущей с севера на юг, включая расположенную к северу территорию Сирии, мы увидим овальную зону западно-семитского политеизма, в центре которого располагается монотеистическая культура евреев. Причем западная полоса представляет собой талассократическую версию, где титанизм и Логос Кибелы отчетливо доминируют, предопределяя структуру цивилизационной интерпретации всего общесемитского (западного) мифологического и религиозного комплекса, а северная, восточная и южная зоны (от Сирии до Идумеи через Аммон и Моав) имеют более традиционную, аристократическую и аграрную ориентацию. Так, земли, находящиеся на восточном берегу Иордана, где, согласно Библии, располагались земли Содомы, считались населенными преимущественно оседлыми земледельцами. Салим, царем которого был Мельхиседек, которому Авраам отдал десятину и который является прообразом Христова священства, относился к Содомской земле.

Библия повествует, что после того, как племянник Авраама Лот был с женой и дочерьми выведен чудесным образом из Содомы, обреченного на гибель от огненного града, он потерял жену, превра-

ценную в соляной столб, и остался без мужского наследника. В пещере близ другого содомского города, Сигор, дочери Лота соблазнили его и зачали родоначальников аммонитов и маовитян. Этот мотив инцеста, дающего начало царской династии, возможно, является общим с мифом об Адонисе в его финикийской версии (Библос), т. к. Адонис также рождается (чудесным образом) в результате инцеста. Указания Библии на царившие в Содоме и Гоморре нравы (а эти земли и локализовались на территориях к востоку Иордана, позднее ставшие землями Аммона и Моава¹) также могут относиться к мифологическим сюжетам западно-семитского политеизма, более известное в финикийской версии или в утаритских источниках.

Едом (Сеир) берет начало от сына Исаака Исава старшего брата Иакова.

В отношении цивилизационного Логоса всего пространства Сирии и восточного и южного Ханаана мы не можем сделать столь однозначных выводов, как в случае с Финикией. Мы явно видим определяющее ассиро-вавилонское влияние, равно как и многие параллели с финикийской и утаритской версиями мифологии и теологии. Многие моменты указывают на то, что здесь так же, как и в Финикии, преобладали элементы титанизма и Кибелы. По меньшей мере, именно этим, видимо, объясняется радикальная вражда евреев-монотеистов со всеми окружающими семитскими народами восточного Ханаана и Сирии, которых древние евреи упрекали наравне с финикийцами в преданности темным культам и греховным практикам, причисляя к ним как политеизм в целом, так и оргиастические обряды из цикла Адониса и Астарты, жертвоприношения младенца Ва'алу и поклонение идолам-терафимам. Для дальнейшей типологизации нам необходимо более обстоятельно рассмотреть еврейскую религиозную культуру и ее особенности. Без анализа сердцевины ханаанского культурного круга (овала), заключенного в иудаизме, понимание ноологической структуры периферийной зоны, ее обрамляющей, затруднительно.

Значение евреев для христианского мира и методологические проблемы

Роль евреев и еврейской истории огромна, а их цивилизационное значение и культурное влияние беспрецедентно велики в силу того, что средиземноморская культура начиная с первых веков по

¹ По некоторым версиям, останки Содома и Гоморры находятся в настоящее время на дне Мертвого моря.

Р.Х. постепенно становилась христианской, а с IV в. по Р.Х. христианство становится государственной религией всей Римской империи и остается религиозной доминантой Европы, обеих Америк и России-Евразии до настоящего времени, т. е. в течение двух тысячелетий. Отступление от христианства начинается лишь в Западной Европе Нового времени в эпоху Модерна, но христианство продолжает оказывать значительное влияние и на европейское общество в постхристианскую эпоху. Поскольку христианство включило в Священное Писание Ветхий Завет и рассматривало Новозаветную церковь как продолжение Ветхозаветной, христианский мир прошел своего рода адаптацию по отношению к древним иудеям, воспринимал себя прямым продолжателем еврейского народа, в котором и воплотился, согласно иудейским пророчествам, Сын Божий. Следовательно, еврейская история после Рождества Христова стала фундаментальной матрицей европейской истории и в значительной степени сформировала базовый европейский «историал». Учитывая это, очевидно, что к истории евреев христианские и даже постхристианские общества не относятся и не могут относиться как к истории одного из многих западно-семитских народов, причем не самого большого и могущественного, но видят в ней вселенский смысл и наделяют ее фундаментальным парадигмальным значением. Это, с одной стороны, существенно облегчает рассмотрение еврейской истории, древней религии и культуры иудейского общества, которые досконально и тщательно изучались в течение двух тысячелетий, а с другой, напротив, усложняет его, поскольку в этой области сложились жесткие конфессиональные и научные каноны и догматы, которые необходимо принимать во внимание. Кроме того, еврейская история, став фундаментальной частью христианского «историала» в целом, оказывается помещенной внутри европейской (а также американской и евразийской) культуры, что не так просто выявить, поскольку относится к самой основе (часто бессознательной) нашего понимания всего исторического процесса, его провиденциальных ориентиров, его структуры, его главных действующих лиц и т. д. Еврейская история вошла в основу культурной матрицы христианской цивилизации, а все что относится к этой основополагающей, лежащей в фундаменте интерпретационных механизмов структуре, с трудом поддается прямолинейному и взвешенному анализу и требует радикальной и подчас болезненной апперцепции, связанной с деконструкцией культурной идентичности самого исследователя. Еврейская история в огромной мере предопределяет христианскую историю, и следовательно, еврейская идентичность входит важнейшим системообразующим элементом в идентичность христианскую.

Учитывая все эти трудности, мы постараемся сохранить как можно большую дистанцию в отношении еврейской истории и попытаемся проникнуть в ее Логос непосредственно, интуитивно и феноменологически, оставляя в стороне нашу собственную христианскую идентичность, которая требует в этом вопросе следовать жестким догматам. Поскольку, если мы будем им следовать, мы сможем описать лишь христианскую версию еврейской истории, что, хотя само по себе и может быть вполне продуктивным, существенно исказит наше представление о западно-семитском Логосе и соответствующей цивилизационной идентичности, которая интересует нас в нашем геософском исследовании.

От Адама до периода Судей, каденции и откровения

Древние евреи изначально были кочевым скотоводческим западно-семитским народом, возможно, одной из ветвей амореев-сутьев, родственным другим семитским племенам и разделявшим с ними общность культуры. Это прослеживается в Ветхом Завете, в частности, в этимологии божественных имен, где можно найти и аккадские мотивы: «Шаддай», буквально «Моя Скала» или «Моя Гора», что соответствует аккадскому Богу Гор, Шаду; и ассирио-вавилонские «Господь Саваоф», буквально «Господин звездных воинств»; и финикийские — «Адонай», буквально «Мой Господин», что напоминает «Адониса»; и общеханаанские — «Элохим»¹, от высшего божества семитов Эл/Илу², «Элион», буквально «Высочайший», «Яо» — от которого произошел, скорее всего, еврейский «Яхве», «Четырехбуквенный»³.

Еврейская история изложена в Ветхом Завете. В первой части «Книги Бытия» (на иврите «Bereshit», по первым словам Библии — «В начале...», «ba reshit», γένεσις — по-гречески, т. е. дословно, «становление», «происхождение») повествуется о сотворении мира Богом, где Бог выступает в качестве единственного творца. Уже это

¹ Множественное число в ивритском слове «Элохим» («-им» — окончание существительных множественного числа мужского рода), возможно, является прообразом Плеромы гностиков. С другой стороны, в неоплатонической версии это соответствует множеству божественных эйдосов, присутствующих в Уме, Нусе.

² У Филона Библиского «Элохим» (в иврите множественное число) названы «помощниками Илу/Кроноса» и получившими свое имя как раз по этой причине.

³ В угаритских таблицах Яхве назван одним из сыновей Эла/Илу. На языке оригинала это имеет следующую форму: «sm. bny. yw. ilt». См.: The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. 1.1 IV 14. Münster: M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín, 1995.

отличает иудейскую религию от аналогичных сюжетов в других семитских религиозных и мифологических системах, где, как правило, действуют персонифицированные силы, могущества и личности. В этом с самого начала радикальная особенность именно еврейской религии (была ли она ее изначальным свойством или явилась следствием позднейших теологических редакций монотеистического жречества, ведутся горячие споры), которая от начала до конца выдержана в стиле поклонения единому Богу, творящего мир из ничто. Вне Бога нет ничего, все, что есть, создано им. Только «Он есть Тот, что есть», Ehei asher ehei, как Он сообщает пророку Моисею на горе Хорив (Синай). У Бога нет ни начала, ни конца, Его никто не создал, а Он создал все и всех.

Бог создал небо и землю, рай и первочеловека Адама (из глины), а также первоженщину Евву (из ребра Адама). За нарушения запрета (съедение запретного плода с древа познания добра и зла) Адам был изгнан из рая и обречен на скитания. Его сыновьями были Каин и Авель. Потомками Каина евреи считали все земледельческие оседлые народы. Потомками Авеля — кочевые¹. Так как сами семиты изначально были кочевниками-скотоводами, вся сакральная история написана ими с позиции Авеля, считающегося благочестивым, и ориентирована против Каина и его потомства, признанного греховным. Здесь мы видим начало еврейского этноцентризма, который является одной из самых выразительных черт иудейской культуры и религии: евреи строго утверждают свою идентичность как высшую ценность (отсюда идея «избранного народа», единственного заключившего Завет с самим Богом) и столь же радикально отрицают идентичность других народов, относя их не просто к своим ситуативным врагам и не просто подчеркивая их инаковость (это свойственно всем народам без исключения²), но обвиняя их в преступном и вселенски значимом отступлении от истины, воплощенной в иудейской религии и иудейском народе как представителе Бога на земле.

Третьим сыном Адама и Еввы становится Сиф (Seth), которого считали своим предком кочевые племена западных семитов — амореи-сутии. По одной из многочисленных версий, Авраам, живший в Уре Халдейском, в Месопотамии, был амореем.

¹ Guénon R. Le règne de la quantité et les signes des temps. P.: Gallimard, 1945.

² Американский социолог Самнер описывает это как обязательное для любого общества и даже для любого коллектива вообще деление на «мы-группу» и «они-группу» (we-group и they-group). Sumner William Graham. Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. Boston: Ginn and Co., 1906.

Далее Библия перечисляет потомков Сифа вплоть до праведника Ноя, который был единственным, кто выжил во время Всемирного Потопа, когда Бог решил наказать утопающее в грехах человечество. История о Всемирном Потопе наличествует в греческой мифологии и связана с титаном Прометеем (его дети Девкалион и Пирра остаются после него единственными людьми и создают новое человечество, разбрасывая камни), а также в шумеро-аккадском эпосе, где единственным спасшимся во время потопа героем был Утнапиштим, бессмертный, живущий на дальнем острове, куда с трудом добывается Гильгамеш. О Потопе, уничтожившем Атлантиду, рассказывает также Платон в диалоге «Критий». В Библии говорится, что только праведник Ной спасся, построив Ковчег, собрав в него по паре всех зверей, а также свою семью. Три сына Ноя становятся прародителями нового человечества (хотя каким-то не поясненным образом продолжается и линия Каина). Эти сыновья: Сим, Иафет и Хам. Сим рассматривается как предок семитов, и сам термин «семиты», появившийся в XVIII в.¹, описывает народы, возводящие свои истоки к библейскому Симу и говорящему на языке, общем для евреев, арабов, арамейцев, аккадцев, ассирийцев, финикийцев и других ханаанских народов. Причем некоторые семитские народы Ханаана, населявшие эти земли до евреев, отнесены Библией к потомству Хама вместе с египтянами, эфиопами, берберами и африканскими кушитами. И наоборот, эламиты, не относящиеся к семитской группе, причислены к потомкам Сима. Потомками Иафета считаются совокупно индоевропейские народы — греки, римляне, хетты. При соотношении между собой этих трех сыновей Ноя иудаизм снова делает жесткое разграничение: хамиты несут на себе проклятие, наложенное Ноем на Хама за непочтение к его наготы, над которой Хам, увидев опьяневшего отца, насмехался. Следовательно, евреи заведомо толковали потомков Хама как «проклятый род», и на этом основании народы, населявшие Ханаан и в большинстве своем являвшиеся родственными евреям западными семитами (за исключением филистимлян — индоевропейцев-иафетидов), подлежали уничтожению или, как минимум, этническим чисткам, которыми полна еврейская история. Показательно, что в этом случае геноцид и этнические чистки, осуществлявшиеся древними евреями, получают теологическое обоснование: убивать другие народы можно и даже нужно по той причине, что они прокляты, не исповедуют единого Бога, а это вытекает как из их предыстории (преступления их предков — Каина, Хама), так и из их отказа признавать верховенство «избранного

¹ Введен в оборот немецкими учеными А.А. Шлёцером и И.Г. Эйхгорном.

народа»; отвергающий господство евреев по этой логике немедленно становится богоборцем. Так, причисленные к хамитам египтяне на этом основании становятся «народом зла», откуда и соответствующее описание «египетского плена» — в еврейской этноцентрической перспективе.

Следующим этапом истории становится эпизод со строительством Вавилонской башни. Это прямое указание на ассиро-вавилонскую цивилизацию, известную как раз строительством священных башен — зиккуратов, некоторые из них достигали огромной, поражающей воображение высоты. До начала строительства Вавилонской башни, которое описывается как богоборческая инициатива и становится основанием для обвинения всей восточно-семитской цивилизации в «отступничестве», что с особой силой проявится в позднейшей истории «Вавилонского пленения», все народы говорили на одном языке. Но Бог, против которого было направлено это дерзкое действие, смешал языки, люди перестали понимать друг друга и строительство башни было сорвано.

Далее следует сюжет об Авраме (позже Аврааме), потомке Эвера, сына Фарры, внука Сима, и выходе из Ура Халдейского. Так как речь после Вавилонской башни идет снова о Месопотамии, можно предположить, что предки евреев — скорее всего амореи, — жили в этот период (от времени Ноя до XX — XXI вв. до Р.Х.) в Междуречье. Отец Аврама Фарра вместе с сыновьями Авраамом, Нахором и дочерью (сводной сестрой Авраама) Сарой (впоследствии Саррой) и внучатым племянником Лотом, направился в Ханаан, как сказал ему Бог (Быт.12:4). По дороге, в Харране, Фарра умер. После этого Бог провозвестил Авраму великое будущее, что он станет родоначальником избранного народа и повелел идти в Ханаан. Пройдя через весь Ханаан, Аврам с женой Сарой дошел до Египта. Там Аврам и Лот обогатились и разделились: Аврам пошел в Ханаан и поселился у священной дубовой Мамврийской рощи, а Лот отправился в Содомскую землю, лежавшую к востоку от Иордана (позднее там будут потомками Лота, т. е. родственными семитам-евреям народами, основаны царства Аммон и Моав). Аврам становится богатым и мощным правителем, и когда он узнает, что войска государства Элам разорили Содомскую землю и увели в плен его племянника Лота, он вооружает своих слуг, догоняет эламитов и побеждает их, спасая Лота и союзных Содому царей. Возвратившись из похода, Аврам получил благословение Мельхиседека (Малки-Цедека, «Царя Справедливости» на иврите), царя Салима (Шалема), города относящегося к Содомскому царству, и «священника Бога Всевышнего» (Элиона). Этот эпизод важен для христианства,

т. к. бескровная жертва Мельхиседека, представлявшего собой оседлую цивилизацию, хлеб и вино, рассматривалась как прообраз христианской Евхаристии (поэтому сам Христос назван апостолом Павлом «священником вовек по чину Мельхиседекову»¹).

Аврам от наложницы Агари-египтянки рождает Исаиала, который в Библии рассматривается первопредком арабов — южно-семитских племен. Тот факт, что Исаиал рожден от египтянки (а не от еврейки) и не от жены (а от наложницы), снова делает арабов в глазах евреев «низшими людьми».

Бог снова явился Авраму, добавил в его имя звук «а» и нарек отныне «Авраамом». Сара была им переименована в «Сарру». Тогда же он велел Аврааму совершить обрезание самому и повелел отныне обрезать всякого человека мужского пола в восьмой день от рождения, включая младенцев, рожденных в доме и купленных за серебро у иноземцев. Этот обряд обрезания практиковался у семитов и у некоторых африканских народов с древних времен. Согласно греческим комментаторам и современным историкам религий, этот обряд связан с инициатической смертью и имеет в себе элементы кровавого жертвоприношения детей (практиковавшихся в ханаанских и особенно финикийских религиозных обрядах) и ритуальной кастрации. Важно, что оба действия приоритетно обращены именно к младенцам; в этом можно увидеть отголоски идеи торжества старых богов (отцов) над молодыми.

Неоплатоник Порфирий (Малх), сам финикиец родом из Тира, пересказывая мифологические представления финикийцев, указывает на то, что «финикийцы называли Кроноса "Израилем"», что сам Порфирий интерпретирует как отождествление с Кроносом Авраамом². В таком случае его обрезание становится символом кастрации титана Кроноса, а обрезание младенцев — принесением в жертву «новых богов».

Вскоре после обрезания к Аврааму Бог явился в виде трех странников (ангелов). Авраам оказал гостям гостеприимство, что стало этиологической основой для сакрального гостеприимства народов, исповедующих монотеизм: в каждом госте может обнаружиться божественное присутствие, и поэтому, не зная, кто приходит в дом, необходимо следовать примеру Авраама и оказать радушие. Пришельцы сообщили, что через год снова явятся к Аврааму и у Сарры родится сын Исаак.

¹ «Ты священник вовек по чину Мельхиседекову». Евр. V, 6 и VII, 1 — 17.

² *Hodges E. Richmond. Cory's Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other Authors. P. 21 — 22.*

Далее следует эпизод с Содомом и Гоморрой, городами, за нечестие уничтоженных Богом (при помощи огненного града), и спасением Лота и его дочерей, от которых начинается род аммонитских и моавитских правителей.

Библия сообщает, что у Авраама в столетнем возрасте родился сын Исаак. И далее следует эпизод с требованием Бога принести его в жертву. Что Авраам и собирается сделать, поднявшись на гору Мориа. На вершине горы Авраам делает жертвенник, раскладывает дрова (это должна быть жертва всежжения, т. е. «холокост», по-гречески, и стоит вспомнить о том, что финикийцы бросали детей в жертву Ва'алу именно в огонь, и от огненных гигантов происходил их род) и, связав Исаака, кладет его на алтарь. Когда он заносит руку с жертвенным ножом, чтобы заколоть сына, Бог останавливает его и заменяет человеческую жертву ягненком.

Снова мы оказываемся в самом центре западно-семитской сакральности: отец убивает своего сына, принося его в жертву; в обряде участвует огонь и ритуальный нож (меч). Порфирий, продолжая аналогию Авраам (Израиль) — Кронос¹, так описывает этот сюжет:

«У древних народов во времена жестоких бедствий был обычай, чтобы не потерять вообще все, цари и властители городов и народов должны были принести в жертву мстительному божеству своих самых возлюбленных детей — это была цена искупления: те, кто были предназначены для этой цели, приносились в качестве сакральной жертвы. Эл/Кронос или Сатурн, которого финикийцы называют "Израилем" и который после смерти обожился и был помещен на планету, носящую его имя, когда он был королем, породил от нимфы своей страны, по имени Анобрет², единородного сына, который по финикийским преданиям, был назван "yakhid"³, "единородный", как финикийцы называют единственного сына: и когда страна была в опасности страшной войны, он украсил ал-

¹ Комментатор фрагментов Порфирия Ричмонд Ходжес замечает: «Трудно сказать, какое отношение может иметь к Кроносу или Сатурну Авраам, но некоторое сходство, безусловно, присутствует: 1) Кронос и Авраам оба приносят в жертву своих сыновей (Исаак был спасен в последний момент особым вмешательством), 2) оба обрезали себя, 3) оба завещали обрезания своим потомкам». *Hodges E. Richmond. Cory's Ancient Fragments of the Phœnician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other Authors. Op. cit. P. 17.*

² По Бокбарту, «Анобрет» означает «зачатая по благодати» и указывает на Сарру.

³ Финикийская форма «иудей».

тарь, возложил на сына знаки царского достоинства и принес его в жертву»¹.

Порфирий хочет сказать, что идея жертвы Сына Бога имеет свою историю даже у нехристианских народов. Показательно, что Порфирий связывает это именно с западно-семитской финикийской религией, а самого Авраама и, соответственно, его Бога отождествляет с Кроносом/Сатурном, т. е. с титаном.

Далее в Библии идет рассказ о женитьбе Исаака на Ревекке, от которой он рождает двух сыновей Исав и Иакова. Исав станет основателем народа идумеев, царство которых находится на юге Ханаана, а Иаков, позднее получивший имя Израиль, оказывается родоначальником еврейского народа, который в дальнейшем станет главным лицом священной истории.

В глубокой старости Авраам женился на Хеттуре, которая рождает ему еще несколько сыновей: Зимрана, Иокшана, Медана, Мадана, Ишбака и Шуаха, которые рассматриваются евреями, как и Исмаил, праотцами различных южно-семитских (арабских) племен.

В жизни Иакова есть один странный эпизод, когда он всю ночь «бьется с Богом», требуя благословить его. В результате он повреждает бедро. Понятие «бедро» может толковаться различно: либо нога, либо детородный орган (что может служить символическим указанием на кастрацию). Этот сюжет, возможно, является отголоском древних мотивов, связанных с богоборчеством и теоманией. После этого события, битвы с Богом, Иаков получает имя «Израиль», которое трактуется как «Герой Божий» или «Борец с Богом».

У Иакова рождаются 12 сыновей и среди них младший, Иосиф прекрасный. Все они становятся родоначальниками 12 родов еврейского народа, которые впоследствии разделят между собой землю Ханаана. Братья из зависти бросают его в колодезь, откуда его достают египтяне. Так он оказывается при дворе фараона, становится видным и влиятельным сановником, и когда в Ханаане начинается голод, он прощает своих братьев, приехавших за зерном, спасает евреев от голода, переселив в Египет. До этого момента евреи представлены как кочевой народ, занятый разведением скота и постоянно перемещающийся по территории Ханаана, совершая то тут, то там более или менее продолжительные стоянки.

Позднее евреи оказываются в тяжелом положении в Египте, и новый предводитель народа, пророк Моисей, выводит их из Египта

¹ Hodges E. Richmond. Cory's Ancient Fragments of the Phœnician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other Authors. P. 22.

назад, в землю обетованную. Обычно жизнь Моисея датируют XV – XIII вв. до Р.Х.

Моисей получает от Бога на горе Синай заповеди, скрижали завета, и организует еврейский народ как единое структурированное общество с особой жреческой кастой (левиты), старейшинами каждого из двенадцати колен Израиля, строгой иерархией и жесткими правилами поведения и морали. В этот период евреи становятся носителями эксплицитного Логоса, в основе которого:

- идея жесткого доведенного до крайней формы единобожия, почитание единственного Бога;
- убежденность избранности евреев среди всех остальных народов для того, чтобы выполнять волю Творца мира, править другими народами и судить их;
- представление о священном праве на землю обетованную, которая должна быть пространством, полностью контролируемым избранным народом, очищенным от всех остальных;
- безусловная уверенность во вселенском и общемировом значении еврейской миссии и еврейской религии, притом все остальные народы суть преступники и богоборцы, а их верования — заблуждение, разврат и грех;
- требование ко всем евреям свято блюсти религиозные установки монотеизма (веру в бога Авраама, Исаака и Иакова) как глубинную основу еврейской идентичности;
- коллективная ответственность евреев друг за друга перед лицом грозного и строгого Божества (малейшее отклонение от воли которого карается им нещадно и безжалостно);
- вера в то, что среди евреев есть и должны быть лидеры, имеющие прямой контакт с Богом Яхве, которые уполномочены вести за собой народ, руководствуясь прямым наитием.

На этом этапе в иудейской религии нет ни мессианских, ни эсхатологических представлений, кроме убежденности, что евреи выше всех остальных народов, наделены исключительным достоинством и имеют полное право захватить землю обетованную и жить в ней, сохраняя и укрепляя свою идентичность. Считается, что Моисей составил Пятикнижие, Тору, являющееся основой Ветхого Завета и тем самым зафиксировал основы иудаизма как религии и, одновременно, как цивилизационной идентичности евреев, как исторической общности, обладающей особым уникальным и только им присущим священным историадом.

Сорок лет скитаясь по пустыне, евреи, наконец, приходят в Ханаан и начинают завоевывать землю обетованную под предводительством Исуса Навина, сменившего Моисея. Согласно библей-

ской хронологии, эти события начинаются в 1272 г. до Р.Х. Исус Навин безжалостно уничтожает города и государства Ханаана, вырезает местное население, не щадя никого, подвергает унижениям и надругательствам взятых в плен предводителей и царей, вышедших против евреев на бой. Эти жестокие и радикальные формы агрессии представлены в Библии как исполнение священного предназначения, как войны Иеговы, ведущиеся народом, заключившим с ним Завет. Жестокий и могущественный, уничтожающий все на своем пути народ, выступающий от имени еще более жестокого и могущественного, уничтожающего и уничижающего Бога.

Евреи, перейдя Иордан, захватывают Иерихон, затем побеждают остальных правителей Ханаана и заселяют огромные территории. Десять колен (Рувим, Симеон, Иссахар, Завулон, Манассия и Ефрем, Дан, Неффалим, Гад, Ашер) с севера Ханаана (от границы с арамейской Сирией) до земель филистимлян на юго-западе и восточного берега Мертвого моря на юго-востоке впоследствии образуют отдельное государство Израиль, а два колена (Иудино и Вениаминово) — Иудею на юге. Левиты не имеют своего надела и выполняют функции жрецов в контексте всех колен.

В этот период евреи уже не являются кочевниками-скотоводами, которыми они были в эпоху патриархов — до египетского рабства. Отныне они становятся оседлым народом, хотя и практикующим разведение скота. Библия дает понять, что земледелием и виноградарством (по меньшей мере, на первом этапе) занимаются не сами евреи, но поработенные ими народы Ханаана, которые осели на этой территории намного раньше и освоили аграрные практики. Но в любом случае, даже если рассматривать евреев как правящий слой, военно-религиозную аристократию, с простонародными массами, занимающимися приоритетно разведением скота, все равно отныне они включены в контекст оседлой аграрной цивилизации, где основной экономической практикой, обеспечивающей материальное функционирование общества, становится именно аграрное производство. С социологической точки зрения, Израиль теперь становится оседлым семитским обществом и не может не впитать в себя ряд черт, присущих земледельческим культурам — т. е. цивилизации Деметры. Это особенно важно потому, что завоевание Ханаана евреями, вернувшимися из египетского рабства, приходится на начало исторического периода еврейской цивилизации, тогда как предыдущие эпизоды, связанные с кочевыми этапами, оставили след в форме исторического воспоминания, важного для общей идентичности евреев как общества (имеющего кочевые, а не оседлые приоритеты, общества Авеля, а не Каина), но имеющего ограниченное воздей-

ствие на развертывание и консолидацию конкретных социально-политических и культурных парадигм.

Ноология монотеизма

Ханаанский миндаль: центр против периферии

После завоевания Ханаана в еврейской истории начинается период Судей, длящийся от 1200 г. до Р.Х. до начала правления царя Давида (876 г. до Р.Х.). В этот период окончательно и исторически достоверно формируется то, что мы обозначали ранее как «Ханаанский миндаль». В центре западно-семитского политеистического мира (арамейцы на севере в Сирии, финикийцы на западе вдоль средиземноморского побережья — вплоть до земель филистимлян, аммониты и моавитяне на востоке, идумеи на юге), обтекающего с двух сторон еврейское ядро, складывается уникальная еврейская цивилизация, с идеями, ясно сформулированными в кодексе Моисея, с радикально выраженной бескомпромиссной монотеистической религией, яростной и непреклонной политической волей к господству, с доведенным до пределов этноцентризмом и убежденностью в абсолютном превосходстве над всеми окружающими народами. Центром этой цивилизации становится священный полюс Иерусалим, расположенный в центре Иудеи, на границе между землями колена Вениаминова и колена Иудина. Эта еврейская цивилизация, с одной стороны, по языку, социальным установкам, глубинному мифологическому пласту, легко опознаваемому в Библии и религиозных обрядах, имеет множество общих черт с западно-семитской цивилизацией в целом, т. е. со всеми окружающими народами, с которыми евреи находятся в постоянных и тесных контактах; но, с другой стороны, она осознает себя как фундаментальную оппозицию тому политеистическому миру, внутри которого расположена и с которым связана тысячами нитей. Это создает уникальную геософскую модель, где ядро (центр) жестко противостоит периферии, будучи в чем-то единым полем, а в чем-то радикально противоположным.

В такой ситуации складывается следующая цивилизационная структура. Мы имеем общий западно-семитский культурный фон, общее пространство, включающее в себя Сирию и Ханаан, а также частично примыкающие к нему со всех сторон зоны семитской культуры — Ассирио-Вавилонское царство на востоке, арабов на юге. Евреи также относятся к нему, имеют общую историю, многие сходные культурные черты и близкий язык. С точки зрения Логоса, все

это можно считать, в той или иной степени, культурной империей Ва'ала, зоной глубинного титанизма с доминацией старых богов и верховной властью Эла/Кроноса. Здесь доминирует титанический Логос, ярче всего представленный талассократической Финикией, но в той или иной степени присущий и арамейцам, и заиорданским семитским народам. Титанизм в решающей степени присущ и еврейской религии, также практикующей обрезание и поклоняющейся гневному могущественному Богу, именуемому «Богом Скалы» (Шаддаи) и «Богом Звезд» (Господь Саваоф), а также «Элохимом», множественное число крылатых помощников верховного Эла/Сатурна. Весь сирийско-ханаанский миндаль — это приоритетная зона *титанов* — от горы Ва'ала (Тифона) Цафон до песков Идумеи и Синайской пустыни, покровителем которой египтяне считали зловещего бога-титана Сета, убийцу Осириса. Но уникальность этой картины заключается в том, что основной водораздел проходит здесь по совершенно новой линии: не по линии Логос Кибелы (Логос титанов) vs Логос Аполлона и/или Диониса, но между *монотеистическим титанизмом* евреев и *политеистическим титанизмом* остальных сиро-ханаанских культур. Евреи утверждают свое превосходство не над далекими народами (в этот период они с ними активно не сталкиваются, храня в памяти лишь ужасы египетского рабства и месть еврейского Бога, затопившего фараона и его войска в Красном море), но над родственными исторически, этнически и культурно «братскими» семитами-титанопоклонниками. Но их политеизм, отсутствие фундаментальной концентрации титанизма в очищенной и универсальной монотеистической форме делает в глазах евреев неполноценными обществами, карикатурами и пародиями на настоящий и доведенный до своего радикального предела цивилизационный религиозно-философский титанизм. Вместо того, чтобы распылять поклонение темной движущей силе мирового материального могущества в разнообразных фигурах, находящихся между собой в диалектических противоречиях, свойственных политеистской мифологии, евреи сосредоточили всю цивилизационную энергию в служении единой инстанции, воплощающей в себе имплозивную мощь гигантской материальной веры, не разменивающейся ни на возведение циклопических сооружений (как в Вавилоне), ни на эротические сценарии коварной любви Великой Матери или капризной Утренней и Вечерней Звезды, убивающей и воскрешающей по своей циклической прихоти хрупких возлюбленных, ни на коллизии внутри сонма подземных и подводных божеств, стихий и веществ. Еврейская вера требует отказа от красочного политеистического имажинэра религии Молоха и Ва'ала, от тревожных ритуалов сож-

жения младенцев и изготовления прожорливых, но часто весьма эффективных теургически идолов-террафимов. Все это лишь ослабляет титаническую волю к власти и материальному могуществу, которая, чтобы быть эффективной, должна быть обращена в нематериальные истоки всего к тайне той фундаментальной инстанции, с которой иудеи заключили исторический пакт, к мстительному и яростному Яхве, Богу евреев и только евреев, к еврейскому Богу.

Мир оппозитивных титанов

Ханаан с XIII в. до Р.Х. до упадка Израиля и Иудеи в период Вавилонского нашествия (самый конец VII в. до Р.Х.) становится образцовым миром *титанов*, где в центре расположено титаническое монотеистическое ядро, а на периферии — версальтильная и многоцветная политеистическая гамма — от торговой финикийской талассократической империи до темных культов семитских кочевников на востоке этого региона. При этом становится понятными гнев и возмущение израильских пророков, когда они видят, что носители ядра, где западно-семитский титанизм представлен в рафинированной предельно очищенной, остро теологической форме, втягиваются в более расслабленный, а потому не столь насыщенный, последовательный и эффективный, «декадентский» титанизм окружающих народов — с их мистериями Ва'ала, женским культом Астарты, экстатическими плясками и горячечными видениями кастрированных жрецов, изысканным эротизмом и утонченной жестокостью, жадной материальной мощью и избирательностью в выборе предлагаемого набора путей в рамках темного пантеона гипохтонических могуществ. Пророки видят в этом не уклонение в титанизм, но предательство титанизма, *расслабленный титанизм*, когда абсолютное волевое, сосредоточенное в евреях, жалко разменивается на заманчивую поверхностность красочного, но не основательного многобожия. В окружающих их народах евреи видят пародию на самих себя, свое карикатурное изображение. В этом и состоит ноологическое прочтение этого периода еврейской истории: избранный народ, заключивший необратимый пакт с главным титаническим началом, жестко возносит себя над всеми презируемыми окружающими народами, ставшими на тот же путь, но сделавшими на нем лишь несколько неуверенных шагов. Отсюда и презрительная генеалогия праотцев этих народов в Библии: они либо продукты инцеста, либо побочные отпрыски от наложниц и служанок, не имеющих доли в наследии избранного народа. Семитские народы-политеисты — это еврейские

бастарды, «постыдные отбросы» рафинированного монотеистического титанизма, предельной концентрации черного Логоса, где фундаментальная материальная женственность настолько густа и тотальна, что и не подозревает о своей матриархальной природе и выступает как строго патриархальное — но патриархальное в радикальном титаническом смысле — общество. Все это глубоко и крайне драматически прожили и продумали раннехристианские гностики, и не случайно многие из них были выходцами из Палестины, Сирии, Финикии и Ханаана. Отождествляя «злого демиурга» с божеством монотеистического еврейского культа, видя в его «мужественности» и жестокости лишь неведение о том, что его генетической порождающей инстанцией является «падшая София-Ахамот», они понимали, что делают и с чем имеют дело. Но также понимали они и насколько глубока эта метафизическая проблема и как трудно ее преодолеть конвенциональными способами. Не случайно последователи Василида говорили о себе: «Мы уже не иудеи, но еще не элины». «Уже не иудеи», потому что распознали в Творце фигуру титана (Великого Анонима и трансцендентального Цензора, по Лучиану Благе), но «еще не элины», т. е. выйти из-под западно-семитского гипноза порабоощающих темных могуществ (архонтов у агностиков) и шагнуть в область светлого Логоса аполлонических платонических элинов не так просто, если отдавать себе отчет в том, насколько предопределен самим «историялом» (в гностическом ключе) роковой ход времени, текущий в сторону торжества черного Логоса Кибелы — христианское время течет в сторону антихриста и возвышения Багряной Жены, Вавилонской (можно было сказать Ханаанской) Блудницы.

Эпоха судей в еврейской истории сменяется периодом царей. Первым царем, помазанным на царство, был Саул, правивший, согласно Библии, 40 лет и принадлежавший к колену Вениаминову. Вторым стал также правивший 40 лет Давид, составивший Псалтырь, сборник священных гимнов-песнопений, широко используемых в литургической практике как иудаизма, так и христианства. Царь Давид завоевал столицу иевусеев¹ Иерусалим (ранее Иевус) и торжественно перенес Ковчег Завета туда, где поместил его в специально предназначенную для него скинию. Таким образом, Ковчег Завета был перенесен в город, не принадлежавший ни одному из колен и бывший в личном владении царя. Этим жестом царь и пророк Давид превратил Иерусалим в общеиудейскую святыню, вокруг которой концентрировалась религиозная жизнь всех двенадцати колен Израиля. В Иеруса-

¹ Иевусеи — народ, живший в Ханаане до евреев. Некоторые историки видят в нем потомков древнего населения Малой Азии — хаттов.

лиме царь Давид купил у иевусея Аравны гору Мориа, где воздвиг на месте жертвенник Богу Израиля. Согласно Библии, именно на этом месте (на горе Мориа) Авраам решил принести в жертву Исаака. Эта деталь является чрезвычайно важной, если вспомнить о метафизическом значении принесения в жертву младенцев в контексте всей западно-семитской (ханаанской) религии. На этом месте — на горе Мориа — и возвел Храм сын Давида Соломон, третий царь. Он и построил Иерусалимский Храм, ставший главной святыней иудеев в последующие периоды и местонахождением Ковчега Завета.

Показательно, что для строительства Храма Соломон приглашает финикийцев дружественного царя Тира (перехватившего в тот момент гегемонию над финикийскими городами у Сидона) Хирама Первого, которые не только снабжают израильтян строительными материалами, но и создают¹ само сооружение по образцам храмов, посвящаемых финикийским богам — Элу, Ва'алу, Мелькарту, а также богиням Астарте, Ашера и т. д. Построенный Храм Соломонов в еврейской религии с этого времени играет роль главного духовного полюса, центра мира, как центром еврейского государства является его столица Иерусалим. Продолжая аналогию с образом миндаля, можно сказать, что в общем контексте Ханаана (западные семиты) еврейское государство является ядром (монотеизм), Иерусалим, в свою очередь, предстает как ядро Израильского царства, а Храм Соломонов есть центр Иерусалима. Но поскольку Ханаан, земля обетованная, по религиозным верованиям иудеев есть центр мира и его парадигма, то Храм Соломонов, в свою очередь, представляет собой святыню, в которой сконцентрирована вся Вселенная. В согласии с трехчастной картиной мира, в Иерусалиме находится вход в небо (Небесный Иерусалим) и спуск в шеол, ад, подземный мир. Вертикальная ось миропорядка проходит через Храм. Отсюда его значение для всей еврейской цивилизации, строящейся вокруг Священного Писания, Торы, и Иерусалимского Храма.

Падение евреев

В плену

После смерти в 928 г. до Р.Х. (в согласии с библейской хронологией) царя Соломона во времена царя Ровоама единое Израильское царство распадается на два царства: Иудею на юге (земли колен Иуды

¹ Библия сообщает, что царь Тира послал в Иерусалим архитектора Хирам Абифа.

и Вениамина) и Израиль на севере (территория проживания остальных десяти колен). Ровоам являлся прямым наследником израильского царя Соломона, однако навлек на себя гнев многих колен Израильских, которые, собравшись в Сихеме, восстали и решили отделиться от Ровоама. На стороне царя осталось только колено Иуды и половина колена Вениамина, в то время как десять северных колен основали новое Израильское царство и избрали себе царем Иеровоам I. Основатель Израильского (Северного) царства Иеровоам I восстановил святилище в Вефиле, заложенное патриархом Иаковом, и Дане и превратил их в подобия Иерусалимского храма. В обоих храмах он приказал установить статуи золотых тельцов, символизовавших Ва'ала.

К Израильскому царству отошло девять колен — Завулон, Иссахар, Ашер, Неффалим, Дан, Манассия, Ефрем, Рувим и Гад. К ним отошло определенное количество потомков Левия, которым не принадлежала территория. О колене Симеона ничего не говорится, т. к. считается, что к этому моменту Симеоново колено очень сильно ассимилировалось более воинственным Иудиним коленом, ибо их земли были соседними на юге Ханаана. Иерусалим при этом принадлежал Иудейскому царству.

В конце VIII в. (732 — 722 гг. до Р.Х., согласно Библии) северное — Израильское — царство было завоевано Ассирией; а большая часть евреев, в нем проживавших, была насильно уведена в Ассирию и расселена в различных областях Междуречья. Так началось первое еврейское рассеяние (по-еврейски «галут», по-гречески «диаспора»).

Падение Северного царства и разрушение ассирийцами израильских храмов в Дане и в Вефиле на некоторое время укрепили положение Иерусалимского храма как главного сакрального центра для всех израильских колен. В Иерусалим стали стекаться паломники из всего бывшего Израильского царства. В 662 г. до Р.Х. (согласно библейской хронологии) при царе Иосии были отменены все политеистические (ханаанские) культы, разрушены алтари в религиозных центрах северных колен, и Иерусалимский храм был окончательно превращен в главный и единственный религиозный полюс евреев. Вскоре после смерти Иосии царь Навуходоносор, основатель Нововавилонского царства, вступил в Иерусалим и разграбил Храм. Через 8 лет он повторил набег и разграбление Храма, а еще через 11 лет (в 586 г. до Р.Х., согласно Библии), при царе Седекии после попытки евреев поднять восстание против Вавилона и провозгласить независимость Иудеи, вавилоняне под предводительством Навуходоносора после осады захватили с боем Иерусалим вновь и на сей раз разрушили Храм Соломона до самого основания. Иерусалим сожжен, а его стены срыты. Большинство жителей Иерусалима

были убиты, оставшиеся взяты в плен и угнаны в рабство в Вавилонию в качестве рабов. Ковчег Завета был при этом утерян. Царь Седекия попытался бежать, но был схвачен возле Иерихона, ослеплен и отправлен в Вавилон.

Эта эпоха известна как период Вавилонского пленения, которое длилось с 598 по 539 г. до Р.Х. Этот период завершился с возвращением части евреев в Иудею после завоевания Вавилонии персидским царем Киром Великим, который в 539 г. до Р.Х. издает приказ о восстановлении Иерусалимского храма и возвращении евреев из рассеяния. В этот же год первая волна переселенцев под предводительством Зоровавеля достигает земли Израиля. Тогда же начинается строительство Второго Храма.

Вавилон, где была расселена большая часть евреев, становится в этот период частью Персидской империи, и в этот период происходит наиболее интенсивный контакт еврейского общества с персидским, включая ряд религиозных и иероисторических элементов, постепенно ставших важнейшими элементами в более позднем поставилонском иудаизме. В первую очередь речь шла о заимствовании иудеями персидской версии священной истории, которая строилась на строго мессианском сценарии. Персы утверждали, что мир имеет три циклические фазы: творение (бундахишн), смещение (гумезишн) и разделение (вичаришн). На первом этапе бог Света Ахура Мазда творит мир в его духовной и материальной гармонии; на втором — в мир врывается злая сила, Ангро Манью, и в мире свет смешивается с тьмой: на третьем — свет побеждает тьму, изначальная гармония восстанавливается и в мир приходит спаситель — Саошьянт. Тогда же наступит воскресение мертвых (фрашокарт). В такой версии священной истории акцент падает на последние времена и финальную битву сынов света (самых персов) с сынами тьмы (остальными народами). Эта персидская версия этноцентризма была созвучна этноцентризму иудаизма, но обладала радикально новым элементом: обостренным вниманием к концу времен, Страшному суду, приходу Спасителя и воскресению мертвых. Персидская культура оказала в этот период огромное влияние на иудаизм.

Восстановление Храма, по пророчествам, должно было состояться через 70 лет после начала пленения. Библия утверждает, что так оно и произошло, несмотря на постоянно возникающие препятствия и даже на угрозу уничтожения всей еврейской диаспоры в Персии от рук амалекита¹ Аммана, высокопоставленного чиновника

¹ Амелекиты — семитский кочевой народ, живущий в Синайской пустыне, близкий к арабам. Евреи традиционно считали амалекитов своими злейшими врагами.

персидского царя. Благодаря жене персидского царя Артаксеркса еврейке Эсфири, истребления удалось избежать, и при поддержке царя евреи вооружились и уничтожили своих врагов (в память об этом иудеи празднуют Пурим и читают свиток Эсфири, где оглашается, в частности, список повешенных сыновей Аммана).

Далее следует еще две волны возвращения в Израиль еврейских переселенцев во главе с Ездрой и Неемией.

Эпоха Второго Храма

Последующая эпоха называется эпохой Второго Храма. До 322 г. до Р.Х. Иудея остается под властью персидской державы, а после сокрушения персидской империи Александром Македонским земли Израиля входят вначале под власть Птолемеев (320 — 201 гг. до Р.Х.), а позднее Селевкидов, чей центр находится в арамейской и эллинизированной Сирии. В это время начинается процесс эллинизации евреев, распространяются греческая культура и философия. Евреи впервые в своей истории включаются в контекст средиземноморской индоевропейской цивилизации. В III — II вв. до Р.Х. семьдесят толкователей евреев переводят Ветхий Завет на греческий язык (Септуагинта — дословно, «перевод семидесяти»), что становится первой попыткой соотнести между собой терминологически, теологически, семантически и философски иудейский Логос и Логос эллинский. А кульминацией иудейского эллинизма можно считать фигуру александрийского философа-платоника Филона, который дал развернутое толкование иудейской теологии в терминах классической греческой философии и метафизики, преимущественно платонической. Филон применяет теории Платона к иудейской религии, отождествляя творческую мощь еврейского Бога-Творца с греческим представлением о Логосе и сводя к нему то, что Платон назвал миром идей. В духе среднего платонизма Филон соотносит платонизм с теологией и становится вместе с другими представителями этой линии платонизма (в частности, Нумением, Плутархом Херонейским и т. д.) основателем новой проблематизации, открывающей путь последующим гностикам и неоплатоникам. Филон Александрийский может рассматриваться как ярчайший пример последовательной реинтерпретации иудаизма в эллинском ключе, что представляет собой, с ноологической точки зрения, фундаментальный сдвиг на уровне парадигм — от западно-семитского титанизма и культа «старого бога», приносящего в жертву «новых богов» к аполлоническому Логосу светлого платоновского демиурга, воплощающего в телесный феноменальный космос эйдетические образцы вечного интеллектуального света. Филон предвосхищает собой и своим толкованием иудаизма

последующие поклонения евреев-христиан, подавляющее большинство которых было глубоко и основательно эллинизировано и толковало собственную еврейскую традицию в греко-римских, индоевропейских средиземноморских терминах, далеко отступая от изначального западно-семитского контекста (с присущим ему темным титанизмом и эксклаузивистским этноцентризмом).

Параллельно эллинизации в этой фазе еврейской истории складываются и новые теологические формы в контексте самого иудаизма — такие, как саддукеи и фарисеи. В этой среде постепенно зреют идеи zelотов, сторонников освобождения евреев от власти внешних империй и построения снова независимого еврейского государства, основанного на иудаизме и его традициях. В этот период чрезвычайно распространяются мессианские настроения, заимствованные у персов, переплетаясь с волей евреев к независимости. Это дает расцвет культуры ожидания мессии, который должен стать могущественным еврейским царем и восстановить Израиль и Иудею.

При сирийских правителях и, в частности, при Селевкиде Антиохе IV Эпифане, осадивших и захвативших Иерусалим, начинаются жестокие гонения на еврейский культ. Историк Диодор Сицилийский в своей «Исторической библиотеке»¹ дает картину того, как эллинистические властители (Антиох IV) воспринимали иудейскую культуру.

«Когда царь Антиох осадил Иерусалим, евреи держались какое-то время, но когда все запасы были исчерпаны, они оказались вынуждены делать попытки примирения для прекращения боевых действий. Тогда большинство друзей советовали царю взять город штурмом и уничтожить полностью народ евреев, т. к. они одни из всех народов избегали отношений с другими народами и смотрели на всех людей как своих врагов. Они отмечали также, что предки евреев были изгнаны из всего Египта, как люди нечестивые и ненавидимые богами. Для очищения страны, все люди, которые имели на своих телах белые отметины или знаки проказы, были собраны и изгнаны за границу, как находящиеся под проклятием; беженцы заняли территорию вокруг Иерусалима, и учредили еврейскую нацию, сделав свою ненависть к человечеству традицией, и на этот счет введя совершенно диковинные законы: не ломать хлеб с любым другим народом, не проявлять к ним никакой доброты»².

¹ *Diodorus the Sicilian. The Historical Library. In Fifteen Books.* London: McDowall, 1814.

² Неназванные «друзья» Антиоха описывают здесь ту неприязнь, которую вызывал в окружающих народах еврейский этноцентризм и претензия на богоизбранность.

Друзья напомнили Антиоху и о вражде, которую в былые времена его предки испытывали к этому народу. Антиох, прозванный Епифан, разгромив евреев, вступил во внутреннее святилище храма бога, куда по закону может входить только священник. Найдя там мраморную статую очень бородатого человека, с книгой в руках, сидящего на осле, он предположил, что это изображение Моисея, основателя Иерусалима и создателя нации, человека, кроме того, предписавшего для евреев их человеконенавистнические и беззаконные обычаи. А т. к. Епифан был потрясен такой ненавистью, направленной против всего человечества, он поставил перед собой цель уничтожить их традиционный уклад. Соответственно, перед изображением основателя и перед алтарем бога под открытым небом, он принес в жертву большую свинью и вылил кровь на них. Затем, подготовив тушу, он приказал священные книги, содержащие ксенофобские законы, окропить мясным отваром, лампу, которую они называют бессмертной и которая постоянно горит в храме, погасить, а первосвященник и остальные евреи были принуждены отведать мясо.

Пересказывая все эти события, друзья настоятельно советовали Антиоху положить конец этой расе, либо, в противном случае, отменить их законы и заставить изменить свое поведение. Но царь, будучи великодушным и кротким человеком, взял заложников, но отклонил обвинения против евреев, как только он взыскал обусловленную дань и разобрал стены Иерусалима»¹.

Как ответ на такое обращение со стороны сирийских царей под предводительством священника Маттафии и его сыновей Маккавеев, в 165 – 141 гг. до Р.Х. поднялось восстание, закончившееся освобождением Иудеи из-под власти Сирии и провозглашением независимой хасмонеийской династии. Хасмонеийское царство со столицей в Иерусалиме просуществовало с 164 по 37 г. до Р.Х. При этом эллинизация евреев активно продолжалась. В 63 г. до Р.Х. между претендентами на власть вспыхнула распря, для решения которой был призван третейским судьей римский полководец Помпей, взявший Иерусалим и включивший Иудею в состав римской провинции Сирии, т. е. оказалась под властью Рима.

Ирод I Великий, сын иудейского наместника Антипатра, поддерживаемый римлянами, покорил в 37 г. до Р.Х. Иерусалим и реставрировал Иерусалимский храм.

Новая эра начинается с Рождества Христова в Вифлееме. Христиане признали в нем Мессию, и это радикально изменило судьбу

¹ Diodorus the Sicilian. The Historical Library. In Fifteen Books. V. 2. P. 543 – 544.

средиземноморской цивилизации и фундаментально повлияло на остальные цивилизации, как сопряженные с Европой, так и достаточно от нее автономные.

С 14 по 41 г. по Р.Х. царем Иудеи является Ирод Агриппа I, внук Ирода Великого. Но эта функция является номинальной, и власть царя подчинена высшей римской власти.

В 66 г. разразилось восстание против римлян под началом zelota Бар Кохбы, объявившего себя мессией-освободителем. Оно окончилось в 70 г. полным поражением. Иерусалим был взят римским императором Титом Веспасианом. Второй Храм был разрушен (практически стерт с лица земли), евреи были изгнаны из Израиля и рассеялись по пространству Средиземноморья, оказавшись в состоянии диаспоры и на долгие века лишившись сакрального центра — земли обетованной, столицы и Храма, т. е. того, что составляло для них ось и ядро их цивилизации.

Христианство и иудаизм

Ноология Нового Завета

Здесь мы подошли вплотную к сложнейшей и неисчерпаемой теме христианства и его соотношения с иудаизмом и с еврейской цивилизацией в широком смысле слова. Этой теме посвящено столько работ, и взгляды здесь настолько расходятся — в зависимости от конфессиональной, этнической, идеологической, философской принадлежности тех, кто ее рассматривает, что никакой однозначной картины не существует даже в самом отдаленном приближении. Отношение иудаизма и христианства — это огромный мир сам по себе. В силу предельной комплексности этого вопроса, мы ограничимся самыми общими соображениями, имеющими прямое отношение к теме Ноомахии, ноологии и геософии, т. е. к выяснению структуры Логосов цивилизаций, оставив все остальное за скобками. В других работах¹ мы уделяли и еще наде-

¹ Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 1999; Он же. Русская вещь. Т. 1. Раздел: Религиозная идея. М.: Арктогея-Центр, 2000; Он же. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002; Он же. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009; Он же. Крестовый поход солнца // Дугин А.Г. Конспирология. М.: РОФ «Евразия», 2005. С. 155 – 219; Он же. Метафизические корни политических идеологий // Дугин А.Г. Конспирология. С. 131 – 154; Он же. Орден «Илии» // Дугин А.Г. Конспирология. С. 20 – 246. В центре метафизической проблематики этих работ лежит сопоставление строгого креационизма (воплощенного в иудаизме и в монотеизме в целом), не допускающего общей

емя уделить в будущем этой проблеме больше внимания, здесь же мы дадим лишь краткое резюме.

Христианство появляется в иудейской среде начала I тысячелетия по Р. Х., а дата Рождения Иисуса Христа и является в христианском мире началом новой эры, по которой две тысячи лет ведется летоисчисление. Структура иудейской культурно-религиозной среды может быть рассмотрена в этот исторический момент следующим образом:

1. Самым глубинным пластом и одновременно постоянно фиксируемым на всем протяжении израильской истории фактором является западно-семитская, ханаанская религиозность, отражающая общий титанический настрой всего финикийско-ханаанского и арамейско-сирийского культурного круга. Это религия старых богов, связанных с центральной позицией Эла/Кроноса. Для нее в целом присущ центральный сюжет о жертвенном насильственном умерщвлении сына отцом, что, в частности, выражается в карфагенском и финикийском жертвоприношении младенцев. Эта западно-семитская метафизика может быть названа «метафизикой Сатурна», или религией титанов. Иудаизм изначально строится на разрыве с этой матрицей в ее политеистической версии, но «метафизика Сатурна» остается в нем преобладающей, но возведенной в особую монотеистическую теологическую форму.

2. Монотеизм иудеев, воплощенный в культе единого бога Яхве, лежит в основе их эксклюзивного положения в окружении других народов Ханаана и Сирии как «избранного народа», обосновывает их превосходство и «богоизбранность» и делает их ядром «ханаанского миндаля». Этот религиозный комплекс составляет основу религии Моисея и эксплицитно отражен в Пятикнижии, Торе. Воплощением этой религиозной идеи было завоевание Ханаана Иисусом Навином и последующий период судей.

3. Третьим пластом, располагающимся несколько выше в общей структуре позднего иудаизма периода Ирода Великого, является политико-религиозная фиксация религии Моисея и завоеваний Иисуса Навина в Израильском царстве Саула, Давида и Соломона у Творца и твари, и манифестационизма, признающего эту общую онтологию в форме особого священного мистериального среза, где Высшее Начало напрямую соприкасается с феноменальным миром (концентрация внимания на этом измерении составляет сущность софиологии и, шире, Логоса Диониса). Мы также анализировали в этой оптике особенность христианской религии, с одной стороны, признающей последовательный и однозначный креационизм (монотеизм) Ветхого Завета, а с другой — фиксирующей свое внимание на воплощении, вочеловечивании Бога, т. е. на его имманентной эпифании.

мона с Иерусалимом как священной столицей и Храмом как локализацией духовного центра иудейской сакральности.

4. Следующий пласт представляет собой персидские влияния, связанные с циклологией и мессианской идеей (Спасителя), которые после возвращения из Вавилонского плена и в период нахождения иудеев в контексте Персидской империи существенно аффекировали общую структуру религиозности, акцентировав и ранее присущую иудаизму «культуру ожидания», и сконцентрировавшие ее вокруг фигуры грядущего Помазанника, мессии, которому суждено было освободить евреев и стать непобедимым и славным Царем Иудейским.

5. Последним и самым поверхностным уровнем была интенсивная эллинизация иудаизма, тем более, что после Вавилонского пленения и в последующие за ним периоды еврейская диаспора в Средиземноморье постоянно росла, увеличивая удельный вес эллинизации евреев в целом, и влияя на культурную парадигму иудаизма. Эллинизация заключалась в первую очередь в привнесении в семитско-иудейскую культуру радикально иной интерпретационной системы, состоявшей в доминации олимпийского аполлоническо-дионисийского, орфико-платонического начала, резко противоположного по своей структуре и даже антагонистического по отношению к семитскому титанизму в целом, и к его монотеистическому выражению в частности. Эллинизация была направлена против глубокой семитской идентичности, и эллинская интерпретация семитизма (и иудаизма) состояла в переворачивании основных религиозных установок: спиритуализация и идеализация богословских установок (ярчайшим примером чего является Филон Александрийский). Истолкованный в эллинском ключе иудаизм был чем-то радикально отличным от коренного семитского ханаанского титанического иудаизма Авраама, Моисея и Давида¹.

В этом контексте и формируется христианская религия, которая включает в себя все пять уровней позднего иудаизма, возводя на них свое радикально новое теологическое и сотериологическое

¹ Параллельно с эллинизацией иудаизма как семитского монотеизма аналогичные процессы шли в контексте семитского политеизма, центром чего стала Сирия начиная с эпохи Селевкидов. Здесь платонической реинтерпретации подвергались политеистические учения и культы, что дало «Халдейских оракулов» и сирийский неоплатонизм. Показательно, что учеником Плотина был финикиец Порфирий (Молх), а один из крупнейших неоплатоников Ямвлих был сирийцем. Сирийцами были также Сириан, учитель Прокла, и Дамаский, последний схолярх Афинской академии, закрытой Юстинианом. Последним историческим центром неоплатонизма становится также сирийский Харран, куда после посещения Персии переезжают последние неоплатоники.

ское здание. Эти иудейские пласты интегрируются в христианство следующим образом.

1. Первое и самое главное: христианство — *религия Сына*. В центре ее находится не Отец, а именно Сын. Не трансцендентный Творец, а ставшее плотью Его Слово. Сын здесь приносится в жертву, подвергается насильственной казни, распинается на кресте, но он воскресает и своей крестной смертью совоскрешает духовно человечество. Это имеет определенные аналоги в западно-семитских политических культах Ва'ала и Адониса, но резко и радикально противоположно строго отеческому радикально монотеистическому настрою сатурнического иудаизма. Таким образом, мы видим в этом и связь с западно-семитской ханаанской цивилизацией (жертвоприношения Сына) и резкое отличие от монотеистического настроения классического иудаизма.

2. Христианство вместе с тем признает богоизбранность иудеев и их центральное место в Ханаанском миндале. Оно настаивает на том, что именно ветхозаветные иудеи и их история есть тот историко-географический геософский контекст и тот «историал», который является священной предпосылкой для Вочеловечивания Сына. Иисус Христос рождается в земле обетованной, в Назарете, обрезывается как правверный иудей и соблюдает иудейские заповеди.

3. История Иисуса Христа тесно связана с Иерусалимом и его Храмом как священным полюсом иудаизма. При этом Христос происходит из рода царя Давида. Но приход Христа меняет всю структуру сакрального космоса иудеев. Отныне не географический и исторический Израиль, не его столица Иерусалим и не Иерусалимский Храм являются осью сакральной Вселенной, но сам Христос, и его церковь, община преданных ему последователей христиан. Так происходит радикальная эсхатологическая спиритуализация иудейского царства, его столицы и Храма. Иисус предсказывает их разрушение и опустошение, а также их воссоздание в лице его самого — в воскресении, вознесении Христа и приходе Духа Святого в Пятидесятницу. Отныне духовное Царство Небесное становится родиной и святыней богоизбранного народа христиан, и оно внутри, в душах верующих. Так священный центр иудейской цивилизации переносится в область духа и разрывает свои связи с телесной историей ветхих иудеев.

4. Пришествие Иисуса Христа представляет собой свершившееся явление Спасителя. В высшей степени показательно, что поклониться Христу в пещеру, где он родился, приходят три персидских царя — волхвы, священные монархи, олицетворяющие иран-

скую мессианскую «культуру ожидания», столь значительно повлиявшую на иудаизм. Спаситель приходит в конце времен, когда завершается цикл «смещения» и начинается «разделение». Это разделение на «избранных» и «проклятых» и происходит в христианстве: те, кто признает Христа, оказываются по одну сторону, те, кто отвергает его, — по другую. Именно поэтому Христос говорит:

«Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным;
а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и я пред Отцем Моим Небесным.
Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч,
ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее.
И враги человеку — домашние его»

(Мф. Гл. 10. 32 — 36).

Это также, с одной стороны, продолжает иудейскую традицию, является исполнением ожидания, а с другой, жестко противопоставляется тому течению в иудаизме, которое не принимает Иисуса Христа как мессию и продолжает ожидать другого мессию. Очевидно, что в глазах христиан такое ожидание может означать лишь «ожидание Антихриста».

5. Христианство распространяется в среде эллинизированных иудеев, ярким примером которых может служить апостол Павел. Новое учение приобретает сторонников и в самом Израиле, но преимущественно распространяется в еврейской диаспоре, эллинизация которой еще глубже и полнее, нежели и без того эллинизированных израильтян. Но эллинизация есть помещение в зону влияния эллинского Логоса, интеграция в средиземноморскую аполлоно-дионисийскую культуру. Она затрагивает не просто язык (хотя язык и его семантические структуры подчас имеют решающее значение), но и философию, стиль восприятия мира, духовные ориентиры, и самое главное — доминацию того или иного полюса Ноомахии. Принимая эллинизм, иудеи вставали на сторону светлого Логоса Аполлона и божественного Логоса Диониса, умирающего и воскресающего бога царя будущего века, согласно учению орфиков. Раннехристианские проповедники новой религии, будучи иудеями по происхождению, сразу же оказывались в платонической интеллектуальной среде, примером чего является посещение Ареопага апостолом Павлом и его встреча с Дионисием Ареопагитом, а также тот факт, что все известные нам самые древние спи-

ски Евангелия написаны по-гречески и содержат в себе многие идеи, явно отражающие платоническое толкование иудаизма в духе Филона Александрийского.

Все эти 5 основных моментов соотношения христианства и иудаизма показывают и связи и разрывы, существующие между ними. Апостол Павел формулирует это со всей однозначностью в своих посланиях, где речь идет о двух эрах — эре Закона (Ветхий Завет) и эре Благодати (Новый Завет). Новый Завет не отвергает Ветхий, появляется внутри Ветхого и обращается к носителям Ветхого Завета. Однако он снимает его, совершает и завершает, открывая новую духовную эпоху, когда Бог рождается внутри человечества, становится близким ему и спасает его своей жертвой, даря ему возможность обожения, чего ни при каких обстоятельствах и ни в коем случае не мог дать Закон: «ничтоже бо соверши законъ: приведение же есть лучшему упованию, имже приближаемся къ Богу» (Евр. 7:19). Это означает, что Ветхий Завет есть «развернутое предисловие» (приведение) к Новому, и толковать его надо только в свете Пришествия Христа, как пророчество об этом Пришествии. Без факта явления Христа его содержание становится лишь развернутой в истории теологической метафорой, не способной радикально изменить онтологический статус человечества.

Это чрезвычайно важное положение. Неспособность достичь эффективно предела есть сущность титанизма (Сизиф, Тантал, Данаиды). Подходжение к цели вплотную и неспособность сделать последний триумфальный жест, а значит, снова падение — есть судьба титанов; именно это гарантирует титанической цивилизации «задержку» в ее ожидании, обман ожиданий, взлет надежды и новое разочарование. В титанической цивилизации Мессия-Спаситель прийти не может. Он всегда есть близ при дверях, но никогда не пересекает порога. Здесь и происходит разделение ветхого и нового, цивилизации Отца и цивилизации Сына. Титаны тянутся к цели. Боги имеют цель достигнутой. Титаны хотят свободы, боги ее имеют. Титаны ждут, боги изначально дождались, им нечего ждать. Эпоха благодати, это эпоха Бога внутри, в мире и с миром, эпоха Воплощения. Спасение становится фактом. Это — эра Свободы, завершающая собой эру стремления к ней, которая есть поэтому эра Закона, предполагающего принципиальную несвободу.

Эра Благодати — эра Сына. Эра Отца предполагает эру Сына, но здесь встает важный вопрос об идентичности Отца. Шеллинг в своей философии формулирует это следующим образом: A2 (Сын

и Свет, Слово-Логос) окружен тьмой; он может отнестись к ней как к своей антитезе (В, материя, зло), а может как к Отцу (А1 — Неведомый Бог, Апофатическое Начало). Сам Шеллинг считает, что христианство и состоит в признании примордиальной тьмы — Богом-Отцом, в чем и заключается смысл кенозиса Сына, его умаления и его жертвы. Он признает Того, кто над ним самим, и тем самым свидетельствует, что Он — истинный Бог, Второе Лицо Троицы. Приблизительно так мыслили себя те христиане, которые впервые формулировали основные догматы новой веры. Иудаизм, таким образом, еврейская цивилизация и еврейский Логос рассматриваются как главная и фундаментальная метафора, открывающая свой смысл и свою онтологическую истину в момент прихода Христа как Бога и Сына Божьего и вместе с тем Сына Человеческого. Самое главное, что христианство утверждает тезис, который неприемлем в рамках классического иудаизма, являющегося религией Отца, монотеистическим титанизмом: Сын, дающий свободу и благодать, уже пришел. Он тот же, что и Отец (принцип единственности), но другой (принцип различия ипостасей, Лиц), т. е. Сын. Таким образом, для ортодоксальной христианской теологии Ветхий Завет полностью приемлем в оптике Нового Завета, тогда как для иудаизма, напротив, христианство должно быть отвергнуто категорически — не менее жестко, чем политеистические культы Ва'ала или Адониса.

Гностики vs иудеи

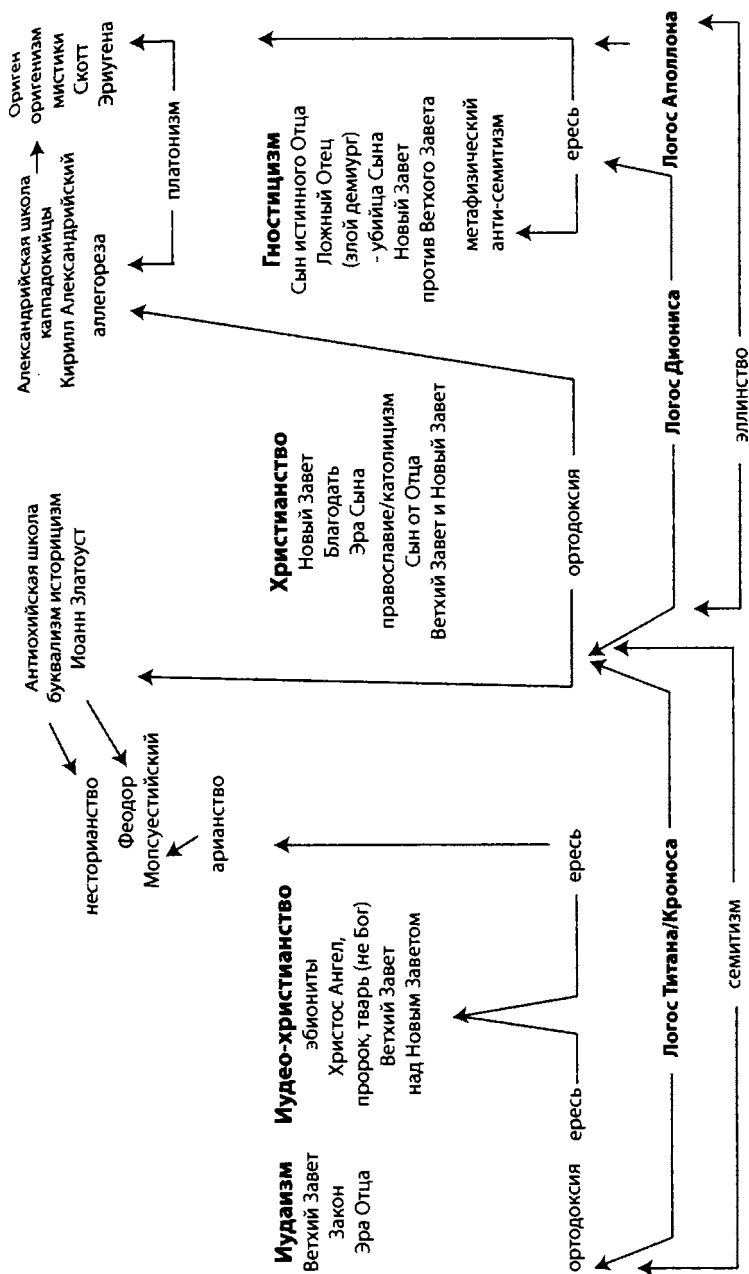
Другая позиция была свойственна христианским гностикам, большинство которых были выходцами из иудейской или сирийско-ханаанской среды. Если иудеи-ортодоксы отвергали Христа (в первую очередь, по метафизическим причинам — в нем они отвергали Сына и Свободу в пользу Отца и Закона), а христиане-ортодоксы принимали и Отца, и Сына, но Отца только и исключительно через Сына, то гностики принимали Сына, но отвергали Отца как «злого демиурга». Иудеи стояли на стороне радикального монотеистического креационистского титанизма: для них был материальный телесный мир, созданный как ремесленное изделие трансцендентным Богом. Христиане тяготели к платонической (олимпийской) и отчасти манифестационистской перспективе: трансцендентный (апофатический) Бог явил самого Себя через имманентного Сына, а значит, вместе с Сыном в мир было привнесено *духовное измерение* — промежуточное между чистой Божественностью и природной материальностью. Это духовное изме-

рение описывается как Святой Дух, Утешитель. В христианской мистике это станет основой метафизического образа Софии. В ортодоксальном христианстве мы видим, таким образом, аполоно-дионисийское перетолковывание западно-семитского титанизма в его иудейской монотеистической версии. Гностики же противопоставляют Сына Отцу, что приводит их к тезису о двух Отцах — истинном и ложном. Истинным Отцом является чисто апофатическое начало, Бездна, не проявляющая себя никак и не имеющая отношение к тварному феноменальному миру. Ложным Отцом является «злой демиург», титан и узурпатор, творец материального мира, представляющего собой пародию и тюрьму. Он пожирает своих детей, чтобы сохранить свою «монотеистическую» власть. «Монотеизм» здесь трактуется как теологический аналог жеста Кроноса, пожирающего своих детей: единственный Бог не допускает существования других богов из ревности и стремления сохранить полноту власти, т. е. по той же самой логике, по которой Кронос пожирает потомство. Сын у гностиков есть Сын истинного Отца, который приходит в мир ложного Отца, «злого демиурга», чтобы спасти «своих», тех, чья природа восходит к истинному Отцу и кто мучается в темнице материального мира, управляемого хищным прожорливым узурпатором. Бога Ветхого Завета гностики отождествляют именно с ложным Отцом и «злым демиургом», а Иисуса Христа — с Богом-Сыном, но Сыном истинного Отца. Так христианство гностиков становится антииудейским и отчасти «антисемитским» (по меньшей мере, «анти-западно-семитским»), т. к. они отрицают власть и главного титана (Яхве), и многих титанов, «архонтов», в описании которых легко узнать богов сирийско-ханаанского, финикийского пантеона. Гностическое христианство становится поэтому обостренной версией Титаномахии, ведущейся от лица олимпийских богов с доминантой жертвенной и сотериологической миссии Диониса. Здесь более радикально ставится вопрос о том, кто и кому приносит в жертву Христа. Истинный Отец не хочет смерти Сына, но готовит спасение мира, отражающего на материальном уровне небесный образец, Плерому, и поэтому призванный возвратиться к нему, возвыситься, вознестись. Отсюда свойственный гностикам докетизм, т. е. доктрина о том, что не сам Христос умер на кресте, а лишь его оболочка. А распяли его титаны, т. е. архонты «злого демиурга», Кроноса, ложного Отца, следовательно, христианское таинство имеет и еще одно измерение: для хищного и эгоистического Отца-Узурпатора — это убийство младенца, заместительная жертва Молоху.

В интерпретации метафизической сущности христианства возможна и еще одна парадигмальная позиция, воплощенная в том, что принято называть «иудео-христианством» и что нашло свое выражение в раннехристианской секте эвионитов, позднее в арианстве и несторианстве. Этот стиль был доминирующим в сирийской антиохийской школе раннехристианского богословия. Иудео-христиане попытались примирить строгий монотеизм Ветхого Завета с признанием факта прихода Мессии. Это стало возможным лишь за счет отрицания божественности Христа и догмата о Святой Троице, «унитаризм». В этом направлении христианства сложилось представление о «Христе-Ангеле» или Христе «истинном пророке», т. е. о его тварной и небожественной природе. Он не почитался как Сын Божий, но как пророк-обновитель иудаизма. Представители этого направления часто продолжали настаивать на соблюдении всех иудейских правил, включая обрезание. Скорее всего, именно представителям этой секты апостол Павел направил свое послание, известное как «Послание к евреям», т. к. его смысл окажется релевантным лишь для тех, кто, признавая Христа, сохраняет верность иудейскому Закону. Позднее Арий также отказался признать за Пречистой Девой наименование «Богородица», а за Христом — божественную природу. За что после интенсивной внутрицерковной борьбы он и его сторонники были отлучены. Эти арианские воззрения долго держались в среде воинственных гот, интерпретировавших арианство в героическом ключе (если Христос был человеком, то его подвиг был тем более важным и заключал в себе волевой импульс преодоления собственной ограниченной человеческой природы, видимо, полагали готы-христиане). Не столь радикальные, но сходные настроения преобладали в Антиохийской школе, полемизировавшей с Александрийской школой (Ориген, Евсевий, каппадокийцы, Кирилл Иерусалимский и др.) в вопросе о возможности аллегорического толкования Ветхого Завета¹. Антиохийцы настаивали на том, чтобы понимать Ветхий Завет буквально, как историческую истину, отрицая тот символический пласт, на котором в духе аполлонического платонизма настаивали александрийцы. В антиохийцах, таким образом, преобладало титанически-семитское начало, в александрийцах — небесно-эллинское.

Таким образом, мы получаем ноологический спектр христианской метафизики в ее отношениях с Логосами двух граничащих

¹ Дугин А.Г. Христианство и платонизм // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.



Ноологическая структура соотношения иудаизма и христианства

друг с другом, но качественно различных цивилизаций — семитской (конкретно иудейской) и эллинской (средиземноморской, европейской). Это проливает свет на дальнейшие отношения христианства и иудаизма и поясняет многие чрезвычайно тонкие и глубинные моменты Ноомахии.

Цивилизация изгнания

Рассеяние и его Логос

За разрушением Иерусалимского Храма в 70 г. от Р.Х. в 136 г. последовало изгнание евреев из провинции Иудея, что положило начало последнему изгнанию, когда подавляющее большинство евреев оказалось за пределами Ханаана, будучи рассеянным по разным странам. Хотя значительная часть евреев расселилась по странам Востока — Междуречье, Персия и вплоть до Индии, большинство осело в пространстве Римской империи, т.е. в пределах средиземноморской цивилизации. Еврейская диаспора в I—II вв. от Р.Х. переживает сложную идеологическую трансформацию: с одной стороны, изначальная иудейская идентичность оказывается существенно поколебленной, т.к. евреи утрачивают все свои святыни — землю, столицу и Храм, что представляет собой настоящую сакральную катастрофу для еврейской цивилизации и превращает изгнание в глубинное духовное испытание; с другой стороны, евреи оказываются в интенсивной среде греко-римской европейской культуры, которая активно воздействует на них, подталкивая к ассимиляции и интеграции в общество с радикально иным цивилизационным кодом; и наконец, с третьей стороны, распространение христианства привлекает еврейские общины, разбросанные по всей территории Средиземноморья, тем, что позволяет в определенной мере совместить первое и второе — сохранение еврейской идентичности в условиях утраты земли, Иерусалима и Храма и интеграцию в нееврейское европейское общество. Отдельные группы евреев следуют по каждому из этих путей.

Одни полностью растворяются в среде европейских и азиатских народов и утрачивают свою идентичность. Другие становятся христианами и на первом этапе распространения христианства выступают как основное ядро новой религии. Но по мере роста влияния и масштаба христианства оно становится все более «эллинским», и еврейский элемент также практически бесследно растворяется в новом христианском обществе, где, по определению апостола Павла,

«несть ни иудея, ни эллина». Результат такой же, как и в первом случае — полное исчезновение еврейской идентичности в контексте новой европейской христианской культуры.

Собственно еврейская идентичность сохраняется только в тех евреях, которые следуют третьим путем. Этот процесс концентрируется на Востоке и его кульминацией становится создание Вавилонского Талмуда, представляющего свой огромный свод богословских, обрядовых и этических принципов, которым суждено будет определить цивилизационную специфику иудейского общества в последующие два тысячелетия. Талмуд представляет собой запись устных преданий и комментариев выдающихся иудейских законоучителей, поясняющих все проблемные моменты иудейской религии и идентичности. Талмудическое еврейство провозглашает новую версию «культуры ожидания», становящейся впредь осью бытия этой части еврейства рассеяния: отныне евреи, вынужденно оказавшиеся подчиненными демонической, противобожественной власти богоборческих народов в наказание за их грехи и отступление от строгого единобожия и культа Яхве, призваны искупить изгнанием отступничество предков, чтобы, пройдя испытания и муки, снова вернуться на землю обетованную в то время, когда придет еврейский Мошиах (Мессия). Вплоть до этого момента евреи должны жить вне Ханаана, но держать дистанцию в отношении «трефных» (т. е. «проклятых, богомерзких») царств и их населения, строго следовать своим верованиям, блюсти свою идентичность, не смешиваясь с другими народами и не принимая их цивилизационных установок. Особенно Талмуд оговаривает опасность и еретичность христианства, представляющего собой для евреев высший соблазн, а поэтому заслуживающего всяческого порицания.

Эта группа евреев-талмудистов сформировала постепенно новую идентичность, которая отчасти сохраняет этноцентризм ветхозаветных иудеев, их высокомерную неприязнь к окружающим народам и острое переживание собственной «богоизбранности», но в условиях, когда полностью отсутствует возможность доказать это преимущество на практике и, более того, оказавшись в униженной и часто несправедливой ситуации, добавила к этому глубинную скрытую ненависть и мстительность, вынужденно скрытую под внешней лояльностью и законопослушностью. Две тысячи лет евреи диаспоры были вынуждены склоняться перед тем, кого они глубоко презирали и ненавидели, подчиняться государям и законам, которые они считали богоборческими, греховными и омерзительными, существовать бок о бок с людьми, которых считали нич-

тожными двуногими демонами. Это постепенно сформировало совершенно особый диаспорический тип, который оставался устойчивым и фиксированным даже тогда, когда по тем или иным причинам евреи не могли полностью соответствовать требованиям Талмуда, проводить основное время за изучением Священного Писания и исполнять строго все предписания иудейской религии. Относительная секуляризация евреев диаспоры, их участие в социальной, политической и экономической жизни стран, где они оказались, не отменяла двойной структуры их культурной идентичности: внешне они признавали «правила игры» гойских народов, внутренне они их с негодованием и презрением отвергали, накапливая могущество мести и ненависти.

Этот талмудический тип евреев диаспоры сформировал новую «цивилизацию рассеяния», где правила духовные авторитеты еврейского мира, «гаоны», «князья изгнания», но где повсюду существовала параллельная организация: соблюдая требования христианских и иных (неиудейских) обществ, евреи стремились организовать жизнь своей общины по талмудическим правилам, а в тех случаях, когда связь с «князьями изгнания», «гаонами» была затруднена, эти общины выстраивались вокруг духовных наставников, учителей (раввинов), следивших за соответствиями существующего порядка иудейским правилам и требованиям. «Цивилизация рассеяния» стала на два тысячелетия новой матрицей еврейской культурной идентичности, сформировала особый и сразу узнаваемый экзистенциальный тип, в котором сочетались благочестие, ненависть, жертвенность, мстительность, страдание, злоба, ностальгия, этноцентризм, мужество, трусость, соучастие и презрение. Ницше назвал этот комплекс, определяющий, с его точки зрения, сущность еврейской психологии французским термином «ressentiment», что означает одновременно высокомерное презрение, жалкую зависть, мстительную злопамятность и бессильную злобу к тому, кто оказывается в лучшем положении, более силен, успешен и счастлив, нежели сам носитель «ressentiment'a» или представляется ему таковым. Полноценное участие в гойском обществе для евреев этого типа было невозможным по двум обстоятельствам: это запрещалось христианскими правилами, согласно которым иудеи, не признавшие Христа, были не просто еретиками, но «отверженными», «сатанинским племенем» и т. д., и одновременно талмудическими законами, настаивающими на дистанции от нечистых «дьявольских» народов и их социальных, религиозных и даже экономических практик. Поэтому евреи оказывались вытесненными на периферию общества и занимались теми специаль-

ностями, которые были презируемыми или формально запрещенными христианской этикой. Так, типично еврейским занятием стал обмен денег, выдача денег под проценты, торговля и предпринимательство, не требовавшие жесткой интеграции в сословную и религиозную централизованную структуру христианских обществ. Естественно, эти занятия, считавшиеся христианами позорными и недостойными, не прибавляли уважения к еврейским общинам.

Участие евреев этого типа в европейской цивилизации, которое на определенных этапах было весьма значительным, как правило, вызывало глубокую неприязнь у европейского населения, что приводило к регулярно повторяющимся еврейским погромам, выселению, преследованию и насилию. Но т. к. причина этих коллизий коренилась в антагонизме религиозных и цивилизационных установок, а не в совокупности случайных факторов, то они повторялись в истории снова и снова. С идеей истребления евреев как специфической цивилизации мы сталкиваемся и во время египетского рабства, и в период Персидской державы, когда эта идея пришла в голову амалекиту Амману, и в эпоху сирийских Селевкидов (Антиох VI Эпифан), и у римлян в I—II столетиях от Р.Х., и в Средневековой Европе (Англия, Испания), и даже в Новое время в XX в. в национал-социалистической Германии. Такое постоянство указывает на то, что в определенных ситуациях еврейская идентичность входит в жесткий конфликт с цивилизационными и социокультурными установками доминирующих культурных групп, что вполне может стать поводом для политической манипуляции настроениями широких социальных масс. Совершенно бессмысленно задаваться вопросом, до какой степени евреи в той или иной ситуации сами виноваты в том, что с ними случается: сама структура «цивилизации изгнания» делает подобные коллизии вероятными и даже логически обоснованными, что прекрасно понимали хасидские цадики¹; галут, изгнание

¹ Мартин Бубер приводит следующий эпизод из жизни хасидского цадика рабби Зуся, иллюстрирующий эту логику провиденциальной жертвенности. «Три года Зуся и Элимелек провели в странствиях. Они хотели разделить участь Божественного Присутствия (Шохины) в изгнании и обратиться к Богу заблудшее человечество. Как-то они ночевали на одном постоялом дворе, где справляли свадьбу. Гости на свадьбе оказались шумными и задиристыми, да к тому же выпили чрезмерно. Увидев дремавших в уголке бедных странников, они решили позабавиться. Зуся лежал с краю, а Элимелек — у стены, поэтому разбушевавшиеся гости схватили Зусю, стали его пихать и бить, а затем вконец измученного бросили на пол. Сами же тем временем пошли плясать. Элимелек удивился, что его не тронули. В глубине души он позавидовал брату, что тот пострадал, а он — нет. Поэтому Элимелек сказал: «Дорогой брат, давай-ка я лягу на твоё место, а ты — на мое, где спокойно выплещешься». Так они поменялись местами. Гости же тем временем кончили плясать, и у них опять появилось желание

дано евреям для страдания, они страдают в нем и должны страдать в нем (страдать, а не наслаждаться!), чтобы искупить грехи Израиля и приблизить пришествие Мошиаха.

Еврейскую диаспору принято разделять на две половины — сефардов и ашкенази. Термин «сефарды» происходит от еврейского названия «Испании» и обозначает евреев диаспоры, сложившихся в обособленную культуру на Пиренейском полуострове из потоков миграции иудеев внутри Римской империи, а затем внутри Халифата. Разговорным языком сефардских евреев служил ладино, представляющий собой версию испанского. Испанские евреи стали называться сефардами после их изгнания из Испании и Португалии в конце 1492 г. при католических королях Изабеллы и Фернандо и после исхода с Пиренейского полуострова. Сефарды переселились оттуда в страны Северной Африки, в Палестину, Малую Азию, на Балканский полуостров, Аппенинский полуостров, на юг Франции, а также в Англию, Нидерланды. Позднее в эпоху колониальных завоеваний — в Америку. Потомками изгнанных сефардов являются и болгарские евреи, евреи западной части Турции (турецкие евреи), греческие евреи, югославские евреи, итальянские евреи. Ашкенази представляет собой культурный круг еврейской «цивилизации рассеяния», сформировавшийся в Центральной Европе и имеющий ряд характерных отличий от сефардской культуры. Термин появился впервые с XIV в. Бытовым языком подавляющего большинства ашкенази был идиш, еврейская версия немецкого.

Каббалистический «историал»: платонизация иудаизма или иудаизация платонизма?

«Цивилизация рассеяния» сохраняла свою идентичность более или менее одинаковой в течение почти двух тысячелетий. При этом в ней есть несколько моментов, которые вносили в ее структуру существенные изменения.

Фундаментально затронуло сам Логос еврейской цивилизации изгнания распространение учения Каббалы в XIII в., которое сделал

позабавиться. Они пошли и хотели схватить Элимелека. Но один из гостей сказал: «Это не по правилам! Давайте-ка и другому окажем подобающую честь!» Поэтому они выволокли Зусю из его угла и снова его отдубасили, приговаривая: «Вот и тебе свадебный подарочек!» Когда Зусю наконец оставили в покое, он засмеялся и сказал Элимелеку: «Так-то, дорогой брат. Если человеку суждено получить удары, он их получит независимо от того, где находится». Бубер М. Хасидские предания. М.: Республика, 1997. С. 222 – 223.

общеизвестным испанский каббалист Моше де Лион¹. Основы Каббалы, тайного учения, приписываемого раввину II в. от Р.Х. Шимону Бар Йохай, изложены в книгах «Сефер Йецира», «Бахир» и полнее всего в книге «Зохар»², представляющей собой развернутый комментарий к Пятикнижию Моисея, выполненный в мистическом ключе. История возникновения Каббалы и ее основные течения и школы исчерпывающе изучены в трудах еврейского ученого и философа Гершона Шолема³, где автор на основании глубокого знания этой традиции и обширного научного материала переосмысливает основные моменты этого культурного и философского явления, корректируя многочисленные клише, сложившиеся вокруг Каббалы как внутри иудаизма, так и за его пределами. Согласно Шолему, Каббала представляет собой совершенно оригинальное явление, довольно далеко отстоящее по своим философским и метафизическим ориентациям от классического талмудического иудаизма «цивилизации расщепления», хотя оперирующее терминами, символами и концептами иудейской и талмудической традиции. Основные черты, выделяющие Каббалу в общем поле иудаизма, по Шолему, таковы:

- доминанция мифа вопреки антимифологической установке талмудизма;
- учение об образцах и копиях (система сефирот), полностью воспроизводящее платонизм и, однако, радикально чуждое классическому иудаизму;
- аллегорическое и символическое толкование Библии и Талмуда вопреки букварной трактовке, преобладавшей в иудейской теологии;
- акцент, поставленный на инстанциях, опосредующих отношения между Богом и миром (древо сефирот), что релятивизирует жесткую логику радикального монотеизма;
- учение о нескольких уровнях творения (четыре мира Ацилут (манифестация), Брия (творение-креация), Йецира (придание формы) и Асия (актуализация, активация, приведение к действительности), при этом акцент ставится на первом творении (мир Ацилут, Ближних), соответствующем манифестации, прямому излучению Божественного света, предшествующему обычному творению феноменального мира (мир Брия);

¹ Scholem G. Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.

² Zohar. T. I – IV. P.: Verdier, 1981 – 1991.

³ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004; Scholem G. G. Origins of Kabbalah; *Idem*. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; *Idem*. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. New York: Schocken Books, 1971.

- *антропоморфизм* — учение об Адаме Кадмоне, Изначальном Человеке, и «шиур кома», учение о формах Бога — членах его тела, лица и т. д., совершенно чуждые иудейской традиции;
- развитый *эротический символизм*, включающий в себя концепцию Шекины, Присутствия Божьего, описываемую как его женская ипостась, жена и паредра (что категорически противоречит как нормам иудейского единобожия, так и жестко патриархальной ориентации иудейской культуры);
- многочисленные *гностические* сюжеты, связанные с *первокатастрофой* (учение Исаака Лурьи о разбитых вазах сефирот, куда попал божественный свет, но которые, не выдержав его, лопнули), требующей ответных действий от человечества (тиккун, восстановление);
- нагнетенный мистический *иррационализм*, контрастирующий со строгим рационализмом нормативной иудейской теологии.

Если рассмотреть Каббалу как философскую и мифологическую систему, мы обнаружим в ней все признаки Логоса, не просто отличного от Логоса иудейского (монотеистический титанизм, монотитанизм), но прямо противоположного ему. Здесь мы имеем дело с *латоническим и гностическим перетолковыванием иудаизма*, с его масштабной платонической реинтерпретацией, отчасти напоминающей герменевтику Филона Александрийского и имеющей множество параллелей с христианской доктриной. По сути, здесь мы имеем дело с обратным (по отношению к еврейскому) Логосом — аполлоно-дионисийским, европейским и эллинским, лишь обернутым в семитскую иудейскую оболочку. Первые критики Каббалы внутри самого иудаизма прекрасно понимали его антиномизм по отношению к основной линии талмудической «цивилизации рассеяния», и на этом основании жестко его отвергали. Каббала пробивала себе место в еврейском мире с огромным трудом.

Каббала представляла собой ноологическую революцию внутри иудаизма, когда одна и та же форма радикально меняла свое внутреннее содержание. Каббала стала совершенно новым измерением внутри той же экзистенциальной еврейской идентичности, еврейского *Dasein'a*, пронизанного *ressentiment'ом* рассеяния, ностальгией, мечтой, мстительностью, героизмом и темной ненавистью к окружающему миру, достраивающих этот *Dasein* до новых духовных горизонтов. Платонизм здесь был спроецирован на эксклузивистский контекст особого еврейского начала. Титаническая оболочка талмудического монотеизма поменяла свое содержание.

Но «обернутость в иудейскую оболочку» была не просто формой прикрытия ноологического сдвига, т. к. все здание пневматического

платонизма и гностицизма прикладывалось к эксклюзивистской еврейской парадигме; таким образом, происходила не просто «платонизация иудаизма», но и «иудаизация платонизма». Каббала эксплицитно декларировала верность основным иудейским принципам:

- богоизбранности евреев и их праву и долгу править другими народами («идолопоклонниками», гоями);
- вере в возвращение на землю обетованную в конце времен;
- «культуре ожидания» Мошиаха (приход которого каббалистические тексты на основании особой циклологии, исчисляющей длительность циклов, называют «шемиттот»);
- отвержению любых пересечений с нееврейским миром гоев (относимым Каббалой к «левой стороне», «той стороне», «ситра ахра», т. е. к миру Самаэля, дьявола);
- соблюдению всех требований и норм классического иудаизма.

«Зохар», главная книга Каббалы, начинается словами из «Песни песней» и следующим за ней комментарием:

«Что Роза между терниями, то возлюбленная моя между девицами» (Песня песней 2:2).

Открытие рабби Езекии: «Что такое Роза? Это община Израиля»¹.

Терниями являются все остальные народы, среди которых проживают евреи в изгнании. Символизм Розы и эротический контекст «Песни песней» применительно к «общине Израиля» получает развитие в теории женского начала в Боге, Шекины, которая в «Зохаре» мыслится дуально: часть женского начала остается с Богом, а часть отправляется в изгнание, рассеяние вместе с евреями. Это изгнанное божественное присутствие, близкое к представлениям гностиков о падшей Софии-Ахамот и о пневматическом (женском — у валентиниан) начале, наличествующем лишь в общине избранных, отождествляется с евреями, что практически равнозначно утверждению того, что евреи и есть Бог, по меньшей мере, его имманентное, женско-ипостасное измерение. Эта концепция была совершенно чужда классическому иудаизму, но она становится осью каббалистической герменевтики и основой нового для традиционного иудаизма «историала», полнее всего отраженного в каббалистической книге «Сефер ха-Темуна», где излагается теория циклов — шимиттот². Каббалистический «историал» утверждает, что Тора (Священное Писание) остается неизменной в своей форме, но в разных циклах, т. е. космических условиях, она озвучивается и понимается

¹ Zohar. Т. 1. Р. 21.

² Scholem G. Origins of Kabbalah. Р. 460 — 475.

по-разному. В настоящем историческом цикле, соответствующем эпохе рассеяния (изгнания) и называемом «шемитта Гебура» (по имени 5-й сефиры, обозначающей «строгость», «наказания», «суд», «справедливость» — в смысле «возмездия за грехи»), актуализирована Тора мира Бриа (творения), но в будущем цикле, который последует после Спасения Израиля, прихода Мошиаха и возвращения на землю обетованную («шемитта Рехамим», «цикл милости»), откроется Тора мира Ацилут, которая будет отличаться по огласовке букв и смыслу от той, которая существует сейчас. Каббалисты допускали, что отдельные духовно отмеченные люди, получившие высшее посвящение от пророка Илияху, который может тайно посетить каббалиста и открыть ему таинственные пути иудейских мистерий, способны достичь в своей практике созерцания Торы Ацилут. Т. е. выйти за пределы «шемитта Гебура», что означает возможность трансгрессии трагических условий рассеяния и радикальной трансформации иудейской идентичности, нормативной для этого иероисторического цикла. Так каббалисты приносили прямой опыт вечности в радикально хроноцентрическую (и поэтому титаническую) философию иудаизма эпохи рассеяния. Но такой — исключительный и редчайший — сценарий в ортодоксальной Каббале предусматривался только и исключительно для евреев, соблюдающих все галахические правила, полностью освоивших Тору и Талмуд, достигших 40 лет и прошедших до конца путь сефиротических восхождений.

Эти сефиротические восхождения, подъем в духе по древу десяти сефирот в ходе произнесения классических иудейских и особых каббалистических молитв, детально концептуализированы в теории «каввана», разработанной одной из самых влиятельных школ Каббалы — сафедской¹ школой Ицхака Лурии (1534–1572), называемого «Ари», «Лев». Доктрина Лурии² представляет собой полноценный и развернутый космогонический и метафизический миф, который фиксировал в строгой модели более общие теории предыдущих этапов Каббалы. Эта теория строится на трех главных моментах:

- учение о примордиальном сжатии Бога (цмцум);
- учение о разбитых вазах (шевират ха келим);
- учение о финальном восстановлении (тиккун).

Лурья описывает процесс творения мира как «сжатие Бога», его «сужение» или «возвращение к самому себе» (цмцум). В результате на том месте, где был Бог, остается «ничто». Но т. к. это «ничто»

¹ Современный Цфат.

² См.: Дугин А.Г. Каббала и неоплатонизм // Дугин А.Г. В поисках темного Лого. са. М.: Академический Проект, 2013. С. 230–237.

некогда было заполнено Богом, оно имеет структуру — эта структура (решиму) есть субстанциальная основа будущего творения. Концепция цимцум носит откровенно гностический характер и связана с апофатическим пониманием Божества как не-сущего или сверх-сущего, Единого (ѐν) неоплатоников. Это перекликается также с идеей примордиальной и недоступной бездны у Валентина. Только в отличие от неоплатоников и гностиков цимцум предполагает процесс внутри Бога, что можно истолковать как привычную для иудаизма историчность, перенесенную в область принципов. Для неоплатоников апофатическое начало, Deus Absconditus, всегда, вечно «свернуто» и за пределами, Оно не становится таковым, оно таково всегда. Отсюда и процесс манифестации, т. е. рождение Ума, Нуса как единого многого (ѐν πολλά) также является вечным, а соответственно, и далее, рождение Души из Нуса, Ума вечно, и воплощение Души в мир телесных феноменов также вечно. У гностиков вечно все, предшествующее телесной демиургии, и процесс внутри Плеромы, божественной полноты развертывается (метания Верхней Софии у Валентина), но высшее Начало это не затрагивает. В лурианской Каббале кинетические процессы переносятся уже на само Божество (сжатие), что представляет собой оригинальность собственно иудейского подхода, его отличие как от неоплатонизма, так и от гностицизма, при сходстве самой главной идеи — апофатическом и сверхонтологическом понимании Первого Начала.

«Сжатие» Бога создает предпосылки для творения, которое проходит по следующему сценарию и связано с первокатастрофой (тема первокатастрофы, лежащей в основе творения, встречается в финикийской мифологии, где возникновение мира связывается с Вселенским пожаром, аналог чего мы встречаем у Гераклита и стоиков).

Из «остатков»¹ божественного присутствия в опустевшем ничто (решиму) складываются вазы десяти сефирот:

Кетер (קטר) — корона, венец;

Хохма (חכמה) — мудрость;

Бина (בנה) — понимание, различение, дискурсивное мышление, рацию;

Хесед (חסד) — милосердие, милость;

¹ Теория «остатков» наличествующих там, где само присутствие удалилось, мы встречаем в гностических доктринах Валентина, где речь идет об «аромате, сохраняющемся в сосуде, откуда вино уже вылито», что объясняет для гностика ностальгию по Плероме, наличествующую в мирах Нижней Софии и, соответственно, в материальной Вселенной «злого демиурга». Эта же идея запечатлена в других традициях, где символом Бога или Первоначала становится «след» (в частности, в буддизме).

Гебура (הורב) — строгость, доблесть, героизм, могущество, справедливость;
 Тиферет (תפארת) — красота;
 Нецах (נצח) — вечность, победа;
 Ход (הוד) — величие, слава;
 Йесод (יסוד) — основа;
 Малькут (מלכות) — царство, мир феноменов, Вселенная.

Бог в виде древнего человека, Адама Кадмона, после «сжатия» (цимцум), испускает из себя свет, который изливается на сефиротическое Древо. Но вазы сефирот не способны выдержать света, они разбиваются (шевират ха келим), и свет из них разливается по богооставленной (за счет сжатия Бога) зоне ничто. Эта зона описывается как мир скорлуп (клиппот), который представляет собой хищные тени материальности, появившиеся после того, как высшая наилучшая часть «остатков» (решиму) была оформлена в систему сефиротических ваз. Пролившийся свет низвергся в мир «скорлуп» (клиппот) и был пойман ими; скорлупы живут за счет уловленного ими и не предназначенного для них света.

В этот мир скорлуп направляется в изгнание божественное Присутствие Шекина, представленная низшей десятой сефирой — Малькут, царство. Это «Душа Мира», и воплощена она в еврейском народе. Он пребывает в рассеянии в силу фундаментальной первокатастрофы — разбиения ваз. Мир скорлуп, «другая сторона», «ситра ахра» — это мир демонов, где правят Самаэль, предводитель ада, дьявол и его паредра inferнальная Лилит, а также другие демонические существа. В истории этот демонический мир воплощен в тех нееврейских народах, среди которых вынуждены в рассеянии пребывать евреи. Они собирательно названы Эдомом (Исавом), потомками сына Иакова, и Ишмаилом, сыном Авраама от наложницы Агарь. Под «Эдомом» совокупно понимаются христиане, под «Ишмаилом» — мусульмане. И те, и те мыслятся как общества скорлуп, руководимые демоническими правителями. Именно поэтому они, будучи вампирической тьмой, притесняют евреев, являющихся светом, Шекиной и Богом. Скорлупы «трефных» гойских царств, «тернии» удерживают Розу (Израиль) в своем плену (прообразами которого были Египетское рабство и Вавилонское пленение). В этом смысл каббалистического «историала»: евреи пребывают в изгнании потому, что в нем пребывает Бог, его женская ипостась, Шекина.

Но задача евреев Шекины есть возвращение к Богу, восстановление ваз, их починка и собирание разлитого света. Это называется процессом вселенского восстановления — тиккун. Евреи призваны в рассеянии осуществить фундаментальную миссию: собрать разли-

тый свет, сохраняя верность Богу, и, в момент прихода Мошиаха, вернуться вместе с ним на землю обетованную, возродить царство Израиля, которое будет править народами мира (скорлупами), восстановить Храм (Третий Храм); тогда Шекина вернется к Богу и сефиротическое Древо снова станет соединять нижний и верхний миры, а задача творения будет осуществлена. Это космический шаббат, праздник мирового еврейства в кульминации осуществления его миссии. Тиккун является делом всех евреев, которые живут в изгнании столько столетий, исполняя именно эту миссию — нести свет во тьме, сохранять его, несмотря на агрессивные посягательства окружающих их демонических народов, старающихся уничтожить «богоизбранный народ», поработить его, обратить в свою «лживую», «демоническую» веру и «выпить» из него свет. Евреи должны оставаться верными своему избранничеству и Ветхому Завету, не поддаваться на соблазны мира клиппот, ни в коем случае не принимать цивилизационного Логоса тех народов, среди которых они живут, т. к. это «чары иной стороны», культурный и религиозный код мира скорлуп, чтобы в конце истории (в конце «шемитта Гебура») осуществить финальный реванш, укрепить свое вселенское могущество, наказать своих угнетателей и истребить их под корень, стереть с лица земли (здесь можно вспомнить Пурим, список Эстер, геноцид автохтонов Ханаана, осуществленный Иисусом Навином и т. д.)

Показательно, что постепенно Каббала была принята всей «цивилизацией рассеяния», и таким образом произошел глубокий ноологический сдвиг внутри еврейского Логоса. В польском хасидизме XVII в. каббалистические идеи и практики, ранее предназначавшиеся только для духовной элиты раввинов, стали доступны сравнительно широким массам и, таким образом, достигли всей полноты еврейского населения.

Каббалистический «историал», с одной стороны, резко контрастировавший с классическим иудаизмом, с другой — основывался на его принципиальных установках и достраивал дополнительные измерения.

Ноологическая идентичность Каббалы

С точки зрения Ноомахии, существенную проблему составляет: была ли Каббала выходом иудаизма за границы титанического Логоса, составлявшего его базовую идентичность, прослеживаемую со времен Моисея и сохраняющуюся в травматической форме в цивилизации рассеяния, и соответственно, вступлением в аполлоно-дио-

нисийский контекст Средиземноморского, европейского Логоса, либо титаническая мощь еврейской цивилизации захватила и «приватизировала» в духе еврейского этноцентризма концептуальный арсенал платонизма и гностицизма, и в этом случае речь идет о захвате (или попытке захвата) титанами Олимпа, т. е. об узурпации ноологических позиций тех обществ («мир скорлуп»), против которых и ведется радикальная борьба Розы Израиля? Это открытый вопрос. Показательно, что первая гипотеза была горячо поддержана и развита христианскими каббалистами¹, вдохновлявшимися неоплатонизмом Флорентийской Академии и идеями Марсилио Фичино (1433 — 1499) — в первую очередь, Пико делья Мирандола (1463 — 1494)² и его учеником Иоаганном Рейхлиным (1455 — 1522)³, а также многими другими христианскими мистиками, толковавшими Каббалу в духе платонизма и Средиземноморского европейского Логоса, вообще закрывая глаза на иудейский партикуляризм и эксклюзивизм или трактуя его аллегорически через перенос представления об «избранном народе» на христиан в целом или «общину мистиков»⁴. Видимо, аналогичной позиции придерживались и те иудеи, которые переходили в христианство, сохраняя философский и метафизический интерес к Каббале (они-то чаще всего и были информаторами христианских каббалистов).

В самом иудаизме преобладала вторая версия, при том, что процесс адаптации платонических теорий, естественно, не рассматривался как «захват» и «узурпация», но, напротив, представлялся как сокровенное и собственно еврейское тайное знание (отсюда вымышленная древняя генеалогия «Зохара», приписываемая Шимону Бар Йохан), взятое («похищенное») некогда у иудеев силами «обратной стороны», демоническими народами «мира скорлуп» (клиппот).

В любом случае Каббала представляла собой открытие в трудной драматической экзистенции культуры рассеяния, построенной на «мистике ожидания» и муке постоянного откладывания эпохи избавления, «шемитта Рехамим», нового вертикального измерения, которое позволяло сбрасывать нагнетание тяжелого, подчас невы-

¹ *Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. New York: Columbia University Press, 1944.

² *Farmer S.A.* Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486), Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.

³ *Reuchlin Johannes.* Sämtliche Werke. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.

⁴ Раймонд Луллий, Франческо Джорджи, Паоло Риччо, Бальтазар Вальтер, Атанасиус Кирхер, Кристиан Кнор фон Розенротт, Йохан Кемпер и т. д.

носимого исторического бытия в мире скорлуп и обращать духовное внимание не только на бездну актуального страдания, но и на созерцание посредством каббалистических «кавана» (восхождений по Древу сефир) высших начал, что давало каббалистам новые силы для того, чтобы стойко выносить все трудности изгнания.

Саббатаи Цеви: ускорить Избавление

В истории Каббалы следует особо оговорить события XVI в., связанные с явлением «каббалистического» Мошиаха — Саббатаи Цеви (1626 — 1676)¹. Гершом Шолем совершенно справедливо придает этому движению, масштаб которого еврейские историки в большинстве своем склонны занижать, огромное и даже центральное значение в истории евреев в последние века и видит в нем поворотный момент в «историале» еврейской цивилизации в целом. Сам Шолем не является саббаистом и не считает Саббатаи Цеви Мошиахом, но он стремится проникнуть в глубь еврейской идентичности, построить ее непротиворечивый «историал», учитывающий все аспекты еврейской культуры — как ортодоксальные, так и еретические, экстремальные. Согласно Шолему, Саббатаи Цеви не был Мошиахом, но не был он и «псевдомессией», т. е. авантюристом, лжецом и обманщиком. Он был евреем-каббалистом и мистиком, который пошел за основными тезисами каббалистического мессианского иудаизма слишком далеко. Лично его и его последователей это завело, по мнению Шолема, в религиозный тупик, которым является всякая еретическая секта, но, вместе с тем, его история в крайней, гротескной и даже экстремистской форме выражает глубинные стороны всей еврейской цивилизации рассеяния в целом. Поэтому значение Саббатаи Цеви выходит далеко за пределы фактологии его эпохи и мало известных хроник секты его последователей — в Европе и Османской империи (где они были известны как «денмё»²).

Саббатаи Цеви объявил себя ожидаемым евреями Спасителем, Мошиахом, провозгласил наступление эпохи избавления (новая шемитта), призвал своих последователей возвращаться в Палестину, обещая успех этого начинания с опорой на вмешательство божественных сил. В своих проповедях он активно пользовался цитатами из Каббалы и ее символизмом.

¹ Scholem Gershom. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626 — 1676. London: Routledge Kegan Paul, 1973.

² Центром секты был город Салоники.

Саббатаи Цеви не добавлял лично почти ничего нового в общий контекст еврейского мессианства, он просто отождествил самого себя с кульминацией каббалистического «историала»: для него в глубине его духовного опыта отчужденные условия экзистирования в условиях цивилизации изгнания закончились, и эпоха осуществления эсхатологических обещаний, мессианский момент, время тиккуна наступило. Его личная вера в то, что культура ожидания завершена и обещанное свершилось, что произошло Событие (Ereignis), захватила множество евреев рассеяния, что привело к небывалому до этого духовному и религиозному подъему. Евреи увидели в Саббатаи Цеви знак того, что изгнание закончено, а следовательно, власть царства скорлуп над Розой Израиля завершена. Потоки верующих устремились к Мошиаху.

Саббатаи Цеви провозгласил, что наступление мессианских времен требует пересмотра прежних религиозных правил. Ему принадлежит знаменитое высказывание: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь мира, который разрешает запрещенное (маттир исурим)»¹, которое его последователи расшифровали как отмену обязательных требований классического иудаизма и установление новых правил и норм, связанных с эпохой, когда «освобождение» уже наступило. Саббатаи Цеви отменил традиционный пост, который евреи соблюдали в память о разрушении Второго Храма, т. к. начало мессианского времени отменяет трагизм этого события, открывая новую страницу наступившего будущего. Кроме того, Саббатаи Цеви совершал то, что получило название «странные действия» (ма'асим царим), среди которых было надругательство над некоторыми священными для иудеев предметами — молитвенными коробками (тифилины) и свитком Торы. Все это толковалось каббалистами как проявление мессианских трансформаций самих глубинных экзистенциальных и онтологических условий. Так, Натан из Газы обосновал это тем, что Саббатаи Цеви приходит непосредственно из мира Ближних, Ацилут, который находится выше, чем ранее открытая Тора мира Бриа, мира творения, а следовательно, в его антиномистских действиях содержится ключ к этой неизвестной и недоступной доселе метафизической инстанции². В значительной степени именно Натан из

¹ Scholem Gerschom. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 113.

² Саббатаи Цеви воспроизводил пародийно тем самым логику христианской метафизики: явившийся Мессия отменяет ряд требований Закона, т. к. приносит в мир свободу и Благодать. Но в случае Саббатаи Цеви это носило гротескный и утрированный характер. Однако ход мысли его последователей и толкователей «странных действий» повторял ходы мысли ранних христиан.

Газы был ответственен за систематизацию и толкования действий и высказываний Саббатаи Цеви; он толковал его видения и пророчества, пояснял смутные намеки и выстраивал вокруг его жестов сложные каббалистические системы. Шолем убедительно доказывает, что саббатаистская каббала, основателем которой был Натан из Газы, самый верный ее «пророк» и последователь, по своей структуре, стройности и значимости превосходит тот событийный фактологический ряд, который был связан непосредственно с фигурой самого Саббатаи Цеви¹. Саббатаи Цеви был мистиком, ему приходили видения, он был мессиански и эсхатологически ориентирован, искренне верил в свое предназначение, но лишь в контексте развернутых и основательных комментариев и интерпретаций Натана из Газы они по-настоящему обретали смысл и значение. В истории саббатаизма метафизическая и каббалистическая герменевтика неоднократно оказывалась более значимой, нежели двусмысленные и подчас откровенно сомнительные исторические факты, вокруг которых она строилась. Это очень важная черта еврейского мессианства последних веков: подчас его фундаментальность и основательность привлекаемого метафизического толкования гротескно контрастируют с двусмысленностью, искусственностью и даже ничтожностью его исторических осуществлений. Это в полной мере видно в истории самого Саббатаи Цеви.

Падение Мошиаха: разочаровавшиеся и верные

В 1666 г. Саббатаи Цеви последователи (в первую очередь его главный сторонник каббалист Натан из Газы) провозгласили Мошиахом, и он стал пророчествовать о том, что в ближайшее время он придет в Константинополь, где и примет из рук султана корону. Когда он появился в Константинополе, он был арестован и помещен в крепость Галлиполь, где был с королевскими почестями заключен под стражу в Башне Могуущества и продолжал принимать стекающих к нему из всех концов рассеяния паломников. Его жена Сара казалась посетителям царицей, кроме того, они упоминали о наличии семидесяти дев, окружавших Саббатаи Цеви (что дало основание для обвинения его в нарушении правил еврейской морали).

В этом же году он был под стражей препровожден в Адрианополь, и адрианопольские евреи ожидали этого события как последнего сигнала к наступлению мессианских времен. Но вместо этого 16 сентября 1666 г. султан обвинил Саббатаи Цеви в разжигании беспорядков

¹ Scholem Gershom. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626 – 1676.

среди населения империи и предложил ему на выбор, либо отказаться от иудаизма и перейти в ислам, либо быть немедленно обезглавленным. Это кульминация истории Саббатаи Цеви, и в этой ситуации он поступает следующим образом: отрекается от своего мессианства и вместе с тем от своей веры, иудаизма, принимает ислам, переодевается в турецкую одежду (тюрбан) и получает от султана за это предательство веры богатое вознаграждение (кошельки с серебром). Это было самое «странное действие» из всех «странных действий», проделанных Саббатаи Цеви, и оно спровоцировало самые крайние формы метафизической герменевтики, проливающие свет на наиболее темные стороны еврейской идентичности.

Позднее, в 1673 г. Саббатаи Цеви сослали в Албанию, где он умер в 1676 г. в Ульцине (современная Черногория).

После этого широкие круги приверженцев Саббатаи Цеви разделились на три категории. Одни отшатнулись от него, предав анафеме его и его сторонников (наиболее активными из которых были Натан из Газы, Маттатиах Блох Ашкенази и Яков Палахе). Так поступило большинство ортодоксальных иудеев, однозначно квалифицировавших Саббатаи Цеви как «авантюриста» и «проходимца». Остальные последователи признали отступничество как новую и самую странную «загадку Мошиаха», как его «финальный жест», эсхатологический и мессианский смысл которого только еще предстоит разгадать. Это направление верных саббатаистов, образовавших ядро секты, сохранившейся до настоящего времени, также разделилось на две половины: одни саббатаисты остались в рамках иудаизма, решив, что отступничество и предательство Мошиаха является его личным выбором, который они истолковали в парадоксальном ключе как необходимость «жертвенного нисхождения Мошиаха в мир клиппот, чтобы собрать там рассеянные капли света, похищенные inferнальными народами», в данном случае Ишмаилом (мусульманами). По мнению саббатаистов, Саббатаи Цеви не умер, но «скрылся», перешел в стадию «окультации». При этом Натан из Газы выдвигает парадоксальный тезис: осуществив вероотступничество, «святое предательство», Саббатаи Цеви спустился в ад и стал «царем демонов»; такое толкование пародирует (возможно, бессознательно) «спуск Христа в ад», но больше напоминает семитический цикл мифов о смерти Ва'ала или Адониса и о необходимости их умереть, чтобы воскреснуть (*descensus ad inferos*). Для этого течения саббатаистов, причисляемых Шоломом к «умеренным», характерно исполнение обычных иудаистических обрядов при сохранении веры в мессианскую роль Саббатаи Цеви и в осуществленность «восстановления» на духовном плане, тогда как историческая

и материальная реализация мессианских надежд в очередной раз временно отложена, но принципиально уже свершилась.

Один из представителей этого направления, сефардский еврей из семьи марранов, Абрахам Мигель Кардозо (1626 — 1706) разработал крайне оригинальную версию гностического саббатаизма. Она строилась на каббалистической теории «содержаний» («парцуфим» — этот термин точно соответствует греческому слову «ипостась», но не имеет христианских коннотаций) и на доктрине о «трех узлах веры». Три узла веры представляют собой три выражения Божества: Первопричина или «Святой Ветхий Денми» (атика кадиша), Господь Израиля или «Святой Царь» (малка кадиша) и Присутствие Божие (Шекина). Первое «содержание» (парцуф, ипостась) представляет собой то, что можно назвать объективным Богом, Первоначалом, ответственным за разумное устройство мира. Эта ипостась является общей для разных религий, т. к. соответствует признаваемому всеми Первоначалу (таково его толкование у ортодоксального еврейского философа и теолога Маймонида). Вторая ипостась, по Каббале, это конкретизация Первоначала в личном Боге Израиля; это лик первого Бога, но обращенного напрямую к евреям и заключившего с ними Завет. «Святой Царь» — это парцуф, «второй узел веры», имеющий отношение только и исключительно к евреям. А Присутствие, Шекина, есть женская ипостась «Святого Царя», «Бога Израилева», Его Жена, и воплощена она в самом еврейском народе. В классической Каббале в мессианскую эпоху евреи возвратятся из изгнания, как жена возвращается к мужу. Отсюда брачный эротический символизм Последних Времени и финального восстановления. А сам «Святой Царь» воссядет рядом со «Святым Ветхим Денми», «первым узлом». Так, все три узла веры будут воссоединены.

Но саббатаистская Каббала Абрахама Мигеля Кардозо привносит в эту структуру травматический компонент. Он противопоставляет первый узел веры (первый парцуф) второму и третьему. Так, конфликт обнаруживается в самой структуре Божества. С точки зрения Кардозо, вера в «Ветхого Денми» Израиля, в «объективного Бога», была грандиозной ошибкой. Т. к. это означало признание главенства универсального рока, которому поклоняются все остальные народы, а значит, это был акт имплицитного «идолопоклонничества». Именно потому, что древние евреи поверили этому «объективному Богу», они оказались в изгнании и под тяжелым бременем цивилизации рассеяния. Они пошли за роком, необходимостью, причинно-следственной связью, а не за свободой и уникальным избранничеством своего Бога, личного Бога евреев, который не мог так поступить с евреями, поскольку они — его Жена, Шекина, а зна-

чит, его часть. Отсюда парадоксальный призыв Кардозо: восстать против Бога необходимости, «Ветхого Денми» во имя личного «Святого Царя», «Бога Израиля». И именно этот личный строго еврейский «Бог Израилев» воплотился, по Кардозо, в Саббатаи Цеви. Рассеяние и сама ограничивающая Тора мира Бриа суть следствие отступничества евреев от самих себя и от своего истинного Бога. Рассеяние вообще не кончится, а Шекина не восстанет из праха, т. е. мессианские времена не придут, если евреи не восстанут от лица Бога Израилева на «Ветхого Денми» и не свергнут его и его закон. Саббатаи Цеви, по Кардозо, был воплощением именно еврейского Бога, а те иудеи, которые отвергли его, снова совершили предательство и перешли на сторону «Ветхого Денми».

В теориях Кардозо мы имеем дело с перевернутым гностицизмом. Гностики считали Высшего Бога благим, а более близкого к людям Бога, «злым демиургом». В каббалистическом саббатаизме Кардозо все наоборот: Высший Бог есть рок и зло, а имманентный этноцентричный Бог Израиля и, в конечном итоге, сам еврейский народ, пробужденный и спасенный своим новым Мошиахом Саббатаи Цеви, есть добро, которое призвано победить зло. Гностики восстают против того, кто находится непосредственно над ними, «злого демиурга» во имя отсутствующего, запредельного, апофатического Божества. Саббатаисты же предлагают восстать против Высшего Бога во имя того, кто находится непосредственно над ними и внутри них, в своей женской ипостаси Шекины.

Дёме: царь демонов и погашение светильников

Вторым течением саббатаистов стало самое «радикальное» крыло последователей Саббатаи Цеви. Они образовали в Салониках секту «дёме», сохранившуюся в Турции (и некоторых других странах) до настоящего времени. Члены этой секты утверждают, что все «верующие» (ма'аминим) должны обязательно перейти в ислам, но лишь для того, чтобы последовать за Саббатаи Цеви в ад, на ту сторону, в «ворота нечистоты». Радикальные саббатаисты доводят до логического предела антиномизм и полагают, что в наступившую мессианскую эпоху должны быть нарушены все запреты. Эта идея получила название «спасение через грех». Логика трансгрессии всех запретов такова: евреи являются божественным светом, который в изгнании разлит среди мира скорлуп (клиппот); скорлупы, «Другая сторона» (ситра ахра) — те народы, среди которых живут евреи, и которые являются их онтологическими врагами, — стремится захватить свет, которым она вампирически питается; этому можно проти-

востоять двумя способами — всячески отстраняться от скорлуп, чтобы они погибли от голода и жажды от своей собственной тьмы (это позиция традиционной изоляции иудеев), но можно и иначе — если свет хлынет во мрак, то он взорвет его своим изобилием, и изгнание закончится; именно так и поступил Мошиах Саббатаи Цеви и также следует поступить всем настоящим верующим-евреям; надо идти в грех, чтобы уничтожить грех святостью; на практике это означает: евреям надо вступать в нееврейскую (гойскую, идолопоклонническую) культуру и цивилизацию, чтобы уничтожить их в их основании. Т. к. еврей есть божественный свет, то, когда он совершает грех, т. е. погружается в мрак, он — при правильной организации всего процесса «спасения через грех» — уничтожает грех и мрак и тем самым актуализует мессианский момент истории.

Ярче всего эта идея представлена в одном из трех течений¹ дёнме — в секте Каркаш, основателем которой был Барухио Руссо (1680 — 1720) (исламское имя Осман Баба), который объявил себя реинкарнацией Саббатаи Цеви и «новым Мошиахом». Барухио Руссо был особенно последовательным в том, что касалось нарушения запретов Торы Бриа, т. е. практики «спасения через грех». Он подчеркивал важность отмены всех табу на отношения полов, в том числе и отмену запрета на инцест, т. к., по его мнению, это, с одной стороны, погружает священных евреев в грех, чтобы взорвать его изнутри, а с другой, приближает Тору Ацилут, где запретов вообще не существует. Последователи Барухио Руссо назывались также сторонниками «Десятичного пути» (Онийолу), потому что включали в свои доктрины элементы других религиозных учений (видимо, по той причине, что и это считалось в иудаизме грехом и помогало взорвать скорлупы изнутри).

Саббатаисты разных направлений, и прежде всего радикальные саббатаисты «дёнме», теорию отмены табу на отношения между полами воплощали на практике в форме оргиастических обрядов, известных как «погашение свечей». Даже в XX в. есть ряд свидетельств, что практика ритуального обмена женами и религиозных оргий была распространена в этих средах. Обряд «погашения свечей» обычно проходил 21-го числа месяца Адар, в праздник ягненка. Шолем указывает, что

«этот обряд пришел в Салоники из Измира, т. к. и его название и его содержание очевидно происходят из древнего языческого куль-

¹ Два других: последователи Якоба Керидо, брата последней жены Саббатаи Цеви Йохебед (Айша), и секта Измирли (или Капандши), не признававшие ни Керидо, ни Барухио Руссо и следовавшие строго за Саббатаи Цеви и Натаном из Газы.

та «Великой Матери», который процветал в Античности и продолжал практиковаться после его общего упразднения небольшой сектой «Гасителей Свечей» в Малой Азии под прикрытием ислама. Вне сомнений дёмне заимствовали этот обряд вакханалии, основанный на древнейших мифах, и адаптировали его к своим мистическим представлениям о сакральной значимости обмена женами»¹.

Якоб Франк: упасть и подняться

В XVIII в. саббатаизм получил еще более радикальное продолжение в новом Мошиахе, Якобе Лейбе Франке (1726 – 1791), который, повторяя жест Саббатаи Цеви, предложил своим последователям перейти в католицизм (многие польские евреи вслед за ним крестились и заняли после этого в Польше высокое положение) и внешне отвергнуть иудаизм, внутренне сохраняя с ним глубинные, но парадоксальные связи. Именно «франкисты» снабдили польских католиков подтверждениями «кровавого навета»², заключавшегося в обвинении евреев в том, что они «пьют кровь христианских младенцев» и «добавляют ее в ритуальные опресноки — мацу». «Франкисты» практиковали инцест и ритуальные оргии. Франк утверждал, что в видении ему была открыта Лестница Иакова, и она представляла собой латинскую букву V, означавшую «спуск, а затем подъем». Франк полагал, что взлета не будет, если не будет падения. Он провозглашал:

«Я пришел в этот мир не для того, чтобы поднять тебя, но для того, чтобы сбросить тебя на дно бездны. Ниже этого уже невозможно спуститься, и подняться с опорой только на свои силы также невозможно. Только Бог может поднять из такой глубины могуществом своей длани»³.

В другом месте он пояснял:

«Нам всем сейчас предписано спуститься в бездну, в которой все законы и все религии уничтожены. Но нам не дают пройти туда "боги", которые на самом деле, суть три "Властителя Мира". Но мы должны ускользнуть от них, то, чего не могли сделать древние — ни Соломон, ни Иисус, ни Саббатаи Цеви. Чтобы осуществить это, обы-

¹ Scholem Gerschom. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 114.

² Novak Charles. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot. P.: L'Harmattan, 2012.

³ Scholem Gerschom. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 130.

рать богов других религий, необходимо быть "абсолютно молчаливым", нести "бремя тишины" (масаи' дума)¹.

Это означало, что необходимо искоренить монотеистические религии, но делать это не открыто, а тайно. Франк утверждает:

«Как человек, желающий покорить крепость, не говорит об этом вслух, но идет к ней и делает это всеми силами, так и мы должны прокладывать наш путь в молчании»².

Франк был последователем Баруха Руссо и еще более заострил его теории «спасения через грех». Согласно Франку, «три узла веры» (т. е. три «содержания», парцуфим, ипостаси) воплощаются последовательно в физических индивидуумах. Воплощением «Ветхого Денми» он видел Саббатаи Цеви. Воплощение «Царя Израилева» — в самом себе. А физическое воплощение Шекины в женщине будет последним мессианским актом. Это — фигура женского Мошиаха, олицетворяющая сефиру Малькут (Царство), и называемся также «Наша Госпожа», «matronita» (на ладино). На эту роль претендовала дочь Якова Франка Ева Франк, которая оказалась связанной сложными политическими интригами с политическим классом Польши, русским и французским двором³.

Женский Спаситель называется Франком «Божественной Мудростью» или «Софией», перед которой «склоняют оружие все воины». Она должна занять место одного из трех «Властителей Мира» — Смерти. Но пока она пребывает в замке и уклоняется от взглядов всех жителей земли. Задача — найти ее. Франк продолжает систему гностических аллюзий и интерпретирует все «странные действия», которыми наполнена история саббатаизма, а также «странные действия», упоминаемые в Библии, например, «странный огонь», зажженный сыновьями Аароновыми перед Скинией Завета (Левит 10), за который Бог уничтожил их, призваны достичь Женского Мошиаха. Франк называет Мудрость-матрониту «священным змеем», и поясняет, что те, кто спрашивают, что делает змей в раю, выдают свое невежество.

Складывавая вместе различные стороны учения Франка, который был принят при австрийском дворе и пытался даже построить особое государство крещеных евреев на территории Австрийской им-

¹ Scholem Gerschom. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 131.

² Ibid.

³ Некоторые исследователи, отмечая личный интерес к ней русских императоров Павла I и Александра Первого, сделали предположение о ее тождестве с загадочной княжной Таракановой. Novak Charles. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot.

перии, Шолем задается вопросом: как человек с подобными взглядами мог считаться «христианином»? Его принятие христианства им самим воспринималось как нисхождение в страну Эдома, как пересечение бездны и, соответственно, уничтожение тем самым ее могущества: классический представитель саббатаизма — еврей, оставляющий свою религию и обращающийся в другую, как спуск света в мир скорлуп, чтобы взорвать их изнутри. Жест Саббатаи Цеви и дёнме применительно к исламу (Ишмаилу), повторяется Франком применительно к христианству (Исаву/Эдому).

Саббатаизм и франкизм демонстрируют, насколько далеко отклоняются некоторые направления еврейской мистики и еретического мессианства, построенные на каббалистическом историале, от магистральной линии иудаизма. Как мы видели, каббалисты снимают напряжение от ожидания События через созерцание-каввана, что сглаживает остроту экзистенциального отчаяния. Радикальный мессианизм же выливается в антиномизм, нигилизм и саморазрушение, выражающееся в готовности совершить *религиозное самоубийство* («святое предательство»), изменить еврейской идентичности, чтобы в экстатическом порыве добиться желаемого в истории, путем практики активного разрушительного нигилизма — *«погрыза мира скорлуп изнутри»*. Все это в целом объясняется травматической структурой самой экзистенции рассеяния, культивирующей саморазрушительный *ressentiment* на фоне изнурительного (титанического) ожидания, когда Событие постоянно откладывается, и в окружении многочисленных соблазнов интеграции, предлагаемой в разных формах нееврейским миром.

Хотя секты, продолжающие следовать Саббатаи Цеви и Якобу Лейбу Франку, являются в целом маргинальным явлением в еврейской цивилизации, а Каббала, напротив, представляет собой магистральный феномен, именно крайние случаи дают ключ к пониманию более сглаженных и менее обостренных явлений. Каббала может рассматриваться как сублимация исторической реакции тысячелетнего ожидания мессианской эры, наступление которой постоянно отодвигается, а триумф титанической миссии откладывается. Во внутреннем измерении мифа и платонического исхождения в духовные миры, еврейский *Dasein* диаспоры обретает возможность сбросить колоссальное, постоянно накапливающееся напряжение «культуры ожидания», растягивающееся на века, по сравнению с которым все тяготы сорокалетнего скитания Моисея по пустыне или Вавилонский плен представляются детской игрой. В феномене псевдомессии и «святого предательства» эта экстатическая сублимация истерики выливается наружу, порождая гротескные и экс-

трагические формы, полные безграничной тоски, отчаяния и нелепости шутовского окончания великой драмы.

Иудаизм и Модерн

реализуя «спасение через грех»

Согласно пронизательному Шолему, именно экстремистский и антиномистский гетеродоксальный мессианизм Саббатаи Цеви или Якоба Франка является ключом к пониманию важнейших сторон феномена «еврейского Просвещения», «Хаскалы», а это, в свою очередь, приближает нас к пониманию сложной и чрезвычайно важной проблемы соотношения еврейской цивилизации рассеяния и европейского Модерна. Так Шолем пишет:

«Очевидно, что корректное понимание саббатаистского движения после отступничества Саббатаи Цеви дает нам новый ключ для понимания истории евреев в XVIII в. и в целом и особенно во всем, что касается начала Хаскалы (просвещения) в ряде европейских стран»¹.

Если вдуматься в то, что хочет сказать Шолем, мы увидим контуры весьма любопытного процесса: ангажмент евреев в нееврейские культурные коды (представленные прототипами «конверсий» Саббатаи Цеви и Якоба Франка) может быть рассмотрен как семантическая матрица для понимания глубинного смысла секуляризации иудаизма — от появления реформированного иудаизма до еврейского участия в европейской культуре Модерна и Просвещения. Саббатаизм и франкизм демонстрируют нам в объемной и наглядной версии двойную герменевтику «еврейской апостасии», т. е. выхода евреев из строго определенного круга, очерченного нормативами цивилизации рассеяния и ее патрикуляристского и изоляционистского Логоса — Логоса ожидания. Каббалистический «историал» и его циклология создали специфический мессианский график, так или иначе сопряженный с ключевыми датами каббалистической циклологии — 1666 — 1999 гг. (шире, XVII и XX вв.), и в преддверии этих дат «культура ожидания» меняла свой регистр, выливаясь в экзистенциальный порыв еврейской общины, переходя из фазы «смиреного охранительства» в фазу радикальной революции, жесткого и определенного мессианского восстания. Но это переключение ре-

¹ Scholem Gerschom. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 82.

жимов в структуре еврейской идентичности, сформированной «цивилизацией рассеяния» и «культурой ожидания», наталкивалась на фатальное «отставание» социально-политической истории от мессианского тайминга. Так, Саббатаи Цеви, подготовленный серией эсхатологических видений к тому, чтобы принять от султана корону Османской империи в Константинополе и объявить начало мессианской эры, вместо этого попадает вначале в почетное заключение в Башне Могущества в Галлиполе, а затем на унижительное судилище, после чего он вынужден позорно (для евреев и тем более для того, кто претендует на роль Мошиаха) принять ислам. Так, резкий мессианско-революционный порыв вверх приводит к резкому падению вниз, сбрасыванию поднятыми крыльями надежды евреев в бездну «скорлуп». И если консервативный иудаизм делает из саббатаистского провала вывод о том, что любая попытка «ускорить» ход времени является «соблазном» и «ересью», то непреклонные сторонники Саббатаи Цеви решают иначе: они конвертируют энергию великого провала в агрессивную стратегию социально-религиозного «энтризма», добровольного «марранизма», который внешне выглядит как конверсия евреев в нечто *принципиально нееврейское* и даже антиеврейское («ислам» Саббатаи Цеви, «христианство» Якоба Франка), но, на самом деле, является ясно осознанной стратегией подрыва мира скорлуп изнутри, саботаж «гойского мира» и «трефных царств», погружение в то, что является для правоверного иудея «смертным грехом» для того, чтобы превратить эту стратегию в путь к спасению и торжеству мирового еврейства с кульминацией в восстановлении еврейского государства, возвращения евреев на землю обетованную и создания искусственных условий для мессианской реализации. Саббатаизм и франкизм показывают, что значит быть верным каббалистически-мессианскому «историалу» даже в тех условиях, когда социально-политические условия отвергают эсхатологический тайминг. Сталкиваясь с явной неготовностью мировой исторической действительности с мессианской повесткой дня, ортодоксальные иудеи делают вывод: «еще не время, будем ждать дальше». Саббатаисты же и франкисты настаивают, со своей стороны, что «время пришло», а значит, пора действовать. Но если путь вверх закрыт (разочарование Саббатаи Цеви, получившего вместо короны империи угрозу отсечения головы) и это неоспоримо зафиксировано в эмпирическом факте, то надо идти вниз — т. е. за пределы иудаизма, смело вступая в неиудейское и даже антииудейское пространство, чтобы через хаос и эвокацию бездны приблизить желанный мир еврейского События. Именно этим объясняются и метафизически обосновываются вызывающие, на первый взгляд, пол-

ное недоумение действия последователей Якоба Франка, приносивших польским католикам после конверсии «доказательства» того, что ортодоксальные иудеи приносят в жертву «христианских младенцев», а в силу недостатка или полного отсутствия таких доказательств, сами от лица бывших единоверцев иудеев приносили такие жертвы, что является одной из первых в истории операций «действия под прикрытием знаменем противника» (*false flag operation*). Франкисты и генетически связанные с ними роды и семьи стояли у основания многих антисемитских движений — включая национал-социализм Гитлера, и эта парадоксальная ситуация есть еще одно яркое проявление общей стратегии экстремистского мессианства в русле общей идеи «спасения через грех»¹.

Сатанизм Просвещения

Если теперь мы применим то же самое к европейскому Просвещению, то получим совершенно идентичный по своей структуре феномен. Евреи активно вступают в европейское Просвещение не потому (или не только потому, скажем мы осторожнее, поскольку нам предстоит еще выяснить соотношение между ноологической структурой еврейского Логоса и Логосом европейского Модерна), что это соответствует иудаизму — формальные принципы Просвещения (атеизм, материализм, секуляризм, демократия, социальный прогресс, эмансипация женщин, осмеяние древности, критика библейской версии истории, позднее теории эволюции видов и т. д.) не только не соответствуют, но прямо противоположны догмам классического иудаизма, но потому, что они смело идут в мир скорлуп, ада и тьмы, в мир греха и лжи, которыми является для них гойский проект Нового времени (как раньше аналогом этого были Ишмаил и Исав, ислам и христианство для псевдо-Мошиахов) и участвуют в Модерне как в осознанном и взятом как таковое зле. Это еще один этап стратегии «спасения через грех», путь по марш-

¹ Подробный обзор участия франкистов в антисемитских движениях в Европе дан в документированной работе Шарля Новака. *Novak Charles. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot.* Следует обратить также внимание на связи основателя антисемитской ложи «Туле» барона фон Зеботтендорфа с парой турецких саббатаистов, посвятивших его в свою организацию. Зеботтендорф описывает некоторые теории и доктрины этого крута в книге «Практика древнего турецкого масонства». *Sebottendorff Rudolf Freiherr von. Die Praxis der alten türkischen Freimauerei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchimie.* Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954. О связях Зеботтендорфа с турецкими дёнме см. книгу Гудрика-Кларка. *Goodrick-Clarke Nicholas. The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890 – 1935.* Wellingborough, England: The Aquarian Press, 1985.

руту Якоба Франка, символизируемому латинской буквой V, по первой нисходящей ее половине. Евреи Хаскалы, оптимистически поддерживая Просвещение, спускаются в *Модерн* так же, как Якоб Франк спускается в Эдом. Поэтому энтузиазм еврейского вовлечения в процессы европейской модернизации представляют собой особую форму жертвы, когда во имя приближения мессианских времен евреи жертвуют своей «святостью», идя на гибель, чтобы приблизить заветный миг освобождения и восстановления для Израиля. Это раздвоение Мошиаха, о котором говорит Каббала: наряду с Мошиахом-Победителем из колена Иудина должен появиться «страдающий Мошиах» из колена Иосифова. Им и становятся евреи, вышедшие из иудаизма в Новое время, смешавшиеся с неевреями и активно включившиеся в процессы новой европейской истории, не имеющей к иудаизму практически никакого отношения и зачастую прямо противоположной его догмам и принципам. Евреи, вступая в Модерн как в мир скорлуп, переставали быть евреями, складывали с себя идентичность «цивилизации рассеяния», но взамен этого они делали сам Модерн еврейским, наделяли своей «святостью» миры греха, которые в силу этого просветлялись. Таким образом, Просвещение приобретало для евреев совершенно новый и этноцентрический смысл: это был заключительный аккорд собирания света, разлитого после разбития сефиротических ваз. Но, чтобы собрать эти искры, необходимо погрузиться на самое дно ада. Это и проделало еврейство Хаскалы, активно включившись в процессы Модерна и постепенно став одной из его главных движущих сил и опор.

Двойная идентичность тех, кто совершает «святое отступление», разобранный на примере саббатаистов и франкистов, имеет огромное значение для понимания роли евреев в европейской цивилизации Нового времени. Шолем всячески подчеркивает, что опыт тех, кто последовал за псевдо-Мошиахами в другие религии, показывает нам, что при всей искренней и полной ангажированности в ислам или христианство, дёнке или польские и австро-венгерские франкисты в тайне сохраняли свои еврейские корни — не смешивались с другими общинами, а если и смешивались, то строго следили за формированием идентичности тех потомков, в которых было возможно сохранить еврейскую составляющую. Так, проект Франка построения еврейского государства предполагал, с одной стороны, что его граждане все примут христианство (католичество), но, с другой, что в нем должны проживать только этнические евреи. Через эту тайно культивируемую идентичность еврей-отступники сохраняли связи с евреями-ортодоксами, что позволя-

ет предположить наличие еще более глубокой и общей мессианской стратегии, где оба полюса — и традиционный, и реформаторский (революционный, вероотступнический, «спасение через грех») — объединялись в общей картине мессианского «историала». Точно такая же картина наблюдается и в еврейском Просвещении, и в более широком участии «модернизированных» и «секуляризированных» евреев в западном Модерне: уходя далеко за пределы «цивилизации рассеяния», погружаясь с головой в лживые и греховные, богоборческие (для ортодоксальных иудеев) практики и теории, евреи совершают «священное предательство», «спасение через грех», т. к. извлекают из своего мнимого «обращения», «секулярного марронизма» историко-мессианскую выгоду, которую извлекают ортодоксальные иудеи. Выступая против государственных религий во имя светскости, секулярные евреи косвенно создают условия для укрепления иудаизма, ранее находившегося в подчиненном положении в силу особого отношения христианства к иудаизму. Через разрушение сословного общества для евреев, ранее сосредоточенных в гетто, открываются новые социальные, политические и экономические горизонты. Всячески поддерживая буржуазные реформы, иудеи получают возможность повысить социальное значение тех экономических (преимущественно торгово-финансовых) практик, которые составляли основную точку приложения усилий иудеев в Средние века и в Возрождение, когда полноценное соучастие в жизни христианских народов им было закрыто. Практика «сакрального предательства» и отрицания иудаизма во имя самого иудаизма вполне может рассматриваться как парадигма еврейской модернизации — применительно к модернизации самого еврейства и к роли евреев в общем процессе модернизации в Европе и за ее пределами. Включаясь в модернизацию и постепенно становясь ее авангардом, евреи вступают в сферу «ада» и «греха», но лишь для того, чтобы стать в ней «князьями», «царями» (вспомним о титуле «князя демонов», который был присвоен Натаном из Газы Саббатаи Цеви после его принятия ислама). Так евреи превращаются в «князей Модерна» по логике «спасения через грех».

«Эрев рав»: клиппа Иакова

Некоторые еврейские каббалисты, в частности последователи течения миснагедов, вождем которого был Виленский Гаон, Элияху бен Шломо Залман (1720—1797), соотносили практики и теории «священного отступничества» с тем местом в «Зохаре», где речь

идет о «пяти народах Великого Смешения», «эрев рав»¹. Сам Виленский Гаон обращал свою критику, в первую очередь, против хасидского движения, непримиримым противником которого он был. Но в еще большей степени это относится к саббатаизму, и особенно к франкизму. Следует учесть, что для миснагедов связь хасидизма с саббатаистами была само собой разумеющейся (сами хасиды ее всячески отрицают), и ее, с академической точки зрения, признает и Гершом Шолем, указывавший на то, что после отступничества Саббатаи Цеви многие его сторонники и последователи начали всячески от него открещиваться либо в силу разочарования, либо по соображениям конформизма. В любом случае, саббатаизм фундаментально затронул все стороны еврейской мистики начиная с XVII в., и хронологически подъем и расцвет хасидского движения приходится именно на исторический период, следующий непосредственно за саббатаистской эпопеей. Отождествление Виленским Гаоном одного течения, которое он сам считал наиболее опасным и которое страстно критиковал, с «пятью народами великого смешения», «эрев рав», основывается на одном из разделов каббалистической книги «Зохар» (Тикуне ха-Зохар), где впервые вводится и трактуется это понятие. В силу принципиальной значимости этой темы и самого отождествления «эрев рав» с одной из наиболее проблематичных и тревожных сторон еврейской идентичности в контексте геософии и ноологии, следует полностью привести то место, где «Зохар» вводит это понятие.

«Зохар» описывает «эрев рав» следующим образом:

«Великое Смешение состоит из пяти народов: Нефилим (или падшие), Гиборим (или герои), Анаким (или великаны), Рефаим (или тени, дословно "врачи", "колдуны") и, наконец, Амеликим. Из-за этих народов маленькое *he* (ה) Тетраграмматона выпало со своего места². Балеам и Балак произошли из ветви Амалека: уберите буквы "лак" из Балака и "еам" из Балеама и останутся буквы слова "Ба-

¹ Landau Betzalel, Rosenblum Yonason. The Vilna Gaon: the life and teachings of Rabbi Eliyahu, the Gaon of Vilna. Sarasota, FL: Mesorah Pub., 1994.

² Тема соотношения Тетраграмматона, Божественного имени Яхве, не поддающегося огласовке в иудейской традиции и состоящей из букв (справа налево) *יהוה*, является центральной для теории «эрев рав». Эти буквы каббалисты располагают вертикально и соотносят с четырьмя мирами. *י* соответствует самому Богу. Первое *ה* — Элохим-Матери, Небесной Шекине. Буква *ו* представляет собой духовный мост, ось мира. Второе *ה*, маленькое *he*, соответствует Шекине в изгнании или Израиле. Нападая на вост *וау*, они заставляют его удалиться, и так прерывается связь между верхней Шекиной и нижней Шекиной. Эта тематика вполне соотносима с учением гностиков-валентиниан о павшей Софии. См. подробнее: Дугин А.Г. Мессианство Каббалы // Конец Света. М.: Арктогея, 1998.

бель" (Вавилон), где "были смешены все языки народов земли" (Бытие, 11:9)¹.

Люди Амалека, разбросанные по земле в эпоху Вавилонской башни, были остатками тех, о ком в момент потопа было сказано: "Я сотру с лица земли все, что там есть"² (Бытие, 11:9). И потомки Амалека в период четвертого рассеяния³ — это те могущественные князья, которые правят над Израилем силой оружия. О них также говорится в стихе: "Земля полна насилия по их вине"⁴ (Бытие, 6:11).

О Нефилимах сказано: "Сыны Божии увидели, что дочери человеческие красивы"⁵ (Бытие, 6:2). Они составляют вторую группу Великого Смешения, они происходят из "павших" ("нефилим") из верхнего мира. Когда Святой, будь он благословен, захотел создать человека, сказав: "Сотворим человека по нашему подобию"⁶ (Бытие, 1:26) Он хотел сделать из него вождя существ верхнего мира, чтобы он командовал и чтобы все управлялись его рукой, по примеру Иосифа, о котором сказано: "Он управлял чиновниками на земле"⁷ (Бытие, 41:34).

Но существа верхнего мира решили воспротивиться и вскричали:

"Что такое человек, чтобы ты вспоминал о нем"⁸ (Псалтырь, 8:5), это человек, который в будущем восстанет на тебя! Святой, будь Он благословен, им ответил: "Если бы вы сами побыли в нижнем мире как он, вы бы совершили бы еще больше преступлений, чем он!" И вскоре "сыны Божии увидели, что дочери человеческие красивы" (Бытие, 6:2), они восхотели их, и Святой, будь Он благословен, заставил их пасть в нижний мир в цепях. Сыны Божьи назывались Аза и

¹ «Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» — в Синодальном переводе.

² «(...) и истреблю все существующее, что Я создал, с лица земли» — в Синодальном переводе.

³ Современное четвертое рассеяние началось, согласно иудаизму, в 68 г. от Р.Х., т. е. за 172 г. до начала 5-го тысячелетия по иудейскому летоисчислению. См.: Дугин А.Г. Мессиянство Каббалы.

⁴ «Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями» — в Синодальном переводе.

⁵ «(...) тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал» — в Синодальном переводе.

⁶ «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» — в Синодальном переводе.

⁷ «Да повелит фараон поставить над землею надзирателей» — в Синодальном переводе.

⁸ «Что что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» — в Синодальном переводе.

Азаэль, однако души Великого Смешения, которые от них происходят, называются Нефилим, которые сами себя обрекли на падение, блудодействуя с "красивыми" женщинами. Итак, Святой, будь Он благословен, вычеркнул их из мира грядущего, что бы они не имели в нем никакой доли. Он дал им плату в нижнем мире, что выражено в словах: "Он немедленно вознаграждает тех, кто ненавидит его, чтобы погубить их"¹ (Второзаконие, 7:10).

Гиборим (или герои) представляют третью группу, составляющую Великое Смешение, это о них написано: "Это герои, люди славные"² (Бытие, 6:4). Они происходят из того же рода, что и люди Вавилонской башни, которые сказали: "Пойдемте, построим город и сделаем себе имя!"³ (Бытие, 11:4). Они строят синагоги и школы и кладут там свитки Торы с короной на голове: но все это не во имя ЙХВХ (יהוה), но чтобы сделать себе имя: "Сделаем себе имя!" (Бытие, 11:4). Но т. к. они приходят с "другой стороны", они презирают детей Израиля, как пыль земную и обкрадывают их. Так их труд будет разбит. О них написано: "Воды все прибывали и прибывали на земле"⁴ (Бытие, 7:19).

Рефаим (или тени) составляют четвертую группу Великого Смешения: когда они видят детей Израиля в беде, они удаляются от них, и даже если они в состоянии их спасти, они уклоняются. Они избегают Торы и тех, кто ее изучают, и идут творить добро идолопоклонникам. О них сказано: "Тени не поднимутся" (Исаия, 26:14). В эпоху искупления Израиля "Ты уничтожишь о них всякое воспоминание"⁵ (Исаия, 26:14).

Анаким (или гиганты) составляют пятую группу Великого Смешения. Они ненавидят тех, о ком сказано: "Тора — это украшение для их шеи"⁶ (Притчи, 1:9). О них написано: "Рефаимы рассматриваются так же, как Анакимы"⁷ (Второзаконие, 2:11), они, действительно, друг друга стоят.

¹ «И воздаст ненавидящим Его в лице их, погубляя их; Он не замедлит, ненавидящему Его самому лично воздаст» — в Синодальном переводе.

² «Это сильные, издревле славные люди» — в Синодальном переводе.

³ «И сказали они: построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли» — в Синодальном переводе.

⁴ «И усилилась вода на земле чрезвычайно, так что покрылись все высокие горы, какие есть под всем небом» — в Синодальном переводе.

⁵ «Мертвые не оживут; рефаимы не встанут, потому что Ты посетил и истребил их, и уничтожил всякую память о них» — в Синодальном переводе.

⁶ «(...) потому что это — прекрасный венок для головы твоей и украшение для шеи твоей» — в Синодальном переводе.

⁷ «(...) и они считались между Рефаимами, как сыны Енаковы; Моавитяне же называют их Эмимами» — в Синодальном переводе.

Пять групп Великого Смешения заставляют мир вернуться к состоянию Тоху-Боху. А "вернуться к Тоху-Боху" означает разрушение Храма.

"Земля была Тоху-Боху"¹ (Бытие, 1:2), потому что Храм был осью мира. Но когда придет свет, которые есть Святой, будь Он благословен, они будут стерты с лица земли и уничтожены. Однако конечное Освобождение зависит не от их "стирания с лица земли", а от уничтожения Амалека, потому что именно в отношении Амалеки была произнесена клятва².

Этот пассаж мы привели полностью, т. к. его интерпретация лежит в основе тонкого процесса идентификации структуры еврейского отступничества с позиции ортодоксальных иудеев. Хотя термин «пять народов великого смешения» на основе одного только текста «Зохара» (в отрыве от комментариев Виленского Гаона и его школы) можно применить к «гойским» народам — Амалик, например, отождествляется с исчезнувшими арабскими племенами Синайской пустыни, а остальные демонические племена относятся к «ситра ахра», «той стороне», куда Талмуд помещает и мусульман (Ишмаэль), и христиан (Эдом) — Виленский Гаон трактует его как «клиппу Иакова»³, т. е. темное измерение внутри еврейского Dasein'a, а не вне его — как в мире гоев.

В рамках каббалистической экзегетики миснагедов «народы Великого Смешения» примешались к евреям во время их выхода из Египта, т. е. они все же имеют нееврейские корни, но в то же время, в отличие от других народов, они давно стали внутренним измерением еврейства и поэтому являются «темным дублем», «клиппой», «скорлупой» именно Израиля.

Их происхождение еврейские комментаторы относят к изначальным временам. Вавилонский Талмуд (Хагига 13b — 14) говорит о «974 поколениях хаоса (тоху ва боху)», которые были вызваны к жизни божественным декретом еще до творения мира, но не явились в должное время (промедление, «еще не», — яркая черта хаотического, титанического начала). Тогда Бог, по словам Талмуда, «подвесил» этих наполовину созданных, «запаздывающих» существ, распределив их по поколениям, среди которых они составляют разряд «наглецов», наиболее дерзких (Ѓβρις, титанов) существ

¹ «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною» — в Синодальном переводе.

² Zohar. T. 1. P. 143 — 146.

³ Раби Элияу (Виленский Гаон). Совершенная мера. Иерусалим; М.: Маханаим-Аджинт, 1993.

среди всех остальных. Эти 974 поколения связаны с местом из «Псалтыри» (Псалтырь, 90:): «Падет от страны Твоей тысяча»¹, в чем традиционно комментаторы видят намек на падение ангелов. Но т. к. инкарнации этих древних душ «нагнецов» направлены на их «обеление» и «очищение», то некоторая часть из них будет спасена. Они составляют символическое число 26, являющееся суммой каббалистической гематрии Тетраграмматона².

Второй этап в истории «эрев рав» связан со 130 годами жизни первого человека Адама, которые прошли до того, как у него появился сын от Евы. Эти 130 лет, согласно Талмуду, он провел не в невинности: семенные истечения, обусловленные «поясом», который он носил, породили от «той стороны» («ситра ахра») или ее персонификации Лилит, потусторонних существ, демонов — рухимов, шеддимов, лилимов. Они стали первым проявлением 974 «незаконченных душ».

Позднее они периодически воплощались из поколения в поколение среди еврейского народа. Они преобладали среди населения Содомы и Гоморры и вышли вместе с Моисеем из египетского рабства³.

В своих комментариях к «Зохару» Виленский Гаон приводит следующее толкование: «Исав и Ишмаэль вплетены в Авраама и Исаака, но эрев рав вплетен в Иакова. Поэтому эрев рав более проблематичны для Израиля и шекины, т. к. они закваска в тесте — потому что все скупые и те, кто не поддерживают Тору из их числа»⁴. Его комментарий к книге «Чисел» (21: 5)⁵ поясняет: «Закваска в тесте — это эрев рав, которые хуже всех народов мира (гоев), по-

¹ «Падут подле тебя тысяча и десять тысяч одесную тебя; но к тебе не приблизятся» — в Синодальном переводе.

² Этот сюжет, возможно, указывает на глубинную близость двух типов титанизма — политеистического титанизма тоху-ва-боху (хаоса), так или иначе соотносимого иудейским монотеизмом с западно-семитским язычеством, и собственно монотеистического титанизма самих иудеев: Тетраграмматон-Яхве (26) оказывается эссенциальной вытяжкой их 1000 павших могуществ, остаток которых (974) и составляет «пять народов великого смешения», эрев рав. Но это не более чем (смелая) ноологическая (ноомахическая) гипотеза, требующая более глубокого исследования.

³ Иудейский текст Sha'arei HaPesukim (Shemos 1:8) поясняет, что «число существ эрев рав среди тех, кто следовал за Моисеем, вдвое превосходило число подлинных сынов Израилевых».

⁴ Цитата по книге ученика Виленского Гаона рабби Гиллеля Шикловера. *Rabbi Hillel Shiklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor). Pteakh Tikva*, 2011.

⁵ «(...) и говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть нам в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища» — в Синодальном переводе.

сколько они останавливают Израиль на пути исполнения заповедей (мицвот)¹, и тот, кто сбивает друга с пути, делает ему больше зла, чем если бы он убил его». В уже упомянутом разделе «Зохара» говорится: «Рассеяние, изгнание и разрушение Храма, и все страдания — все они происходят из того, что Моисей принял эрев рав, и все злые и извращенные люди и злодеи всех поколений происходят от них, от их душ, т. к. являются инкарнациями тех, кто покинул Египет»². Так оформляется идея, согласно которой, наряду со злом, исходящим извне по отношению к еврейскому народу, есть зло, исходящее *изнутри его самого*. И именно это зло — эрев рав — становится у некоторых комментаторов самым главным.

Так, по словам равви Гилеля из Шиклова (1758 — 1838), передающего идеи своего учителя Виленского Гаона: «Главная роль двух Мошиахов, Мошиаха сына Иосифа и Мошиаха сына Давида, в поколениях состоит в обороне и войне против трех главных клиппот (скорлуп) — против скорлуп Исава³, Ишмаэля⁴ и эрев рав⁵. Главная битва должна разразиться с тем, чтобы убрать силы эрев рав, клиппу Армелуса⁶ из Израиля; эрев рав — наш величайший враг, который отделяет друг от друга двух Мошиахов. Клиппа эрев рав действует через обман и обходные пути, лезть. Поэтому война с эрев рав самая трудная и горше всех остальных»⁷.

Так, по данной идентификации «та сторона», «ад», «тьма» расположена не просто вокруг евреев, но внутри евреев, в них самих, как их распадающийся на пять групп обратный черный двойник. Он

¹ Последователь Саббатаи Цеви Барухио Руссо, основатель наиболее радикальной ветви саббатаизма, призывал именно к «сакральному нарушению» всех ветхозаветных заповедей (мицвот), как пути к парадоксальному спасению и «избавлению».

² *Zohar*. Т. 1. Р. 161 — 162.

³ Синоним христианских народов.

⁴ Синоним мусульманских народов.

⁵ Группа внутри евреев, клиппа Иакова.

⁶ Армилус (אֲרִמְלוּס) — фигура талмудической эсхатологии. По одной версии, он тождественен Мошиаху из колена Иосифа (и Эфраимова), т. е. страдающему Мошиаху, который создаст в эпоху «избавления» (геула) «великую Империю». По другой версии, он выступает как черный двойник Мошиаха, аналог христианского антихриста. Здесь он выступает как сын Сатаны и женской статуи, создавший гигантскую мировую империю. В трактате «Книга Заруббавеля» ему противостоит мать настоящего Мошиаха из колена Давыдова Хевцива, а также второй страдающий Мошиах (в данной версии — положительный герой), бьющийся против Армилуса и погибающий в этой войне. Только второму Мошиаху, из колена Давыдова, сыну Хевцивы, удастся победить Армилуса.

⁷ *Rabbi Hillel Shiklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor). Ch. 2, Sec. 2, Letter 'bais'.*

включает в себя колдовство, титанизм, грех (разврат), дерзость и прямую ненависть (Амалек) к самим себе, т. е. антииудаизм, исходящий из самих евреев. По этой логике евреи, вступающие в Модерн, и являются собственно «народами Великого Смещения», т. к. они переходят не к Ишмаилу (как Саббатаи Цви), не к Исаву (как Якоб Франк), но к темной стороне самих себя, т. е. на сторону обратной стороны самих евреев. Мы видим все пять признаков в модернизированном европеизированном еврее: он верит в науку без Бога (сциентизм = колдовство, «техническая цивилизация») — рефаим; он ставит перед собой гигантские цели и задачи — колонизацию, индустриализацию, урбанизацию (титанизм — анаким); он провозглашает нравственную свободу и либертинаж (разврат, блуд — нефилим); он исповедует индивидуализм и опору на собственные волю и разум (бросая вызов Богу и окружающему миру — гиборим); и, наконец, он смеется над еврейской верой и иудаизмом и ненавидит евреев (антииудаизм франкистов, включающий «кровавый навет» — амалеким). Виленский Гаон жил в ту эпоху, когда большинство этих явлений еще не получили своего полного развития, и он полемизировал в большей степени с демократическим мистицизмом польских хасидов, нежели собственно с модернизацией, но его анализ сохраняет свою структурную значимость и в более поздние эпохи, когда становится еще более наглядным. С такой точки зрения, представляющей собой платформу ортодоксального иудаизма, еврейский Модерн есть трансгрессия иудейской идентичности, но не вовне, а вовнутрь, как процесс падения в свою собственную демоническую тень. Следовательно, модернизированный Израиль видится здесь как «дубль Израиля», «Армилус», его черная, титаническая, ноктюрническая тень. И в структуре каббалистических образов, привлекаемых Виленским Гаоном, можно увидеть следы полемики древнего монотеистического иудаизма с западно-семитским политеизмом, представляющим собой в определенном смысле прообраз мифологически истолкованной структуры современной европейской цивилизации (Модерна), увиденной глазами ортодоксального иудейского традиционалиста. Приблизительно такого же взгляда на сущность еврейского Модерна придерживаются ортодоксальные традиционалистские круги иудейских каббалистов миснагедского течения и в наше время.

Три стратегии соучастия

Рассмотрим, однако, три этапа активного соучастия евреев в европейском Модерне.

Первым этапом этой стратегии, давшей колоссальные результаты, является борьба евреев за равноправие в европейских обществах в XVIII—XIX вв., когда во многих европейских странах по средневековой инерции действовали законы и правила, ограничивающие гражданские права евреев. В ходе этой борьбы, ведущейся как со стороны евреев, сохраняющих свою идентичность, но осуществляющих реформу иудейской цивилизации рассеяния в духе Хаскалы, так и со стороны евреев, выступающих от лица европейского Модерна в «общечеловеческом» облики, евреи постепенно были признаны полностью равноправной группой населения, возможности участия которой в европейской цивилизации Модерна были уравнены со всеми остальными полноправными ее членами. Безусловно, эта стратегия была не просто тактическим использованием социально-политических и культурных процессов, протекающих в контексте европейского «историала», цивилизацией, находившейся на периферии и просто принявшей на свой счет представившуюся историческую возможность, но активной и прекрасно организованной масштабной операцией, предполагавшей и внутреннюю трансформацию иудаизма (превращающую иудеев в субъекта, с которым европейский Модерн способен найти общие точки прикосновения, т. е. Хаскала), и множество параллельных и эффективных идеологических кампаний, ведущихся за пределом еврейской диаспоры, внутри самих европейских обществ, что требовало от евреев, в этом процессе задействованных, еще большего отхода от своего цивилизационного ядра и принятия иной, нееврейской идентичности. Следовательно, европейский Модерн был не просто шансом, но в определенной мере *еврейским проектом* — хотя не изначально и не полностью, а лишь на определенном этапе и в той мере, в какой это непосредственно касалось самих евреев — в цивилизационном смысле.

Вторым этапом можно считать *выход евреев на авангардные позиции* в процессе европейской модернизации, начатой вообще без их участия или при крайне незначительном участии. Европейский Модерн, хотя и представлял собой подъем особого Логоса, противоположного Средиземноморскому, все же происходил изнутри Европы, из-под ее аполлоно-дионисийской идентичности, из нижнего пласта черного Логоса, Великой Матери. Кельто-Модерн (англо-Модерн и франко-Модерн), равно как и предвавшая его протестантская Реформация, по своей структуре изначально не были продуктами еврейского духа, поскольку по-настоящему серьезное еврейское влияние в Европе дало о себе знать не ранее XIX в., спустя несколько столетий после начала Нового времени. Но когда ев-

реи по логике «святого отступничества» включились в этот процесс, они постепенно оказались в его авангарде. Если принять во внимание оценку той структуры, которая соответствует «клиппе Иакова», описанной в «Зохаре» и прокомментированной Виленским Гаоном, то мы увидим интересное соответствие между титаническим и демоническим описанием черного дубля Израиля в лице «пяти народов великого смешения» (эзев рав) и основными чертами черного Логоса, ставшего осью европейской модернизации. Очевидно, что в истоках европейского Модерна не находятся ни ортодоксальные иудеи, ни даже еврейские мессианские экстремисты, стоящие на позициях «священного отступничества», но на определенном этапе (с начала XIX в. и особенно в XX в.) мы видим нарастающую конвергенцию между европейской версией черного Логоса, восходящей к номинализму, атомизму и материализму первых этапов Нового времени, и еврейской антиномистской мессианской трансгрессией («спасение через грех»), где роль евреев постоянно возрастает — по мере того, как Модерн занимает в Европе и в мире все более прочные позиции. Модерн не был еврейским в своих истоках, но он становится таковым по мере своего развития, укрепления и развертывания. При этом на внешнем уровне этот процесс оплачивается деиудайзацией и модернизацией самих евреев, оказывающихся на более центральных позициях европейской цивилизации Модерна пропорционально тому, в какой мере и до какой степени они переходят на «другую сторону», «ситре ахра», т. е. занимают позиции, которые, с точки зрения самого ортодоксального иудаизма, не могут быть расценены иначе как «отступничество», «грех», «предательство». Такова плата за усиление позиции евреев в нееврейском мире Модерна: чем меньше они евреи (в традиционном смысле этого понятия), т. е. чем меньше они являются классическими носителями эксклюзивистской обособленной экзистенции, «культуры ожидания» и «цивилизации рассеяния», тем больше шансов у них занять высокие авангардные позиции в современном мире. Поэтому второй этап еврейской модернизации, логически продолжающий первый, представляет собой не просто усиление позиции евреев в классическом смысле, но усиление влияния еврейской «демонической» составляющей — это нарастающий триумф того, что миснагеды называют «клиппой Иакова», т. е. темной (титанической, падшей, политеистической) стороны еврейской идентичности. Поэтому здесь, принимая во внимание уточнение миснагедского историала Виленского Гаона, мы имеем дело не просто с еврейским Модерном, но с универсализацией «сатанинской» составляющей еврейской идентичности, с еврейским «сатано»-Мо-

дерном, еврейским «титано»-Модерном. Это ясно видно в антиномистских и даже прямо антиеврейских выпадах Карла Маркса, типичного представителя этого направления, и, соответственно, характерно для всего течения марксизма, где евреи играли ключевую роль, выступая при этом жесткими и радикальными противниками классического ортодоксального иудаизма. Маркс в этом смысле, равно как и Троцкий и другие еврейские деятели коммунистического движения, представляют собой идеальные образцы того явления, которое мы рассматриваем: еврейское влияние в мире растет в гигантских масштабах, но при этом в той форме еврейства, которая основывается на отказе от ее классической идентичности. Карл Маркс прекрасно вписывается в серию еврейских лже-Мошиахов, осуществляющих акты «святого отступничества». Но если Саббатаи Цеви или Якоб Франк «предают» иудаизм ради «ислама» и «христианства», то Маркс делает тот же самый жест во имя «атеизма», титанизма и сатанизма, точно резонирующих с собственно европейским подъемом черного Логоса. Отсюда легко понять роль евреев в авангардных направлениях в политике, экономике и культуре Модерна: по терминологии Виленского Гаона, это не просто «евреи», но «народы Великого Смешения», «демоны» в еврейском обликии, и, соответственно, их альянс с гойскими силами «той стороны» («ситра ахра») вполне логичен.

Сионизм: проблематизация новой задержки

Теперь мы подходим к третьему этапу еврейского Модерна, который берет начало в XIX столетии в форме первых сионистских конгрессов, а достигает своей кульминации в 1947 г. после окончания Второй мировой войны и создания государства Израиль. Если на первом этапе еврейское соучастие в модернизации помогло им занять равные позиции с другими социальными и религиозными группами в Европе, открыв путь к равноправию в европейских обществах, если на втором этапе активное участие евреев в построении и окончательной фиксации парадигмы Модерна вывело их на первые позиции в этой области, то на третьем этапе мы видим то, что можно в определенной оптике принять за финальную реализацию мессианского идеала, к которому и была направлена вся цивилизация рассеяния — возвращение на землю обетованную и (вос)создание государства Израиль. В этой точке между собой сходятся все линии еврейского «историала»:

- ортодоксальная иудейская культура ожидания, составляющая ось «цивилизации рассеяния» и талмудического иудаизма;

- *каббалистическая циклология* шемиттот, центрированная на онтологических эпифаниях, связанных с тиккун, завершением собирания света из разбитых ваз;
- *революционное мессианство* от Барх Кохбы до Саббатаи Цеви и Якоба Франка, оживляемое волей к эсхатологическому построению Израиля как государства;
- *еврейский антиномизм*, достигший своих результатов и подчинивший евреям-трансгрессорам захваченный их финансовым, культурным, идеологическим и информационным могуществом мир гойских царств, постепенно и незаметно в ходе модернизации перешедший под еврейский (еврейско-сатанинский) контроль (либерал-капитализм, финансовая олигархия, временно социализм и коммунизм, позднее глобализация).

Изначально сионизм нес в себе все эти черты: от модернистского и прагматистского, включая прогрессивно-коммунистическое крыло (строители кибуцев), до ортодоксально-консервативного и традиционалистского (линия религиозного сионизма Ахад-Ха-Ама). Идея сионизма состояла в том, чтобы объединить мистико-эсхатологическое ожидание, составляющее сущность ортодоксального иудаизма, с волюнтаристско-рационалистским активизмом и конструктивизмом Модерна, используя прагматически любые политические, экономические, идеологические и геополитические обстоятельства — от буржуазного национализма до колониализма, финансизма и рабочего движения, а также активного лоббизма различных еврейских групп (банкирских, промышленных, политических, идеологических, культурных и т. д.) в целях обеспечения поддержки сионистских проектов в Палестине со стороны различных влиятельных держав Европы. В сионизме мы видим, как сходятся между собой две разошедшиеся ранее линии еврейской цивилизации рассеяния: ортодоксальное ядро, сохраняющее верность строгим правилам изгнания (обособленность, верность иудейским законам и обычаям, изоляция от нееврейского мира); революционное мессианство, настаивающее на активном участии в ускорении эсхатологического процесса (коллективное участие евреев в тиккун — великом восстановлении); трансгрессивное крыло тех, кто совершил «священное предательство», но использует полученные в обмен на это позиции в «гойском мире» (= в аду Модерна) для осуществления финального эсхатологического аккорда, ради которого и состоялось «нисхождение в грех» (это вторая восходящая ветвь символа Якоба Франка). Именно в сионизме происходит кульминация еврейского «историала» во всех его версиях, сходящихся к единой точке: «еврейская святость»

и «еврейский грех», «еврейская верность» и «еврейское предательство», Мошиах страдающий и Мошиах побеждающий оказываются синхронно в едином историческом и пространственном круте — в государстве Израиль. Фатализм покорного стоического ожидания и историческая экстремистская активность тех, кто ждать более не может, соединились в сионистском рывке, и после драматических испытаний Второй мировой войны, как награда за «катастрофу» (шоа) государство Израиль стало реальностью. Этот момент — 1947 г. — можно считать финальным аккордом еврейского «историяла» во всех его версиях — ортодоксальных и гетеродоксальных, консервативных и модернистских. Т. к. возвращение на землю обетованную из четвертого рассеяния, согласно классическому иудаизму, возможно только в мессианскую эпоху, т. е. в период прихода Мошиаха, а приход Мошиаха есть момент «конца истории» для иудеев, то создание Израйля и процесс массивной алии (возвращения евреев) мыслятся как конец «цивилизации изгнания», длившейся 2000 лет, и начало новой зона, шемитта Тиферет. Тиккун почти совершен, и для того, чтобы поставить последнюю точку под всем процессом еврейской истории, остались лишь некоторые штрихи — появление десятой «красной коровы»¹ и принесение ее в жертву, парусия Мошиаха и строительство Третьего Храма.

Но с 1947 г. по настоящее время еврейская цивилизация, теперь уже при наличии успешно осуществленного сионистского проекта, снова оказывается в чрезвычайно двусмысленной ситуации. Ортодоксы дождались «конца времен», а «нетерпеливые» мессианисты ему активно способствовали — любыми способами, вплоть до установления контроля над адом Модерна, в строительстве которого евреи приняли на последнем этапе самое деятельное участие. Но даже самые оптимистические оценки состояния дел в мировой истории и в оценке еврейского общества в Израиле и за его пределами не дают никаких оснований для уверенности в осуществлении мессианских перспектив. Израиль есть, алия есть, мировое еврейское господство над «миром клиппот» (Модерн) есть, но Мошиах снова задерживается. Это столкновение с реальностью не так унизительно, как провал мессианских и императорских ожиданий Саббатаи Цеви, но в чем-то не менее тревожен. Снова в центре внимания оказывается «мистерия опоздания», отложенная эпифания. Это вновь ставит еврейскую цивилизацию перед старой дилеммой: рассогласования

¹ Принесение в жертву «красной коровы» связано с очищением от греха поклонения Золотому Тельцу в Египте, и произойти должно лишь в самый последний период мессианской эпохи. В жертву она приносится самим Мошиахом. Согласно ряду израильских источников, девятая «красная корова» появилась в Израиле в 1997 г.

внутреннего мира иудейского мессианского ожидания и холодной, опровергающей эсхатологические ожидания реальностью. В этой реальности и Эдом, и Ишмаэль уже относительно слабы, а западный Модерн в значительной степени в руках евреев — преимущественно, трансгрессоров-гетеродоксов; нет ни могущественного султана Порты, ни заносчивого австрийского императора, ни преследующих евреев повсюду христианских князей, ни юдофобской католической церкви. Мир лежит у еврейских ног, но в этом мире нет Мошиаха. *Все еще нет*, несмотря на то, что ему явно пора прийти. Все условия для этого — внутренние и внешние, религиозные и технические, геополитические и финансовые, лоббистские и информационные — налицо. Только его нет. Но без него настоящим евреям, евреям с идентичностью культуры ожидания, евреям как религиозному типу, вообще ничего не надо — ни власти, ни богатства, ни добра, ни зла. *Еврей есть тот, кто ждет Мошиаха*. Более того, *еврей есть тот, к кому Мошиах приходит*. А если не приходит, то это уже не еврей. А кто-то еще. И в этом грандиозная духовная проблема современной еврейской идентичности.

Три пути из тупика

Здесь есть несколько путей решения. Равно как миснагеда и Виленский Гаон среди евреев в такой ситуации может возникнуть и возникло радикально традиционалистское ядро евреев-ортодоксов, вообще отвергающих сионизм. Ярче всего это представлено в движении «Натурей Карта»¹ — еврейской фундаменталистской секте, полагающей, что сионизм изначально был пародией, нарушающей

¹ Один из активистов «Натурей Карта» рабби Бек так определяет это движение: «Термин "Натурей Карта" описывает движение евреев, которые противостоят сионизму. Расскажу кратко историю этого движения. В ходе двадцатых годов сионистская агитация вызвала новую волну арабского антисемитизма, достигшего высшей точки. В этот момент невозможно было ходить по улицам Иерусалима, поскольку арабы готовы были убить или ранить каждого встретившегося им еврея. Тогда некоторые антисионисты из наших решили мирно ответить на взрыв арабской ненависти и арабского насилия, распространяя короткую выдержку из Талмуда. Вот она: "Когда Рай Слокиш [один их талмудических мудрецов] пришел к воротам города, он спросил: "Кто сторожи в этом городе?" Ему ответили: "Лучники, солдаты". Рай Слокиш возразил: "Разве они настоящие стражники города? Нет! Они разрушители города! Истинные стражники города — это благочестивые люди, предающиеся молитве". Выражение "Натурей Карта" означает дословно "Стражники Города". Основателем и идеологом этого антисионистского движения евреев-ортодоксов был рабби Амран Блау. Постепенно движение приобрело силу и распространилось повсюду в еврейском мире» (Они преступили три талмудические заповеди: Интервью с рабби Бекком // Элементы. 2000. № 9).

сами основы «культуры ожидания», неправомерно торопящей «конец времен», а следовательно, осуществляющий фундаментальную подмену всей еврейской идентичности: сионизм в глазах сторонников «Натурей Карта» есть карикатура, опрокинутый дубль истинного иудаизма, нечто антииудейское. В терминах «Зохара» сионизм есть политико-религиозный проект «эрев рав», «пяти народов Великого Смешения», которые под видом «евреев» создали искусственную эсхатологическую пародию. Поэтому существование государства Израиль не приближает приход Мошиаха, а, напротив, построенное раньше времени и вопреки талмудической логике ожидания, как насилие и инсценировка, современный Израиль, само его существование есть *непреодолимая преграда на пути Мошиаха*. Он не придет до тех пор, пока эта «демоническая пародия» и ее создатели не будут уничтожены. Соответственно, с этой позиции крайней иудейской ортодоксии вся совокупность евреев-трансгрессоров, покинувших иудаизм и включившихся в процессы модернизации, представляют собой ничем не оправданных предателей и «сатанистов», изменивших вере отцов и навлекших на все еврейство — не со стороны народов, гоев, могуществ «той стороны» («ситра ахра»), но со стороны самого Бога Израилева, возмущенного нестойкостью и падением избранного народа. «Катастрофа», по мнению некоторых представителей «Натурей Карта», вполне заслужена, она была закономерным ответом на действие евреев, преступивших заповеди Талмуда и ставших носителями чистого и ничем не оправдываемого зла — как для самого еврейства, так и для других народов. Один из представителей «Натурей Карта», американский раввин Бек, описывал это в одном из своих интервью в следующих терминах:

«(...) нет никаких сомнений в том, что страдания еврейского народа суть духовные страдания, ниспосланные Богом за множество наших грехов. Одним из наказаний, обещанных за нарушение Трех Талмудических Заповедей, в которых евреи клялись пред Богом, не восставать против наций и не пытаться восстановить свою родину с помощью военной силы, — было попущение Богом избиения евреев. Бог допустил, чтобы в случае отступления от Трех Заповедей, «плоть евреев была открыта для избиения». В этом смысле действительно есть связь между сионизмом, антисемитизмом и нацистскими преследованиями. Евреи преступили Три Талмудические Заповеди и тем самым подставили себя под удар. (...) Во-первых, еврейский народ поклялся не восставать против народов мира. Во-вторых, он поклялся не участвовать в действиях, которые могут ускорить наступление Конца Света. В-третьих, он поклялся не возвращаться всем вместе в страну Израиль. Таковы Три Талмудические Клятвы,

которые еврейский народ обязался соблюдать. Сионизм, со всей очевидностью, вошел в прямое противоречие с каждой из них»¹.

Эта позиция совершенно логична и основана на следовании культуре ожидания в той форме, в которой она сложилась в ходе четвертого рассеяния и зафиксировалась в Талмуде. В такой ситуации к ней может быть приложено каббалистическое измерение, или оно может быть оставлено в стороне, но главное заключается в радикальной делигитимации всех форм «спасения через грех», т. е. отвержении любых попыток искусственно приблизить приход Мошиаха и особенно при помощи геретодоксальных еретических практик, к которым в равной мере относится и вероотступничество (Саббатаи Цеви или Якоба Франка), и модернизация (т. е. осознанное погружение евреев в сатанинские процессы Модерна — капитализм, социализм, рационализм, сциентизм и т. д.), и кульминацией которых становится сионизм как выражение абсолютного зла, подмены, пародии и главной «преграды» для настоящего прихода подлинного Мошиаха.

Вторым возможным ответом на новую задержку Мошиаха, к которому склоняется современное хасидское движение, является релятивизация Мошиаха и отождествление Мошиаха с тем или иным (хасидским) религиозным лидером (например, Ребе Менахем-Мендел Шнеерсоном). Такой ход структурно напоминает саббатаизм и франкизм, когда явное опровержение мессианских чаяний историко-политическими событиями упрямо отвергается через субъективную верность мистическому вождю религиозной группы. В этом случае хасиды, как и ранее саббатаисты, вынуждены разрабатывать апологетику мессианских этапов, релятивизируя статус и функции Мошиаха. Но даже по сравнению с фигурой Саббатаи Цеви, и так уже имеющей ряд карикатурных черт, Менахем Шнеерсон явно уступает в масштабе личности, харизме и глубине хотя бы субъективной веры в собственное мессианское предназначение. Признать правоту хасидов означает отождествить историческую драму иудаизма с легковесным сериалом в духе New Age.

Следующим путем является волюнтаристский сионизм, воплощенный в фундаменталистской секте «Верные Храму». Его представители упорно считают, что все события, связанные с восстановлением Израиля в XX в., полностью духовно и эсхатологически достоверны, и что преградой к осуществлению финального аккорда истории является лишь нерешительность политического руководства Израиля, а также глубинная зараженность модернизацией и ее

¹ Они преступили три талмудические заповеди: Интервью с рабби Беком.

идеологическим ядом евреев, слишком глубоко поверивших в «демократию» и «либерализм», которые изначально предназначались лишь для «внешнего пользования» и прагматически служили лишь для демонтажа европейских традиций в узкоеврейских интересах. Поэтому для Израиля пригодна совершенно иная система ценностей и правил, являющаяся исключением среди остальных обществ. Представители этого направления полагают, что в отношении палестинского населения вполне можно применить масштабные этнические чистки (трансферт или прямой геноцид), мечеть, стоящую сейчас на Храмовой горе и являющуюся святыней для всего мусульманского мира, безжалостно снести, и начать возводить Третий Храм, после чего Мошиах и явит себя. Издержки такой радикальной политики «Верные Храму» склонны минимизировать, ссылаясь на то, что Бог, исполнивший свое обещание и вернувший евреев после двухтысячелетнего скитания на землю обетованную, может все; для него нет никаких преград, и мнение мирового сообщества, резолюции ООН, сопротивление подлежащих уничтожению арабов и протесты мусульман против осквернения их святынь, для него вообще ничего не значат. Поэтому верные иудаизму евреи должны сами, не дожидаясь никого и ничего, осуществить этот подготовительный этап. И если не сделать этого, то мессианский сценарий будет сорван. Здесь мы видим наступательный мессианизм в духе Бар Кохбы, когда мессианские функции волюнтаристически берет на себя группа убежденных и воинственно настроенных патриотов.

Представители этого направления уже предпринимали ряд попыток осуществить свои планы, но сталкивались с жестким сопротивлением более умеренных израильских властей.

Те евреи, которые пытаются поддерживать мессианские чаяния в духе религиозного сионизма, опираются на каббалистические расчеты, сводящиеся к следующему.

Он не придет

Согласно иудейскому летоисчислению, в 1237 г. по Р.Х. началось шестое тысячелетие от сотворения мира, которое рассматривается как эсхатологическое, т. е. как период прихода Мошиаха. С середины XIII в. среди евреев начинает распространяться Каббала, что истолковывается как подготовка мессианских времен и открытие евреям внутренних сторон Торы. Во второй половине VI тысячелетия должен завершиться цикл шемитта Гебура, а приход Мошиаха откроет новый период — шемитта Тиферет. Вторая половина шестого тысячелетия начинается в 1737 г., а, согласно преданию, восходя-

щему к Виленскому Гаону, «конец», keitz (приход Мошиаха), должен состояться в 5775 г. от сотворения мира, т. е. в 2012-м. Ему должны предшествовать два цикла: конец верхнего предела (первые 36 лет) и конец нижнего предела (вторые 36 лет), что означает: эсхатологический процесс в своей финальной стадии длится 72 г. от 1940 по 2012 г. Согласно Ицхаку Лурье, 5736 (1973) г. является «keitz hayamin l'mala», «верхним концом дней», соответственно, согласно современному каббалисту рабби Глатцерзону Шлитта, 5772 (2012) является «нижним концом дней». После этого в 5775 (2015) г. должно состояться окончание шемитты Гебура, приход Мошиаха и новый цикл, когда «зло будет отделено от добра»¹. 5709 (1947) г., когда было создано государство Израиль, является началом «великого Шаббата», «шестым часом» тысячного цикла (дня Божьего), но в полную силу мессианство должно вступить именно в 5772 г. (по свидетельству рабби Итцхака Шломо Зильберман Затца'аля, также ссылающегося на устную традицию, восходящую к Виленскому Гаону).

Следовательно, «конец» должен состояться в ближайшие годы. И в этом духе современные каббалисты исчисляют цифровое значение того факта, что президент США Барак Обама является 44-м по счету американским президентом, что составляет цифровое значение 70, «кровь», и он представляет правление «гогов и магогов». 45-м должен стать Мошиах, 70, когда к слову «кровь», 70, добавится буква алеф, 1, и мы получим имя «Адам». Подобные расчеты по своему радикальному мессианизму и глубокому презрению к реальностям внешнего мира ярко напоминают то настроение, с которым Саббатаи Цеви вступал в Константинополь, надеясь получить османскую корону и быть признанным Мошиахом.

Последний возможный ответ состоит в том, чтобы решить мессианскую проблему извне. Этот план можно назвать глобалистским. Он заключается в том, чтобы подойти к мессианской проблематике не через Израиль, но через сети глобального еврейского могущества, построенные в диаспоре с опорой на те силы, которые, по номенклатуре Виленского Гаона, соответствуют «клиппе Иакова», т. е. эзев рав, «пяти народам Великого Смешения». Это секулярное еврейство завершает процесс укрепления своих финансовых, информационных, культурологических и политических структур в форме эксплицитно универсального и интернационального, но имплицитно еврейского Мирового Правительства. Его установление происходит по мере создания «Единого Мира», One World, всеобщей интеграции человечества, кульминацией чего станет появление харизма-

¹ Luria Itzhak («Ariza» I). Eitz Chaim. Ggate 50. Ch. 3.

тической фигуры, представляющей себя в качестве всемирного «Спасителя» и «Благодетеля». Он и будет эквивалентом Мошиаха, но в этой версии акцент падает на универсальность его миссии и вселенское измерение его эпифании. При этом в духе практик, являющихся нормативными для этой группы еврейской цивилизации, трансгрессоров, эрев рав, совершенно не обязательно, чтобы Мошиах был подлинным: вполне достаточно его виртуального образа, т. е. качественной и убедительной пропаганды, мастерами которой являются представители этого течения. В очередной раз здесь повторяется сценарий: если Мошиах задерживается, мы сами его заменим.

Таким образом, иудейский «историал», сошедший в момент создания государства Израиль к единой точке, снова в условиях этой очередной, но на сей раз финальной и фатальной задержки, снова расходится на ряд версий, и заведомо определить, какая из них возобладает, решить невозможно. В любом случае это будет решаться в самом ближайшем будущем.

Ноологический анализ еврейской идентичности

Евреи и Европа

Последнее, что нам осталось рассмотреть в разделе, посвященном еврейской идентичности, это ее ноологическая идентификация и то, как она соотносится со структурой Логоса европейской средиземноморской цивилизации.

Если брать древний (дохристианский) период истории Средиземноморья, то мы видим общую структуру западно-семитской цивилизации, в частности, иудейского ядра Ханаанского миндаля, в оппозиции средиземноморскому аполлоно-дионисийскому Логосу. Эллино-римский Логос — Логос Олимпийский. Западно-семитский Логос и его верховный бог Эл/Илу относится к онтологической зоне Сатурна, царя титанов, и иудейский монотеизм не просто исключение в этом правиле, но его наиболее рафинированная, концентрированная и радикальная форма. Поэтому мы вполне можем говорить о важнейшей линии Ноомахии, которая проходит по границе греко-романского и западно-семитского мира, отделяющей лагерь богов от лагеря титанов. И хотя иудейское общество не является в большинстве случаев авангардом цивилизации титанов в ее противостоянии цивилизации богов (эту функцию берут на себе в большей степени финикийцы, и особенно карфагеняне), оно

тем не менее находится именно в этом ноологическом секторе и оказывается осью этой цивилизации как «монотитанизм», титанический монотеизм. Это черный Логос Великой Матери в ее агрессивно патриархальном выражении, настолько ослепленный своей внутренней титанической мощью, что даже не догадывающийся о своей внутренней женской, матриархальной природе. Иудейский патриархат есть не противоположность, но кульминация и квинтэссенция западно-семитского матриархата, тем более женственного, чем менее догадывающегося о своей женственности. Однако эта природа иудаизма до определенного момента никак не обнаруживается в контактах с эллинским миром, а эллинизированные иудеи (подобно Филону Александрийскому), не догадываясь о радикальной оппозиции между иудеем и эллином, спокойно перетолковывают иудаизм в платоническом ключе.

Эта оппозиция проявится впервые лишь в христианстве, когда эллинский по духу Новый Завет столкнется с иудейским Ветхим Заветом, и их соотношение встанет в центре фундаментальной богословской проблематики. На сей раз данное ноологическое противоречие станет эксплицитным, и мы можем с полным основанием рассматривать драматический процесс становления христианского богословия (особенно на самом раннем этапе) как ярчайший напряженный момент Ноомахии, битвы Логоса титанов, воплощенного в иудаизме, со светлым Логосом, воплощенном в эллинизме (и его драматической мистериальной версией в темном Логосе Диониса). У апостола Павла водораздел между Законом и Благодатью, Старым и Новым, иудейством и христианством проведен строго и ясно. И все остальные споры так или иначе выстраиваются вокруг интерпретации его установочных для христианской догматики идей. Яснее и острее всего оппозицию осознают христианские гностики, прямо противопоставляющие Бога Ветхого Завета как титана, архонта и «злого демиурга», благому Богу, находящемуся в Плероме и пославшему для спасения избранных (пневматиков) своего Сына, Иисуса Христа. Христианство для них есть поле Ноомахии: Посланец истинного Бога и светлого Логоса Христос спасает «взятых в плен» «злым демиургом», черным Логосом, титаном, т. е. иудейским Богом, «детей света». Фраза гностика Василида — «мы уже не иудеи, но еще не эллины» — представляет собой резюме этой ноологической проблематики: «эллины» — платоники, носители высшего светлого Начала, «иудеи» — титаны, отрицающее это Начало в его проявлениях, «искрах», и ведущие с ним войну. Сами же гностики понимают оба ноологических лагеря, оказываются распятыми между ними, стремясь спастись из-под гнета титанов и вознестись в Пле-

рому, к Аполлону и миру идей, образцов, а не теней и пародийных копий.

Ортодоксия отвергает жесткий дуализм гностиков и пытается совместить обе ноологические перспективы — и иудейство, и эллинизм, — помещая Ноомахию внутрь самой христианской доктрины, где она и продолжает свой драматический ход. Иудейство становится имплицитной частью христианской ортодоксии и пытается утвердить себя и расширить свою зону влияния как в эвонизме, иудео-христианстве, так и в Антиохийской школе, и позднее, в монофизитстве и других многочисленных контратаках титанов, наиболее успешной среди которых является протестантская Реформация, в которой ветхозаветный дух достигает небывалых для христианской истории успехов. Вместе с христианской ортодоксией иудейский Логос титанов, Логос Сатурна проникает внутрь средиземноморской цивилизации и становится внутри нее одной из постоянно действующих (с разной степенью эффективности) сил Ноомахии. Иудейская трактовка христианского богословия, смещение внимания в сторону Ветхого Завета остается на всем протяжении христианской истории постоянно наличествующей возможностью, которая, однако, актуализируется лишь при определенных обстоятельствах — чаще всего, когда ослабевает светлый Логос Аполлона или входит в зону мистерияльной двусмысленности рискованный Логос Диониса. При этом собственно талмудический иудаизм, хотя и распространяется среди еврейских общин, часто находящихся внутри христианского мира, имеет в большинстве случаев либо косвенное, либо вообще никакого влияния на усиление иудео-христианских тенденций в самом христианстве: до определенного времени иудеи строго соблюдают «три талмудические заповеди», запрещающие вмешиваться в жизнь окружающих гойских обществ. Поэтому иудейский Логос в европейской истории — по крайней мере, до эпохи Реформации и Нового времени — чаще всего проявляет себя изнутри христианского богословского корпуса в форме повышения внимания к Ветхому Завету и его религиозной структуре, без прямых связей непосредственно с еврейскими религиозными кругами. Когда евреи (как в Испании) насильственно обращаются в христианство (марраны), они делают это на поверхностном уровне и при первой удобной возможности возвращаются к вере отцов.

Ситуация меняется в эпоху Реформации и Возрождения, когда иудеи впервые предпринимают попытки более активно влиять на идейные течения в христианском мире. На первых порах, впрочем, это затрагивает лишь вопросы веротерпимости и возможно-

сти их включения в социально-экономическую жизнь европейских народов.

Иудео-сатанизм: к Избавлению через ад

По-настоящему еврейский Логос дает о себе знать в Новое время и эпоху Модерна, где он реализует одновременно три стратегии.

1. Пользуясь расширением объема секуляризации, отделением церкви от государства, ростом веротерпимости, иудейские общины, сохраняя свою ортодоксальную идентичность, постепенно расширяют свои права и укрепляют свои позиции в обществе, выходя за узкие пределы гетто и штетлов; традиционный иудаизм становится из «опасной ереси» вполне «уважаемой традиционной конфессией».

2. Будучи типологически близкими к титанической (прометеической) структуре цивилизации Модерна и разделяя с ней общую материалистическую, волевою и предпринимательскую ориентацию, евреи активно включаются в Модерн и процессы модернизации, искренне способствуя их становлению и расширению. Это проявляется в общих для Модерна и иудаизма историцизме и телеологии (в случае Модерна речь идет об историческом прогрессе, в случае евреев — об ожидании прихода Мошиаха), в секуляризме (у модернистов корни лежат в атеизме, у иудеев — в оппозиции «гойским» богам, приравненным к демонам и князьям «той стороны, «ситра ахра»), в материализме (у модернистов материализм и атомизм являются канонами научного мировоззрения, у евреев — способом накопления могущества и расширения зоны социального присутствия) и т. д.

3. Вступая в процесс модернизации, евреи осуществляли акт «священного отступничества», осознанно выбирая то, что противоречит нормам, правилам и обычаям ортодоксального иудаизма с тем, чтобы через практику «спасения через грех» собрать «свет разбитых ваз», рассеянный в аду. В ходе этой трансгрессии, участвующие в ней еврей-отступники сам этот ад и конструировали; так евреи становились основоположниками многих социальных практик, которые жестко порицаются или вообще строго запрещаются иудаизмом — банковский процент, индустрия развлечений, эксплуатация порока и разврата, коррупция, соблазнение масс «свободами» и «равенством», организованная дезинформация через систему частных СМИ, создание тайных революционных обществ, политические убийства, организация восстаний и переворотов

и т. д. В процессе этой трансгрессивной (по отношению к иудаизму) и становящейся почти нормативной (в контексте Модерна) практики еврейство (в форме эрев рав) наращивало свое мировое могущество, постепенно превращаясь в консолидированную мировую силу, носительницу особого — трансгрессивного, «опрокинутого», пародийного и «сатанинского» — но все же еврейского Логоса, являющегося обратной версией Логоса ортодоксального иудаизма (здесь можно различить черты западно-семитского политеизма, располагавшегося в древнюю эпоху по периферии Ханаанского миндаля).

Все эти три стратегии сводятся в XX в. к сионизму в его разнообразных версиях, который обобщает большинство парадоксов и диалектических фигур еврейского мессианского «историала».

Во всех трех своих аспектах — ортодоксального иудаизма (менее острого, в силу ориентированности на изоляционизм), искренней солидарности с модернизацией, и в виде циничного «иудео-сатанинского» толкования Модерна в процессе его трансгрессивной инструментализации — иудейский Логос в Европе Нового времени находился в жесткой оппозиции с основополагающим для европейской цивилизации аполлоно-дионисийским Логосом. Таким образом, место этих процессов в Ноомахии может быть с полной уверенностью локализовано в секторе черного Логоса, в лагере титанов. Если понимать под «Европой» фундаментальную структуру олимпийской греко-романской цивилизации, то *иудейский Логос однозначно квалифицируется как антиевропейский*, жестко враждебный глубинной идентичности Европы. Но поскольку в последние пятьсот лет сама Европа необратимо встала на путь модернизации, построения цивилизации Модерна, основанного на прямой оппозиции олимпийскому Логосу, то соотношение иудаизма и Европы в этот период стало меняться, и между обоими Логосами начался процесс сближения. По мере того, как Европа становилась все более современной (т. е. вступала в зону доминанции черного Логоса), она все больше и больше сближалась со структурами титанического Логоса иудаизма. До определенного времени это сходство было чисто типологическим: становясь все более модернизированной, Европа по самой логике этой модернизации сближалась с титаническими парадигмами, близкими иудаизму, без того, чтобы евреи играли в этом процессе хоть сколько-нибудь значимую роль. Но с конца XVIII в. это сближение приобрело более осязаемые черты, и роль евреев в построении цивилизации Модерна постепенно стала возрастать. К концу XIX в. это стало настолько заметным, что возникли идеи о иудаизации Европы,

о том, что модернизация и есть иудаизация. Эти теории, как в их юдофобских, так и в юдофильских версиях, были не совсем корректны, т. к. не учитывали двух факторов: автономного и чисто внутриевропейского движения цивилизации к самоликвидации ее коренных Логосов в ходе модернизации (восстание титанов и Великой Матери обозначилось в Европе до того, как евреи стали играть в социально-политических и культурных процессах хоть какую-то роль) и антииудейской ориентации большинства тех евреев, которые больше других повлияли на Модерн (быть носителем парадигмы Модерна и одновременно быть ортодоксальным иудеем невозможно, равно как поклоняться одновременно Яхве и Ва'алу). Поэтому точнее говорить о ноологическом сходстве двух в равной мере титанических по своей сути цивилизационных форм: европейского Модерна и трансгрессивного (гетеродоксального) иудаизма (от саббатаизма до финансизма и марксизма). Эта типологическая близость постепенно привела к такой ситуации, что процессы подъема черного Логоса Кибелы и усиление еврейского влияния в европейском Модерне пришли в резонанс, что укрепило позиции евреев (преимущественно трансгрессоров) в мировой элите и обеспечило им огромное влияние в политической, социальной, культурной, экономической и информационной сферах. Европейский Модерн и евреи — это военный союз титанов, оказавшийся, с одной стороны, естественным (сходная ноологическая позиция — лагерь Сатурна и осознанный «сатанизм» эрев рав), а с другой — эффективным (успешный захват ключевых позиций в контроле над европейской цивилизацией и революционная замена доминантных Логосов).

Евреи сегодня в контексте западной атлантической цивилизации играют роль аналогичную той, которую Израиль играл в западно-семитском культурном пространстве Ханаана: они занимают стратегические позиции в центре цивилизации Модерна, будучи обрамленными менее концентрированными и расслабленными формами европейского происхождения (либерализм, идеология прав человека, демократия, независимая пресса, рыночная экономика, глобальные финансы и т. д.). В этом смысле, продолжая существующие тенденции в будущее, французский сионистский философ Андре Глюксман справедливо замечает: «Либо Европа будет еврейской, либо ее не будет вообще»¹. Это не этноцентрическая дерзость: напротив, сослагательное наклонение здесь из-

¹ Glucksmann A. L'Europe sera «juive» ou ne sera pas // Libération, 16 avril 1982. P. 14.

лишне: в той степени, в какой Европа является Европой Модерна, она уже является еврейской, даже в том случае, если сами евреи до определенного момента к этому процессу не имели прямого отношения; рано или поздно сама ноологическая структура сориентировала ситуацию так, чтобы слова Андре Глюксмана оказались вполне справедливыми и отражающими реальное положение дел.

Глава 4. Аравийский Логос

Аравийская идентичность

Южные семиты

В древности южно-семитские племена, из которых впоследствии сложился древнеарабский народ, занимали территорию Аравийского полуострова еще в III тысячелетии до Р.Х. Именно оттуда семиты стали расселяться в Месопотамии и Ханаане, где они составили основу аккадских и арамейских культур. В центре Аравийского полуострова преобладали пустыни, а на юго-западе (Йемен) вдоль побережья сосредоточены цветущие плодородные зоны, с давних пор богатые золотом и другими ценными ископаемыми, получившие название «Счастливая Аравия».

С XIII в. до Р.Х. (по мнению одних ученых, в XII в. до Р.Х., по мнению других — на несколько веков позднее) образовались первые арабские государства в Южной Аравии (Катабан, Хадрамаут, Маин, Сабейское и Химьяритское царства). В IV в. от Р.Х. весь Йемен был объединен под властью химьяритов, которые основали еще в I в. от Р.Х. государство Химьяр. В конце IV в. цари Химьяра принимают иудаизм, который становится государственной религией (это редчайший случай принятия иудаизма неевреями, аналогом является лишь Хазарский каганат). Позднее, в первые десятилетия VI в. Йемен попадает под влияние Аксумского царства, где преобладали христиане, что привело к христианизации населения. В конце того же века Йемен был завоеван сассанидским Ираном¹. С VI в. до Р.Х. — на северной границе Аравии (Набатейское царство, а впоследствии Пальмирское и Лихианское).

С конца I тысячелетия до Р.Х. арабские племена стали активно расселяться в Передней Азии, в результате чего уже к V — VI вв. по Р.Х. (т. е. до арабских завоеваний) арабы составляли значительную часть населения Палестины, Иордании, Южной Сирии, ряда регио-

¹ Эти исторические особенности существенно повлияли на культурную идентичность йеменских арабов, обусловив их существенные отличия от основного населения Аравии. Йеменская культура была более нюансированной и изощренной, нежели аравийская.

нов Двуречья. Это были арабские племена амила, джузам, лахм, гассан, ряд племен группы кудаа. В V в. по Р.Х. были основаны арабское государства Гассан (в Южной Сирии) и Лакм (на Среднем Евфрате), находившиеся в зависимости — первое от Византии, второе — от сассанидского Ирана. В Центральной Аравии было создано государство Кинда, столица которого Гамр находилась на расстоянии двух дней пути от Мекки. Территориально Киндское царство было самым обширным среди арабских государств своего времени. Оно охватывало земли от юга Аравийского полуострова, выходило к Персидскому заливу, включало в себя почти всю Центральную Аравию, часть Северной и достигало пределов Византийской империи. В него входили часть Неджда, северо-западная часть полуострова, включая побережье Красного моря, часть Синайского полуострова, Акабский залив, часть Палестины и Месопотамии. Основатели царства происходили из Восточного Йемена. Часть этих племен в связи с неблагоприятной политической обстановкой, сложившейся в Южной Аравии, была в IV в. вынуждена переселиться в Центральную Аравию, где они возглавили коалицию из племен, куда также входили ва'иль, бакр и таглиб. Первым правителем Кинды стал Аль-Худжру, по прозвищу Акиль-аль-Мурар. При внуке аль-Худжру Харисе киндиты двинулись в области Ирака, Палестины, Финикии и Сирии.

На юге Аравийского полуострова древнейшими государствами на территории Йемена были Катабан, Хадрамаут, Маин, Сабейское и Химьяритское царства. В IV в. по Р.Х. весь Йемен был объединен химьяритами. В конце того же века химьяритские цари приняли иудаизм в качестве государственной религии. Позднее, в начале VI в. Йемен попал под влияние Аксумского царства (Эфиопия), что привело к его временной христианизации. В конце того же века Йемен был завоеван сассанидским Ираном.

С IV в. по Р.Х. на территории Аравии происходил процесс образования более или менее единого арабского народа, завершившийся к 630-м гг. Зарождалась общеарабская «асабийя» — сознание принадлежности всех племен к единой общности.

К V—VI вв. арабы племена составляли большинство населения Аравийского полуострова.

В Библии арабы фигурируют под разными именами. Их называют как «арабами», так «заведеями», «набутеями», «амеликитами», а также потомками сына Авраама от рабыни египтянки Агарь Исмаила. Позднее, в библейской традиции и иудаизме термин Исмаил, Ишмаэль, стал синонимом для всех арабов и, шире, всех мусульман. Арабы после Мохаммеда приняли библейскую версию о своем про-

исхождении от Исмаила, вписав свои этнические корни в библейский, авраамический контекст.

Арабские религии времен джахилии

У разных арабских племен в доисламский период были свои политеистические культы. В Йемене существовала довольно развитая политеистическая система, было развито строительство храмов и культовых сооружений, восходящих к общей религиозной структуре. Культы остальных арабских племен были более разнородны.

Постепенно фигуры представительных богов племен Северной Аравии были помещены в общеарабском храме — Каабе (Мекка), который представлял собой универсальное святилище южно-семитского культурного круга. Охрану храма Каабы доверили арабам из племени курейшитов, которые благодаря этому пользовались религиозным авторитетом, признанным во всей Аравии. По одной из версий, в Каабе были изображения 360 богов, но, возможно, что речь шла о символических изображениях 360 градусов круга — т. е. дней в солнечном году. Не исключено, что эти религиозные идеи были почерпнуты в Вавилоне, где циклология и астрологические наблюдения, а также геометрия и математика были чрезвычайно развиты.

О древних мифах домонотеистических культур Аравии сохранилось мало достоверных фактов. В книге арабского писателя Ибн ал-Калби «Китаб ал-аснам» («Книга идолов»)¹ содержится ряд важных сведений о политических культах древних арабов, названных после распространения ислама «джахилией», «многобожием».

Верховным богом древних арабов был «Аллах», почитавшийся преимущественно в Северной и Центральной Аравии. Он мыслился как «предок» и «творец мира», а также владыка неба и повелитель дождя. Слово «Аллах» восходит к общесемитскому корню «Ил», откуда «илах» с определенным артиклем. Этот же бог почитался верховным в утаритском цикле и был главным божеством западно-семитских язычников Ханаана. В иудейскую религию он вошел в форме множественного числа «Элохим».

Супругой Аллаха арабы-язычники ранее считали «Аллат» (согласно верованиям арабов Сирийской пустыни) или «Уззу» (юг Центральной Аравии). В других районах Аравии эти древнеаравий-

¹ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). М.: Восточная литература, 1984.

ские богини называются «дочерьми Аллаха». Еще одной «дочерью Аллаха» называют богиню «Манат».

Аллат ('Алилат, ал-Лат, Лат, Илат, возможно, близка к вавилонской Лилит) — древнеарабская богиня дождя и неба, иногда связана с Солнцем, но чаще всего с планетой Венера. У Геродота ее имя передается как «'Алилат». Договоры у арабов скреплялись клятвой «Клянись солью, огнем и Аль-Лат, которая превыше всех». Аль-Лат также считалась лунной богиней в Северной Аравии. Как полумесяц, и звезда Аль-Лат и Аль-Узза сохранились сегодня на флагах арабских стран. В доисламские времена семь жриц Аль-Лат совершали службу у Черного Камня в Мекке, они обходили его обнаженными семь раз. Курайшиты, как и остальные арабы, почитали Аль-Лат. Они обычно называли в ее честь своих детей: Зейд-Аль-Лат или Таюм-Аль-Лат. Аль-Лат стояла на месте левого минарета современной мечети аль-Таиф. Племена, поклонявшиеся Аль-Лат, приписывали ей изобретение седла верблюда, которое позволило им доминировать над большими областями.

Отполированный Черный Камень в Мекке установлен в серебряную оправу, которая, вероятно, была посвящена этой богине. Согласно исламской традиции, Авраам принял роды своего сына Ишмаэля, предка всех арабских народов, на Черном Камне Богини Каабы, что устанавливает связь между Черным Камнем и самой богиней. Черный Камень был во Фригии символом Великой Матери Кибелы.

Параллели с Кибелой ясно видны в набатейской столице Петра, где почитали четырехгранный камень, названный Аль-Лат. У набатеев Аль-Лат носила имя Дузера (или Душара), который представлял собой полную аналогию с фригийским Аттисом и ассирийским Таммузом. Дузера был верховным божеством в пантеоне государства Nabatea. Его имя, возможно, является арамейской версией произнесения арабского «зу-Шара» (т. е. «владелец Шары», т. е. иного названия столицы набатеев — Петры.) Святилище Дузеры в Петре включает большой храм, в центре которого находится большой черный кубический камень, которому приносили жертвы; он-то и символизировал Аль-Лат. Почитание Дузеры было широко распространено среди арабских племен и после падения набатейского государства. Дузера был богом земледелия, растительности и виноградарства, и считался рожденным от каменной девы (снова тождества Аль-Лат = камень). Вместе с тем он был громовержцем и небесным богом. Греки видели в нем совмещение черт Зевса и Диониса. Но структурно он намного ближе к угаритскому Ва'алу и финикийскому Адонису. Дузера является не только возлюбленным Аль-Лат, Великой Матери, но и ее сыном, что заставляет отнести его к фигурам матриархально-

титанического цикла. В Набатее он считался покровителем и «богом царской династии».

Имя богини Узза, Аль-Узза означает «Всемогущая». Ее культ был распространен с I в. до Р.Х. на Синайском полуострове — у набатеев, в государстве Лихиан (Хан-Уззай). Кроме того, следы ее культа встречаются и в Южной Аравии — вплоть до Кабатана, а также в государстве Лахмидов в Ираке. Аль-Узза — богиня звезды, связанная с планетой Венера. Ей поклонялись в Мекке как священному камню в форме большого цельного блока белого гранита. Согласно исламским источникам, ей приносили человеческие жертвы. В период раннего Сабееанского царства (юг Аравии, современный Йемен) Аль-Уззе поклонялись на всем протяжении Аравии. Аль-Узза была знаком зодиака набатеев и называлась «Хозяйкой Небес»; в Петре она почиталась наряду с Аль-Лат. Она же была покровительницей мореплавателей и отождествлялась с карфагенской Танит — в этом своем аспекте она символизировалась дельфином. По одной из версий, ей принадлежал Храм Крылатых Львов в Петре, открытый археологами, и она же была покровительницей кошек.

Она имела святилище в долине у дороги из Мекки, там росли три дерева акации¹, в которые она спускалась. Ее идол стоял также в долине в Нахалат аль-Шемия, названной Хурад, рядом с аль-Гумайр, направо от дороги из Мекки в аль-Ирак, выше Дхат-Ирк и недалеко от аль-Бустин. Курайшиты посвятили Аль-Уззе также ущелье в долине Хурад, названное Сукам, которое конкурировало со священной территорией Каабы. В Мекке Узза почиталась «верховой богиней» в пантеоне племени курайш², наряду с Хубалом Хузаймы — другим главным родовым богом племени курайш, помещавшимся в мекканской Каабе в виде фигуры из красного сердолика с золотой правой рукой. О Хубале исламский историк сообщает нам следующее:

«Он находился внутри Каабы. Перед ним [лежало] семь стрел. На одной было написано "чистокровный", на другой — "чужой". Когда сомневались относительно [отца] ребенка, приносили Хубалу жертву, затем бросали стрелы. Если выпадало "чистокровный", ре-

¹ Акации — дерево, устойчиво символизирующее бессмертие у ближневосточных народов. Чаще всего сопрягается с Великой Матерью или ее возлюбленным, возвращающимся из царства мертвых в виде акации.

² «Что касается ал-'Уззы, то курайшиты особо выделяли ее перед другими [идолами] посещением и приношением даров. Это было, я полагаю, из-за того, что она была поблизости от нее». *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 7.

бенка принимали, а если выходило "чужой", от него отказывались. Была стрела для покойника, для заключения брака и три [стрелы], назначения которых мне не объяснили. Когда спорили по какому-нибудь делу или имели в виду путешествие или какую-нибудь работу, приходили к нему и бросали стрелы возле него. И как выпадало, делали согласно этому и полагались на это»¹.

Хубала некоторые исследователи отождествляют с западно-сеMITским Ва'алом, подчеркивая значения слова «**عَل**» — «господин», что, однако, опровергают некоторые историки на основании лингвистических трудностей².

В эпоху распространения ислама последователи Мохаммеда уничтожили священный центр богини Аль-Лат. Об этом Хишам ибн-Калби рассказывает:

«Ал-'Узза была злым духом, и она являлась к трем акациям 98 в долине Нахла. Когда пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, вошел в Мекку, он послал Халида ибн ал-Валида и сказал ему: "Иди в долину Нахла, найдешь там три акации и сруби первую из них!" Он пошел туда и срубил ее. А когда он вернулся к пророку, да будет над ним мир, тот спросил его: "Видел ли ты что-нибудь?" — "Нет", — ответил он. [Пророк] сказал: "Тогда сруби вторую!" Ион отправился к ней и срубил ее, потом пришел к пророку, да будет над ним мир, и тот спросил: "Видел ли ты что-нибудь?" — "Нет", — сказал он. "Тогда сруби третью!" — сказал пророк. И он пришел к ней и увидел эфиопку с растрепанными волосами, положившую руки себе на шею и скрипящую зубами, а позади нее — Дубаййу ибн Харами аш-Шайбани ас-Сулами, который был хранителем [ал-'Уззы]. Когда увидел он Халида, сказал: "Узза, напади на Халида, а не отступай! Сбрось покрывало и засучи рукава! Ведь если не убьешь ты Халида сегодня, узнаешь вскоре позор. Так помоги же себе!"

А Халид сказал: "[О 'Узза], неверие тебе, а не восхваление! Воистину, я увидел, что Аллах унижил тебя!"

Потом он ударил ее и рассек ей голову, и она тут же обратилась в пепел. Потом он срубил дерево и убил Дубаййу-хранителя. Затем пришел к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует, и рассказал ему, и тот сказал: "Это — ал'Узза! И нет теперь "Уззы для арабов! Поистине, отныне ей не будут поклоняться!"»³

Еще одна «дочь Аллаха» в арабском пантеоне — «Манат», Мануту (судьба, рок), олицетворяющая судьбу и царствующая в подзем-

¹ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 28.

² Проблематичность выведения формулы **عَل** из **عَل**.

³ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 24 — 26.

ном мире. Ее культ распространен во всей Центральной и Северной Аравии. Манат — богиня подземного царства и ада. У набатеев она сближалась с греческими богинями Тихе и Немезидой. Манат почиталась покровительницей и владычицей города Ясриб (Медины), второго по значению после Мекки как в исламском мире, так и в доисламские времена. Ее святилище находилось между Меккой и Ясрибом (Мединой), где ей поклонялись в форме цельного черного камня.

Арабы Ясриба и других мест совершали паломничество к Манат и осуществляли у ее святилища ночное бдение. В конце паломничества они отправлялись к месту, где стояла статуя Манат, и брили свои головы. (Обряд ночного бдения и бритье головы в конце паломничества перешел в исламский Хадж.)

Хишам ибн Мухаммад ал-Калби сообщает:

«Самым первым из них всех был идол [богини] Манат, и арабы имели обычай давать имена 'Абд Манат и Зайд Манат. Он стоял на берегу моря около ал-Мушаллала в Кудайде, между Мединой и Меккой. Все арабы почитали его и совершали жертвоприношения возле него. И племена ал-аус и ал-хазрадж, и те, кто жил в Мекке и Медине и в близлежащих местах, почитали его и приносили ему жертвы и дары»¹.

В исламские времена святилище Манат разрушил Имам 'Али, зять пророка.

«Курайшиты и все арабы почитали этого идола, и так продолжалось, пока не вышел посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, из Медины в восьмой год после хиджры², а это — год, когда Аллах даровал ему победу [над Меккой]. Когда он удалился от Медины на расстояние четырех или пяти ночей пути, он послал к этому идолу "Али, и тот разрушил его и взял то, что было при нем, и принес это к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует! Среди того, что он взял, были два меча, которые подарил ему ал-Харис ибн Аби Шамир ал-Гассани, царь гассанитов: один из них назывался Михзам, а другой Расуб. Это — те два меча ал-Хариса, которые упомянул 'Алкама в своих стихах, сказав:

Надевший одну на другую две железные кольчуги, поверх которых — два драгоценных меча, Михзам и Расуб.

Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, подарил их "Али, да будет доволен им Аллах. Говорят, что Зу-л-Факар, меч "Али, — один из них.

¹ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 13.

² 629 — 630 гг. по Р.Х.

А говорят, что "Али нашел эти два меча в [капище] ал-Фалса, идола племени таййи", когда послал его пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, и он разрушил его»¹.

Курайшиты имели обычай обходить Каабу и говорить:

«Аль-Лат, Аль-Узза и Манат — третья среди них.

Поистине, они — высокочтимые богини

На чье заступничество необходимо уповать».

В ряде неканонических источников имеется упоминание о том, что пророк единобожия и реформатор Мухаммад однажды произнес аят (названный впоследствии «сатанинским», т. к. от него сам же Мухаммад якобы и отказался), где упоминались эти три древне-арабские богини, культ которых свято чтит курайшиты.

«Видели ли вы аль-Лат, и аль-Уззу,

И аль-Манат — третью, иную?

Поистине, они — высокочтимые богини,

На чье заступничество можно уповать!»²

По мнению мусульманских богословов, эта история выдумана врагами ислама. Она была опровергнута муфассирами (комментаторами Корана), мухаддисами (специалистами по хадисам) и исламскими историками. В опровержение этой истории были составлены отдельные труды, например, книга Мухаммада Аль-Альбани под названием «*Nasb al-majānīq li-nasf al-gharānīq*»³. В классической версии Корана Мохаммед, напротив, отвергает культ «дочерей Аллаха»:

«Видели ли вы ал-Лат, и ал-Уззу, и Манат — третью, иную? Неужели у вас — мужчины, а у Него — женщины?

Это тогда — разделение обидное!

Они — только имена, которыми вы сами назвали, — вы и родители ваши.

Аллах не посылал с ними никакого знамения»⁴.

Древние арабы почитали также Вадда (Йемен), Зу-л-Халасу (Центральная Аравия), Йагуса (Набатей), Кахила (самудские арабы), Малика (Набатей, Пальмира, Самуд), Манафа (Северная и Центральная Аравия), Нахи (Самуд), Руди (Центральная и Северная Аравия).

¹ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 15.

² Muir William. The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira. 4 v. London: Smith, Elder, & Co., 1858 — 1861; Michael Cook. Muhammad // Founders of Faith. Oxford University Press, 1986.

³ Ahmed Shahab. «Satanic Verses» // Dammen McAuliffe Jane. Encyclopaedia of the Qur'an. Georgetown University. Washington DC: Brill, 2008.

⁴ Коран. 53:19 — 23.

Известно также, что арабы почитали азролиты или бетили, черные камни метеоритного происхождения, один из которых находится в Каабе, центральном святилище Мекки¹. Широко распространена была вера в джиннов², понимаемых как разумные существа, созданные из чистого огня и воздуха. Эти существа, как и люди, имели пол, рассудок и чувства. Контакт с джиннами при определенных обстоятельствах был возможен как спонтанно, так и целенаправленно. Мифы и предания арабов упоминают об интимных отношениях с джиннами, результатом которых часто становилось рождение богатырей и героев.

Так как о религии древних арабов существует довольно мало сведений, что связано с радикальной ненавистью мусульман ко всем формам многобожия и, в первую очередь, к многобожию самих арабов, с которыми Мохаммед вел ожесточенные войны за торжество новой религии и новой объединяющей арабов государственности, говорить о ноологической структуре этих культов довольно сложно. Тем не менее можно на этот счет выдвинуть несколько гипотез, основанных на учете социально-политического и экономического устройства арабских обществ (кочевничество и скотоводство), а также на вероятной близости с пантеоном других семитских культур — месопотамской (восточно-семитской) и сиро-ханаанской (западно-семитской).

Арабы — носители чистого семитизма

Древние арабы, вероятно, сохранили изначальный настрой семитской цивилизации в ее кочевом виде, на тысячелетия зафиксировав те культурные формы, которые были общими для всех семитов. Именно южные семиты (арабы и йеменские сабатеи) представляют собой самые архаичные формы семитского общества, которые в Месопотамии, Сирии и Ханаане позднее подверглись значительному влиянию прежде всего шумеров, а затем хеттов и других средиземноморских культур. Арабы — семиты в их чистом виде, т. к. именно арабы менее всего были затронуты средиземноморскими влияниями — цивилиза-

¹ «У арабов были серые камни, поставленные стоймя, вокруг которых они совершали обход и перед которыми они приносили жертвы. Называли они эти камни ал-ансаб, а обход называли давар». *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 42.

² «А бану мулайх из племени хуза'а — родичи Талхи ат-Талахат 121 — поклонялись джиннам. О них ниспослано: "Поистине, те, кого вы призываете помимо Аллаха, — рабы, подобные вам!" (Коран VII, 193)». *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 34.

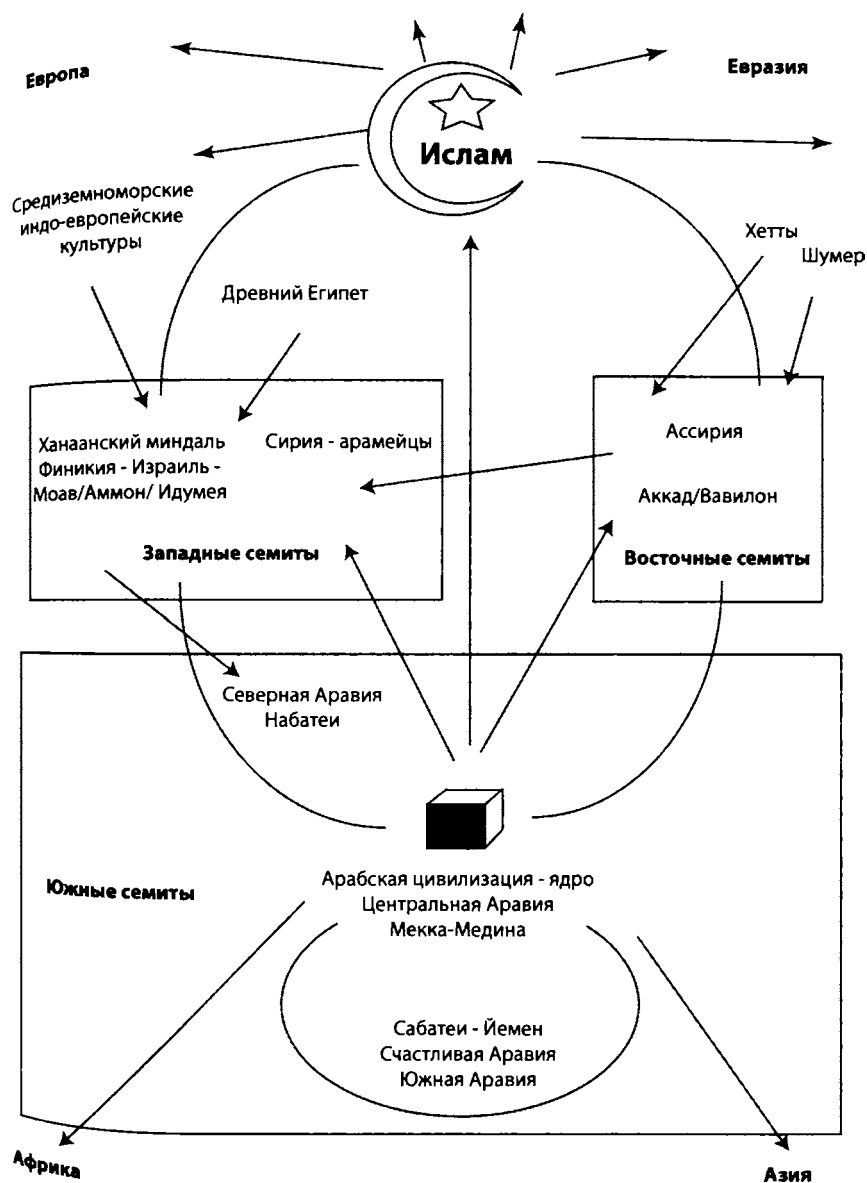
цией мореплаваний, городов, земледелия и высоко организованных и развитых культов. Простота и жесткость кочевого быта в условиях пустыни отразились в суровой арабской экзистенции, для которой характерны, с одной стороны, общий для всех кочевников радикальный патриархат, но с другой стороны, этот патриархат носит теллурический титанический характер (верховное божество Ил, общее для многих семитских религий, соответствует, как мы видели на примере финикийской цивилизации, Сатурну), и это проявляется в высоком значении богинь в древнеарабском политеизме. Там, где арабы частично перенимали черты оседлости (Набатейское царство, отдельные районы Йемена, оазис вокруг селения Ясриб, названного позднее Мединой и т. д.), они впитывали элементы иных аграрных культур — вместе с мифами, обрядами, ритуалами и т. д. В этом они сближались с ханзанскими и арамейскими западно-семитскими обществами, где сельское хозяйство было развито, принимая сходные циклические темы в форме культа набатейского Дузеры (Адониса), аналог которого отсутствует в чисто кочевых зонах Аравии. Но именно Мекка и Медина (ранее, называвшаяся Ясриб) с их культами высшего мужского божества в окружении трех главных богинь («дочерей») (богиня всего Аль-Алат, богиня звезды, Узза, и богиня судьбы/смерти Манат) и многочисленных идолов, а также с почитанием священных камней-азролитов воплощают в себе духовное сердце этой архаической изначальной семитской культуры, в которой политеистический титанизм, свойственный западно-семитским языческим культурам Сирии и Ханаана, выражен в наиболее концентрированной и лаконичной форме — при минимальном воздействии шумерского и хеттского (т. е. месопотамского и анатолийского) влияний. Показательно, что в нравах арабов был обычай детоубийства, составляющий отличительную черту финикийских культов. Так, существовала традиция закапывать заживо новорожденных девочек, или же закапывать новорожденных детей¹; формальным предлогом, являющимся, скорее всего, поверхностной рационализацией, было опасение не прокормить их в сложных условиях, но, вероятно, речь идет о пережитках более архаических форм детских жертвоприношений, входящих в ритуальный круг обрядов титанических религий, во главе которых стояли фигуры, аналогичные греческому Кроносу, пожирателю детей.

По классификации Лео Фробениуса, арабская культура соответствует цивилизации числа 3 и мужского месяца, т. е. является обще-

¹ Этот обычай был отменен Мохаммедом, что выражено в присяге при Акабе, принесенной ему представителями племен Медины, которые клятвенно обещали ему отныне «не убивать детей».

ством, ставящим во главу угла время. Но мужской и патриархальный характер этой цивилизации представляет собой вместе с тем устойчивый семитский титанизм, который выдает фундаментальное *гравитационное влияние* кибелического начала — это выражено в культе камней, и особенно в культе Черного Камня¹. Вероятно, древнеарабский культ Луны, камней и «дочерей Бога» является выражением не только арабской глубинной идентичности, но и наиболее глубокой матрицей всего семитского Dasein'a, существенно трансформированного в Междуречье (преображенный солярно-имперский уранический Логос шумеро-аккадского и ассирио-вавилонского царств), но одновременно измененного под влиянием соседних средиземноморских культур и у западных семитов. Являясь одним из трех главных культурных кругов внутри семитской цивилизации, именно арабский круг представлял собой глубинную ось изначального фундаментального семитизма, чьим высшим воплощением является сакральный центр Черного Камня. Будучи самым глубоким и самым общим измерением семитской культуры, арабская цивилизация располагается ближе других как к истоку, так и к финалу семитского «историала»: арабы сохранили древнейшие корневые установки семитского Логоса (поэтому арабы представляют собой начало всей семитской культуры), но вместе с тем именно арабы создали и наиболее концентрированную религиозную форму, распространившуюся в мировом масштабе и ставшую грандиозным продуктом семитской эсхатологии, охватив более миллиарда жителей земли, принадлежащих к самым разным цивилизациям, этносам, языковым группам и государствам — ислам, который рассматривает себя как «последнюю религию», завершающую цикл (по меньшей мере, семитской) истории.

¹ Черный Камень во Фригии был приоритетным символом Кибелы. Именно его перенесли в 204 г. до Р. Х. из Пессинунта в Рим для исполнения Сивиллина пророчества и победы во Второй Пунической войне. Культ Кибелы традиционно был связан с наличием храмовых евнухов, которые являлись отличительными признаками всех святилищ, храмов и обрядов, связанных с Великой Матерью. Показательно, что даже в исламские времена службу в святилище Каабы несли евнухи. Английский путешественник Э. Раттер так описывает этот обычай: «Забота о Матаф (область обхода) — специфическая обязанность корпуса пятидесяти черных евнухов, которые также являются полицией Каабы. Они — африканские негры. Они известны как Аги, или, вульгарно, как Тавашис, их руководитель стоит рангом после Шэйби. (...) Первым Каулифом, который назначит корпус евнухов в Мекке, был Аббу Саид Абу Джаафар аль Мансур (712–775), строитель Багдада. Многие из евнухов были подарены Каабе набожными принцами или другим богатыми Мухаммадами, но, т. к. рабство было официально отменено в турецкой империи, то стало традицией покупать подобных мальчиков при помощи фонда, известного как Вакф (религиозное наследство)». Rutter E. The Holy Cities of Arabia. London; N.Y.: Putnam, 1928.



Это значение арабского начала в структуре семитских народов можно отразить на сводной схеме, учитывающей и исторические, и структурные закономерности и соответствия.

Начало ислама

Мохаммед и его деяния

Выход арабской цивилизации на мировую арену и ее активное вторжение в зону Средиземноморья приходится на VII в. от Р.Х., когда в Аравии, в самом сердце арабского культурного круга, появился человек, которому суждено было изменить структуру не только своего общества, но всего мира. Это был представитель северо-западных арабов-аднанитов (потомков Аднана) из племени курейшитов Мохаммед¹ (571 – 632), объявивший себя последним пророком монотеистической религии и начавший фундаментальную трансформацию арабского общества, пребывавшего в тот период в классическом архаическом состоянии, сохранявшим в целом структуру древнейшего семитского религиозно-культурного уклада. Этот уклад и стал той основой, на которой Мохаммед начал возводить радикально новое здание религии, которой суждено было стать мировым феноменом.

Когда Мохаммеду исполнилось 40 лет (в месяц Рамадан 610 г. от Р.Х.), во время его отшельничества в пещере ему, по его словам, было явление ангела Гавриила. Эту дату принято считать моментом возникновения ислама.

Сразу надо заметить, что фигура ангела Гавриила относится не к арабскому, а к иудейскому или христианскому религиозному контексту, и заведомо помещает именно в него проповедь и идеи Мохаммеда. Иудаизм и христианство были широко распространены в то время среди арабов, проникая в Аравию с севера. Христианские и иудейские общества, а также разнообразные иудео-христианские секты были представлены в тот период в арабском культурном круге, но доминирующей религией оставалось по-прежнему коренное архаическое семитское язычество (джахилийя). Поэтому начало проповеди Мохаммеда вписывается в религиозный контекст иудео-христианства, принципиально отличный от доминиру-

¹ В полном имени Мохаммеда содержится перечисление всех его предков, возводимых к Адаму. Абуль-Касим Мухаммад ибн 'Абдуллах ибн Абд аль-Мутталиб (Шейба) ибн Хашим (Амр) ибн Абд Манаф (аль-Мутира) ибн Кусай ибн Килаб ибн Мурра ибн Кааб ибн Луайя ибн Галиб ибн Фихр ибн Малик ибн ан-Надр ибн Кинана ибн Хузайма ибн Мудрик (Амир) ибн Ильяс ибн Мудар ибн Низар ибн Маад ибн Аднан ибн Адад ибн Мукаввим ибн Нахур ибн Тайрах ибн Иаруб ибн Яшджуб ибн Набит ибн Исмаил ибн Ибрахим ибн Азар (Тарих) ибн Нахур ибн Саруг ибн Шалих ибн Ирфхашад ибн Сам ибн Нух ибн Ламк ибн Матту Шалах ибн Ахнух (Иарис) ибн Иард ибн Махлил ибн Кайнан ибн Ианиш ибн Шис ибн Адам. «Абуль-Касим» является «куньей», т. е. отсылает к имени его сына «аль-Касима».

вавшего в то время на родине Мохаммеда. Сам он происходил из племени курейшитов (курайш), которые с V в. установили господство над Меккой и храмом Каабы, а также над районом Хиджаза, и превратились в военно-политических покровителей главной религиозной святыни всех арабов. Они способствовали централизации арабов вокруг Мекки, охотно устанавливая статуи богов различных арабских племен в святилище, которое под их контролем становилось все более и более универсальным для всей Средней Аравии. Принадлежность Мохаммеда к этому племени отчасти объясняет его волю к централизации и консолидации арабов вокруг Мекки, но тем не менее его обращение к образу Гавриила, посетившего его в видении, однозначно указывает на доминирующее влияние на него религиозных представлений, полностью чуждых классическим политикам курейшита.

Вначале Мохаммед сообщил о своих видениях только близким людям и родственникам (в частности, двоюродному брату 'Али ибн Абу Талибу), составившим ядро его последователей. В 613 г. Мохаммед впервые заявил во всеуслышание о своем пророческом призвании в Мекке. Курейшиты восприняли это крайне негативно — как покушение на традиционные религиозные устои своего народа и угрозу для своей централизаторской стратегии.

В конце мекканского периода (около 619 г.) происходит важное для структуры новой религии событие: ночное путешествие пророка Мохаммеда в Иерусалим и его вознесение на небеса, называемые «исра» и «мирадж», дословно «перенесение» и «вознесение». Согласно исламскому преданию, однажды ночью к пророку Мохаммеду, который лежал, прислонившись к стене Каабы, явился ангел Гавриил (Джабраил) с крылатым животным Бураком и предложил совершить путешествие в Иерусалим. Перенесенный Бураком в Палестину Мохаммед после посещения Хеврона и Вифлеема прибыл в Иерусалим, где встретил Ибрахима, Мусу и Ису. Вместе с ангелом Габриилом Мохаммед из Иерусалима, где ангелы рассекли ему грудь и омыли его сердце, вознесся на небеса. Этому предшествовал выбор между вином (= аграрные культы, дионисизм) и молоком (= скотоводческий сакральный напиток), когда Мохаммед выбрал молоко. Согласно исламским комментаторам, путешествие началось от стен мечети Масджид аль-Харам, находящейся в Мекке, а «отдаленнейшей мечетью», где закончилось «перенесение» («исра») называют мечеть Масджид аль-Акса, расположенную в Иерусалиме на Храмовой горе. Этот сюжет имеет огромное значение, т. к. подчеркивает фундаментальную для ислама связь между иудаизмом, христианством и исламом, т. к. Мохаммед чудесным образом совершает

путешествие в обратном направлении времени, доходя до его истоков — от Мекки, центра «последней монотеистической религии», в Иерусалим, центр первой монотеистической религии, где он встречает Христа, являвшегося, согласно исламу, предпоследним пророком, а далее Моисея, главного пророка иудеев, а также Авраама, «отца верующих», который отождествлялся с предком всех семитов, в том числе и арабов. Из Иерусалима, первой столицы монотеизма, Мохаммед восходит еще выше, в небо¹, что завершает цикл движения против времени, т. к. земная история начинается с небес, далее следует спуск в центр мира, Иерусалим, и наконец, достижение места получения последнего откровения, Мекки, столицы нового — последнего — издания монотеизма. Мохаммед проделывает этот путь от конца к началу, подтверждая тем самым, что он включает в себя предшествующие фазы священной истории, вплоть до самых изначальных и высших. Вместе с тем «исра» («перенесение») устанавливает прямую филиацию ислама и иудаизма, Мекки и Иерусалима, символизируя преемственность исламского монотеизма монотеизму иудейскому и иудео-христианскому. Мохаммед продолжает и завершает линию семитского монотеизма Ханаана, но в ходе этого путешествия, где отправной и конечной точкой становится Мекка, радикально меняется структура сакральной семитской цивилизации: вместо модели Ханаанского миндаля с ядром в Израиле и Иудее, еврейского культурного круга, возникает Аравийский крут, осью которого является отныне Мекка и ее главное святилище, Черный Камень Каабы, новый полюс сакральной цивилизации семитского монотеизма. «Исра» делает Аравию «Новым Израилем», на сей раз финальным и последним, которому, согласно мусульманским воззрениям, суждено стать вселенским и универсальным. Поэтому ночное путешествие в Иерусалим является прообразом всех дальнейших этапов распространения ислама — от завоевания земель, традиционно населенных семитами, вначале южных, затем западных и восточных, до более отдаленных зон Африки, Азии и Европы, никогда к семитскому пространству не относившихся. Таким образом, «перенесение» и «вознесение» можно рассматривать как принятие мусульманами-арабами миссии универсального авра-

¹ Сюжет с волшебным путешествием в пространстве и в высшие миры, а также с разрезанием груди и омовением сердца повторяет классический сценарий для путешествий по трем мирам шаманов и их восхождение к истокам времени, в мир, предшествующий историческому бытию, где все его возможности содержатся в синхроническом состоянии. Та деталь, что этому предшествует выбор «экстатического напитка», полностью вписывается в круг подобных мистических представлений — на основе молока кочевые народы готовили особые психоделические напитки.

амического монотеизма, на последнее звено в этой цепи, корнящейся в иудаизме и в еще более ранних формах семитского «монотеизма», постулируемого мусульманами как «изначальная традиция», предшествующая иудаизму, и одновременно как военно-политическая карта последующих исламских завоеваний — Аравия, Палестина и далее весь мир.

В 622 г. Мохаммед совершает переселение (хиджра) в Ясриб (Медину), где его сторонниками становятся племена ауса и хазрадж, которые в Мекке принесли Мохаммеду присягу при Акабе. 622 г. в исламском летоисчислении (первый год хиджры) становится началом отсчета новой эры.

Влияние Мохаммеда и его проповедей постепенно растет. Его сторонников становится все больше и больше. В 623 г. Мохаммед начинает военные действия против Мекки и правящих в ней сторонников многобожия. Первой крупной победой мусульман становится битва при Бадре, явившаяся поворотным пунктом в их борьбе против курайшитов (согласно исламскому преданию, армии Мохаммеда помогали в этот раз ангелы — что было единственным случаем в мусульманской истории). В 630 г. война с Меккой завершается полной победой армии Мохаммеда. В 632 г. Мохаммед совершает перед смертью прощальное паломничество в Мекку. После своей смерти он оставляет огромную Аравийскую империю, объединенную религиозно и политически, как очаг новой грядущей цивилизации — цивилизации ислама.

С самого начала он строит свое религиозное окружение как армию, продолжая тем самым воинственные традиции арабских племен. Новая религия становится одновременно новым военизированным обществом, которое утверждает свои принципы проповедью и мечом.

Мохаммед диктует приходящие к нему откровения и видения, которые составляют основу священной книги мусульман Корана. В них дается изложение новой религии, ее принципы, ее уклад, ее структура, а также связанные с общей религиозной реформой новые правила жизненного поведения и социально-политического устройства; часть предписаний в практической сфере упорядочивают существующие среди арабов обычаи и правила, другая часть состоит из нововведений, либо почерпнутых из иудейского и христианского контекста, либо совершенно оригинальных.

Радикальный монотеизм

Главной осью новой религии становится радикальный и доведенный до крайних пределов принцип единобожия, монотеизм.

Этот монотеизм наследует, в первую очередь, иудейский пафос, который лежит в основе еврейской религиозной идентичности, отличавшей израильтян от всех остальных западно-семитских (и иных) народов Ханаана и заключавшийся в радикальном отвержении всех форм политеизма. Бог является одним и единственным; в этом основное послание иудаизма. Оно интегрировано вместе с Ветхим Заветом и в христианство, которое в целом продолжает антиполитеистическую линию иудеев. Мохаммед полностью принимает эту иудейскую установку и объявляет самого себя «последним пророком» («печатью пророков») в цепи ветхозаветной традиции. Бог Мохаммеда, по его представлениям, есть тот же самый Бог, что и Бог иудеев (Ветхого Завета); это верно и с филологической точки зрения: арабское «Аллах» родственно еврейскому «Элохим» и оба термина восходят к древнейшему общесемитскому имени верховного Божества — Эл/Илу. Для Мохаммеда чрезвычайно важно найти в Библии опору для генеалогии арабов, и через Измаила, сына Авраама от египтянки Агарь, эта связь обнаруживается и фиксируется. Тора принимается как Священное Писание, хотя Мохаммед дает понять, что в ее текст иудеи внесли некоторые искажения. Так, против иудаизма Мохаммед выдвигает тезис, обвиняющий иудеев в том, что они сузили Откровение до рамок своего народа, тогда как Откровение было дано им для всего человечества, они же неправомочно применили его к самим себе. Но в то же время основные ветхозаветные истины и положения Мохаммед принимает, что позволяет рассмотреть ислам, по крайней мере, в его изначальном состоянии, как прозелитическую форму гетеродоксального иудаизма. Ряд иудейских сект, и в частности, ессеи и эвони́ты, а также мандеи, последователи Иоанна Предтечи выдвигали очень сходные идеи, которые, скорее всего, и повлияли на Мохаммеда. При этом Мохаммед настаивает на радикализации монотеизма, который должен быть понят как нечто универсальное и полностью лишенное какой бы то ни было возможности поместить недалеко от Бога-Аллаха какую-то иную, даже отдаленно сопоставимую с ним, фигуру. «Не придавайте Богу сотоварища» становится главной формулой ислама, и эта формула настолько фундаментальна, что те люди, которые нарушают это правило (язычники), подлежат физическому уничтожению. Евреи и христиане, а также сабии-мандеи в Коране названы «людьми книги», что значит «монотеистами», и, следовательно, при всех их ошибках, они не попадают под категорию «придающих Богу сотоварищей» и имеют право на жизнь (в отличие от всех остальных религиозных направлений). Иудеи «не придают Богу сотоварищей», но косвенно движутся именно в этом на-

правления, сужая Откровение до своего народа и тем самым возвышая его до уровня Бога.

Мохаммед признает и Иисуса Христа и, следовательно, полагает, что и христианство является монотеистической религией, а христиане имеют право на жизнь. Однако это признание правоты, в духе радикального монотеизма, отрицает два фундаментальных догмата, на которых строится христианство как религия — учение о Святой Троице (и, соответственно, о Боге Сыне) и о божественности Иисуса Христа. Троица отрицается по соображениям строгой и абсолютной единственности Бога, составляющей сущность коранического Откровения и ось всего ислама. Соответственно, Иисус признается пророком, а его мессианская функция трактуется как пророческая. Здесь, как и в случае иудаизма, Мохаммед намечает «изъясн», который чреват отходом от строгого монотеизма; но в целом отношение к христианам остается относительно терпимым. При этом христология Мохаммеда явно указывает на иудео-христианские чисто семитские учения, более всего напоминающие эбионитов, настаивающих на том, что Иисус Христос был пророком и Ангелом. Отсюда и докетизм Корана, описывающий смерть Христа на кресте как видимость: «Однако они не убили его и не распяли, а это только показалось им» (Коран. Айят 157). Этот докетизм был свойственен именно семитским версиям христианства, а также арианству и Антиохийской школе (Несторий, Феодор Мопсуестийский и т. д.).

По контрасту с иудеями и христианами, считавшимися Мохаммедом «своими» (хотя и заблуждающимися в чем-то¹), поэтому в Коране Аллах неоднократно повторяет «Я дал вам Тору и Евангелие», подчеркивая тем самым, что во всех трех монотеистических религиях речь идет об одном и том же Боге, язычники (в том числе и в первую очередь язычники-арабы) мыслятся как носители абсолютного зла и подлежат либо обращению, либо *истреблению*. Таким образом, монотеизм Мохаммеда становится одновременно и религиозным учением, и военно-политической доктриной, призывающей вести войну с многобожниками («придающими Богу сотоварищей»). На этом слиянии религиозного и политического строится ислам. Общество людей может быть только обществом единобожников. При этом те единобожники, которые исповедуют ислам, являются совершенными, т. к. следуют за последним из пророков, подытоживающим цикл Откровения и исправляющие ряд закравшихся в прежние монотеистические религии (иудаизм и христианство) «ошибки» и «по-

¹ «Те, кому Мы даровали Писание, знают его, как знают своих сыновей. Однако часть их сознательно скрывает истину». Коран. 2:146.

грешности». Неединобожники должны исчезнуть. Мусульманин может жить либо в исламском обществе, либо, в крайнем случае, в обществе «людей книги»; в остальных случаях он должен воевать с язычниками вплоть до установления исламской власти и организации общества в соответствии с нормами ислама (шариатом). Это сочетание религии и социально-политического императива сделало ислам одной из самых внушительных социально-культурных форм и во многом предопределило его успех. Мусульманин всегда есть верующий и воин одновременно, и «священная война», «джихад» является именно религиозным долгом наряду с неукоснительным соблюдением других предписаний.

Богословская структура ислама определяется абсолютной трансцендентностью Бога. Бог Мохаммеда не имеет никакой общей меры с творением, он находится полностью вне его и превосходит его радикально. Между человеком как суммой творения и Богом нет и не должно быть никаких посредников: никто и ничто в творении не может быть по-настоящему лучше другого и ближе к Богу, т. к. все и всё равноудалены от Него. Поэтому «лучшими» являются те, кто признают это и смиряются с этим; значение слово «ислам» — «умиротворенность», «покорность» в отношении Бога. Такая установка приводит к отрицанию жречества — как иудейского, так и христианского, и тем более политеистического. Никто не может вставать между творением и Богом, и поэтому религиозных иерархий по определению существовать не может. Это приложимо и к политике, где Мохаммед берет за образец племенное устройство традиционного арабского общества (Мединская конституция), и принципы военной демократии, где авторитетные и доказавшие в бою свою храбрость воины решают в совещательном порядке основные политические вопросы. Ислам допускает полигамию, практиковавшуюся большинством семитских народов, запрещает опьяняющие напитки, устанавливает строгие правила поведения в торговле и экономической деятельности, нормы этики, правила поведения, создавая тем самым основу для правовых кодексов шариата (исламское право).

На этих основах Мохаммед начинает строить религиозную общину, арабскую армию, новое государство (получившее название халифат) и новую культуру. Резюмируя его позицию, можно сказать: он продолжает иудейский монотеизм, принимает ряд иудео-христианских принципов, вносит некоторые коррективы в эту религиозную форму и начинает активно насаждать новую веру — новое общество — в первую очередь, самим аравийским арабам, большинство которых исповедует язычество. Часть из них переходит на сторону Мохаммеда, остальные уничтожаются верными ему му-

сульманами, принявшими его как пророка и последовавшими за ним.

Проповедь новой религии и воинские походы и операции Мохаммеда оказываются вполне успешными, и концу жизни в 632 г. в ислам был обращен уже весь Аравийский полуостров, было создано могущественное исламское религиозное государство, занимавшее весь Аравийский полуостров, — Арабский халифат.

Историко-теологические фазы исламской цивилизации

Метафизика раннего ислама

В истории ислама есть несколько основных периодов, когда качественно менялась структура его социально-культурного, цивилизационного и ноологического содержания. Поэтому для корректного анализа исламской цивилизации в целом чрезвычайно важно обратить внимание на ее самый ранний период, когда происходила кристаллизация ее религиозно-догматического (Коран, сунна, хади-сы — высказывания Мохаммеда) и политико-государственного содержания. Этот этап продолжался при жизни Мохаммеда и завершился с его смертью. Здесь происходит формирование основных положений новой религии и одновременно создается военно-политическая основа для ее дальнейшей экспансии. Этот ранний ислам представляет собой интеграцию пространства южных семитов, т. е. всей территории Аравии. Мохаммед обращается прежде всего именно к аравийским арабам, Коран написан на арабском языке, а его правовые установления, как разрешения, так и запреты, обращаются к вполне конкретной социальной среде, где они и приобретают свой смысл: одни обычаи, установки и практики арабского общества принимаются и подтверждаются священным авторитетом новой религии, другие полностью отвергаются, но и те, и другие размещаются в контексте именно южно-семитской социально-политической, правовой, обрядовой и экономической среды. По своим структурным формам ранний ислам есть чисто арабская, южно-семитская религия, оперирующая с реальностями, полностью понятными и осмысленными лишь для арабского аравийского мира. Обращаясь к арабам, Мохаммед показывает, с опорой на могущество пророческого декрета, что отныне является дозволенным, а что нет, и это формирует основу шариата, правового свода исламских законов (фикх), включающих все стороны жизни — от быта и правил ведения хозяйства до социально-политического устройства (вопросы на-

логов, организации властных институтов и т. д.) и религиозных обрядов и молитв. Ислам представляет собой радикальную реформу арабского общества, в основе которой лежит универсализация и унификация всех социальных и религиозных установок, призванная перейти от политеизма ценностей, культов и социальных укладов различных арабских племен к единой для всех и поэтому довольно упрощенной общественной системе, построенной на наборе ясно изложенных и обязательных для всех принципов и норм.

Вместе с тем уже на этом этапе Мохаммед толкует новую религию как продолжение и завершение всех предыдущих форм монотеизма, что означает признание *ислама эсхатологическим моментом монотеистического «историала»*, осмысленного в целом в иудейских и иудео-христианских терминах (ветхозаветная версия истории принимается с рядом не очень существенных поправок). Это подразумевает, что исламское общество, будучи арабским, после Мохаммеда перестает быть одним народом среди других, но превращается в образец и норматив для народов всего мира. Здесь не происходит повторение иудейского жеста с провозглашением носителей Откровения «избранным народом», от этого Мохаммед всячески предостерегает, но исторический, этнический и социальный контекст, в котором получено то, что мусульмане считают «последним откровением», все же оказывает свое влияние, и реформированный Мохаммедом арабский мир берется как универсальный образец для человеческого общества вообще. Арабский язык провозглашается сакральным языком, а арабы-мусульмане воспринимаются как наиболее аутентичные представители того типа цивилизации, который должен быть распространен на все народы. Мохаммед, в отличие от иудеев, подчеркивает не изолированность и не превосходство арабов-мусульман над другими народами, но их универсальность и нормативность, что проецируется в активном и настойчивом прозелитизме. В отличие от евреев, убежденных в том, что евреем необходимо родиться, ислам утверждает, что арабом можно стать, приняв ислам и признав Мохаммеда пророком. Если это происходит, человек автоматически оказывается в круге арабских представлений и норм: Коран, шариат, фикх, молитвы, строгие социально-политические, культурные, этические и правовые принципы и их обязательность вытекают сами собой.

Если сложить обе линии, то ранний ислам обнаружится как матрица арабской религиозно-социально-политической системы, рассматриваемой как финализация монотеистической иудео-христианской традиции и обращенной в сторону универсализации. Мохаммед объединил арабское общество вокруг своей миссии, осуществил ре-

формы этого общества, основал новое исламское государство и заложил в нем основы дальнейшей универсализации, подготовив созданную таким образом систему к кругам дальнейшей экспансии. В раннем исламе важно, что здесь он пока остается строго в рамках арабской культуры, простирает свои границы только в пространствах Аравии, покрывая цивилизацию южных семитов. Пока это южно-семитская социально-религиозная модель, и здесь мы можем увидеть некоторый аналог древнего Израиля, который мыслил себя как монотеистическое ядро Ханаана, т. е. западно-семитского (преимущественно политеистического) культурного круга. Но в отличие от Израиля исламская община (умма) Мохаммеда с самого начала не изолируется от других окружающих племен арабских политеистов; она бросается в беспощадную войну с ними, обращая в ислам всех побежденных и уничтожая всех сопротивляющихся. Исламские Мекка и Медина не ограничиваются прилегающими территориями, но от этого центра активный и завоевательный ислам распространяется до границ всего южно-семитского региона (Аравии), полностью покрывая его сложную племенную политеистическую культуру единой структурой универсализированного (пока в границах арабского мира) монотеизма. Здесь нет, в отличие от Ханаанского миндаля иудеев, монотеистического ядра в окружении политеистической периферии: мощь ислама такова, что вся Аравия интегрируется в это монотеистическое ядро, не оставляя никому выбора — Мекка и Кааба простирают абсолютную власть своего Черного Камня на все южно-семитское поле, осуществляя своего рода *взрыв*, эксплозию сконцентрированных в них глубинных сил, освобожденных исламским монотеизмом. Изначальная структура этого исламского взрыва уже на первом этапе, в границах Аравии, создает парадигму дальнейшей исламской экспансии, которая после смерти Мохаммеда быстро переходит рамки южно-семитского пространства и распространяется далеко за его пределы концентрическими кругами. Но ядром всей этой последующей экспансии в геософском смысле на всех этапах остается Аравия — не только как географическая и цивилизационная зона, но и как ноологическое явление: ислам испускает свои лучи от центра Черного Камня, ставшего пьедесталом нового (финального, по мысли самих мусульман) монотеизма, несущего на всех этапах свою арабскую идентичность, особый арабский *Dasein*, являющийся общим и глубинным корнем для всей семитской культуры как таковой. Не только сущность ислама, таким образом, является семитской, но сущность семитизма в наиболее полной и всеохватывающей универсалистской форме проявляет себя в исламе; так, древнейшее в хронологии семитского Логоса (кочевой уклад

наиболее архаических семитских племен) совпадает с последним и эсхатологическим, а история семитской цивилизации, проистекая из Аравии, в Аравию же и возвращается, чтобы оттуда, как из черно-минеральной сакральной матрицы, распространиться на весь мир. Это объясняет и глубинные связи и одновременно напряжения между двумя версиями семитского монотеизма: иудейской и исламской — обе отталкиваются от коренного глубинного измерения семитской религиозности (сопряженной с титаническим началом — Кронос, луна и звезда), обе концентрируют расслабленный политеистический титанизм в трансцендирующем (авраамическом) синтезе, обе претендуют на объединение древнейшего с новейшим, последним и завершающим, но обе делают это в контексте разных и подчас конфликтующих друг с другом историалов и геософских конфигураций: иудеи в контексте западно-семитского региона (Ханаан/Сирия), мусульмане в контексте южно-семитского региона (Аравия). Спустя много веков после Мохаммеда, в эпоху, признаваемую и иудеями, и мусульманами финальной даже в рамках эсхатологического цикла, этот конфликт выразится в израильско-арабских войнах и в ожесточенном противостоянии иудеев и мусульман за Палестину, Иерусалим, и особенно конкретное пространство Храмовой горы, где, по расчетам религиозных сионистов, должен быть возведен Третий Храм при приходе Мошиаха и после воссоздания государства Израиль, но где в настоящее время находится мечеть Аль-Акса, Дальняя, та самая, куда привела Мохаммеда «исра» из Мекки, где он встретился с Авраамом, Моисеем и Иисусом и откуда он совершил путешествие на небо. Для иудеев Третий Храм и его восстановление — зримое доказательство правоты их монотеистической и универалистской миссии, печать их «историала». Для мусульман эта мечеть означает факт свершившейся преемственности Мохаммеда по отношению к прежним редакциям авраамической традиции, а следовательно, символ универсальности и финальной истинности их собственной эсхатологической миссии. Этот конфликт, имеющий множество политических, социальных и исторических аспектов, в своей глубине отражает фундаментальную полемику двух форм семитского монотеизма, претендующего на эсхатологическую роль и универсальность: здесь решается — в последней схватке — вопрос *Израиль или Аравия, Третий Храм или Аль-Акса?* Этот вопрос есть кульминация спора двух сакральных «историалов», уходящих корнями в архаику семитской древности — далеко за горизонт известной нам истории; он отражает раскол в самом семитском Dasein'e, который проходит не на его периферии (семитский монотеизм vs семитский политеизм), но в его ядре.

Халифат как империя и первая «фитна»

После смерти Мохаммеда во главе исламской общины и арабского государства становятся его сподвижники, «халифы», а само государство получает название Халифат. Первый Халифат принято называть арабским — по признаку доминации в нем арабской политической верхушки. Он длился с 630 по 1258 г., и в этот период ислам распространил свои границы на огромные территории — от Западной Европы (Иберийский полуостров) до Тихого океана (Малайзия, Индонезия).

Период 630—661 гг. мусульмане (сунниты¹) называют временем правления «праведных халифов», когда исламской общиной руководили непосредственные сподвижники и родственники Мохаммеда — Абу Бакр, Умар, 'Усман и 'Али ибн Абу-Талиб. До 656 г. столицей «праведного халифата» была Медина, после 657 г. и вплоть до 661 г. при 'Али ибн-Талибе — Эль-Куфа. Этот период считается (суннитами) образцовым и наиболее ортодоксальным во всей исламской истории. На этом этапе сохраняется общая цивилизационная структура чисто арабского ислама, строго продолжающего все основные установки основателя этой религии, но она распространяется теперь и на неарабские территории — вначале семитские, а затем и населенные иными народами. В это время Халифат наносит своим главным противникам — Византии и персидскому государству Сасанидов², пытавшимся остановить арабскую экспансию (победы в битвах при Ярмуке, Кадисии, Нехавенде), — ряд сокрушительных ударов и превращается в огромную империю.

При первом халифе Абу-Бакре территория исламского государства интегрирует в себя все территории Западной Аравии вплоть до устья Тигра и Евфрата и весь север Аравийского полуострова вплоть до Сирии и Ханаана.

При втором халифе Умар ибн аль-Хаттабе под властью мусульман оказываются Египет, Сирия, Междуречье (Ирак) и Западная Персия, что включает в новое исламское государство территории расселения всех семитских народов — как южных, так восточных и западных, превращая его в общесемитскую державу. Кроме того, уже при втором халифе мусульмане подчиняют себе две другие цивилизации — персидскую и египетскую. Таким образом, Халифат начинает рас-

¹ Шииты считают первых трех халифов «узурпаторами», т. к., по их верованиям, Мохаммед хотел видеть после себя наследником только своего двоюродного брата и мужа своей дочери Фатимы 'Али ибн-Талиба.

² Сасаниды — последняя великая династия доисламского (зороастрийского) Ирана (220—652 гг.). В состав сасанидской монархии входили помимо собственно иранских земель Кавказская Албания, Армения и Месопотамия.

пространяться даже за пределы всего семитского культурного круга. Покорение Египта и Персии означает, что в зону арабского ислама включается, как минимум, два совершенно иных цивилизационных региона — Египет, с корнями, уходящими в глубокую древность и в высокой степени эллинизированный, и Персия, также являющаяся древнейшей самостоятельной индоевропейской цивилизацией, оказавшейся после завоеваний Александра Великого включенной в зону интенсивного эллинского средиземноморского влияния, но сохранившей свою отдельную религиозную идентичность.

При халифе Умаре после битвы с византийцами у реки Ярмук на Голанских высотах мусульманские войска овладели Иерусалимом. Умар нашел в Иерусалиме Храмовую гору и на южной части ее приказал возвести мечеть — на месте, куда был перенесен Мохаммед в ходе «исра» и откуда он совершил свое вознесение на небо («ми-радж»).

При третьем халифе 'Усман ибн Аффане его египетский наместник Абдуллах ибн Саад захватил Карфаген, а правитель Сирии Му'авийя ибн Абу Суфьян предпринял первую в истории Халифата морскую экспедицию — на 220 кораблях он попытался завоевать остров Крит. К началу 655 г. арабский флот стал господствовать в восточной части Средиземного моря, что впервые — после побед над византийским флотом — сделало Халифат морской державой. При этом же халифе мусульмане вторглись также на территорию Южного Кавказа, достигли границ Хазарии, которую, однако, не смогли покорить, и завершили завоевание всей территории персидского царства Сассанидов — дойдя до Хорасана и Балха.

В период правления 'Усмана впервые в Халифате начинаются внутренние раздоры (гражданская война — «фитна»), и недовольные его политикой наемные убийцы, подосланные наместниками Ирака и Египта (по одной из версий, его убил раб перс, отомстивший за жестокость исламских завоевателей в Иране), убивают его.

После смерти 'Усмана ибн Аффана экспансия Халифата останавливается, и весь период правления четвертого халифа 'Али ибн-Талиба характеризуется только внутренними усобицами. 'Али выбирает своей столицей иракский город Куфа.

'Али являлся противником передачи звания халифа 'Усману и не принимал его политики в назначении своих родственников в качестве правителей завоеванных царств. Он был сторонником изначального ислама, который был ограничен арабским контекстом и был полон религиозным и этическим воодушевлением. Новая империя, созданная в кратчайшие сроки, однако, уже не являлась тем обществом, в котором привык жить и действовать 'Али — воин, поэт,

провидец, мистик, но не политик в светском смысле этого слова. Когда он стал халифом, часть уммы не признала его права. Главным среди его врагов был правитель Сирии Му'авийя, родственник 'Усмана. Жена Мохаммеда Аиша также выступила против него, раздосадованная тем, что 'Али не подверг должному наказанию убийц 'Усмана. Внутри Халифата разгорается гражданская война, означавшая закат первого этапа ислама — окончание «праведного халифата». Хотя в первое время 'Али побеждает своих противников, в решающие моменты (бой с Муавией у селения Сиффин) он не демонстрирует требуемой решительности и идет на соглашение, чем расшатывает веру в свою легитимность. Его главный враг Му'авийя, напротив, проявляет упорство и стойкость. Но гибнет 'Али не от рук своих прямых врагов, а от хариджитов, своих бывших убежденных сторонников, которые были разочарованы его нерешительностью и задумали уничтожить всех участников «фитны» (гражданской войны), как Му'авийю, так и 'Али. На первых порах 'Али жестоко подавил восстание хариджитов в ан-Нахраване, но потом один из них — Ибн Мулджам — убил 'Али.

С этого момента исламский мир разделяется на два направления: мажоритарное (суннизм) и миноритарное (шиизм). Шииты изначально составляли партию самых преданных приверженцев 'Али ибн Талиба, и постепенно в их среде сформировалось учение о том, что власть в Халифате должна принадлежать только 'Алидам, роду потомков Мохаммеда через его дочь Фатиму, жену 'Али¹. 'Али был признан первым Имамом и основателем цепочки Имамов, его потомков, которые рассматривались шиитами как носители ключей к истинному толкованию ислама. Фигура Имама стала для шиитов единственным источником двух принципиальных для всех мусульман понятий: религия и власть. Только Имамы могли понимать и, соответственно, толковать адекватно основы религии, ислама, и толь-

¹ «Слово шиизм (по-арабски шийа, группа адептов) означает сообщество преданных идее Имамата, воплотившейся в личности 'Али ибн Аби Талиба (двоюродный брат и зять пророка, муж его дочери Фатимы) и его наследников, составляющих цикл валайята, следующий за циклом пророчества (шиизм является официальной религией Ирана на протяжении пяти столетий). Слово Имам (не путать с иман, верой) означает того, кто идет впереди. Это ведущий. Оно одновременно означает ведущего молитву в мечети; используется для того, чтобы обозначить руководителя школы (например, Платон как «имам философов»). Но, с шиитской точки зрения, в последних случаях это слово употребляется лишь как метафора. В строгом смысле слова этот термин употребляется лишь по отношению к членам Семьи Пророка (Дома Пророка, ахль аль-байт), называемым «непорочными»; для шиитов-двенадцатеричников это «Четырнадцать Пречистых» (ма'сум), т. е. Пророк, Фатима и Двенадцать Имамов». Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

ко Имамы имели обоснованное право на то, чтобы обладать полной политической власти в исламской умме. Так как эти две линии — религия и власть — в исламе неразрывно объединены, то шиизм, по сути, предлагал особую версию ислама, сведенную к линии 'Али и 'Алидов, которые выступали как основа всякой легитимности — и религиозной, и политической. Шииты поэтому не признавали трех первых халифов «праведными», считая их узурпаторами, и лишь 'Али представлялся им носителем «истинного ислама» в вероучительных вопросах и вопросах политики. Так, шииты оказались в положении сторонников той партии, которая исторически потерпела поражение, но при этом они убеждены, что истина была на стороне 'Али, и пронесли эту убежденность сквозь века, превратив постепенно свои убеждения в особую религиозно-философскую, религиозную, мистическую и политическую доктрину внутри ислама, ставшую одной из пяти признаваемых исламом богословских школ (мазхабов) — джафаритским мазхабом. Так, у шиитов сложилась особая духовная культура, основанная на оппозиции между исторической фактологией и духовным нормативом, и положенная в основу особой шиитской «культуры ожидания», где в центре стоит идея о том, что в эсхатологические времена ненормальное состояние человеческого общества (в том числе исламского), преобладающее в настоящее время, будет преодолено и состоится возвращение «скрытого Имама», последнего потомка 'Али, который восстановит истинный ислам, справедливость и легитимный политический строй.

Сунниты же, со своей стороны, следовали за политической логикой событий и признали правоту Му'авии, ставшего основателем следующего Халифата, называемого Омейядским.

На этом заканчивается первый период Халифата, во время которого качественно изменилась природа самого исламского государства. Теперь это была огромная империя, включающая в себя разнообразные культурные круги, вошедшая в соприкосновение с разнообразными обществами и Логосами Средиземноморья, Центральной Азии, Кавказа и т. д. Трагическая гибель 'Али означала конец изначального ислама, каким он был в эпоху Мохаммеда в строго арабском (аравийском, южно-семитском) контексте, и начало нового периода, характеризовавшегося плюральностью цивилизационных полюсов, оказавшихся под властью арабов-мусульман. Вместе с тем этот этап был логическим продолжением универалистской ориентации самого Мохаммеда, и в определенном смысле он может быть рассмотрен как исполнение его представления о новой религии — как объединяющей и мировой. Но этот переход от арабского кон-

текста к более широкому и включающему в себя не только семитское пространство, но и огромные регионы иных культурных кругов, порождало серию новых вызовов и постепенно формировало новую постаравийскую исламскую идентичность. Исламские завоевания сопровождалась арабизацией покоренных народов, внедрением арабского языка и исламской религии, а также политических принципов шариата, но арабизированные общества отличались от арабского общества не меньше, чем эллинизированные культуры от собственно греческой.

От Омейядов к Аббасидам

Новый халифат, называемый Омейядским, был основан Муавией в 661 г. и просуществовал до 750 г. Его столицей был Дамаск, т. к. Муавийя был правителем Сирии, куда он и перенес центр исламского государства. Сын Имама 'Али Хасан после своего непродолжительного (полгода) правления признал право Муавийи на трон халифа. Но в битве с сыном Муавийи Язидом I он был убит.

Муавийя продолжил войну с Византией в Северной Африке, где его армии захватили Ливию. Он также осадил Константинополь в 674—677 гг., но на следующий год его флот был сожжен под Константинополем. Здесь мы видим первую решительную попытку исламского государства захватить одну из двух средиземноморских империй, что не удастся арабам, но станет историческим фактом в эпоху турок-османов, которые будут продолжателями дела своих предшественников.

Если при праведных халифах власть в Халифате передавалась в результате совещания наиболее авторитетных лиц из числа сподвижников и родственников Мохаммеда, то отныне Муавийя радикально изменил это правило и стал основателем наследственной династии — в духе других политических систем, распространенных среди многочисленных народов, оказавшихся под властью исламских правителей. Здесь мы видим существенный разрыв с изначальным, собственно аравийским исламом, построенном на принципах пустынного кочевничества, духовного лидерства и военной демократии. В случае Муавийи, являвшегося родственником халифа 'Усмана, т. е. чистокровным арабом, но оказавшимся в контексте культурного круга Сирии и, шире, западных семитов, включая Финикию, мы, вероятно, имеем дело с примером цивилизационного влияния, исходящего из культуры покоренных народов. Именно Муавийя является создателем первого арабского флота, что было совершенно чуждо аравийским скотоводам, но было традиционным занятием

финикийцев; он же противопоставляет «наивной» политике 'Али, старавшегося полностью следовать букве и духу изначального ислама ('Али был первым ребенком, принявшим ислам, и, по некоторым источникам, вообще первым мусульманином), более эффективную и рациональную политику реализма и прагматизма; он же и вводит вместо нормативного принципа военной демократии — династическую передачу власти. В его случае налицо отклонение от аравийского ислама, что можно объяснить не только личными наклонностями, но и воздействием сирийской культурной среды.

Династия Омейядов знаменует собой начало серьезных трансформаций арабского ислама, который, став отныне, полиэтническим и поликультурным явлением, в отличие от его первой фазы — моноэтнической и монокультурной, начинает постепенно приобретать новые черты — под влиянием тех цивилизаций, которые оказываются под исламским (арабским) контролем. С одной стороны, арабы-мусульмане жестко навязывают покоренным народам свои религиозные и культурные установки, осуществляя естественную или запланированную арабизацию населения (так западно-семитские и восточно-семитские общества Сирии, Палестины или Ирака постепенно превращаются в «арабские»), но, с другой — они испытывают на себе обратное воздействие со стороны покоренных народов. Это затрагивает и саму структуру исламского Логоса, аравийского по своим корням. Баланс между локальностью новой религии (Кааба, Мекка, южно-семитский культурный круг) и его универсальностью (статус мировой религии) отныне становится переменной величиной, уточняемой в ту или иную сторону на разных этапах исламской истории. В случае шиизма мы видим, что уже с эпохи первых халифов политико-религиозная (а значит, цивилизационная, ноологическая) легитимность некоторых политических лидеров, действий и толкований наследия Мохаммеда ставится под сомнение, и это лишь одно из проявлений сложного процесса трансформации изначальной исламской идентичности, самого аравийского Dasein'a по мере универсализации исламской религии и расширения границ исламской империи, Халифата.

Омейяды Суфьянидской и Марванидской ветвей правили в Дамасском халифате до середины VIII в. При них ислам продолжал распространяться на Среднем и Ближнем Востоке. Завоевания включали Северную Африку, часть Пиренейского полуострова, Среднюю Азию, Синд, Табаристан и Джурджан. В 711 г. арабы вторглись на Пиренейский полуостров, однако при дальнейшем продвижении по Европе на север они в 732 г. потерпели поражение под Пуатье и остановили свое продвижение.

В 750 г. в результате восстания перса Абу Муслима их династия была свергнута Аббасидами. Лишь на основании исламского государства на Пиренейском полуострове Аль-Андалус, просуществовавшего в той или иной форме с 711 по 1492 г. и составлявшего ранее часть Омейядского халифата, образовался самостоятельный, независимый от Аббасидов, Кордовский эмират, затем халифат с центром в Кордове.

Пришедший на смену Омейядам Аббасидский халифат существовал с 750 по 1258 г. Халиф аль-Мансур, второй правитель аббасидской династии, перенес столицу халифата из Дамаска в Багдад, новый город, который он построил на реке Тигр. В период с 836 по 892 г. столицей халифата был город Самарра.

В период с 750 по 861 г. Аббасидский халифат переживал подъем. Пика своего расцвета он достиг при Харуне аль-Рашиде (786 — 809 гг.). С 861 по 945 г. начался относительный упадок, пока династия не оказывается под влиянием шиитской армии Буидов¹ (захвативших в 945 г. Багдад), а после 1075 г. правления аббасидов остается почти номинальным (они выполняли роль духовных покровителей — имамов), т. к. после завоевания Багдада сельджуками в 1055 г. вся власть сосредоточивается в их руках. В начале IX в. арабы вторглись в Сицилию и владели ей, пока в конце XI в. не были изгнаны норманнами.

К началу X в. от Аббасидского халифата откололись Северная Африка, Пиренейский полуостров и восточные территории от Ирана до Индии.

Распад иракского султаната сельджуков в 1118 г. позволил аббасидам снова восстановить независимость, а при султанах аль-Муктафи и его преемниках территории Халифата расширились, а власть династии снова укрепилась. В феврале 1258 г. войска монгольского князя Хулагу захватили Багдад, полностью разгромив его. Через 10 дней после этого последний халиф аль-Мустасим был казнен.

Фатимидский халифат

Параллельно Аббасидскому халифату в начале X в. на территории Ифрикии (современный Тунис) началось восстание исмаили-

¹ Буиды — династия, правившая в Фарсе и Ираке, в 932 — 1055 гг. Родоначальник династии, правивший в Дейлеме (на южном побережье Каспийского моря) князь Буейх, возводил свою генеалогию к Сассанидам. В 934 г. войска Буидов заняли Шираз. Муизз ад-Дауля, проложив себе путь на запад от Кермана и покорив Хузистан, в 945 г. вступил в Багдад. Халиф Мустафи вынужден был возвести его в достоинство эмира аль-умара, т. е. главнокомандующего; тот же титул носили многие будущие представители династии. Их власть в Багдаде была неограничена, как власть любого султана. Халифы в их руках были только подставными лицами.

тов¹ во главе с Абу Абдаллахом и Убейдаллахом, исмаилитским имамом, объявившим себя потомком 'Али и Фатимы. «В Тунисе он использовал недовольство берберов внутренней политикой местной династии Аглабидов (суннитской). Берберы восстали и сокрушили в 909 г. господство Аглабидов. В январе 910 г. в Раккаде Убейдуллах был провозглашен имамом-халифом, повелителем правоверных (амир аль-муминин) и Махди»².

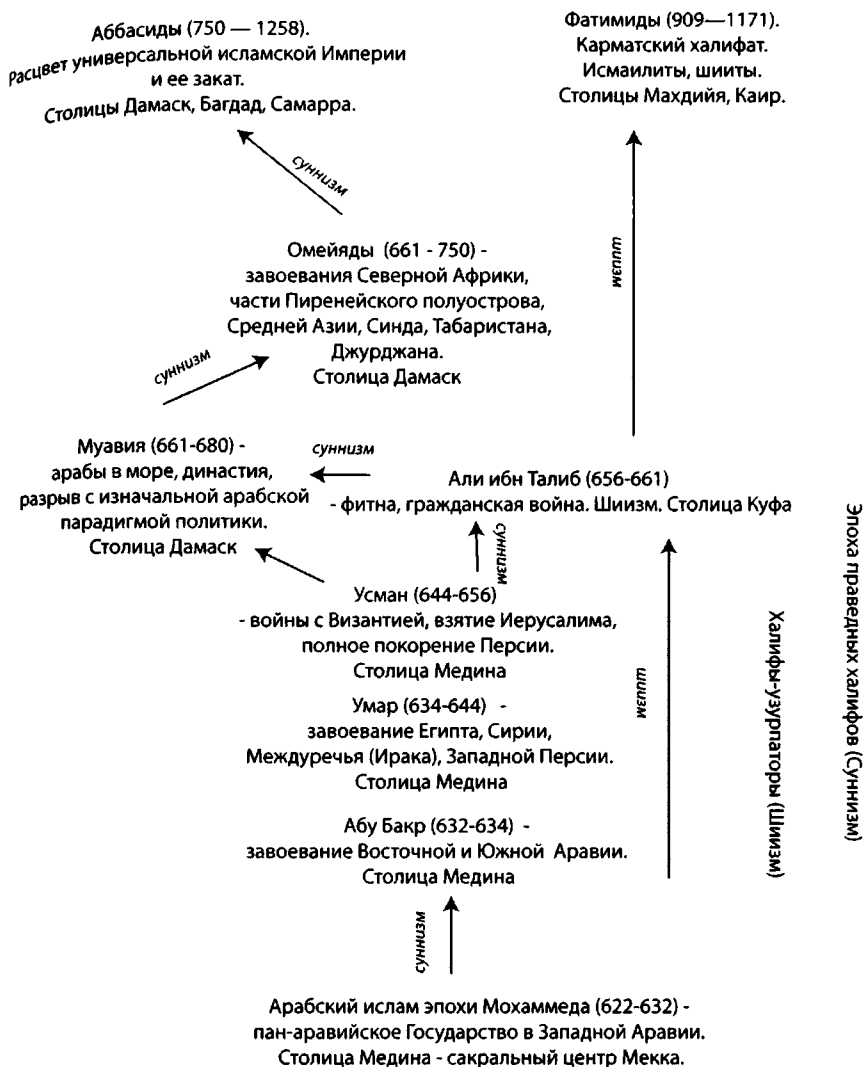
В 909 г. исмаилитская армия заняла город Кайруан, где Убейдаллах торжественно провозгласил себя халифом под именем аль-Махди. Тогда же был создан Фатимидский халифат, отколовшийся от государства аббасидов и включавший в себя обширные территории Египта, Магриба, Палестины и Сирии. Столица Фатимидов в 972 г. была перенесена в Каир.

В этот период формируется идеология сторонников семеричного шиизма, исмаилитов, которая становится базовым мировоззрением нового Халифата, существовавшего параллельно аббасидскому. Учение исмаилитов имеет в себе ярко выраженные неоплатонические и гностические черты, рассматривающие мировую историю как борьбу Десятого Ума (последней, низшей ступени Божественной эманации) со своим темным двойником (возникшим из сомнения в оправданности божественной иерархии³), который постепенно обретает зримые черты, чтобы быть окончательно побежденным Махди, возвратившимся из «сокрытия» седьмым Имамом — Ка'имом. Сами исмаилиты считали себя и свое господство подготовкой финального возвращения Махди, и в этой перспективе проводили социальные, политические и религиозные реформы. Фатимид-

¹ Исмаилиты — шииты-семеричники. Анри Корбен пишет о них: «Вплоть до 6-го Имама, Джафара аль-Садыка, шииты-двенадцатеричники и исмаилиты почитают одну и ту же линию Имамов. Это принципиально, т. к. основные темы шиитского гнозиса основаны на учении 4-го, 5-го и 6-го Имамов ('Али Зайн аль-Абидина, умер в 714 г., Мухаммад Бакира, умер в 733 г., Джафара Садыка, умер в 765 г.). При исследовании истоков шиизма нельзя отделять одну ветвь от другой. Причиной их разделения стала преждевременная смерть молодого Имама Исмаила, уже названного его отцом Джафаром Садыком своим преемником. Адепты-энтузиасты, группировавшиеся вокруг Исмаила, принесли присягу на верность его маленькому сыну, Мухаммеду ибн Исмаилу, дав начало ультра-шиизму. Их стали называть исмаилитами по имени их Имама. Другие, напротив, выразили верность новому 7-му Иمامу, брату Исмаила Мусе Казему, получившему инвеституру от своего отца. Они хранили верность Семье вплоть до 12-го Имама, Мухамеда аль-Махди, сына Имама Хасана Аскари, таинственным образом исчезнувшего в день смерти своего отца. Это шииты-двенадцатеричники». Корбен А. История исламской философии. С. 45.

² Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII—XV вв. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1966. С. 283.

³ Тематика, близкая к гностическим сюжетам о Софии.



Арабская идентичность доисламской эпохи - джахилия. Центр Мекка

Арабский халифат от истоков до турецких завоеваний

ский халифат представляет собой первое в истории ислама шиитское государство, где это направление ислама становится доминирующим, а шиитская эсхатология и культура ожидания приобретает ста-

тус официальной государственной доктрины. Позднее шиитским государством станет сефевидский Иран (1502 — 1736).

Наследниками Фатимидского халифата являются современные ливанские друзы, имя которых восходит к «философу Дарази», который был советником одного из самых выдающихся фатимидских правителей — египетского халифа аль-Хакима, правившего в 996 — 1021 гг. Аль-Хаким запретил многоженство, введя моногамию; провел ряд реформ, в результате которых ключевые посты в халифате получили православные христиане; уравнил в правах представителей всех течений ислама (суннитов, шиитов-двенадцатеричников и исмаилитов); упразднил рабовладение и т. д.

В 1171 г. Фатимидский халифат был разгромлен и упразднен курдским военачальником Саладином.

Аббасидский ислам: универсализация дискурса

Структура и концептуальные границы аббасидского периода

В аббасидский период в исламе развиваются сразу несколько важных философских направлений: так, набирают силу рационалистские толкователи Корана мутазилиты; формируются основы суннитского догматического буквалистского богословия (захириты, муджассимиты, мухаддитины, салафиты — настаивающие на верховенстве «таклида», прямого «следования» сказанному в Коране и сунне); складываются шиитские теории герменевтического толкования Корана и сунны, а также особая шиитская метафизика, эсхатология, политология и имамология; оформляется в основных чертах арабский герметизм (Джабир ибн Хаййан); переводятся классические труды эллинской философии и возникают первые школы собственно исламской философии (аль-фальсафа); постепенно формируются основные суфийские школы, разрабатывается теория и практика суфизма.

Именно в это время исламская мысль обретает те черты, которые в дальнейшем будут только уточняться и детализироваться. Весь этот процесс аббасидской культурной жизни строится вокруг соотнесения основополагающих принципов ислама и тех философских, мистических, мистериальных и рациональных систем, которые оказываются в зоне политического и религиозного контроля ислама. Огромное многообразие средиземноморской и центральноазиатской (иранской) культур представляет собой плюральную систему вызовов исламской догматике, которая вынуждена давать ответ на

каждый из них, чтобы, с одной стороны, сохранить и отстоять свою идентичность, исламский Логос, с другой стороны, интегрировать в исламский контекст те моменты, которые не противоречат духу и букве ислама, а с третьей — жестко отвергнуть то, что оказывается несовместимым с исламской религией. Так как в каждом случае мусульмане вынуждены иметь дело с различными и часто чрезвычайно тонкими интеллектуальными системами, то решение любой из этих задач требует глубокого проникновения в эти новые системы, что не может не оказывать обратного влияния на исламское сознание, тем более что подчас сами исследователи являются новообращенными в ислам и лишь арабизированными носителями иных культур и цивилизаций. Поэтому исследование философских и богословских аспектов исламской культуры периода Аббасидов требует всякий раз выявления как изначального (арабско-исламского) пласта (включая его версии и внутренние трансформации), так и того комплекса идей, которые привносятся из иных цивилизаций, оказавшихся внутри поля исламской культуры, но при этом изнутри аффе́ктировавших ее.

Эпоху Аббасидов можно считать ключевой во всем контексте исламской ноологии. Здесь происходит процесс философско-богословской универсализации ислама, основы которой заложены во времена Мохаммеда, но которая приобретала законченные черты мировой религии и мировой культуры лишь постепенно, когда завершились эпохи праведных халифов и Омейядов, где преобладали политические и геополитические тенденции арабской исламской экспансии. Лишь при Аббасидах, когда в целом исламская империя была завершена и достигла своего максимального объема, от Пиренеев на Западе до Тихого океана через всю Центральную Азию и Индию, пространственный охват начал переходить в интеллектуальную сферу, политические, военные и религиозные победы стали искать своего выражения в интеллектуальной сфере. Аббасидская эпоха есть время интеллектуализации ислама и, соответственно, разработки новой универсалистской, на сей раз сверхарабской, цивилизационной идентичности, включающей в себя как экзистенциальные сдвиги в новой версии исламского Dasein'a, так и глубинные трансформации исламского Логоса, ищущего фиксации в контексте исламского полицивилизационного универсализма. Этот процесс можно представить схематически на следующей диаграмме, где дана панорама ноологической структуры исламского мира при Аббасидах.

Все эти линии развиваются в контексте исламской традиции и при безусловном признании Корана и сунны, а также статуса Мо-

хаммеда как «последнего пророка». Можно сказать, что все они подчинены доминантному аравийскому Логосу. Но дифференциация начинается там, где аравийский Логос вступает в соприкосновение с другими и подчас антагонистическими, с ноологической точки зрения, цивилизационными тенденциями. Те богословы, философы и правоведы, которые замечают вторжение посторонних ноологических тенденций, оставаясь на позициях изначального аравийского монотеизма, жестко реагируют, создавая крайний (аравийский) фланг «чистого ислама», обобщенный в буквалистской школе толкования, салафитской философии и ханбалитском мазхабе (крайней версией этого направления в XVIII в. станет учение аль-Ваххаба, получившее название «ваххабизм» и вообще отрицающее все мазхабы).

Ханбалиты

Ханбалитский мазхаб основан мусульманским правоведом и богословом Ахмад ибн Ханбалом (780 — 855)¹.

Представители этой тенденции противодействуют всем попыткам такой универсализации ислама, которая предполагала бы включение определенных сторон неисламских традиций, что эксплицитно, хотя и весьма осторожно, отражено в ханафитском мазхабе (принцип учета местных обычаев — урф)², который стал основным и

¹ Основными принципами ханбалитского толкования являются: 1) Нассы — прямые и однозначные указания Откровения (Корана и Сунны), причем в тех случаях, когда есть нассы, нельзя ссылаться на другие источники; 2) Фетвы сподвижников пророка; 3) Хадисы-мурсал и хадисы-даиф; 4) Кияс (в случае, если проблему не удается решить с помощью первых четырех источников, допускается ее решение методом аналогии с уже решенной на основе доказательств Откровения); 5) Иджма (вывод разных поколений правоведов по поводу какой-то проблемы); 6) Истисхаб (правовое действие любой фетвы сохраняется, пока не будет нового доказательства, которое заменит предыдущую).

² Ханафитский метод вынесения правовых предписаний основан на следующих источниках: 1) Коран; 2) Сунна (при тщательном отборе хадисов); 3) Иджма сахаба — единодушное мнение сподвижников (сахабов) пророка Мохаммеда; 4) Кияс (суждение по аналогии с тем, что уже имеется в Коране; сопоставление правовой проблемы с уже решенной); 5) Истихсан (предпочтение противоречащего киясу, но более целесообразного в данной ситуации решения); 6) Урф (местный обычай). Шафитский и малекитский мазхабы в целом близки к ханафитскому за исключением некоторых нюансов (шафииты отвергают истихсан и по другому организуют иерархию хадисов и высказываний Мохаммеда Мединской эпохи); малекиты вводили дополнительно принцип «сада уз-зарайи», требующий при принятии правового решения учета того, чтобы оно ни в коем случае не привело ко злу и греху. Благодаря усилиям учеников Абу Ханифы его мазхаб стал всеобъемлющей школой мусульманского права, способной решить практически все проблемы фикха. Ученик Абу Ханифы Абу Юсуф был поставлен аббасидским халифом Харуном ар-Рашидом верховным судьей (кадием)

преобладающим при Аббасидах, т. к. отражал их общую ориентацию именно на такую форму универсализма — инклюзивного, а не эксклюзивного, на чем настаивали ханбалиты и салафиты. Общая установка Аббасидского халифата и его модели универсализации исламской миссии может быть интерпретирована как состоящая из следующих основных моментов:

- признание исламских (арабских) правителей высшей легитимной властью (важная политическая составляющая ислама);
- абсолютный и подкрепляемый политическим аппаратом (в том числе и репрессивным) авторитета Корана и сунны, положенных в основу социально-политического и религиозного устройства;
- приоритет ранних исламских источников права над более поздними, включая иерархизацию хадисов и высказываний сподвижников Мохаммеда;
- принятие философских, богословских, научных, мистических, культурных и даже некоторых правовых особенностей народов и обществ, признающих все предыдущие моменты и являющихся законной частью универсальной мусульманской империи, имеющими, однако, право на определенную степень автономии в контексте общей исламской доминации.

По обе границы такого — типично аббасидского, багдадского — толкования исламского универсализма располагались две крайние тенденции, выходящие за его магистральное и довольно широкое поле, предоставляющее в обозначенных рамках большую культурную и интеллектуальную степень свободы. Буквалисты (захириты), салафиты и ханбалиты воплощали в себе иное толкование исламского универсализма, понятого в терминах изначального ислама, как постоянный и непрекращающийся «джихад» арабов-монотеистов против всех остальных религиозных и цивилизационных форм — вплоть до их абсолютного превращения в тип, строго тождественный арабам-монотеистам или, в противном случае, до их полного физического уничтожения. Универсальное здесь приравнивается к аравийско-монотеистическому, которое, в свою очередь, рассматривается как вселенская, не подлежащая сомнению истина. Представители этого направления полностью отказываются от какой бы то ни было символической или аллегорической герменевтики Корана

Багдада и сам назначал судей в провинции, отдавая предпочтение представителям своего мазхаба, и тем самым способствуя его распространению. В Османской и монгольской империи ханафитский мазхаб получил государственный статус. Большинство современных мусульман — последователи именно этого правового толка.

на или сунны (иджитхад) и требуют полностью буквального понимания каждого высказывания или правового уложения, содержащегося в Коране или правовом корпусе шариата. Для этого направления инклюзивный аббасидский универсализм представляется «отступлением» от ислама и глубочайшей духовной катастрофой. Показательно, что салафиты, начав с военно-демократической модели, свойственной изначальной исламской умме и противопоставляемой аббасидской династичности, реалистской политике и интегрирующему универсализму, терпимому к локальным социокультурным установлениям и обычаям, через некоторое время превратился в элитистское движение, противопоставлявшее салафитов как носителей «чистого ислама» всем остальным мусульманам, которых салафиты заведомо обвиняли в отступлении от норм и законов «подлинного» (т. е. аравийского, южно-семитского) ислама.

Логос шиизма

На другой границе и за ее пределами располагались представители прямо противоположного салафитам и буквалистам Логоса, воплощенного в шиизме. Шииты рассматривали исламский универсализм через призму мессианского избранничества 'Али и его потомков Имамов, и связывали с институтом имамата как политическую легитимность, так и ортодоксию экзегетики исламской религии. Истинной властью в исламской империи, по убеждению шиитов, могут обладать только 'Алиды, никто другой не легитимен, и следовательно, их власть незаконна. С другой стороны, никто, кроме Имамов ('Алидов), не может дать аутентичного толкования Корана и сунны, т. к. 'Али считается у шиитов главным интерпретатором, толкователем (вали) веры, обладающий двойным авторитетом — от Мохаммеда, к которому 'Али считается самым близким сподвижником, и напрямую от Бога, с которым у 'Али и у Имамов существуют отношения, радикально отличные от всех остальных людей: Имамы находятся в непосредственном и личном общении с Богом и поэтому имеют больше оснований, чем кто-либо еще, толковать и объяснять содержание ислама, а также при необходимости изменять или комментировать любые положения шариата. Трагические судьбы Имамов, считающихся шиитами «святыми», показывают, что человечество и исламский мир как ядро человечества пребывают в настоящее время в катастрофической фазе, где правят беззаконие, отступничество и узурпация, основанные на нелегитимности власти суннитских халифов и султанов и на преобладании ложного толкования Корана и сунны. Истинная же вера, по шиитам, пребывает в сокры-

тии, тени, вынуждена пребывать на периферии общества, быть преследуемым гонимым меньшинством. При этом шииты верят, что это положение временно, и что в конце исторического цикла последний Имам, пребывающий в настоящее время в сокрытии, вернется, соберет свою шиитскую армию, став финальным предводителем истинного ислама и шиитского воинства, и даст бой узурпаторам и врагам веры, после чего наступит эпоха справедливости, победы и «золотой век» ислама. До наступления этого момента «истинные мусульмане», т. е. сами шииты, должны нести вверенную им тайну и бороться по возможности с врагами веры, часто скрывающимися под видом «ортодоксов».

Идеологическая структура такого шиитского мировоззрения, при всем кажущемся эксклюзивизме и центрированности на роде 'Алидов, очень быстро с эпохи самого 'Али превратилась в мистическое учение, чьи философские основы в эпоху универсализации ислама оказались открытыми для широкого спектра неоплатонических и гностических идей и теорий, а также для персидских влияний зороастрийского толка, постепенно став синтезом между собственно исламской мистикой и средиземноморскими и персидскими цивилизационными ноологическими структурами, где преобладали аполлоно-дионисийские мотивы. И хотя основой шиизма является преданность арабскому курейшитскому роду 'Али и, через него, последовательная и глубинная ориентация на исламский монотеизм, доминирующая экзегетика основных тем и мотивов теологии стала строиться в ключе, резко отличном от аравийского духа (достигшего эксплицитной кульминации в салафизме) и близком, напротив, к различным направлениям неоплатонизма и гностицизма, как в эллинском оформлении, так и через широкий спектр иудео-христианских и христианских сект и течений, изобиловавших на Ближнем Востоке и в Средиземноморском регионе в целом. Показательно, что сам 'Али выбирает своей столицей город Куфа в Междуречье, и наиболее широкое распространение шиизм получает в регионах, расположенных довольно далеко от Аравийского центра (Медины и Мекки) — как в Центральной Азии (Иран, персы), так и на западе (Магриб, берберы), а также на Ближнем Востоке (Ирак, Сирия). Шиизм представляет, таким образом, такую форму исламского универсализма, которая, оставаясь в рамках исламского религиозного поля, осуществляет обширный синтез с доминацией мистических и философских тем неоплатонизма. Фигура Имама становится образом «совершенного человека», пребывающего в центре того, что исламская традиция называет «алам аль-митхаль», т. е. Средний мир, «малакут», расположенный между

миром духовным и миром телесным. Он становится мостом, соединяющим духовный мир с миром телесным, и именно поэтому только он имеет право на власть и на толкование. Нижний мир тел является копией небесных образцов, но связь между ними обеспечивает тот, кто находится посредине между мирами, а это и есть Имам. При этом в шиитском «историале» угадываются многие характерные черты цикла Диониса: 'Али и многие его потомки Имамы (кроме последнего, скрытого — седьмого у исмаилитов, двенадцатого у шиитов-двенадцатеричников) умирают насильственной смертью (часто обезглавливаются); культ «святых Имамов» в чем-то напоминает процессии Диониса, его участники из солидарности со страданиями Имамов сами наносят себе жестокие травмы в экстатическом порыве; шииты ждут возвращения «скрытого Имама», который выйдет из своего сокрытия (зов возвращающегося Диониса в мистериях можно сопоставить с «призывом», «да'ват» шиитских проповедников). Вместе с тем шиизму присущи и многие гностические мотивы. У исмаилитов драма мира описывается как нисхождение Третьего Ума (акль) вследствие охватившего его сомнения в легитимности тех инстанций манифестации в общей структуре Плеромы, которые предшествуют ему самому и отделяют его от Единого (строго апофатического у исмаилитов) Первоначала. Этот сюжет явно повторяет историю с Софией и ее падением, с той разницей, что у исмаилитов нет фигуры Посланника, отличного от Софии, павший Ум сам творит мир, потом сам вступает в него через души избранных, ведущих борьбу со злом (его собственным сомнением, постепенно приобретающим все более автономные черты в лице серии злодеев и нечестивцев, достигающей апогея в Даджале), и сам же побеждает зло в финальной битве, открывая цикл возврата и великого воскресения, киямат. Все здесь строится на неоплатонической модели выхода/возврата, πρὸδος / ἐπιστροφή по-гречески, мабда' ва-л- ма'ад по-арабски (так называется известный трактат 'Азиза ибн Мухаммада ан-Насафи), которая организует цикл открытий/сокрытий, соотносящихся между собой в довольно парадоксальном порядке: создание мира (открытие) есть сокрытие Бога, т. к. Бог абсолютен, бесконечен, и наоборот — сокрытие мира (суфийское «фана'», погашение) есть открытие Бога, его Откровение, но т. к. это возможно только за счет снятия мира, то такое Откровение не может быть никем воспринято. Поэтому исход и возврат, открытие и сокрытие должны мыслиться синхронно, и в каждом цикле обнаруживает себя его обратная сторона. В этой логике историческое поражение партии 'Али есть победа, а сокрытие Имама есть обнаружение истины; и наоборот,

победа суннизма и Моавии (прежде трех первых халифов) есть их духовное поражение, а триумф суннитов — приговор их правлению. Лишь в эсхатологическом моменте воскресения (кайямат) эта диалектика достигнет своего апогея, когда, в свою очередь, откроется сокрытое и сокроется открытое и обе тенденции уравновесятся в вечном царстве Махди.

Основы шиитского мировоззрения применительно к толкованию правовых аспектов, а также интерпретации Корана и сунны, запечатлены в джабаритском мазхабе, основу которого составляют высказывания шестого Имама Джаффара ас-Садика (699 — 765).

С учетом шиитской интерпретации суннитский Аббасидский халифат для шиитов превращается в антитезу того, что является нормой, следовательно, они оказываются в глубокой оппозиции. Этот антагонизм проявляется в эпоху Буидов, шиитской группы из персидского района Гилян (Дайламан) на южном побережье Каспийского моря, фактически установившей контроль над Багдадом в 945 — 1055 гг. Буиды формально признавали главенство Багдадского халифата и наследственно занимали пост амир ал-умара — верховного главнокомандующего и командующего гвардией гулямов, фактически военного диктатора. Параллельно в период 909 — 1171 гг. радикальные шииты, исмаилиты-карматы создали свое политическое образование Фатимидский халифат, отколовшийся от Аббасидского халифата, где шиизм стал официальной государственной идеологией.

В ноологическом смысле ханбалиты/салафиты и шииты представляют собой граничные формы аббасидского Логоса, его предельные случаи, и одновременно нечто, что выходит за границы универсализма: одна тенденция (буквализм) в сравнении с аббасидским синтезом представляется слишком узкой (локальной), другая — одновременно и слишком революционной, радикальной, и слишком «универсальной», хотя этот неоплатонический и синтетический аспект шиитского учения чаще всего не был идентифицирован как таковой и обнаруживает свой масштаб и свое значение лишь апостериорно — с учетом наших знаний обо всем историческом цикле исламской традиции и полной картине реконструированного шиитского «историала»¹.

¹ Огромная заслуга в восстановлении истинных пропорций шиитской традиции, ее масштаба, ее философского содержания, ее связей с неоплатонизмом, гностицизмом и иранской культурой, а также ее фундаментального значения в контексте всего исламского Логоса принадлежит французскому философу, исламоведу и историку идей Анри Корбену (1903 — 1978), который сделал исследование шиизма делом своей жизни.

Калам (мутазилиты)

Теперь рассмотрим те ноологические формы, которые можно поместить внутри аббасидского культурного пространства, т. е. те направления философской и богословской мысли, которые не противоречили широкой инклюзивной повестке дня аббасидского универсализма, задавшего лишь крайние пределы допустимого, но позволявшего в этих пределах развивать разнообразные и подчас весьма радикальные представления, мистические и философские движения и группы. Мы выделим в огромном множестве таких идейных течений лишь основные:

- *калам*, школы строгого исламского богословия (включающего в себя рационалистическое направление мутазилитов и атомистскую философию ашаритов);
- *аль-фальсафа* (течение, открывшее для исламской цивилизации эллинскую философию — Платона, Аристотеля, неоплатоников);
- *суфизм*, мистическое учение, ставящее своей целью приближение к Божеству и сверхрациональный диалог с ним;
- *исламский герметизм*, включающий алхимию, астрологию, магию и теургию, где неоплатонические идеи и практики сочетаются с халдейской астрологией, египетской космологией и отчасти с иранским дуализмом.

Направление мутазилитов, представляющее основную ветвь исламского Калама, было основано Василем ибн Атой и Амром ибн Убайдом в Басре. На протяжении всей истории данного направления в мутазилизме существовало множество соперничавших между собой группировок. В IX—X вв. главными школами мутазилизма были басрийская и багдадская. Басрийскую школу представляли Муаммар ибн Аббад, Абуль-Хузайл аль-Алаф, аль-Джахиз, Абу 'Али аль-Джуббаи и его сын Абу Хашим. К багдадской школе, которую основал Бишр ибн аль-Мутамир, принадлежали Сумама ибн аль-Ашрас, аль-Мурдар, Ахмад ибн Абу Дауд, аль-Хайят и аль-Кааби.

Анри Корбен в своей обзорной работе «История исламской философии»¹ дает такое определение течению «Калам»:

«Арабское слово «Калам» означает «слово», «дискурс». Слово «мутакаллим» означает того, кто говорит, оратора (грамматически в первом лице). Здесь невозможно проследить, каким образом слово «Калам» стало означать просто богословие, а слово «мутакаллимун» (те, кто занимаются наукой Калама, ильм аль-Калам) «богословов». Одновременно надо детально анализировать зарождение вопроса

¹ Корбен А. История исламской философии.

о Коране как о Калам Аллах, "Слове Божьем" (...). Впрочем, наука Калама, как схоластическая теология Ислама, кончила тем, что это слово стало означать атомизм, хотя и в несколько ином контексте, чем атомизм Демокрита и Эпикура¹.

Калам как исламская схоластика характеризуется рациональной диалектикой, оперирующей с богословскими понятиями. (...) Мутазилиты являются наиболее древними "мутакаллимун". Несомненно, они образуют школу спекулятивного религиозного мышления первостепенной важности, а их мышление обусловлено фундаментальными религиозными предпосылками Ислама.

Словом "мутазилиты" называют группу мусульманских мыслителей, сформировавшуюся в 1-й половине 2-го века хиджры² в Басре. Их движение вскоре приобрело такой размах, что вовлекло в свои ряды большую часть тогдашней мусульманской культурной элиты. Столица аббасидской империи Багдад стал на протяжении царствования нескольких халифов центром их школы, а их учение на некоторое время — официальной доктриной суннитского Ислама³.

И далее:

«На развитие их мышления повлияло (...) отношение к немусульманским группам, живущим в исламской среде. Здесь имеются в виду мадеисты в Ираке, христиане и евреи в Сирии. Х.С. Ньюберг основательно утверждал, что одним из факторов, определивших мутазилитскую мысль, была борьба с дуализмом иранских сект, распространившихся в Куфе и Басре»⁴.

Это последнее замечание имеет для нас очень большое значение. Мутазилиты представляют собой тех мусульманских философов, которые принципиально озабочены сопоставлением исламского Логоса с Логосами иных религиозных традиций, представители которых оказались в значительной степени внутри Арабского халифата и, соответственно, превратились в источник особого, отличного от исламского генетически, и одновременно в высокой степени структурированного и систематизированного стройного мышления. Эти философские и богословские системы — мадеизм, христианство, иудаизм и множество промежуточных сект — обладали развитыми богословскими, рационально обоснованными теориями, представлявшими собой прямой интеллектуальный вызов исламскому мышлению. Салафиты и ханбалиты, со своей сто-

¹ Речь идет об ашаритах.

² С середины VIII в. от Р.Х. — *Примеч. А. Дугина.*

³ Корбен А. История исламской философии. С. 109 — 110.

⁴ Там же. С. 112.

роны, ответили на этот вызов тем, что сконцентрировались на жестком буквализме, отбросив проблему герменевтики, символизма и аллегорезы вообще (это в чем-то было повторением позиции Антиохийской школы, полемизировавшей с Александрийской школой внутри христианства, но только в более смягченной и рационалистической — в случае антиохийцев — форме по сравнению с брутальным буквализмом ханбалитов). Мутазилиты же со своей стороны приняли вызов в его рациональной составляющей и ответили на него системой рационально структурированного исламского богословия. Тем самым они, с одной стороны, защитили специфику именно исламского мировоззрения, а с другой, выстроили рационально-философский «схоластический» (по определению Корбена) аппарат, потребовавший новых формулировок, что было одновременно и традиционализмом, и новаторством, и отстаиванием религиозной уникальности ислама, и конструированием новых рациональных форм для выражения его идентичности в тех терминах и концептах, в которых сам ислам до этого времени не изъяснялся. При этом рационализация ислама у мутазилитов была ответом на уже существовавшие к тому времени и намного более развитые рационалистические формы богословских учений и школы иных традиций. Тем самым мутазилиты были в значительной мере движением, которое разрабатывало магистральное направление нового исламского универсализма, составляющего сущность аббасидского периода в контексте всего исламского «историала» (в его суннитской версии).

Буквалисты заметили в мутазилитах только новаторскую сторону, с необходимостью проявившуюся в ходе рационализации религиозных догм. Но у них, безусловно, наличествовала и консервативная сторона, заключающаяся в твердом намерении отстоять превосходство и истину ислама, но на сей раз в рациональных терминах, сопоставимых с теми, в которых им бросали эксплицитный или имплицитный вызов другие развитые религиозные системы.

Таким образом, мутазилиты и ханбалиты (салафиты) были солидарны в отвержении тех тенденций, которые принято относить ко «внутреннему исламу», батинийя (фаласифа, герметизм, суфизм, шиизм и т. д.), но принципиально расходились друг с другом в отношении ценности рассудка. Так, одним из первых исламских теологов Абу Мухриз аль-Джахм ибн Сафван ат-Тирмизи (696 — 745), основатель ранней школы калама — джахмизма (номиналистская версия мутазилизма), настаивал на том, что Бог является строго нематериальным и трансцендентным существом, и к нему, строго говоря, не могут быть применены никакие атрибуты, основанные на принципе анало-

гии. Его яростным противником был основатель ханбалитского мазхаба Абу Абдалла Ахмад ибн Ханбал (780—855), утверждавший, что божественные атрибуты обладают бытием, т. к. об этом написано в Коране, и именно он является последней истиной, даже если противоречит в чем-то человеческому рассудку. Ибн Ханбал отстаивал также идею того, что Коран является несотворенным, против чего яростно полемизировали мутазилиты, настаивавшие на его тварной природе. Обе эти тенденции — калам и салафизм (ханбализм) — представляют собой метафизику захиризма¹, т. е. «внешнего ислама», метафизический противопоставленного внутреннему.

Корбен, говоря о мутазилитах, продолжает:

«Мутазилиты были столь же внимательны к некоторым еврейским и христианским идеям; противоречия здесь касались догматического богословия и морали, концепции Ислама и личности его основателя. Можно с полным правом заключить, что мутазилитская концепция божественного Единства была реакцией на христианский догмат о Троице. Мутазилиты отрицали возможность наличия атрибутов у божественной сущности; атрибуты же были ими приписаны всей позитивной реальности, отдельной от уникальной божественной Сущности и, таким образом, они пришли к выводу о наличии не троичного божества, но распадающегося на множество (мультиплицированного) божества с неисчислимыми атрибутами.

Точно так же и их учение о сотворенности Корана можно рассматривать как оппозицию христианскому догмату о Воплощении. По их мнению, говорить о том, что Коран является нетварным божественным Словом, явившимся во времени в форме дискурса на арабском языке, равнозначно тому, что говорят христиане о Воплощении, т. е. что Христос есть божественное нетварное Слово, явленное во времени в форме человека. По их мнению, различие в догмате о несотворенности Корана и догмате о Воплощении состоит не в природе божественного Слова, но в модальности проявления: в то время как для христиан Слово облеклось плотью во Христе, для мусульман оно было объявлено в Коране»².

Это самый принципиальный момент, т. к. он затрагивает сущность догматического противоречия между исламом и христианством. Мутазилиты ясно отдали себе отчет в том, что христианская

¹ Некоторые исследователи, в частности Л. Массиньон, отождествляют с захиритами только ханбалитов и салафитов, не включая представителей калама (мутазилитов, ашаритов и т. д.). В этом случае можно говорить о захиритах в узком смысле, а в широком смысле этот термин следует относить к различным течениям ортодоксального суннизма, отрицающего баитинию во всех ее проявлениях.

² Корбен А. История исламской философии. С. 112.

идея Боговоплощения и тесно связанная с ней догма Троичности Божества метафизически представляют собой построение такой модели соотношения апофатического Бога с феноменальным миром, которая предполагала бы опосредующую инстанцию, принадлежащую отчасти к Богу, отчасти к миру. В христианстве это эксплицитно выражено в Иисусе Христе и развито в ортодоксальной христологии. Но теоретически этот ход может быть повторен, как заметили мутазилиты, и в иных религиозных, философских или мистических учениях. Обобщенно в ином контексте эта опосредующая инстанция и называется «Софией» (у гностиков и софиологов, а в Каббале — это Шекина). Более того, эта опосредующая инстанция могла быть обнаружена и самом исламе (ярким подтверждением этого является фигура 'Али и функция Имамата в шиизме, теория «света Мухаммада» в суфизме, учение о десяти интеллектах и особенно об «ангелах душ», мира «малакут» у Ибн Сины, а также разнообразные доктрины теургии, алхимии, астрологии и магии в исламском герметизме). Именно против этого и выступают мутазилиты, в том числе и протестуя против «нетварной» природы Корана. Тем самым они в целом делают то же самое, что и их яростные противники — буквалисты, т. е. воюют против самой возможности платонического истолкования ислама, что могло бы привести к его интерпретации в ноологической топике образцов/копий с опосредующей фигурой «интерпретатора» (герменевта), философа, помещенного в точке пересечения двух миров, в среднем мире (малакут). Таким образом, мутазилиты оказываются в самом центре ноологической проблематики: их рационализм и строгие богословские системы защищают строго семитский взгляд на мир, в котором не существует ни промежуточного мира, ни мира образцов, а над материально-телесным срезом прямо и непосредственно (без посредников и «сотоварищей») находится само Высшее Божество, творящее все индивидуальные телесные вещи непосредственно и оживляющее их по своей воле и по своему декрету. Нечто подобное отстаивали ранее в христианском контексте сирийцы Антиохийской школы (против александрийской аллегорезы), а еще раньше эвонииты и иные иудео-христиане. В этом состоит *коренная сущность семитизма*: любого — и южного (арабского), и западного сиро-ханаанского, и иудейского, быть может, лишь за исключением восточного, подвергшегося глубинному влиянию шумерской вертикально-уранической героической, солярной и имперской цивилизации. Семитский Логос принципиально и фундаментально титаничен, он знает волю и материальное могущество, которое и воплощает в высшей фигуре своих политеистических и монотеистических культов; он строится

на исключении самой возможности общей меры между личностным Творцом и миром; все во власти Творца, и отношения с ним строятся по формуле отношения горшка к горшечнику или товара к его владельцу. Поэтому рационализм мутазилитов есть глубокое семитское явление, продолжающее в арабском контексте строгий креационизм иудеев или сирийцев. Калам, таким образом, есть такая форма исламской идентичности, которая направлена жестко против всех форм платонизма, неоплатонизма, мистицизма, мистериальности, герметизма и гностицизма. Разум (рационализм) здесь есть нечто радикально отличное от Нуса платоников, гностиков и герметиков, это «здравый рассудок», способность к различению. В таком рационализме мутазилитов при желании легко можно обнаружить черты, свойственные европейской философии Нового времени; и это не удивительно, т. к. обе формы исходят из глубинно-титанического мировоззрения.

Корбен так описывает основные пункты философии мутазилитов:

«1) Тавхид (божественное Единство).

Мутазилиты любили определять себя как "людей Тавхида" (ахль аль-Тавхид). Аль-Аш'ари (Макалат аль-Исламийин) объясняет мутазилитскую концепцию Тавхида: "Бог уникален, ничто не подобно ему; он — ни тело, ни личность, ни субстанция, ни акциденция. Он по ту сторону времени. Он не может обитать в определенном месте или в существе; ему нельзя приписать какие-либо тварные качества или атрибуты. Он ни обусловлен, ни детерминирован, ни порожден, ни порождает. Он не может быть воспринят чувствами. Глаза не видят его, взгляд не достигает его, воображение не схватывает его. Он — предмет, но не как другие предметы; он всеведущ и всемогущ, но его всеведение и всемогущество не могут сравниться ни с чем сотворенным. Он сотворил мир без предустановленного архетипа и чьей-либо помощи".

Эта концепция божественного Бытия и его единства не динамична, а статична; онтологически она ограничена планом необусловленного бытия, она не касается не-необусловленного бытия. Выводами из нее являются отрицание божественных атрибутов, утверждение о сотворенности Корана, отрицание всякой возможности узрения Бога. Эти выводы сыграли значительную роль в исламской догматической мысли¹.

Такое определение тавхида является емкой формулой семитского монотеизма, понимающего Бога не только как единого (и совсем

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 113.

не всеединого), но и прежде всего как единственного. Это не апофатизм неоплатоников (в том числе и христианских — например, Дионисия Ареопагита или св. Григория Паламы), представляющий собой динамическое измерение метафизики, проявляющееся в форме генад — парадоксальной причастности неабсолютного к абсолютному, катафатического к апофатическому. Корбен справедливо замечает, что мутазилитский тавхид («единобожие») статичен, он просто снимает любые аналогии между сотворенным и Творцом, обнажая черную бездну всемогущей смерти в качестве минеральной основы феноменального наличия. К такой апофатике мутазилиты применяют строгую аристотелевскую логику. Если Бог непознаваем, он только непознаваем и непознаваем ни при каких обстоятельствах. Ничто и никогда не может нарушить этой прямолинейной схемы — и даже «лучший из людей», Мохаммед, только человек, смертный и тварный, рожденный и умерший во времени и в теле, т. к. все, что есть — есть время и тело. А то, что не время и тело, того либо нет, либо это только и исключительно Творец, создатель своим декретом времени и тела. Мутазилитский тавхид есть квинтэссенция строгого семитского трансцендентализма и креационизма, косвенно присущих всем формам южно- и западно-семитских культур (в том числе и политеистических), но предельно обостренных в авраамическом монотеизме — иудаизма, иудео-христианства и ислама. У мутазилитов это приобретает характер строгой рационально фиксированной догмы. Если продолжить параллели с философией Нового времени, то и здесь мы наблюдаем удивительное сходство с европейским деизмом — представлением о Боге как о рациональной и трансцендентной Первопричине мира.

Другими пунктами мутазилитской доктрины являются:

«2) Божественная справедливость (аль-адль). Для того чтобы понять божественную справедливость, мутазилиты рассуждали о человеческой свободе и ответственности (уже было отмечено их согласие с шиитами в этом пункте). Для них свобода и ответственность человека вытекали из принципа божественной справедливости. Без этого идея кары или наказания по ту сторону теряют свой смысл, а идея божественной справедливости лишается своей основы. (...)

3) Воздаяние в потустороннем мире (Ва'д и вай'д). Всеми направлениями Ислама признается, что Аллах обещал награду правверным и наказание неверным, однако мутазилиты связывали это вероучительное положение со своей концепцией божественной справедливости и человеческой свободы. Божественная справедливость постулирует, что с теми, кто остаются верными, и с теми, кто отпадает от веры, нельзя поступать одним и тем же образом. Что касается

человека, то концепция свободы подразумевает, что он ответствен за свои деяния, как добрые, так и злые. Таким образом, идея божественной благодати проходит в учении мутазилитов очень дискретно; преобладающее же значение имеет идея справедливости. (...)

4) Промежуточная ситуация (аль-манзиля байн аль-манзиля-тайн). Именно этот тезис, как уже было упомянуто выше, вызвал раскол, «разделение» между Василем ибн Ата, основателем школы мутазилитов, и его учителем Хасаном Басри. Причиной раздора послужило понятие "греха". Мутазилитский тезис богословски и юридически помещает грешника в ситуацию, отличную как от ситуации мусульманина, так и от ситуации немусульманина. В согласии со многими мусульманскими богословами и духовными лицами, мутазилиты подразделяли грехи на два вида: сагаир (легкие грехи) и кабаир (тяжелые грехи). Грехи первой категории не ведут к отпадению от веры (конечно, если грешник не повторяет их постоянно). Что же до грехов второй категории, то они тоже подразделяются на два вида: куфр (неверие) и другие. Эти последние, согласно мутазилитам, выводят мусульманина за пределы общины, но в то же время не делают его кафиром (неверным в абсолютном смысле). Такой грешник находится в промежуточной ситуации, не будучи ни правове́рным, ни неверным. Это промежуточное состояние включает в себе дополнительные трудности. (...)

5) Моральный императив (аль-амр би'ль ма'руф). Последний из пяти главных мутазилитских тезисов касается жизни общины; он предполагает применение принципов свободы и справедливости в социальной практике. Для мутазилитов справедливость заключается не только в том, чтобы лично избегать несправедливости и зла; она воплощается также в действиях всей общины по созданию атмосферы равенства и общественной гармонии, благодаря которой каждый индивидуум может наиболее полно раскрыть свои возможности. Точно так же свобода и ответственность каждого конкретного человека не должны ограничиваться развитием различных способностей индивидуума; они должны быть направлены на благо всей общины»¹.

Эти тезисы вытекают из представления о тавхиде как единственности Бога, поскольку они мыслят творение как абсолютно зависящую от Творца систему, которая может быть организована им только наилучшим образом, поэтому твари остается только твердо следовать данным предписаниям, строго выполняя те функции и правила, которые продиктованы изначальным установлением. Судьба человека —

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 113–115.

в корректном исполнении предписанных функций, совокупность которых определяет место в общей картине справедливого мироустройства. В такой ситуации мусульмане суть те, кто получил декретные инструкции в самом полном и окончательном виде, тогда как другие народы имеют дело с искаженными версиями. Воздаяние в потустороннем мире есть прямое следствие выполнения или невыполнения предписанных обязательств. Человек свободен хорошо справляться с заданием или саботировать его, но далее наступает механическая железная необходимость нелицеприятного суда — с наказаниями и поощрениями в конце.

Тезис о «моральном императиве» (аль-амр би'ль ма'руф) снова отсылает нас к Европе Нового времени, и социальная справедливость у мутазилитов по многим параметрам может быть сопоставлена с «категорическим императивом» и «практическим разумом» Канта.

По сути, мутазилитский калам так же, как и салафизм, утверждает монотеистический, строго семитский эксклюзивизм, призванный закрепить фундаментальную идентичность изначального ислама, но делает это, в отличие от салафизма, в рациональных терминах, странным образом предвосхищающих раннюю — деистскую — стадию европейской философии Нового времени.

Ашариты: исламский атомизм

Внутри мутазилитского движения возникло еще одно направление, связанное с идеями философа Абу-аль Хасан 'Али ибн Исма'ил аль-Аша'ри (873 — 935), изучавшего учение мутазилитов под управлением одного из авторитетных представителей этой школы аль-Джубба'и. Аша'ри, начав с идей ортодоксального мутазилизма, в 40 лет пришел к радикальному пересмотру своих прежних взглядов. Корбен так описывает этот эпизод:

«В возрасте 40 лет Аша'ри, как свидетельствуют биографы, пережил духовный кризис, длившийся две недели. В час молитвенного собрания он внезапно ворвался в Большую Мечеть Басры и громко провозгласил: "Тот, кто меня знает, знает меня. А того, кто меня не знает, я еще заставлю себя узнать. Я 'Али ибн Исмаил аль-Аша'ри. Еще недавно я разделял учение мутазилитов, веря в сотворенность Корана, отвергая возможность узрения Бога, отказывая Аллаху во всех позитивных качествах и атрибутах. Будьте же свидетелями того, что сейчас я решительно отвергаю эту доктрину"»¹.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 116.

На первый взгляд, может показаться, что аль-Аша'ри разочарован именно в строгом рационалистическом понимании мутазилистами тавхида и ищет иного понимания, способного дать иной взгляд на проблему апофатического Первоначала, т. е. обнаружить нечто «опосредующее» отношения между миром и Богом. Т. е. на основании этого духовного восстания мы могли бы ожидать его эволюции в сторону аль-фаласифа, герметизма, шиизма или суфизма. Но здесь следует уточнить контекст, в котором происходит этот философский кризис аль-Аша'ри: он разворачивается в контексте радикального суннизма, где интеллектуальное поле определено таким образом: с одной стороны, мутазилиты с их абстрактными спекуляциями, с другой — буквалисты, возражающие против рационализма мутазилитов. Иными словами, между собой сталкиваются две стороны чисто семитского духа: арабийский подход буквалистов, призывающих понимать Коран и сунну буквально без каких бы то ни было рационализаций, и сублимированная (в сирийском ключе) герменевтика мутазилитов, настаивающая на исключительно рациональном толковании Корана и сунны против всех форм символической или мистической (неоплатонической) аллегорезы. Аль-Аша'ри ищет своего пути между этими границами и поэтому формирует доктрину, призванную сочетать обе установки, чтобы примирить чистый трансцендентализм с буквально понятым актом Творения, описанным в Коране. То есть ашаризм, учение аль-Аша'ри, стремится к тому, чтобы выразить обе линии фундаментально семитской, обобщающей теологии, т. е. предложить синтетическую версию обоих подходов. Это ему удастся в полной мере. И поэтому Анри Корбен совершенно справедливо замечает:

«Нужно признать, что ашаризм выжил после стольких ожесточенных атак критиков, благодаря тому, что в нем воплотилось самосознание суннитского Ислама»¹.

Аль-Аша'ри исходит в своей философии от главной проблематики: из необходимости установить отношения между Богом и миром на основании идеи Творения (креации). Для мутазилитов Бог не может по-настоящему творить мир, т. к. это нарушило бы правило его единственности, мир стал бы «сотоварищем» Богу и строгий монотеизм был бы нарушен. Для буквалистов Бог творит мир так, как это сказано в Коране. Чтобы примирить эти тезисы — мутазилитский тавхид и коранический буквализм, — аль-Аша'ри прибег к теории атомов, воспроизводя в новом контексте древние теории финикийца Мохоса и греков Демокрита и Эпикура. Это и стало основой его

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 126.

учения, получившего название «ашаризм». Популярность его была такова, что стала отождествляться вначале с каламом, после того, как престиж школы мутазилитов несколько поблек, с богословием и философией классического суннизма — особенно в шафиитском и малекитском мазхабах (там, где не получил распространения ханбализм и салафизм).

Обращение к атомизму аль-Аша'ри и, шире, к материи и ее проблематике, в контексте его интеллектуального поля можно представить себе следующим образом: мутазилиты оперировали с логическими абстракциями, с отвлеченной «математикой» и «логикой» исламской теологии; захириты (сторонники чистого «таклида») признавали только эвиденциальность остенсивных вещей, феноменов, организованных в соответствии с прямыми высказываниями и утверждениями Корана и сунны, отвергая любые философские обобщения как «грех». Первые игнорируют материю, вторые знают только материю, но настолько погружены в нее, что не способны увидеть в ней никаких закономерностей. Сам же аль-Аша'ри видит свою миссию в том, чтобы соединить эти два подхода и обосновать тем самым полноценный рационалистский, с одной стороны, и конкретно-традиционалистский, с другой, суннизм. Поэтому материя становится в центре его внимания, но не просто как поле наглядных явлений, требующее организации (как у захиритов и салафитов), но как онтологический пласт, поддающийся рациональному осмыслению при соотнесении со строго трансцендентным Богом. Так, он взвешивает два возможных понимания материи: материя дифференцированная (континуальная) и материя недифференцированная (дисконтинуальная). В первом случае, дифференцированная в самой себе, она может содержать структуру, а значит, предопределять телесные формы, из нее возникающие, а также их секвенции. Точно так же и со временем: дифференцированное континуальное время разворачивает себя как секвенцию событий, семантически и причинно-следственным образом систематизирующую их порядок. Поэтому в мире, где материя и время были бы дифференцированы и континуальны, потребность в трансцендентном Начале была бы лишней, и такой мир мог бы существовать сам по себе. Крайний имманентизм — даже религиозный — склоняется к этой версии, где фактичность и эвидентность являются самодостаточными онтологическими аргументами (как в европейском позитивизме). Но здесь следует напомнить, что мы находимся в контексте именно семитской ментальности, где феномен понимается материально и титанически, в одномерной плоскости, ведь, если бы мы оказались в контексте Средиземноморского Логоса и неоплатонической ноологии,

сама структура феномена открылась бы нам как опосредующе мистериальная (Дионис/Аристотель) или отражающая высшие эйдосы-парадигмы (Платон/Аполлон). Но мы находимся в пространстве Кибелы, под гравитационным могуществом титанизма и Черного Камня, поэтому аль-Аша'ри подвергает здесь критике специфически семитскую феноменологию, где данность и материальность (телесность) совпадают в унылой и безысходной (пустынной) монотонности семитически понятых фактов. Против такого семитского имманентизма захиритов (буквалистов) и направлена критика аль-Аша'ри. Вопреки вскрытым у них (но отсутствующим в эксплицитной форме) представлениям о дифференцированной и континуальной материи он предлагает концепт недифференцированной и дисконтинуальной материи и такого же недефференцированного и дисконтинуального времени. В этом случае материя и время не могут быть семантически нагружены, т. к. в них заведомо отсутствует в этом случае форма и смысл, которые позволили бы телам и временным промежуткам выстроиться в семантические секвенции. И из этого аль-Аша'ри выводит идею необходимости Творца как логического Первопринципа и оригинатора всех вещей (материальных и временных, а других вещей семитское сознание не признает). Этот Первопринцип напоминает мутазилитское рациональное Начало, но мыслится теперь не сам по себе, а в приложении к материи и времени, и более того, обнаруживает свое бытие именно в этом приложении.

Признание неделимости материи ведет к утверждению трансцендентного принципа, который дает этой материи и всем составляющим ее существам детерминацию и спецификацию.

Действительно, если материя делима сама по себе, она несет в себе возможность и причину детерминации. Тогда само существование принципа избыточно. Напротив, если признать, что материя сама по себе неделима (атом), то для ее детерминации, спецификации и придания ей количественных характеристик в том или ином существе необходимо вмешательство трансцендентного Принципа. Идея Бога-Творца тогда становится вполне очевидной и обоснованной. Бог творит потому, что Он и есть акт творения, т. е. упорядочивание атомистской дисконтинуальной материи. Бог, согласно аль-Аша'ри, постоянно заново творит каждый атом вещества и каждое мгновение времени. Поэтому творение как акт не есть один из атрибутов Бога, но оно и есть сам Бог, который есть акт. Корбен пишет:

«Идея неделимости материи несет в себе и другой вывод, а именно идею о возвращающемся (непрерывном) творении. Действительно, если материя не имеет в себе самой достаточной причины для

дифференциации и различных последующих сочетаний, то, следовательно, необходимо, чтобы каждое сочетание атомов, составляющее то или иное существо, имело привходящий характер. Таким образом, эти сочетания, находящиеся в вечном изменении, нуждаются во вмешательстве трансцендентного принципа, творящего и поддерживающего их.

Напрашивается вывод: необходимо, чтобы материя и ее сочетания творились каждое мгновение. Мир в целом каждое мгновение поддерживается всемогущей божественной Дланью. Согласно ашаритской концепции, вселенная непрерывно расширяется, и только божественная Длань сохраняет ее единство и ее сплоченность, в то время как слабость нашего разума и чувств мешают нам воспринять истинное положение дел»¹.

Строго тот же самый вывод сделали рационалисты Нового времени (в частности, Рене Декарт, утверждавший, что Бог творит мир каждое мгновение) из атомистской теории материи, и современная физическая картина мира, предполагающая Большой Взрыв и постоянное расширение вещества во Вселенной, есть не что иное, как развитие этой предпосылки об атомистской структуре материи. А если обратиться, напротив, в прошлое, то мы увидим строго такое же обоснование различия между восприятием материи и времени как непрерывного и дифференцированного явления и их фундаментальной прерывностью (атомизмом) на самом деле, у Демокрита и Эпикура. Между всеми версиями атомизма от финикийца Мохоса через Демокрита и Эпикура, а также через суннитскую экзегетику ашаритов, к Гассенди и Декарту и, наконец, к общепринятой и доминантной физической теории материи, вещества и Вселенной в Новое время существует глубинное структурное единство. С ноологической точки зрения, это единство черной философии Великой Матери, титанического Логоса.

Так, аль-Аша'ри решил противоречие между мутазилитами и буквалистами (захиритами), предложив в своей версии атомизма исчерпывающий синтез радикально семитского суннизма, объединяющего экзистенциальную структуру телесно ориентированного арабийского Dasein'a с холодным рационализмом отвлеченных обобщений. Этот философский синтез поразительно напоминает раннюю деистскую версию философии Нового времени, где мы встречаем все три главные инстанции — рационального субъекта, материально очевидность объекта и Первопричину, постоянно (вос)производящую и подправляющую структуры Вселенной (подобно

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 124.

логическому Богу-Первопринципу Декарта или Богу-Часовщику Ньютона, подправляющему орбиты планет).

Идеи аль-Аша'ри были подхвачены широким кругом его последователей. Среди них можно упомянуть Абу Бакр аль-Бакиллани, автора Китаб аль-Тамхид, первого системного изложения ашаритской доктрины; Ибн Фурака; Абу Исхака аль-Исфараини; Абд аль-Кахира ибн Тахир аль-Багдади; Абу Джафара Ахмад ибн Мухаммед аль-Семнани; Имама аль-Харамейни, в труде которого Китаб аль-Иршад ашаризм обрел законченную форму; знаменитого суфия аль-Газали; Ибн Тумарта; Шахрастани; Фахраддина Рази; Ададуддина Иджи; аль-Куртуби; ан-Навави; аль-Аскаляни; Гургани; Санусси и т. д. И как пишет Анри Корбен:

«На протяжении многих веков эта школа полностью господствовала в суннитском Исламе. В некоторых регионах в определенные эпохи ашаризм ассоциировался с суннизмом»¹.

Критика идей аль-Аша'ри со стороны традиционных мутазили-тов и со стороны захиритов только укрепила и консолидировала приверженцев этой философии, позволила еще более отточить ее в целом чрезвычайно стройную конфигурацию.

«В XIII в. ашаризм столкнулся с серьезными противниками в лице Ибн Таймийи из Дамаска и его ученика Ибн аль-Кайима аль-Джаузийи. Ибн Таймийа, основатель салафитского движения, продолжавшегося и по сей день, оспаривал право ашаризма на реформу суннитского Ислама. Он провозгласил интегральную реформу суннизма, основанную на абсолютной ценности буквального текста Откровения и Традиции Соратников Пророка (из которой был изъят богословский корпус, восходящий к шиитским Имамам). Несмотря на ценность замечаний Ибн Таймийи и убедительную мощь его критики, ашаризм сохранил свое господствующее место в суннитском Исламе до наших дней. Ренессанс суннитского Ислама, на который повлияли различные элементы (например, мутазилизм и салафизм), слившиеся в мусульманском сознании, только подтвердил господство ашаризма»².

Салафитская критика ашаризма всякий раз наталкивается на то, что для опровержения его взглядов салафиты вынуждены приводить аргументы, заимствованные из арсенала материалистической эвиденциальности или «таклида», только укрепляя тем самым позиции ашаритов, поскольку сам аль-Аша'ри этот тезис основательно и заведомо все-сторонне разобрал при разработке обобщающего ответа захиритам.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 120.

² Там же. С. 122.

Аль-фаласифа

Направление в исламской мысли, известное как «фаласифа», т. е. собственно «философия», отличается тем, что кроме первого и последнего представителей этого направления: Абу Юсуфа ибн Исхак аль-Кинди¹ и Абуль Валида Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушда, все остальные и наиболее крупные фигуры (аль-Фараби, Абу-ль Хасан аль-Амири, Ибн Сина, Ибн Маскуйех² и даже критик философии аль-Газали) не были арабами. Само это течение представляет собой почти исключительно вариации греческого неоплатонизма в сочетании с рядом отчетливо иранских (маздеистских) заимствований и имеет к семитскому Логосу самое отдаленное отношение. Более того, даже те философы, которые считаются аристотеликами-перипатетиками (машшаун), были все (за исключением Ибн Рушда Аверроэса) неоплатониками, т. к. под именем «Аристотель» фигурировали фрагменты из «Эннеад» Плотина и ряд текстов других неоплатоников, в частности, Порфирия. Это показательно в том смысле, что в контексте аббасидского универсализма, имеющего свое магистральное воплощение в ханбалитах, мутазилитах и ашаритах, т. е. в семитско-суннитских формах, параллельно развивались течения мысли, довольно далекие по своей ноологической структуре от доминирующей линии, но в то же время — в силу приверженности самих философов к исламу — принимаемых как одна из возможных позиций широким охватом новой исламской идентичности, которой была свойственна инклюзивность и относительная терпимость к самым разным формам мышления. Исламское течение фаласифа не показательно и не репрезентативно для семитского Логоса; оно включено в него как чужеродный элемент, имевший право на существование, но одновременно помещенный в конкретные исторические рамки — от аль-Кинди (801 — 873) до Ибн Рушда (1126 — 1198). Многих исследователей удивляло, что *арабская философия*, т. е. собственно «фаласифа», возникла и исчезла в довольно краткий период между IX и XII вв. Анри Корбен совершенно справедливо указывает на то, что этот эффект внезапного возникновения и столь же внезапного исчезновения происходит из-за того, что историки не продуманно пользуются прилагательным «арабский». Дело в том,

¹ Аль-Кинди был из арабской семьи из племени Кинда (выходцы из Южной Аравии). В Южной Аравии (Йемен, Савейское царство, Хеймаритское царство) существовала весьма специфическая культура, довольно сильно отличавшаяся от средне-арабской — той, которая преобладала в структуре изначального ислама.

² Ученик ибн Маскуйеха философ Ибн Фатик был арабом, но ярких и выдающихся произведений не оставил. Еще один семитский философ, также не создавший каких-то оригинальных работ, Абу-ль Баракат Багдади был евреем, принявшим ислам.

что эта философия никогда не была по-настоящему арабской (в отличие от других интеллектуальных течений в исламе) и поэтому представляет собой лишь одну из ветвей более обширного цивилизационного процесса, связанного с непрерывным существованием неоплатонической традиции, корни которой уходят в греческую цивилизацию, откуда она проникла на эллинизированный Ближний Восток, и которая нашла благодатную почву в иранской культуре, где легла в основание мощного духовного движения, предшествующего исламским завоеваниям и продолжающегося органично и непрерывно после того, как арабы интерес к философии (в этом понимании — фаласифа) утратили. Неоплатонизм продолжился и после XII в. в иранской культуре, достигнув небывалого расцвета в философии Ишрак (Сохраварди), и эта традиция не прерывается в Иране вплоть до настоящего времени. Кроме того, неоплатонизм в особом измерении был присущ шиизму уже на ранней стадии этого течения, а кроме того, явно опознается в суфизме и исламском герметизме. Следовательно, это неоплатоническое поле, выразившееся в течении «фаласифа» на определенном историческом этапе, имеет намного более обширную структуру, а по своей ноологической идентичности выражает те цивилизационные и духовные установки, которые представляли собой периферию собственно исламской цивилизации, если понимать под ней изначальную аравийско-семитскую идентичность, выразившуюся при Аббасидах в каламе (включая ашаризм), ханафизме и в крайней форме в ханбализме и салафизме.

«Фаласифа», таким образом, следует рассматривать как часть более общего и гораздо более широкого явления исламского универсализма, альтернативного строгому семитскому подходу наиболее ортодоксального суннизма¹. «Фаласифа» (как, впрочем, и большинство суфиев) не отрицали сунну и полностью принимали Коран и все нормы исламского права, но их герменевтика строилась на радикально иных философских и даже цивилизационных установках; их ислам представлял собой такую модель философии и богословия, где при полном признании внешней стороны религии скрывалась абсолютно чуждая семитизму и аравийскому духу интерпретация, уходящая корнями в несемитские (по меньшей мере, не аравийские) цивилизационные круги и основанная на радикально инаковом Dasein'e — частично, средиземноморском (аполлоно-дионисийском) и подчас христианском, а частично иранском. Христиане сыг-

¹ Подробнее эту тему мы рассмотрим в 4-й книге «Ноомахии», в части, посвященной иранскому Логосу.

рали здесь огромную роль, т. к. большинство неоплатонических текстов было переведено на арабский (с арамейского) сирийскими христианами. Так для аль-Кинди тексты Плотина под ошибочным названием «Теология» Аристотеля переводил христианин-сириец Абд аль-Масих ибн Абдаллах ибн Найма аль-Химси из Эмессы.

При этом показательно, что на определенных этапах аббасидские халифы проявили и к этому направлению особое внимание — так аббасидский принц Ахмад, сын халифа аль-Мутасима, был другом и покровителем аль-Кинди, который посвятил ему многие трактаты.

Фигура аль-Кинди, хотя и не бывшего ярким и самобытным философом, имеет, однако, символическое значение. Он пытается сочетать классическую для калама (аль-Кинди дружил с мутазилистами, хотя и не разделял их воззрений) идею о творении из ничто (*ex nihilo*), являющуюся основой всякого монотеистического креационизма, с неоплатонической теорией эманаций. Так, согласно аль-Кинди, Бог вначале волевым актом творит Первый Интеллект (акль), который уже без прямого божественного вмешательства эмануирует остальные интеллекты. В чем-то эта схема повторяет попытки христианского платоника Иоанна Филоппона, полемизировавшего с Проклом относительно вечности мира, примирить неоплатонизм и монотеистический догмат о творении. Филоппон, развивая эти темы, пришел к созданию «физики импетуса», первоначального импульса, который дает Божество процессу Творения, что вполне можно соотнести с идеями аль-Кинди. По Корбену, «различие, проводимое Кинди между первичными и вторичными субстанциями, его вера в действенность астрологии, интерес к оккультным наукам, дифференциация, проводимая им между рациональной философской истиной и истиной откровения, которую он трактовал на манер иератического искусства (*ars hieratica*) последних неоплатоников сближают «философа арабов» с Проклом, а также имеют немало общего с учением сабеев Харрана»¹.

Другие представители «фаласифа» были преимущественно персами или иранизированными тюрками, и в их работах неоплатонизм и теория эманаций прослеживаются еще более отчетливо. Так, у аль-Фараби² мы встречаем теорию Десяти Интеллектов, исходящих от

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 155.

² Во многих аспектах идеи аль-Фараби смыкаются с универсальным герметизмом, эксплицитно выходящим за пределы исламской цивилизации. Так, он был убежден в том, что первыми обладателями мудрости были халдеи Месопотамии, от них знание перешло в Египет, затем в Грецию, где оно было зафиксировано письменно, и, что на его долю выпало вернуть это знание в страну, где оно зародилось (т. е. в Ирак. — А. Д.). Корбен А. История исламской философии. С. 158.

Первого до Десятого, который является Активным Интеллектом, составляющим архетип человеческого мышления в его интегральной совершенной форме. Таким образом, человеческое мышление через его философскую интеграцию может быть возведено к ангелическому и далее божественным мирам. Ибн Сина еще подробнее развивает эту модель, строя завершенную концепцию неоплатонической картины исхода и возврата, соединяющую человека с божественными мирами по непрерывной цепи ангелических иерархий, где особую важную роль играют ангелы промежуточного мира, малакут, отождествляемые с душами. В этих моделях аль-Фараби и Ибн Сины можно легко увидеть и древнеиранские представления о соотношении двух миров — принципиального (мир менок) и телесного (мир гетик), а также диалектику связей между ними.

Последний представитель того, что считается «арабской философией» Ибн Рушд (Аверроэс), предпринял попытку очистить аристотелизм от неоплатонизма и подверг критике манифестационистские идеи Ибн Сины. Аверроэс полностью отвергал все связанное с «промежуточным миром» и «ангелами души», а также иерархии Интеллектов, нисходящие от Бога к человечеству, пытаясь восстановить тем самым не столько аристотелевские представления (которые, на самом деле, были довольно далеки от тех идей, вокруг которых вращалась полемика исламских «перипатетиков», впрочем, равно как и католических схоластов), сколько заново поместить откровенный неоплатонизм «фаласифа» в семитское креационистское жестко монотеистическое русло. Эта инициатива нашла множество сторонников, но не в исламском мире, а в средневековой европейской схоластике, отдельные направления которой двигались в сторону номинализма или, как минимум, критично относились к платонизму Эриугены. Так возник спор между католическими последователями Авиценны (Ибн Сины) и Аверроэса (Ибн Рушда), в котором отразились противоречия между неоплатонизмом и жесткой креационистской ортодоксией (представленной схоластическим рационализмом). В самом исламском мире ничего подобного не возникло, и вместе с полемикой Ибн Рушда против Ибн Сины вся арабская философия, известная под именем «фаласифа», оборвалась. Принято считать, что фатальный удар по ней нанес суфийский мыслитель аль-Газали, но это мнение в последнее время оспаривается, т. к. влияние критики аль-Газали и ее состоятельность были явно преувеличены европейскими историками, плохо понимавшими контекст исламской культуры и применявшими к исламскому обществу клише, соответствующие Европе, а кроме того, критика аль-Газали вообще никак не повлияла на развитие иранской философии и, напро-

тив, была дружелюбно интерпретирована рядом персидских философов-платоников.

С точки зрения ноологии, мы видим в течении «фаласифа» попытку предложить в качестве универсальной версии исламской цивилизации неоплатонический комплекс идей как альтернативу собственно аравийскому Логосу и его поздним выражениям омейядско-аббасидской эпохи. Это означало бы, что универсальная миссия, предпосланная Мохаммедом новой религии, принимается как таковая через ее интерпретацию в оптике Средиземноморской и Персидской цивилизационных парадигм, т. е. в небесной платонической аполлоническо-дионисийской версии. Важен сам факт подобной инициативы, воплощающей в себе не просто исторически ограниченное явление, но постоянно открытую возможность внутри исламской цивилизации, сохраняющую свое значение и на более поздних этапах, а также обнаруживаемую в иных формах и иных контекстах на этапах более ранних. «Фаласифа» есть звено в более сложной и разветвленной цепи внутренних цивилизационных трансформаций ислама, куда относятся также арабский герметизм, суфизм и шиизм, представляющие собой вместе с «фаласифа» огромный ноологический массив, с доминацией Логоса, отличного от семитского или находящегося на границе с ним.

Арабская алхимия

Джабир ибн Хаййан: шиитский герметизм

Еще одним значимым течением в аббасидском культурном пространстве, где определялись пропорции и структуры нового (имперского) исламского универсализма, был арабский герметизм, представленный прежде всего яркой фигурой легендарного арабского алхимика Джабира ибн Хаййана¹ (721–815), чьи работы получили широкое распространение в средневековой Европе под именем «Гебера», считавшегося высшим авторитетом алхимии. Исследователи ставят под вопрос идентичность автора серии латинских трактатов, фигурирующих под именем «Гебера», называемого в разных местах то «персом», то «индусом», то «арабом», и предполагают, что европейский «Гебер» и арабский Джабир ибн Хаййан могут быть разными личностями²; косвенным аргументом является то, что среди обширно-

¹ Джабир ибн Хаййан, как и аль-Кинди, был выходцем из Южной Аравии, Йемена.

² Darmstaedter E. Die Alchemie des Geber. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1922.

го наследия Джабира ибн Хаййана на арабском языке¹ точных эквивалентов многих латинских текстов обнаружено не было. Но в любом случае Джабир ибн Хаййан, был ли он автором всех текстов, известных в Европе под именем «Гебер» или нет, является крупнейшей фигурой арабской алхимии, крупнейшим теоретиком алхимии как таковой. По одной из версий, именно он ввел понятия «Сера» и «Ртуть» для описания процесса созревания металлов в дополнение к четырем стихиям, известным древним эллинам и положенным в основу алхимических представлений.

Джабир ибн Хаййан, с одной стороны, являлся продолжателем ранней греческой алхимии, тексты которой, приписываемые Зосиме, Аполлонию Тианскому (арабизированная форма «Балинос») и т. д., широко циркулировали на Ближнем Востоке в культурном пространстве, оказавшемся внутри исламской цивилизации после арабских завоеваний. Этот герметический круг текстов и практик символически соотносился с египетской традицией и цивилизацией и именем «египетского» мудреца или бога «Гермеса Трисмегиста». Египетские влияния в герметических текстах, безусловно, присутствуют, но, вероятно, речь идет о широком направлении синкретических воззрений, включающих в себя самые разнородные влияния — халдейские, эллинские, иудейские, иранские, позднее гностические. Алхимия была распространена в Средиземноморском регионе задолго до арабов, и поэтому вполне можно считать, что Джабир ибн Хаййан и другие арабские алхимики присоединились к существующей традиции и на ее основании стали развивать свои собственные теории или передавать знания из известных или неизвестных источников, а также то, что передавалось устно в рамках закрытых герметических братств. Но при этом они встраивали герметические теории и идеи в исламский контекст, что придавало арабской алхимии специфические и оригинальные черты.

В основании легитимации герметизма в арабском контексте лежит отождествление фигуры Гермеса Трисмегиста, центральной фигуры алхимических мифов, с библейским Енохом, который, в свою очередь, в исламе был идентифицирован как пророк Идрис. Енох играл важную роль в иудейском мистицизме, в частности, «Книга Еноха», написанная в жанре пророческих и апокалиптических иудейских апокрифов, была широко распространена в Средиземноморском регионе и стала одним из популярных апокрифов в христианской куль-

¹ Сам Джабир ибн Хаййан утверждает, что он написал 500 книг, из которых сегодня обнаружено около 300; большинство из них не опубликованы (и тем более не переведены) и находятся в рукописях.

туре («Книга Еноха» существовала и в славянском переводе). О Енохе в Библии содержится мало сведений, считается, что он не умер, но был взят Богом на небо живым, и что число лет его земной жизни было 360, символическое число градусов круга и дней в солярном годе (к которым добавлялись 5 священных дней, предшествующих или последующих празднику Нового года). В христианстве Енох интерпретируется как один из двух «свидетелей Апокалипсиса» вместе с пророком Илией, также взятым на небо в огненной колеснице. В иудейской мистике и в синкретических средиземноморских культурах гностического толка фигура Еноха рассматривается как полюс наиболее закрытых, мистериальных сторон; в Каббале он в некоторых случаях отождествляется с Ангелом Лица или Ангелом Трона, Метатроном, т. е. главой ангельской иерархии.

Вся эта группа значений в арабском герметизме переносится в исламский контекст, образуя цепочку Гермес Трисмегист — Енох — Идрис, что становится особым выражением исламского универсализма в одной из его версий. Эта версия предполагает наличие внутри ислама неизменного ядра, проявлением которого были все духовные традиции мира — включая египетскую, халдейскую, греческую, иранскую, иудейскую, сирийскую, христианскую и т. д., и которое составляет «изначальную традицию». Ислам в такой перспективе видится как финальное проявление этой «изначальной традиции», но и предшествующие ее формы, в таком случае, могут рассматриваться как содержащие важные духовные и метафизические сведения о структурах мира и Божественного, а следовательно, изучение этого мистериального комплекса, далеко выходящего за границы строгой исламской ортодоксии, является вполне приемлемым для мусульманина, идущего по пути «внутреннего» знания (батиниты, от арабского слова «батин», «внутреннее», противопоставляемого «захиритам», от слова «захир», «внешнее»). В ноологической перспективе это означает, что универсализм ислама трактуется как новое (финальное, обобщающее и синтетическое) издание религиозной культурной формы, свойственной всему средиземноморскому культурному кругу в его герметическом измерении. По своей структуре такое понимание универсализма соответствует и иным аналогичным его трактовкам — в «фаласифа» исламских неоплатоников, в иранской философии Ишрака, в суфизме и в значительной степени в различных формах шиизма, где, однако, полюсом «изначальной традиции» видится 'Али и фигура Имама. Поэтому между всеми этими направлениями, совокупно относимыми к «батинизму», «внутреннему исламу», существует множество пересечений и промежуточных версий. Герметические идеи можно легко встретить у суфиев или шиитов, а также у философов-

авиценнистов или последователей Сохраварди. Тем не менее арабский герметизм Джабира ибн Хаййана представляет собой вполне оригинальное и самостоятельное направление, которое может быть рассмотрено и в отрыве от этого более общего контекста «внутреннего ислама», в определенной степени противостоящего «внешнему исламу» (захириты, ашариты, мутазилиты) и особенно «чистому исламу» (ханбалиты, салафиты, позднее ваххабиты), представляющему собой наиболее радикальную форму эксклюзивистского (аравийского, строго семитского) суннизма.

Ноологический анализ алхимии Джабира ибн Хаййана

В первую очередь, следует поставить вопрос: к какой версии герметизма относится направление Джабира ибн Хаййана? Напомню, что мы выделили три слоя этого довольно широкого учения, ядро которого (воплощенное в центральном слое) мы отнесли к Логосу Диониса и промежуточной демиургии. Эти три слоя представляют собой: 1) гностико-спиритуальную сотериологическую алхимию в духе трактатов «Поймандра»; 2) алхимию в самом широком смысле, включающую в себя как духовный элемент, так и операции с материальными предметами, где акцент ставится на среднюю онтологическую инстанцию — Душу Мира, располагаемую между небом и землей и 3) черную алхимию, представляющую собой развитие «титанических технологий», восходящих к процедурам древней металлургии, мистериям кузнецов¹ и связанных с культами Великой Матери, включая мистерии Черного Камня.

В трудах Джабира ибн Хаййана наличествуют все три уровня, что и составляет традиционно тройную семантическую игру алхимического дискурса, постоянно переходящего в одном и том же тексте на разные семантические слои, но доминирует, безусловно, средний, т. е. наиболее показательный и основополагающий для алхимии как таковой. Джабир ибн Хаййан называет свою науку «наукой весов» или «наукой взвешивания» и сообщает, что написал 144 «Книги Весов», посвященных этой теме². Смысл «взвешивания» для него состоит в определении наличия Мировой Души и ее пропорций в любой отдельно взятой вещи. Корбен так описывает основы этой науки у Джабира ибн Хаййана.

¹ Eliade M. Кузнецы и алхимики // Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К. 1998.

² Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // Eranos Jahrbuch. XIX. 1950.

«Она применима не только к трем царствам "подлунного мира", но также и к движению звезд и к процессам в мире духовном. Как сказано в "Книге Пятидесяти", есть Весы для того, чтобы измерить "Интеллект, мировую Душу, Природу, Формы, Сферы, звезды, четыре природных Качества, животный и растительный мир, мир минералов, наконец Весы для букв, наиболее совершенные из всех". Нужно опасаться, как бы термин "количественная", примененный к джабировой науке, не вызвал каких-нибудь двусмысленностей или иллюзий. Цель "науки Взвешивания" состояла в том, чтобы открыть в каждом теле соотношение между проявленным и скрытым (захир и батин, экзотерическим и эзотерическим). Алхимическая операция предстает таким образом как частный случай та'виля (духовного толкования): спрятать явное, вывести на свет скрытое. Как долго объясняется в "Книге о рыночной площади Интеллекта" (Китаб майдан аль-акль), измерить качества вещи (жар, холод, сухость, влажность) значит измерить соответствующее ей количество мировой Души, т. е. интенсивность желания Души, падающей в материю. Принцип Весов (мавазин) основывается именно на желании, которое Душа испытывает к Элементам. Можно сказать, что трансмутация Души, возвращающейся в исходное состояние, обуславливает трансмутацию тел: Душа есть место этой трансмутации. Алхимическая операция, таким образом, оказывается операцией душевно-духовной по преимуществу, не потому, что алхимические тексты являются "аллегорией Души", но потому что фазы этой операции, реально выполняемой на реальном материале, совпадают с фазами возвращения Души к самой себе»¹.

В этом описании заключается сущность алхимии Джабира ибн Хайяна. Смысл герметической практики состоит в том, чтобы проявить на феноменальном уровне душевную сущность вещи, сделать видимым и эмпирически достоверным то, что в телесном мире остается скрытым и ускользает от прямого опыта. Это и есть «взвешивание»: добавление второго измерения (вторая чаша весов) к тому, которое дано нам в контексте телесного восприятия и его эвиденциальной остенсивности (первая чаша). Здесь мы касаемся очень важной экзистенциальной проблемы, проблемы дифференциальных структур Dasein'a. Можно сказать, что существует такая форма онтического восприятия, которая в феномене фиксирует прежде всего и в наибольшей мере именно телесно-материальную составляющую, и исследование семитской экзистенциальности (хотя далеко не только она относится к этому типу) дает нам яркие примеры этого. Из такого непосредственного и спонтанного, если угодно «естественного», вос-

¹ На этом экзистенциальном акте основана философия Стои.

приятия существующего (сущего, Seiende) как телесно существующего, сущего материально, и вытекают в перспективе развернутые конструкции черной философии Великой Матери и титанического Логоса. Над этим фундаментальным экзистенциальным актом может надстраиваться трансцендентная (на сей раз онтологическая, а не просто онтическая) инстанция в форме фигуры Творца (креационизм, монотеизм) или Первопричины (деизм), а может и не надстраиваться (материализм, атеизм, атомизм, современная научная картина мира), но в любом случае характер эвиденциальности здесь глубинно материален и уходит корнями в поле титанического среза бытия, в Тартар (родину титанов) и под-бытийное ὑλή¹. Алхимия «взвешивания» строится на совершенно ином опыте эвиденциальности; здесь в экзистенциальном акте схватываются одновременно два среза, диалектически проникающие друг в друга. Это качественно иной дионисийский Dasein, в котором феномен (явление) схватывается как процесс, как нечто двойственное, как операция открытия/сокрытия; телесное, будучи данным, самой данностью скрывает само себя, т. е. свою сущность, свою душу и свою связь с Мировой Душой, а значит, являясь, оно скрывается. Вместе с тем в явленном являет себя и то, что стоит за ним и вызывает его к наличию, а значит, это скрывающееся одновременно являет себя в явлении. И этот акт восприятия феномена как символа, как фундаментально и непосредственно двойственного факта, не собранного из двух, но расходящегося на два полюса, определяемые не до экзистенциального акта, а во время него, более того, это расхождение на полюса (две чаши весов) и есть сущность этого экзистенциального акта, сам он. Такая диалектическая дуальность конституирует алхимическую экзистенцию, являющуюся осью герметизма, а также важнейшим культурным ядром средиземноморской цивилизации, одним из двух фокусов экзистенциального эллипса, где другим полюсом выступает экзистенция радикально солярного аполлонического толка; этот аполлонический Dasein схватывает феномен изначально как манифестацию эйдоса, что порождает эйдетическую эвиденциальность, вообще оторванную от телесного среза, который в такой экзистенции игнорируется. Очевидно, что «наука весов» Джабира ибн Хайяна относится к дионисийскому Dasein'у, строится на дуальной версии онтической феноменологии. «Взвешивание» предполагает две чаши, два феномена, соотносимых друг с другом в рамках одного-единственного: это соотнесение между собой тела и души,

¹ Например, термин «эликсир», «порошок проекции», «философский камень», возводимый к арабскому эль-иксир, رييس كمال, представляет собой вариацию понятия греческой алхимии и медицины ἑλκτριον («лечебный порошок»), образованного от греческого слова ξηρός («сухой»).

а т. к. отдельная душа видится в герметизме как часть Мировой Души, то «взвешивание» состоит в определении пропорций. Это и есть «измерение», «точно» определяющее место вещи в контексте мировой жизни, ее «вес», «ее размеры» и главное ее смысл.

Поэтому приоритетной сферой алхимии Джабира является то, что исламские мистики называют «малакут», средний мир, мир Души или «алам аль-митхаль», «мир воображения». Этот промежуточный мир есть преимущественная зона превращений, территория дионисийского Логоса. Дионис Лий, Освободитель, снимает ограничения телесной вещи, возводит тело к его душевной причине, растворяет его в ней и открывает возможность трансмутаций, восхождений и совершенствований в свободном пространстве сновидения наяву, мир, где чудеса реальны, а реальность чудесна. При этом речь идет не только о восхождении к светлым и вечным эйдосам высшего мира джабаров, но именно пребывание в промежуточной зоне, где телесность не отменяется, но сублимируется, возгоняется к своему эссенциальному источнику, а при этом сам эссенциальный исток, душа, проявляет себя с телесной очевидностью, становясь эмпирическим фактом, эвиденциальностью «научного» опыта, но в данном случае это наука души, направленная на то, чтобы «дух сделать телом, а тело духом», согласно классическому алхимическому тезису ван Гельмонта.

Если теперь задаться вопросом, что же в этой арабской алхимии собственно *арабского* (аравийского, южно-семитского), кроме терминов (но и то, многие из них представляют собой не более чем арабизацию греческих слов¹), следует ответить «ничего», равно как ничего арабского нет и в «фаласифа» и других философских и мистических явлениях, происходящих из Средиземноморского Логоса и включенных в различные версии омейядского, и в еще большей степени аббасидского поиска различных версий исламского универсализма в имперских условиях Арабского халифата.

Вместе с тем практические применения алхимических теорий к материи всегда чреваты незаметным и трудно фиксируемым соскальзыванием «веселой науки» дуальной экзистенции, располагающейся под знаком Диониса, господина превращений и трансмутаций, в область титанических операций, связанных с inferнальным огнем и глубинами минеральных стихий. Алхимический огонь, будучи, как и все алхимические понятия, объектом игровой трехуровневой семантики, в контексте черной алхимии может быть истолкован в фини-

¹ В христианском контексте сходная идея, но в смягченной форме выражена в Послании св. Апостола Иакова: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19).

кийском духе (где огонь в мифологии был той первостихией, из которой после катастрофы, мирового пожара, вышел настоящий мир), или в духе стоической философии, применяющей тезисы Гераклита к теории мировых эпох, а также к пониманию огня как материальной стихии Бога. В этом случае мы подходим к концепции джиннов, огненных духов, почитавшихся в доисламской аравийской традиции и позднее включенных в исламский контекст в статусе падших духов, которым, тем не менее, не полностью закрыт доступ к покаянию и монотеизму¹. Здесь черная алхимия вплотную соприкасается с магией, которая была довольно широко распространена в арабском мире и которая составляет часть общегерметических теорий и практик. Что касается минерального символизма, то нельзя исключить, что эта тема берет свои истоки в культе бетилей и аэролитов, «священных камней», а также в мифах о рождении богов или героев из камня, каменной девы или каменной статуи. Этот переход от алхимии как таковой, имеющей отношение к среднему миру души, малакут, к телесной и подтелесной (инфракорпоральной) инфернальной, титанической версии, может быть обозначен как манифестация дубля Диониса в фигуре Адониса (Аттиса, Ва'ала и т. д.), что переводит нас снова к Логосу Кибелы и материалистическому экзистированию. Такое измерение алхимии можно было бы назвать собственно «семитическим», но это чисто теоретическое дедуктивное замечание не подтверждается значительным количеством фактов, т. к. в арабском и исламском контексте данное направление получило намного меньшее развитие и распространение, нежели в Европе накануне Нового времени и, следовательно, семитское начало (особенно в его арабском выражении) на этот процесс почти никак не повлияло: европейские создатели философии Нового времени пришли к черной алхимии (воплощенной в материалистической научной картине мира, включающей в себя современную физику, химию и иные науки) совершенно самостоятельно, двигаясь по логике «историала», свойственного исключительно европейской цивилизации («сумерки богов»).

Суфизм и его Логос

Иранизированная версия исламского универсализма

К сфере внутреннего ислама (батиниты) относятся и многочисленные направления и школы суфизма (ат-тасаввуф), которые пред-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 186 – 187.

ставляют собой полную противоположность тому чисто внешнему исламу (захириты), который характерен для всего спектра рационалистов и буквалистов — от мутазилитов и ашаритов (калам) до ханбалитов и салафитов. При этом суфизм никогда не рассматривал себя как альтернативу внешнему исламу, не противопоставлял свои доктрины, практики и организационные структуры (тарикаты) исламской умме, основанной на шариате. Суфии понимали свое движение как внутреннее измерение обычного суннитского ислама, отнюдь не отрицающее ни единого пункта из Корана и сунны, но обосновывающее особую эзотерическую метафизическую герменевтику, не выносимую на передний план и не обсуждаемую с представителями внешнего ислама. Суфии полностью соблюдали нормы шариата и внешне ничем не отличались от всех остальных мусульман. Суфийские тарикаты при этом были интеллектуальным пространством, где развивались самые радикальные интерпретационные системы, смелые символические толкования и оригинальные обряды, разрабатываемые на материале, довольно далеко от классического (аравийского, раннего) ислама.

Анри Корбен так определяет сущность суфизма:

«Суфизм свидетельствует о наличии религиозного мистицизма в Исламе, и поэтому его значение как духовного феномена трудно переоценить. Это попытка творческого развития духовного послания Пророка, усилия оживить на личностном плане его смысл, проникнуть в содержание коранического Откровения. Мирадж, экстатическое восхождение, в ходе которого Пророк был посвящен в божественные тайны, оставался на протяжении веков образцом того опыта, которого стремились достичь все суфии. Суфизм — это мощный протест против всякого "фарисейства" в мусульманстве, беспощадное свидетельство духовного Ислама против тенденции свести его к религии буквалистов и законников. Он способствовал детальному развитию аскетических техник, степени, ход и достижения которых неотделимы от метафизической теории ирфан. Для теории и практики суфизма характерен дуализм шариата и хакиката, а лучше сказать троичность шариата (буквального текста Откровения), тариката (мистического пути) и хакиката (духовной истины, постигаемой через личную реализацию)»¹.

Так понимают свою позицию внутри ислама сами суфии, убежденные, что их путь есть не что иное, как самый ортодоксальный ислам, только доведенный до своего логического конца — до высшей Духовной истины, которую он содержит в своей сердцевине. Фран-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 186 — 187.

цузский традиционалист Рене Генон, принявший ислам и ставший членом суфийского тариката «Шадилиия», предлагал для объяснения суфизма следующую схему. Шариат можно уподобить окружности; тарикат (дословно, «путь», «дорога») — лучу, идущему от окружности к ее центру; хакикат — центру окружности, откуда исходят лучи и которая и образует своей экспансией периферию. Шариат оказывается в такой ситуации внешним кругом, тарикат ведет во внутреннее измерение, а в центре находится истина (хакикат). При этом Генон, как и сами суфии, считает, что такая тройная структура соответствует изначальной природе ислама, а те захириты, буквалисты, которые отрицают тарикат (внутреннее измерение), искажают всю структуру ислама и тем самым наносят вред его глубинной истине.

Наш ноологический анализ показывает, что дело обстоит несколько иначе, нежели считают суфии (а вслед за ними Генон и Корбен), думают критики суфизма со стороны буквалистов и рационалистов из числа радикальных суннитов и полагают европейские исследователи, часто склонные рассматривать суфизм как влияние посторонних местных культов, вообще не имеющих к исламу никакого отношения. Изучение структуры исламского Логоса подвело нас к ключевой проблеме универсализации ислама, вставшей во всем своем объеме в ходе геополитической экспансии Арабского халифата и в период Аббасидов выдвинувшейся на первый план. Именно тогда формируются практически все предложения такого универсализма:

- жесткий буквалистский, строго аравийский эксклюзивизм захиритов (достигший кульминации в салафизме);
- стремление к выявлению рационального зерна послания Мухаммеда (калам, включая ашаритов);
- неоплатоническое толкование в фаласифа;
- арабизированный средиземноморский герметизм Джабира ибн Хайяна;
- умеренный и крайний шиизм, сочетающий эсхатологическую имамологию с открытым, интенсивным и неконформистским (выходящим за рамки классического ислама и альтернативного суннитской ортодоксии) философским мистицизмом.

Суфизм является еще одной версией исламского универсализма. При этом показательно, что, по крайней мере, на первом этапе арабы в этом течении не просто миноритарны, но вообще отсутствуют. Все крупные фигуры суфизма самого раннего периода (когда появляются первые упоминания об этом движении) являются персами и иногда обращенными в ислам зороастрийцами. Таковы Абу Язид Бастами, Абу-ль Касим ибн Мухаммед ибн аль-Джунейд, аль-Хаззаз Хаким Термизи, знаменитый аль-Халладж, яркий мученик «внут-

ренного» ислама, и выдающийся мыслитель и философ мистической любви Ахмад Газали. В следующем поколении крупных суфиев, за исключением араба ибн 'Араби, внесшего, впрочем, в метафизику суфизма грандиозный вклад, мы снова встречаем практически одних иранцев — Рузбехан Бакли Ширази, Фаридаддин 'Умар, Омар Сухраварди (не путать с Шихабоддином Яхья Сохраварди, основателем особой философской школы Ишрак), Наджмеддин Кубра, Ала-уд-дауля Семнани, Джалаледдин Руми, Махмуд Шабестари, Абдул-Карим Гили, Нигматулла Вали Кермани, Ходжа Бахауддин Накшбанд и т. д. Иранская цивилизация, к рассмотрению которой мы еще обратимся в отдельном разделе, представляет собой нечто принципиально отличное и от Средиземноморского культурного круга, и от всех разновидностей семитской цивилизации, будучи совершенно независимым и автономным явлением. Поэтому иранская идентичность, будучи глубокой, прекрасно и детально осмысленной в маздеистской и зороастрийской метафизике, отраженной в древнеиранской религиозной и политической системе, а также в самобытной философии и оригинальной (световой) мистике, с ярко выраженным дуалистическим кодом, представляет собой фактор, по всем основным параметрам сопоставимый и со Средиземноморским, и с семитским культурным пространством. Оказавшись включенным в исламский мир, Иран оказал на ислам не меньшее влияние, нежели шумерская цивилизация Междуречья на культуру подчинивших ее семитских племен несколькими тысячелетиями раньше. Иранская культура не смогла воспротивиться открыто арабским завоевателям и была вынуждена признать новые религиозно-политические правила. Но особый и совершенно самобытный персидский Dasein отныне стал искать разнообразные пути для того, чтобы утвердить себя, найти себе место в общем исламском контексте и предложить, в частности, свое решение проблемы универсализации ислама. Суфизм является, судя по всему, именно таким проектом, осторожно предлагающим исламу стать универсальным религиозно-философским учением через его мягкую и постепенную, не декларируемую открыто иранизацию. Чтобы обосновать эту гипотезу о геософской природе суфизма, необходимо прежде познакомиться поближе с Логосом иранской цивилизации, поэтому мы не можем забежать вперед и приводить здесь всю серию аргументов в подтверждение нашего тезиса. Но общая структура нашего ноологического анализа Аббасидской эпохи подводит нас именно к этому выводу: суфизм в исламе есть предложение иранизированной версии исламского универсализма, и в этом случае само понятие «тариката» оказывается синонимичным (структурно) не просто «пути», но именно «иранскому

(в своих основах) пути». Структура собственно семитского Логоса, вопреки концептам самих суфиев и согласных с ними Генону и Корбену, вообще не допускает никакого внутреннего измерения, и шаariat в нем строго совпадает с хакикатом, т. е. внешнее с истинным, что ясно видно не только у буквалистов, но и у рационалистов и ашаритов, более того, у всех последовательных и классических суннитов, сохраняющих тесные связи с южно-семитским аравийским контекстом. По этой причине мы склонны согласиться с мнением строгих суннитов относительно того, что суфизм есть нечто отличное (с ноологической точки зрения) от прямой и последовательной ортодоксии классического ислама — наряду с другими фундаментально инаковыми в отношении аутентичного (строго арабского) ислама течениями, начиная с шиизма и кончая герметизмом. Арабской и даже арабско-исламской является во всех этих случаях лишь форма, содержание же всякий раз отличается и требует внимательного и глубокого рассмотрения вопреки тому дискурсу, который преобладает в самих этих кругах и который способен быть как совершенно искренним, так и основанным на прагматических соображениях, примером чему может служить шиитский принцип «такийя», т. е. допущение сокрытия шиитом своей идентичности в условиях, представляющих для него опасность (чаще всего перед лицом вероятных репрессий со стороны радикально настроенных суннитов). Однако не следует преувеличивать масштаб осознанного использования принципа «такийя» самими суфиями: вероятно, подавляющее большинство их были искренне убеждены в том, что «тарикат» есть, на самом деле, самый аутентичный и «чистый» ислам, в его изначальном арабском и аравийском воплощении, только прожитый и принятый в своей оригинальной и полной глубине. Иными словами, нет оснований сомневаться в том, что суфии-персы считали себя полностью арабами-семитами, только еще «более арабскими» и «более семитскими», чем сами арабы и семиты, тяготевшие преимущественно ко внешнему исламу. «Внутреннее» измерение у тех экзистенциальных типов, для которых оно является естественным и органичным, представляется чем-то вполне универсальным, и для них представить себе то, что есть культуры и цивилизации, построенные на идентичности, абсолютизирующей «внешнее», почти невозможно; тем более, если это внешнее оказывается в доминирующей позиции и претендует на политическую и мировоззренческую (религиозную) власть.

К подобному выводу, но следуя за иной логикой, приходит и Анри Корбен, явно и откровенно симпатизирующий иранизму во всех его духовных и культурных проявлениях; при этом, определяя

суфизм, он считает своим долгом привести те аргументы, которые наличествуют в дискурсе самих суфиев.

Чтобы полностью понять, в чем состоит путь «иранской» версии универсализации ислама, предложенный суфизмом, необходимо более подробно рассмотреть иранский Dasein. Но сразу (несколько забегая вперед) можно заметить, что структурно у иранского Логоса гораздо больше общих черт с Логосом Средиземноморским (европейским в классическом смысле) или с Месопотамским, чем с семитским и особенно с южно-семитским. Поэтому в поисках универсализма суфизм вполне мог привлекать (и привлекал) аналогичные философские и метафизические системы из круга аполлонически-дионисийских представлений, т. е. эллинизм, платонизм, герметизм, а также элементы халдейской астрологии, математики и, шире, натурфилософии. Суфизм, таким образом, отталкиваясь от иранской традиции, действительно двигался в сторону универсализма, выстраивая в контексте исламской терминологии, коранических декретов и шариатского права обширную систему символической и мистериальной герменевтики, включающей в себя наряду с иранизмом и целый ряд иных — чаще всего средиземноморских (неоплатонических и герметических) теорий, идей, обрядов и практик. И следует признать, что, судя по масштабам распространения суфизма в исламском мире, охватившим практически его целиком, суфийский универсализм стал намного более успешным, глубинным и устойчивым проектом, нежели «фаласифа», герметизм и даже шиизм. Суфизм есть в исламском мире практически везде, и его влияние и внутреннее (батинитское) могущество таково, что легко прививается даже там, где нет и следа собственно персидской культуры. А значит, его претензии на универсальность в контексте исламского общества оказались полностью оправданными и исторически подтвержденными. Суфизму удалось вобрать в себя все те культурные зоны исламского мира, где наличествовало «внутреннее измерение», т. е. те ноологические формы, которые относились к Логосу Аполлона и Логосу Диониса (за исключением территорий распространения шиизма, который структурно был эквивалентен суфизму и поэтому делал его семантически излишним, и так предоставляя возможность культивации внутренней символической и метафизической экзегетики).

Ибн 'Араби: становление шейха

После такой идентификации цивилизационной природы суфизма и выяснения его ноологической структуры можно кратко

рассмотреть идеи крупнейшего суфия, этнического араба, родившегося на юге Испании, в Мурсии, Мухйиддина Мохаммеда ибн 'Али ибн Мохаммед ибн 'Араби аль-Хатими ат-Таи аль-Андалуси (1165–1240) в эпоху правления в Андалусии султанов Альморавидов. Суфизм он принимает в 1184 г. от учителя аль-Урайби. В Испании Ибн 'Араби лично знакомится с Ибн Рушдом (Аверроэсом), рационализм которого не производит на него никакого впечатления. Позднее в своих путешествиях по Северной Африке он встречается трижды с мистической фигурой суфизма Хизром, который упомянут в Коране как учитель Моисея, отождествляющийся с бессмертным Учителем, иначе Идрисом-Енохом и пророком Илией. Хизр суфизма есть аналог «совершенной природы» в герметизме (у Джабира ибн Хайяна ей соответствует Салман Пак, иранский(!) сподвижник Мохаммеда¹) или Имама в шиизме; он представляет собой архетип посвященного, его высшее «Я», фигуру, стоящую в центре мира малакут, промежуточного мира и обеспечивающую связь между земным и небесным мирами. В философии Ибн Сины ему соответствует Десятый Интеллект, а в доктрине школы Ишрак Сохраварди — Пурпурный Ангел. Хизр рассматривается как абсолютный полюс (кутб) всех суфийских тарикатов, посвяtitель по преимуществу.

В 1202 г. ибн 'Араби покидает западные пределы исламского мира (Магриб и Андалусию) и направляется в хадж в Мекку, где пишет свою фундаментальную работу «Мекканские откровения». В 1205 г. он направляется в Багдад, затем в Египет, потом в столицу сельджукского султаната Конью, а с 1223 г. обосновывается в Дамаске, где умирает в 1240 г.

Творящее воображение: тайна имен

Анри Корбен посвятил творчеству Ибн 'Араби основательный труд, не только ставший образцовой классикой религиоведческой и востоковедческой литературы, но и одним из самых оригинальных философских произведений XX в., т. к. в нем Корбен развивает теорию «имагиналя», *mundus imaginalis*, соответствующего концепции «алам аль-митхаль» в исламском мистицизме, играющей центральную роль в теории Ибн 'Араби. Книга называется «Творящее воображение в суфизме Ибн 'Араби»². Так как Корбен является лучшим специалистом по философии Ибн 'Араби и, кроме того,

¹ Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan.

² Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P.: Entrelac, 2012.

глубочайшим и самостоятельным философом, на основании исламской и особенно шиитской и иранской мысли строящий собственные феноменологические, экзистенциальные, онтологические и герменевтические теории, следует целиком привести фрагмент его главы, посвященной Ибн 'Араби из обзорной книги «История исламской философии»¹, к которой мы уже не раз обращались.

«Невозможно дать резюме доктрин Ибн 'Араби в нескольких строках. Можно лишь обрисовать несколькими штрихами основные пункты. Ключом к этой системе является мистерия чистого Бытия, непознаваемого, непостижимого, лишенного признаков. Эта неизмеримая Бездна, которая просыпается и порождает вихрь теофаний, описываемых в теории божественных Имен. (...)

Эта божественная бездна включает в себе мистирию "скрытого Сокровища", стремящегося быть познанным и порождающего творения, для того, чтобы через них стать для себя объектом собственного познания. Это раскрытие божественного Бытия развивается как последовательность теофаний, подразделяющихся на три ступени: явление божественной Сущности самой себе, на которое можно только намекать; вторая теофания, в которой божественная Сущность открывается в форме божественных Имен, т. е. в форме сущностей, бытие которых протекает в абсолютной мистерии; третья теофания в форме конкретных сущностей, бытие которых является проявлением божественных Имен. Эти имена вечно присутствуют в божественной Сущности, собственно и являясь данной Сущностью, потому что определяемые ими Атрибуты божества, не будучи тождественными с божественной Сущностью, тем не менее и не отличны от нее. Он определяет эти Имена как "повелителей" (*арбаб*), которые вызывают к жизни все формы (...)»².

Так, мы имеем три уровня —

- непознаваемый Бог, являющийся апофатическим Началом;
- облако (туча) Божественных Имен, пребывающих в потенциальности, но уже обладающих внутренней детерминацией;
- их высвечивание изнутри облака (тучи) через вспышку молнии Божественного Милосердия, что значит их актуализация и снабжение их экзистенцией, превращение в сущность (*ουσιᾱ*).

Божественные Имена в их естественном состоянии пребывают в печали, т. к. чистая единственность Бога не позволяет их произне-

¹ Корбен А. История исламской философии.

² Там же. С. 288.

сти, поскольку пока отсутствует какое бы то ни было внешнее измерение и Единый и Единственный Бог не имеет ничего вне себя, к кому это произнесение могло бы обратиться и кто, наоборот, мог обратиться, произнося эти Имена, к Богу. Бог есть «тайное сокровище» — сокровище, которое остается тайным до того момента, пока не появится кто-то *другой*, нежели Он Сам, чтобы узнать о Нем и прославить Его. Но пока *другого* нет, Имена пребывают в печали, поскольку их никто не называет. Бог снисходит к печали Имен, к темному облаку, предвещающему Грозу. И молния бьет изнутри его, высвечивая каждое из Имен, делая их экзистирующими. Актуализация Имен есть процесс, который разворачивается одновременно в двух направлениях (энантиодромия): Имена проявляются во вне в сущностях, а сущности, взывая к Именам, славят Бога. Мир, по Ибн 'Араби, есть экзистирование Имен и произнесение. При этом вызванные к жизни сущности суть в последнем счете те же Имена, т. к. Имя есть «господин» сущности, и то ядро сущности, где она есть она сама. Будучи самой собой, сущность и есть Имя. На этом строится фундаментальная для суфизма практика *зикра*: постоянного произнесения Божественного Имени. Весь мир есть акт произнесения Божественного Имени, молния Бога высвечивает Имена, обретающие жизнь; Вселенная молится, славословит Бога; это ее музыка, ее ритм, ее танец, ее гармония. Человек (*инсан*) не просто произносит Божественное Имя, он есть произнесение Божественного Имени, и в этом смысле он есть само это Имя. Человек в последнем счете есть Тот, кому он служит; точнее Его Имя; познавая «тайное сокровище», он прославляет его. Поэтому, по Ибн 'Араби, мира как такового, мира, как чего-то, что было бы радикально отличным от Бога, имело бы самостоятельную и автономную субстанцию, просто не существует: между Божественностью (*лахут*) и человечностью (*насут*) существует градуальный дифференциал: это два полюса, которые конституируются друг другом — наличествующим и Отсутствующим, этим и Тем, славящим и Славимым, любящим и Возлюбленным. Так, Ибн 'Араби вводит парадоксальную формулу: «Бог, созданный верой». Творение человека есть не одноразовый, но перманентный акт. Бог создает человека как континуум актуализации Божественного Имени, и человек столь же континуально, практикой произнесения Имени (молитвой, созерцанием, духовным порывом, любовью к Богу — верой) непрерывно «создает» Бога, непрерывно создающего его самого. При этом секрет суфизма Ибн 'Араби в том, что это не два процесса, но один и тот же процесс; Бог творит человека в том же самом жесте, в котором человек «творит» Бога. В этом, по Ибн

‘Араби, состоит «таинство любви»: она всегда взаимна, образ отражается в зеркале, но образ и есть зеркало. Так происходит «короткое замыкание» акта Творения, который происходит одновременно (а не последовательно) в двух направлениях: явление (бака') и исчезновение (фана') суть одно и то же, т. к., являясь (через Имена), Бог скрывается, скрываясь, являет Себя как Бог. Являясь, человек скрывает себя как Имя, восходя к своему Имени, он умирает. Об этом же говорит хадис: «Человек спит, когда он умирает, он просыпается».

Если мы внимательно присмотримся к этой картине, то заметим в ней одно важное обстоятельство: в ней полностью отсутствует онтология материи, тьмы, низа. Свет, исходящий из тайного центра, изливается на периферию, образуя лучи «господства», где Господин — Имя, а его «паладин», «верный последователь» — существо (человек); но человек не есть тот, кто служит Господину, он есть само служение Господину, и в конечном счете, Сам Господин. Тайна (*сирр*) человека есть тайна того, что он есть Имя. Здесь нет двух существ — Имя и существо (человек); Имя и человек есть процесс свечения, световой акт. Здесь нет трех: источник света, луч и то, на что луч падает. Здесь есть только один луч, без истока и без цели. Это и есть теория «*вахгаг-уль-вуджуг*» (единства сущего), которую последующие поколения суфиев стали ассоциировать с именем Ибн 'Араби, хотя возможно (как на этом настаивает современный исследователь ислама Уильям Читтик¹) сам он этого выражения не употреблял. Смысл «*вахгаг-уль-вуджуг*» в том, что Божественность и человечность, «*лахут*» и «*насут*», нельзя мыслить как две противоположные и фиксированные субстанции, наделенные разными атрибутами — Бог вечен, бесконечен, непостижим, невидим и т. д.; человек — смертен, конечен, более или менее легко просчитываем, видим и т. д. Таких субстанций самих по себе нет, есть лишь то, что находится между ними, т. е. Имена как энантиодромический процесс, развертывающийся сразу в двух направлениях: от Бога к человеку и от человека к Богу. Бог не субстанциален, т. к. он за верхним пределом наличия. Человек не субстанциален, т. к. все то, что не есть в нем произнесение Божественного Имени, вера, любовь и мудрость, т. е. ничто, пустота и лежит ниже нижнего предела наличия. Наличие же также не субстанция, т. к. оно не обладает строгим самотождеством $A = A$: как раз напротив, в любой момент мира A не равно A , т. к. всякое явление есть символ, указывающий на то, чем оно не является, на другое, а всякое «дру-

¹ Chittik W. Wahdat-ul-wudjud // Ишрак. 2012. № 3.

гое», на что указывает явление, и созидает это явление, являет его. Бог и человек встречаются в Божественном Имени, двумя противоположными и чисто теоретическими пределами которого они являются. Вне Имени нет ни Бога, ни человека, т. к. Бог в Себе непознаваем и апофатичен, а человек в себе ничтожен и полностью лишен смысла. Поэтому в такой суфийской метафизике Любви отсутствует не только материя, онтологически фиксированный нижний предел наличия, но и, если угодно, Сам Бог в его самотождественном бытии, Бог как *Единственный*. Бог является. Он является в Именах. Имена, явившись, суть существа. Существа суть явления Бога, эпифании и теофании, зеркала и маски.

Все признаки ясно говорят о том, что мы находимся в зоне строго дионисийского Логоса в его возвышенной божественно-олимпийской торжествующей версии.

Корбен продолжает описание доктрины Ибн 'Араби в следующих словах:

«На опыте мы можем узнать эти имена только путем самопознания: Бог описывает себя нам через нас самих. Говоря другими словами, божественные Имена сущностно связаны с творениями, которых они именуют, таким образом, что эти существа открывают их и доказывают их верность своей собственной жизнью. Вот почему эти Имена также формируют уровни или планы бытия (*хагарат*, *хазарат*, присутствия, "достоинства", как перевел этот термин Раймунд Луллий). Семеро из них являются Имамами имен; другие определяются как "стражи храма", тамплиеры (*сагана*): теория божественных Имен соотнобразуется с общей теорией хазарат»¹.

Здесь Корбен подчеркивает наличие иерархии мира, составляющей его феодальную структуру, напоминающую неоплатонические иерархии расходящихся эйдетических цепей и «телетархию» ангелических сущностей, где каждый высший светлый дух (эйдос) посвящает следующего за ним низшего, и это происходит в открытом в обоих направлениях луче — восходя к апофатической вершине за верхним горизонтом и опускаясь в бездны, взрывающиеся изнутри божественным светом. Эта же тема Божественных Имен и ангельских иерархий составляет основу корпуса Ареопагитик. Иерархия срезов бытия есть иерархия ангелов, в зоне действия которых разворачиваются ноологические процессы, порождающие соответствующие им циклы феноменов, что повторяется от уровня к уровню по модели рыцарского ордена или сюзеренитета: высшие ведут и посвящают низших (как боги в «Федре» Платона ведут за

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 288.

собой верные им души к созерцанию сущности сущего в высшей точке неба), низшие верно служат высшим и преданно сражаются в их войске, передавая знания и посвящение еще более низшим. Так, мир предстает в форме иерархизированного космического феодализма, Вселенского рыцарского ордена, развернутого вокруг расходящихся из центра, окруженного облаком Имен, лучей. Существо в такой картине есть луч.

«Вздых милосердия» и ностальгия Имен (латентных экзистенций) представляют собой нечто вечное, поэтому сам акт творения вечен, и время есть обратная сторона вечности.

«Божественные Имена не имеют смысла и полноценного существования кроме как через существа, являющиеся их эпифаническими формами (*мазахир*). Эти формы существовали вечно в божественной Сущности; это наши собственные латентные экзистенции в их архетипическом состоянии, “вечные существа” (*айан табита*). Именно эти латентные индивидуумы вечно стремятся к проявлению; подобное стремление совпадает с ностальгией “скрытого Сокровища”, стремящегося стать познанным. Отсюда вечно рождается “вдох милосердия” (*аль-нафас аль-Рахмани*), порождающее еще неизвестные божественные Имена и приводящее к бытию экзистенции, для которых и через которые эти Имена проявляются. Каждое творение в своей интимной глубине является дыханием Милосердия, и божественное Имя аль-Лох является эквивалентом имени аль-Рахман (Милостивый, Милосердный).

Это “дыхание милосердия” является источником тонкой материи, названной Ибн ‘Араби Облаком (*‘ама*). Примордиальное Облако принимает любые формы и дает форму всем существам, являясь одновременно активным и пассивным, творящим и воспринимающим. Примордиальное Облако, творящая Милость, активное Воображение, абсолютное или теофаническое, все эти термины обозначают одну и ту же реальность: Бог творимый и творящий всякое творение. Это Творец-творение, Скрытое-проявленное, Эзотерическое-экзотерическое, Первое-последнее и т. д.»¹.

Иерархия в такой картине строится через постулирование высшего, обобщающего все остальные, Имени. По Ибн ‘Араби, этим Именем является «Мохаммед», которого он отождествляет с самим актом свечения Имен, с Именем Имен и, соответственно, Логосом. В суфизме это называется «светом Мохаммеда», который считается вечным и примордиальным.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 288 – 289.

«Первым творением (*махлук авваль*, Протоктистос) в лоне этого примордиального Облака становится Логос Мохаммеда, метафизическая реальность пророка (*Хакикат мухаммадийа*), называемая также Святым Духом мохаммедовым (*Рух мухаммади*), источником, из которого происходит богословие Логоса и Святого Духа, воспроизводящее в своих терминах теории неоплатоников, гностиков, Филона и Оригена»¹.

Последнее высказывание Корбена исчерпывающе описывает саму суть Логоса суфизма: это строго тот же самый неоплатонизм и гностицизм, которые мы находим как в эллинском политеистическом оформлении, так и в иудейском у Филона или христианском у Оригена. Поэтому совершенно закономерно в центре внимания доктрины Ибн 'Араби появляется Логос (описанный как «свет Мохаммеда») и сама фигура Иисуса Христа, который ставится им в центре духовного мистического внимания, как высший символ Божественной Любви. Показательно также обращение Ибн 'Араби к фигуре Святого Духа, довольно далекого от ортодоксального ислама.

Ислам Третьего Завета: фигура Софии

В суфизме мы имеем дело с тем, что можно назвать исламской версией Третьего Завета. Царство Отца отождествляется с иудаизмом (истолкованным мистически, приблизительно так, как его толкует Каббала, которая, кстати, начинает распространяться в Испании, где родился Ибн 'Араби, и в том же XIII в., в котором жил Ибн 'Араби), Царство Сына — с христианством (также мистически понятым, в контексте оригенизма, Ареопагитик и христианского платонизма), а царство Святого Духа отождествляется с Мохаммедом и принесенным им Третьим Заветом в форме Корана и сунны, которые также, согласно суфиям, следует понимать и толковать мистически, аллегорически и метафизически. Таким образом, суфизм, имеющий, с одной стороны, безусловные и ярко выраженные персидские корни, требующие отдельного рассмотрения, в лице учения Ибн 'Араби демонстрирует все явные и блистательно изложенные элементы неоплатонической философии, обобщающей фундаментальные ноологические установки средиземноморской цивилизации.

Близость учения Ибн 'Араби к тематике Третьего Завета с еще большей наглядностью выражена в его обращении к теме Софии.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 289.

В своей книге «Диван» Ибн 'Араби описывает в Мекке явление Софии (Божественной Мудрости) в лице прекрасной юной и мудрой девушки Незам, дочери иранского суфия Захира ибн Ростамы. Когда Ибн 'Араби описывает ее явление, он делает два фундаментальных для ноологии замечания: он подчеркивает, что она *иранка*, и одновременно, сравнивает ее с *греческой* (византийской) принцессой. «Никогда я не видел женщины со столь прекрасным лицом, столь мягкой речью, столь нежным сердцем, столь духовными идеями, столь тонкими символическими аллюзиями... Она превосходила всех людей своего времени духом и возвышенностью, красотой и мудростью», — говорит о Софии-Незам Ибн 'Араби. Далее, он называет ее эксплицитно «Христовой Мудростью» (*хикмат исавийя*), указывая прямо на то, что сравнение с византийской принцессой не случайно, и что София открывается ему через христианскую мистику. Но вместе с тем явление Небесной Женственности происходит в Мекке и, как подчеркивает Ибн 'Араби, «в тени Каабы», что символизирует радикальную мистическую сублимацию аравийского ислама в неоплатоническом, ирано-эллинистическом и мистико-христианском ключе. В святилище, некогда бывшем центром Великой Матери, Ибн 'Араби открывается иная гностическая и олимпийская Женственность средиземноморской цивилизации — София. При этом Корбен, посвятивший этому фрагменту «Дивана» Ибн 'Араби главу своей книги «Творящее воображение в суфизме Ибн Араби»¹, включающую в себя разделы с выразительными названиями — «Софианическая поэма верного Любви (Fidele d'Amore)», «Диалектика Любви» и «Творящая Женственность» (Le Féminin-Créateur), отмечает, что здесь София и ее нисхождение в конкретное женское существо необычайной красоты и ума, не несет никаких намеков на «соблазн» или «падение Софии». Скорее, в духе византийского софианизма, описанного Лучианом Благой, свет Софии мягко, невидимо и беспрепятственно нисходит в мир, подобно световой росе, оживляя своим присутствием «арабскую ночь бдений у священного Черного Камня». Более того, София не нисходит строго с неба на землю, она не есть именно эта, увиденная Ибн 'Араби девушка, поразившая его красотой и глубиной ума, но весь мир в ее сущности есть процесс нисхождения Софии, есть сама София, а также процесс восхождения Влюбленного по лучу Софии к недостижимому Истоку, истинной цели Великой Любви — Любви самой Софии к Тому, чьей Любовью (в обоих смыслах и направлениях, во всех смыслах и направлениях) она сама и явля-

¹ Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi.

ется. А с Христом София связывается у Ибн 'Араби по той причине, что он в ходе разворачивания своей суфийской метафизики приходит к фундаментальному понятию: встречи Божественного (*лахут*) и человеческого (*насут*) в одной и той же точке, эпифании Божественного сквозь человеческое, что и является сущностью христианства. В духе своего толкования исламской мистики через «мир воображения», «*алам-аль-митахаль*», Корбен, наряду с понятием «имагиналь», развивая тему Софии у Ибн 'Араби, вводит еще один чрезвычайно выразительный термин *Imaginatrix*, что совмещает в себе значения «воображения» и «женственности» и рассматривается Корбеном как ключ ко всей поэтической традиции суфизма, начиная с самого Ибн 'Араби, посвятившего Софии-Незаме проникновенные мистические строки, представляющие собой вершину арабской духовной поэзии. *Imaginatrix* — это также «творящая женственность», *Le Féminin-Créateur*¹. Огромным значением наделено и то, что сам Ибн 'Араби в описании встречи с Незам-Софией в тени Каабы в Мекке, называет ее именем «Утешительницы», *Consolatrix*, что открывает новые пути для аналогий между тремя теологическими фигурами, как нельзя лучше отражающими саму структуру Третьего Завета: Святая Дева — София — Святой Дух — Утешитель, Параклет (*παράκλητος*). При этом в суфизме — в духе исламской версии Третьего Завета — распространена версия о том, что слово «Утешитель», *παράκλητος*, следует читать как *περικλέτος*, дословно, «прославленный», «покрытый славой», что является дословным переводом имени Мохаммеда, «прославленный»². С этимологической и богословской точек зрения, такие соответствия недопустимы, но их наличие в суфийской традиции явно указывает на структуру мистического видения, стремящегося объединить аполлоно-дионисийские мотивы и сюжеты всех трех монотеистических религий в единый синтез³. Не-

¹ *Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P. 174.*

² *Мутти К. Явление Махди // Милый Ангел. 1991. № 1.*

³ Корбен указывает на строго такую же идею в рамках шиитской эсхатологии, что является выражением шиитской версии Третьего Завета: «(...) пророк Мухаммад, как когда-то Мани, был отождествлен с Параклетом. Но, поскольку существует аналогия между Печатью пророчества и Печатью валайата, имамология переносит идею Параклета в будущее. Многочисленные шиитские авторы, в т. ч. Хайдар Амоли и Камаль Кашани, ссылаясь на Евангелие от Иоанна, идентифицируют пришествие 12-го Имама с чаемым пришествием Параклета. Наверное, потому, что приход Имама-Параклета положит начало царству чистого Духа божественных Откровений. Вот почему правление Имама является прелюдией к Великому Воскресению (Кийамат аль-Кийамат). Воскресение из мертвых, как говорит Шамс Лахиджи, является условием, которое позволит, наконец, реализоваться сокровенной цели экзистенции всех существ».

что подобное мы видим и у Рене Генона, рассматривавшего ислам (в его суфийском измерении) как традицию, суммирующую в эсхатологические времена все предыдущие исторические формы Примордиальной Традиции и представляющую собой финальный синтез. Этим, скорее всего, и было обусловлено его принятие суфийского ислама.

Ибн 'Араби развивает идею «Утешительницы», *Sophia-Consolatrix*, в духе своей метафизики ностальгии. София есть процесс утешения Богом печали Божественных Имен, пребывающих в латентности; акт утешения есть сама активация Имен, перевод их в действительное, в существ (людей, сердца), чьим тайным центром они становятся. Утешение есть, таким образом, творение, но особое творение, не отделяющее мир от Творца, но конституирующее мир как поле «утешения», как сплошной и дифференцированный вместе с тем жест Софии. Утешение есть весть о Любви. И поэтому многократно Ибн 'Араби в этом пассаже «Дивана» обращается к христианству, называя Софию «принадлежащей к расе Христа», описывая ее «предлагающей открыть «Евангелие» и уподобиться иереям, патриархам и дьяконам»¹. Ибн 'Араби наделяет ее иератическими функциями, представляя как Предстательницу и не просто в поле развертывания теофании, богоявления, но активную богоявляю-

Наши авторы знают, что с философской точки зрения уничтожение мира возможно. Но их имамология бросает вызов этой потенциальной возможности. Эсхатологический горизонт иранского мышления остается постоянным как до прихода Ислама, так и после него. В шиитской эсхатологии доминирует фигура Кайима и его соратников (как в эсхатологии зороастрийской доминируют Саошьянт и его компаньоны). Она не отделяет идею «малого воскресения» от идеи «Великого Воскресения», которое есть приход нового Зона. Мы показали установленную шиитскими мыслителями идентичность ожидаемого Имама и Параклета. Эта идентичность вскрывает потрясающее соответствие между глубинной идеей шиизма и философскими тенденциями на Западе, начиная с иоакимитов XIII в. до наших дней вдохновлявшимися идеей Параклета и царства Святого Духа. Это скрывает в себе большие последствия. Как нами было показано, основная идея заключается в том, что ожидаемый Имам не принесет новую Книгу откровений, новый Закон, но откроет скрытый смысл всех Откровений, т. е. сам есть откровение всех Откровений в той мере, в какой является Целостным Человеком (Инсан Камиль, Антропос Телейос), эзотерикой «вечной пророческой истины». Смысл пришествия ожидаемого Имама — полное антропологическое откровение, расцвет Духа внутри человека. Т. е. откровение божественной тайны, принятой на себя человеком, ноши, от которой, согласно кораническому аяту (33.72), отказались Небо, Земля и горы. Самого начала, от учения первых Имамов, имамология понимала этот аят как содержащий тайну валаята. Таким образом, божественная тайна и тайна человеческая, тайна Антропоса и тайна Хакикат Мухаммадийа совпадают. Корбен А. История исламской философии. С. 81 — 82.

¹ Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P. 327.

щую (теургическую) сущность (la théophante¹). Подобно энергиям Святой Троицы у св. Григория Паламы, божественный импульс «утешения» у Ибн 'Араби просвещает молнией изнутри темное облако печали Божественных Имен, но проходит сквозь них, дальше вниз и вовне, перетекая через край и пронизывая весь мир, развертываемой своими невидимыми лучами, лучами Любви.

Любовь — моя религия

В финале «Книги теофаний» («Китаб аль-таджиллийат») Ибн 'Араби произносит от лица Софии-Imaginatrix следующие проникновенные строки, представляющие собой вершину суфийского эротического гнозиса.

«Послушай, о возлюбленный!
Я действительность мира, я центр и окружность,
Я — его части и я — его целое.
Я — в нем воля, установленная между Небом и Землей,
Я создала в тебе способность чувствовать для того, чтобы сама могла почувствовать тебя.
Если ты ощущаешь меня, это значит, что я ощущаю тебя.
Сам по себе ты не способен заметить меня.
Ты видишь меня моим взглядом,
Своим собственным взглядом тебе меня не увидеть.
Возлюбленный!
Сколько раз я зывала к тебе, и ты не слышал меня.
Сколько раз я представала пред тобой, и ты не видел меня.
Сколько раз я становилась изысканным ароматом, но ты не ощущал меня,
Сколько раз я превращалась в изысканную пищу, но ты не замечал ее вкуса.
Почему же ты не достигаешь меня через вещи, которые трогаешь,
Не вдыхаешь меня через запахи, которые вдыхаешь?

Почему ты не видишь меня? Почему ты не слышишь меня?
Почему? Почему? Почему?

Для тебя — моя сладость, слаще всех других,

¹ Корбен справедливо указывает на параллели с символизмом Диотимы в «Пире» Платона и с Белкис, царицей Савской. Очевидно, что речь идет об аполлоническом женском жречестве строго уранического олимпийского толка, относящемся к области Афины Паллады, солнечно-аполлонической версии Софии-Мудрости.

И наслаждение, которое я дам тебе, прекраснее всех других наслаждений,
Ведь для тебя я лучше всего остального.
Я — Красота, я — Милость.
Люби меня, люби меня одну.
Теряй себя во мне, только во мне одной.
Соединись со мной,
Никто не может быть тебе так близок, как я.
Другие любят тебя для них самих,
Только я люблю тебя для тебя самого.
Зачем же ты бежишь от меня прочь...
Возлюбленный!
Те не можешь быть от меня на дистанции,
Ведь если ты приближаешься ко мне,
Значит, это я приближаюсь к тебе.

Я ближе к тебе, чем ты сам,
Чем твоя душа, чем твоё дыхание.
Кто среди созданий мог бы быть с тобой так,
Как я с тобой?
Я ревную тебя к тебе,
Я не хочу, чтобы бы ты был с кем-то еще,
Даже с самим собой,
Лишь со мной, для меня, мной, во мне,
Пусть ты и не знаешь об этом.

Возлюбленный!
Пойдем к Соединению (таухид).
А если мы найдем путь,
Ведущий к разлуке,
Мы уничтожим разлуку.
Пойдем рука об руку.
Вступим же в присутствие Истины (хакикат).
Пусть только она будет нашим судьей
И наложит свою печать на наше Соединение.
Навечно»¹.

В этом гимне абсолютной Любви описана кульминация философского и метафизического опыта, соотносящего Единство и

¹ Перевод с фр. А. Дугина по: Corbin H. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*. P. 189–190.

Двойственность. Изначальное Единое любит облако Божественных Имен, и они зажигаются мириадам светильников эйдетической «фотической» световой действительности. Любовь воспламеняет мир, зажигает его. Но Единое является этим существам как свет света не в форме самого Себя, Его единственность исключает его прямую теофанию (чистое Единое не может быть явлено, т. к. нет того, кому оно могло бы быть явлено), поэтому оно являет Себя через другое, нежели Оно само, через Софию, в которой уже ничто не ограничивает ни Любви, ни Явления. София не само Единое, но Она в то же время именно Оно. Однако в отличие от Единого София может являться. Через нее Единое являет себя — именно как Единое, т. е. Истина (хакикат), т. е. Соединение (таухид). Но при этом Любовь не может быть распространена на всех и на все, она рассеется и погибнет в множестве. Она всегда дело только двух: человека и Софии, его и только его Возлюбленной, переживаемой лично, исключительно, брачно, нераздельно. Единственность Единого переживается в эпифании Любви как единственность Софии, в которой отражается само высшее «Я» существа. Но это не есть любовь к себе, т. к. само «я» есть изнанка Божественного Имени, изнанка, а не само Оно; есть «я» и «Я», и они находятся между собой в сложных диалектических соотношениях, часто в оппозиции, иногда в смертельной борьбе. Любовь — это когда «я» понимает, что оно ничто, и только «Я» — все. Малое «я» приносит себя в жертву Любви, чтобы быть не собой и жить не для себя. Но и великое «Я», сама София есть не она сама, а только Имя; обозначающее, но не обозначаемое. Само обозначаемое скрыто и дает о себе знать всегда косвенно — через Имя, и высшим Именем является Имя Любви. Любовь — открытый процесс, она важнее любящего и любимого, т. к. ни тот, ни другой не могут быть строго фиксированы, схвачены раз и навсегда в их статическом тождестве. Любовь не имеет начала, конца, цели и смысла; это Она дает всему смысл, кладет начало и конец всего. Политеизм (точнее, хенотеизм) суфийской Любви в том, что каждый любит только свое «Я», свою личную Невесту Софию, в конце концов, только своего бога, своего живого и уникального, и не чьего-то еще. И сам любящий принадлежит не кому-то еще, а только этому богу, этой любви, этой Возлюбленной, этой и никакой другой. В этом смысл эпифании — она всегда личностна и непередаваема, в противном случае она есть не эпифания, а ее дубль. Однако такой политеизм не отменяет Единства, которое, будучи строго Единым и Единственным, как в платоновского «Парменида» и неоплатоников, всегда за пределом опыта; и соответственно, в отличие от личного бога, не принадле-

жит никому и ни к кому не относится. Можно допустить Бога единого для всех, но он станет Богом Живым только тогда, когда явится в глубинном световом и глубоко личном опыте Любви, в момент прямого возгорания сердца верующего. Нет Бога без огня.

В другом месте в книге «Толкователь желаний» (Тарджуман аль-ашвак¹) Мухиддин Ибн 'Араби дает еще более радикальное определение эсхатологического гнозиса великой суфийской Любви. Он пишет знаменитые строки:

«Юная газель, сияющая белизной,
странное видение,
Она дает мне знак ресницами,
Выкрашенная в красное хной!
Поле ее между ребром и внутренностями.
О чудо, это сад среди жгучего пламени!
Мое сердце готово для любого образа:
Оно луг для газелей, монастырь для монахов,
Храм для идолов, Мекка для паломников,
Скрижали Торы и книга Корана.
Я сам есть религия Любви,
Любовь — вот моя религия, вот моя вера»².

Такова предельная формула исламской версии Третьего Завета: сердце Любящего, рыцаря «Верных Любви», паладина Софии, становится духовной Каабой, в которую вмещаются все формы Примордиальной Традиции, от политеизма до мистического синтеза авраамических религий. «Я сам есть религия Любви».

Платонический универсализм суфизма

Все эти темы суфийской метафизики Ибн 'Араби, с точки зрения ноологии, представляют собой максимально широкий универсализм исламской традиции, истолкованной в аполлоно-дионисийском, средиземноморско-персидском ключе, где исламская культура, и в том числе халифат, интерпретируются в духе Священной Империи, Мировой Империи Духа или «Третьего Царства», Империи Любви, Империи Софии, продолжающей и замыкающей серию великих царств — Халдейского, Персидского, Греческого и Римского, а также великих религий — домонотеистических культов («Мое сердце есть храм для идолов», — отважно пишет Ибн 'Араби строки,

¹ *Ibn 'Arabi. Tarjumān al-Ashwāq. Beirut: Dar Sadir, 1966.*

² Перевод по версии: *Sami-Ali (ed.). Le chant de l'ardent désir. Paris: Sindbad, 1989.*

которые вполне могли стоить ему жизни), иудаизма и христианства в их мистическом открытом сверхдогматическом измерении. Грандиозная перспектива эсхатологической культуры духовного ислама, очерченная Ибн 'Араби, не просто предельно далеко отходит от изначально аравийского содержания титанического семитского духа, но *взрывает этот дух изнутри*, т. к., будучи арабом (впрочем, только наполовину — его мать была берберкой, а это значит, что она принадлежала к иному культурному кругу, нежели арабский мир) и мусульманином-ортодоксом, он дает такую интерпретацию этой религии, которая полностью переворачивает ее ноологическую структуру, вводя ее в совершенно иной солярный, эллинский, платонический семантический круг; не случайно Мухиддин Ибн 'Араби традиционно именуется «Ибн Афлатун», «Сын Платона». «Величайший шейх» («Шеуль-уль Акбар» — другое традиционное название Ибн 'Араби) исламской культуры Ибн 'Араби осуществляет и доводит до высшей кульминации фундаментальное ноологическое действие, основу которого заложили первые (персидские) суфии и шиитские герменевты: он перетолковывает религию, построенную на идее Логоса Кибелы (что концептуально и ясно воплощено в строго семитских экзегезах — каламе, ашаризме, захиритах, ханбалитах, салафитах и современных ваххабитах), в аполлоно-дионисийском духе, т. е. накладывает язык ислама, его символизм, его «историал» на структуры Логоса Аполлона и диалектического Логоса Диониса. Так, «сын араба» (дословное значение выражения «Ибн 'Араби») становится «сыном Платона» («Ибн Афлатун»). Эта трансформация, жарко подхваченная иранскими и шиитскими мистиками и гностикami, одновременно была немедленно подвергнута агрессивным и массивным атакам со стороны захиритов. В частности, салафитский радикал Ибн Таймия поставил вопрос об ортодоксии Ибн 'Араби, настаивая на том, чтобы признать его учение «еретическим», «пантеистическим» и не соответствующим духу и букве ислама. Если понимать под «духом и буквой ислама» аравийско-южносемитский титанический Логос, он, скорее всего, был полностью прав. Но в истории исламской цивилизации суфизм со времени Мухиддина Ибн 'Араби стал, тем не менее, одной из важнейших форм исламской идентичности, воспроизводя в суннитском мире (чаще всего с опорой на широкий и «толерантный» ханафитский мазхаб) аналог аполлоно-дионисийского персидского универсализма, свойственного шиизму в другой половине исламской цивилизации.

В аббасидском мире суфизм получил чрезвычайно широкое распространение — от Магриба и Андалусии до Центральной Азии, Индии и Тихого океана, т. е. повсюду, где религиозный и политический

ислам укоренился и возоблада над иными культурными формами. И подобно тому, как в ирано-европейском культурном круге Логос, свойственный этому кругу, проявил себя в суфизме сквозь исламско-семитскую форму, так в иных регионах гигантского исламского мира суфизм сплошь и рядом становился зоной для сохранения, утверждения и развития иных цивилизационных Логосов — индийского в индийском исламе (вплоть до исламско-индуистского учения сикхов), малазийского и индонезийского культурных начал соответственно в этих странах, африканского — среди автохтонных народов Черной Африки, включая мусульман Евразии (Турана) — монголов, тюрок и т. д., также принявших суфизм как форму, открытую для культивации древних доисламских традиций.

После Аббасидов

Падение халифата: монголы

Арабский халифат как совокупное название четырех самых ярких и победоносных этапов исламской истории: 1) создание исламского государства Мохаммедом со столицей в Медине, 2) завоевания «праведных халифов», 3) империя Омейядов со столицей в Дамаске и 4) Аббасиды со столицей в Багдаде — просуществовала с 622 г. (переезд Мохаммеда в Медину) до 1258 г. (падение Бейрута). В этот шестисотлетний период исламская цивилизация проходит все свои основные фазы, принципиальные для структурирования ее «историала», а точнее, для нескольких параллельных и даже альтернативных «историалов», соответствующих основным направлениям в исламе и моделям его универсализации.

Как для некоторых геометрических фигур достаточно знать определенное количество точек и форму, чтобы точно определить координаты всех остальных точек, так и для построения геософского Логоса достаточно знать конфигурацию силовых линий той или иной цивилизации, ее ноологическую структуру, воплощенную в тех или иных эмпирически фиксированных моментах — в формулировке религиозных, правовых, мифологических или метафизических представлений, а также в хронике политических событий, войн, завоеваний и союзов. После того как критически необходимое число семантических узлов найдено, остальное может быть получено само собой и может быть достроено дедуктивно, с опорой на уже имеющуюся структуру. Так, нетрудно закончить рисунок художника после того, как уже видна та форма, которую он заду-

мал изобразить — цветок, лицо, животное и т. д.; до определенного момента, в самом начале подготовки эскиза — это еще не очевидно. Вместе с тем, если мы точно знаем изначальный план будущего произведения или нам остается дописать оставшиеся части уже эскизно изображенной фигуры, то мы можем говорить о будущем цивилизации почти с той же достоверностью, с какой говорим о ее прошлом и настоящем. Это не касается, естественно, самих событий, которые произойдут в будущем и которые никто предугадать не в силах, но смысл, историческое содержание этих событий, их место в структуре общего «историала» мы вполне можем себе представить с высокой степенью достоверности (если, конечно, мы верно осмыслили структуру цивилизационного Логоса и его магистральный «историал»). Мы не можем знать того, что произойдет, но мы вполне можем знать смысл того, что произойдет. В этом состоит пророчество и эсхатологический раздел мифологий, религий и даже секулярных идеологий (например, «конец истории» у Гегеля, коммунизм как топос будущего в марксизме, глобализация и создание «Единого Мира», One World, как планетарного открытого общества и глобального рынка в либерализме, или вагнеровские «сумерки богов» в трагическом мифе национал-социализма). Будущее получает свой смысл из настоящего и прошлого, в отрыве от них оно теряет всякий смысл и становится семантически (исторически) невозможным, пустым, хотя ostensibly оно и вполне может случиться как хаотическое событие или совокупность событий, лишенных места в системе порядка, а значит, и места в «историале», т. е. всякого исторического значения.

Поэтому в исламской истории все происходит в первые 600 лет хиджры¹, когда оформляется его концептуальное ядро и намечаются все основные траектории дальнейшего развития исламского Логоса во всем спектре возможных путей универсализации, о которых уже шла речь. Имперская история прямой и однозначной доминации арабского ислама во всеобъемлющем религиозно-политическом смысле завершается в момент взятия Багдада монгольскими войсками хана Хулагу (1217 — 1265)² в 1258 г., который основал государство Ильханов (по-монгольски «Ил Хаант Улс»), включавшее в себя

¹ Философ аль-Кинди на основании греческой астрологии и толкования Корана определял продолжительность существования арабской империи, Халифата в 693 г., что оказалось очень близко к истине. Корбен А. История исламской философии. С. 155.

² Хулагу не был мусульманином, его жена, оказывавшая на него серьезное влияние, была христианкой-несторианкой, а сам он в конце жизни интересовался буддизмом. Именно этот фактор использовал египетский султан-мусульманин Бейбарс.

Иран, Азербайджан, большую часть современного Афганистана и Туркмении, большую часть Закавказья, арабский Ирак и восточную часть Малой Азии¹, просуществовавшее до конца XIV в.², когда оно было захвачено Тамерланом³ и включено в его империю, с полюсом в Средней Азии (бывшее Чагатайское царство, Мавераннахр⁴), официальным названием «Туран» и столицей в Самарканде. Государство Тимуридов объединило под своей властью гигантские территории, включающие Мавераннахр, Иран, Ирак, Афганистан, а после завоеваний Захир ад-дин Бабура (в 1526 г.) и Индию (государство Великих Моголов). Государство Тимуридов было исламским (суннитским) в религиозном смысле; монгольским по этническому составу правящей династии; тюркским по составу военной аристократии; персидским по культуре и, в значительной степени, преобладавшему языку. Тем самым в нем формировалась уже совершенно новая цивилизационная модель, где наряду с исламом как религией и связанной с ней определенной арабизацией культуры и философии, активно утверждались, как минимум, две самобытные и полностью самостоятельные цивилизационные идентичности — туранская (тюркско-монгольская, евразийская, радикально воинственная) и персидская (созерцательная, изысканная, городская, интеллектуальная и уходящая корнями в тысячелетия древней иранской культуры, в иранский Логос). Конец империи Тимуридов привел к образованию на ее месте нескольких чрезвычайно важных для истории ислама геополитических образований:

остановивший продвижение монголов на границе Египта и Сирии и заключивший союз с монгольским ханом Золотой Орды Берке, принявшим ислам.

¹ Вассалами и данниками хулагуидов были Грузия, Трапезундская империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, государство куртов в Герате; столицами — последовательно Мергэ, Тебриз (Южный Азербайджан), Сольтание, затем снова Тебриз.

² После хана Газана (1271 — 1304) правители государства Ильханов были мусульманами, но сохраняли, как и мусульманские ханы Золотой Орды и других монгольских царств, принципы широкой веротерпимости, заложенные в туранской этике Чингисхана (ясе).

³ Тамерлан происходил из тюркизированного монгольского племени барлас.

⁴ Территория в Центральной Азии, граничившая с царством Ильханов и Делийским султанатом на юге, Золотой Ордой на северо-западе и Китайской империей Великого хана на востоке. В целом соответствует области Согд (Согдиана), но не включает Фергану и Памир. Сегодня это территория, включающая большую часть Узбекистана, запад Таджикистана и Кыргызстана, восток Туркменистана и южные регионы Казахстана. Древнейшие и наиболее крупные города — Самарканд, Бухара, Худжанд, Хива, Туркестан и др.

- *Сефевидского Ирана* (где шиизм стал преобладающей версией, который возродил многие собственно персидские цивилизационные установки);
- *Османской империи*, захватившей в XV в. Константинополь и создавшей своеобразный синтез из греческого византизма, халифата, туранизма и персидской интеллектуальной культуры¹ (где преобладающим был суннизм ханафитского толка с масштабным распространением суфийских тарикатов);
- *Империя Великих Моголов*, включающая Афганистан и Пакистан, где основным языком был персидский, военное сословие тюркское, преобладал ислам суннитского толка², а также огромное влияние оказала собственно индусская цивилизация и ее периферийные северо-западные районы, с самобытными культурами, отчасти восходящими к цивилизациям кочевых индоевропейских народов Турана (афганские и пакистанские племена);
- *Бухарское ханство* в Средней Азии, основанное узбеком Мухаммадом Шайбани, где преобладал персидский язык и персидская культура, при значительном количестве тюркского населения (узбеки, чагатайцы), был распространен суннизм и параллельно развитые сети тарикатов преимущественно суфийского ордена Накшбандийя;
- Ислам на территориях, ранее входивших в состав Багдадского халифата, сохранился и оставался *доминирующей силой*, но прямолинейная и однозначная легитимность исламского правления (для суннитов обязательным условием является принадлежность исламского правителя к племени курайшитов, для шиитов — к дому пророка 'Али) была утрачена. Отныне исламский мир оказался разобщенным, и отдельные

¹ Османские турки несколько веков находились под сильным влиянием персидской культуры, что наложило глубокий отпечаток на османскую идентичность и особенно проявилось в имперский период.

² Во время царствования императора Акбара Великого государственной была провозглашена новая синкретическая религия — Дин-и Иллахи, дословно «Вера в Бога», включавшая в себя элементы ислама, индуизма, христианства, зороастризма и джайнизма. В специальном дворце «Ибадат хана», отведенном для межконфессиональных дискуссий, Акбар Великий собирал представителей разных религий и устраивал между ними диалог, в котором принимал живейшее участие. В 1568 г. он под впечатлением равнозначности и убедительности аргументов представителей разных конфессий отменил «джизью», т. е. особый налог, собиравшийся с немусульман по закону шариата. Choudhury Roy, *Makhan Lal*. The Din-i-Ilahi, or, The religion of Akbar. New Delhi: Oriental Reprint, 1997.

его составляющие были включены в новые политические образования, часто номинально исламские, но уже утратившие строгую и однозначную идентичность изначального Арабского халифата. Ирак, долгие столетия бывший сердцем халифата, и прилегающие к нему с востока персидские территории, а также Ближний Восток и север Аравийского полуострова, оказался надолго под контролем вначале монгольских, а затем тюркских государств.

Константы постаббасидской исламской культуры

Мы рассмотрим несколько более подробно историю Османской империи, претендовавшей на то, что она является прямым продолжением Арабского халифата и, соответственно, наследницей исламского универсализма, в отдельной главе, посвященной тюркскому Логосу. Пока же нам важно подчеркнуть, что после падения Багдада от рук монголов в исламской истории начинается новый период, где все обозначенные ранее тенденции (сохранение изначальной идентичности, версии универсализации и т. д.) развиваются уже в новых условиях, где доминирующим фактором становится нечто, цивилизационно отдельное от ислама и этнокультурно — от арабской идентичности. Ислам повсюду выступает в сочетании с какими-то другими дополнительными элементами, прообразы которых, однако, можно обнаружить и в период аббасидов. Исламская цивилизация в дальнейшем и влияет на другие культурные круги, и испытывает на себе их влияние, т. е. проблема универсализации ислама решается постоянно в разных обстоятельствах и в разных исторических, культурных, политических и этнических контекстах всякий раз оригинальным образом. Но везде мы видим развитие тех траекторий, с которыми мы уже встречались:

- в *исконно арабских культурных кругах*, значительно расширившихся в результате арабских завоеваний, миграции самих арабов и арабизации иных народов (в первую очередь, семитских и племен Северной Африки, например, берберов, но и не только), одной из доминантных констант остается салафизм и «внешний ислам» радикально суннитского (захиритского) толка (в Османский период в контексте тюркского владычества это станет религиозной матрицей арабского национализма, противопоставляющего салафитскую идентичность османскому универсалистскому исламу с широким спектром влиятельных суфийских тарикатов — в первую

- очередь, янычар, составлявших в определенный период политико-административную элиту Высокой Порты);
- в Иране укрепляется шиитский ислам, постепенно, с эпохи Савафидов, приобретающий черты самостоятельной цивилизации, представляющей собой иранско-исламский синтез с ярко выраженной персидской доминантой (ярчайшим выражением этого является школа Ишрак, основанная Шихабоддином Яхья Сохраварди и соединяющая в себе мистический ислам, шиизм, суфизм, фаласифа, герметизм, платонизм, эллинизм и восстановление доисламских иранских религиозных и культурных начал);
 - в тюркских обществах (Османская империя, Средняя Азия и т. д.) складывается оригинальный синтез, в котором исламские религиозно-политические нормы сочетаются с Персидской, Европейской (Средиземноморской), автохтонной культурой, широко распространяются суфийские тарикаты, создающие важнейшие структуры диалога местных цивилизационных идентичностей с общеисламским мировоззрением в духе интеграционных и синтетических версий универсализма;
 - в Индии (Пакистане, Бангладеш), а также в Тихоокеанском регионе ислам приобретает еще больше самобытных черт, сочетаясь с индуистскими и зороастрийскими теориями, концепциями, обрядами, ритуалами, мистическими практиками, социально-правовыми моделями (кастовыми институтами) и множеством еще более локальных культурных черт, постепенно образуя самостоятельную индо-исламскую цивилизацию, с одной стороны, и особый тихоокеанский ислам, с другой (в обоих случаях, как и во всех остальных регионах, суфизм играет в процессе цивилизационного диалога основную роль).

Постаббасидский ислам, таким образом, продолжает в разных культурных средах те тенденции, которые наметил ислам аббасидский, причем этот процесс сопровождается постепенным и неуклонным снижением собственно арабского фактора, сохраняющего свои позиции в качестве языка Корана, и тем самым, концептуальной базы для религиозно-политического и правового устройства исламского общества (уммы), но все более оттесняемого иными локальными культурными формами. Подготовленный в аббасидский период универсализм все более расширяет свои границы, и ислам становится в полном смысле слова мировой религией, в которой

изначальный арабийский посыл трактуется уже в более широком историко-концептуальном контексте.

Современный ислам: идентичность и постколониальный комплекс

Влияния Модерна в колониальную эпоху

В последние столетия большинство исламских стран оказались под колониальным владычеством европейских держав, рассматривавших исламские общества как типично «варварские» и использовавших социально-политические, культурные, религиозные и этнические особенности исламских обществ исключительно в прагматических целях. «Прогрессивные» колонизаторы (англичане, французы и т. д.), как правило, считали ислам «историческим атавизмом», «пережитком темного прошлого», «невежественными следами Средневековья» и относились к этим исламским культурам пренебрежительно и высокомерно. В лучшем случае ислам воспринимался как экстравагантная экзотика. Поэтому колониальные структуры (политические, социальные, образовательные, административные и т. д.) создавались как бы «на пустом месте», поскольку исламские обычаи виделись лишь как «досадное препятствие для проведения успешной и ускоренной модернизации», не имеющее ни малейшей ценности. Это вытекало из приложения евроцентризма, с одной стороны, и теории прогресса, с другой, составляющих совокупно основу идеологии Модерна, к контексту всех колониальных зон, в том числе и с исламским населением. Поэтому колонизаторы устанавливали порядки, продолжающие практики европейских метрополий, вообще не считаясь с местными традициями в исламских регионах или прагматически используя в своих интересах замеченные между разными группами (религиозными, этническими, клановыми и т. д.) противоречия. В таких условиях ислам существовал в параллельном пространстве с колониальной историей, развертывавшейся практически без учета внутренней структуры самих исламских обществ. В постколониальную эпоху это привело, в частности, к наличию совершенно произвольных границ между исламскими странами, которые не отражали ни историю, ни этнические зоны, ни религиозные особенности, но лишь случайный баланс сил между конфликтующими между собой колонизаторскими державами. Таким образом, многие существующие сегодня исламские страны представляют

собой не полноценные исторические образования, но случайные и совершенно искусственные формы, говорящие больше о перипетиях колониальной европейской истории, нежели о событиях, развертывавшихся внутри исламской цивилизации, которая несколько столетий тому назад ушла на периферию (кроме Османской империи и Персии) и вынуждена была пребывать в колониальной тени, откуда исламские общества стали выходить только в самые последние десятилетия, все более остро ставя вопрос о своей идентичности, о структурах своего «историала», о своем прошлом и своем будущем, о своем Dasein'e¹.

Арабский национализм

В XIX — XX вв. (начиная с активизации борьбы ряда арабских и неарабских стран против Османской империи) появляются такие явления, как исламский национализм, исламское просвещение (джаддидизм), исламский модернизм, исламский экуменизм и т. д., что вызывало и обратную реакцию в форме активизации крайнего салафизма (из учения радикальных последователей Ибн Таймии в конце XVIII в. развилось направление, которое возглавил Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаба ат-Тамими (1703 — 1792) и которое вслед за ним получило название «ваххабизма», ставшее официальной политико-религиозной моделью современной Саудовской монархии²), отрицающего, еще более агрессивно, чем раньше, любые формы символической экзегезы Корана и сунны и стремящегося вернуться к аравийским бескомпромиссным и буквально понятым истокам ислама. На основании салафизма возникли такие течения, как египетские «братья-мусульмане», пакистанская секта «Таблиг» (давшая начало движению «Талибан») и ряд террористических организаций (таких как «Аль-Каида»), призывающих к ведению джихада против неверных в духе раннеарабских завоеваний.

После краха Османской империи и в ходе колонизации Азии, в XX в. появился целый ряд новых исламских государств, созданных по образцу современных европейских политических образований

¹ Показательно, что проблему арабского Dasein'a со всей ясностью сформулировал совсем недавно ливанский арабский философ-исмаилит Надир Аль-Бизри, предложивший термин ан-нафс/Dasein, объединяющий специфически арабское слово «ан-нафс», «душа», «дыхание» и хайддегеровский Dasein. *El-Bizri Nader. The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger*. N.Y.: Bringhamton University, 2000.

² Это учение было принято принцем Абдул-Азиз ибн Саудом, впоследствии основателем и первым королем Саудовской Аравии (1932 — 1953).

и основанных на адаптации концептов европейского Модерна (демократия, свободный рынок, капитализм и т. д.) к условиям исламского общества в духе постколониальных конструкций, отчасти сохраняющих связи с бывшими европейскими метрополиями, отчасти пытающиеся построить из европейских концепций и региональных особенностей исламских обществ новые социально-политические формы.

В первой половине XX в. почти все без исключения исламские страны, получившие независимость, строились по принципу буржуазных национальных государств, подчас с сохранением более архаических институтов — таких, как локальные монархии, султанаты. Это была имитация европейских обществ эпохи Модерна, либо силой навязанная бывшими колонизаторами, сохранявшими на колонии политическое, военно-стратегическое и экономическое влияние, либо добровольно (часто полудобровольно) избранная самими мусульманскими обществами, копирующими западные образцы. Этот процесс обычно называют модернизацией ислама. Прямое копирование европейских обществ Модерна имеет мало общего с коренными структурами, преобладающими в исламской цивилизации.

Во второй половине XX в. в исламском мире появляются более сложные проекты: такие, как исламский социализм (под влиянием успехов СССР и распространения марксистской идеологии), пан-арабский национализм (египетский политик и идеолог, второй президент Египта Абдель Гемаль Нассер (1918 — 1970) и партия «Баас», исламский секуляризм (свойственный турецкому кемализму), а также, на противоположном конце, исламский фундаментализм, «Джихадизм» и интегризм (чаще всего с опорой на салафитские и ваххабитские теории и радикальный суннизм), провозглашающие в той или иной форме целью создание единого Исламского халифата, воссоздающего в мировом масштабе парадигму первых исламских империй (эпоха Мохаммеда и праведных халифов).

Исламский фундаментализм

Фундаменталисты часто придерживаются (осознанно или интуитивно) хариджитских представлений о легитимности политической власти в исламском обществе, отвергая не только шиитские идеи Имамата, но и суннитские взгляды на особые права на власть у представителей арабских курайшитов; для них вопрос политической власти есть вопрос выбора достойнейших (амиров) в условиях военной демократии и в контексте конкретной исламской общины,

джаммата, созданной как военно-религиозная структура по образцу раннеисламских боевых отрядов, на которые опирался Мохаммед и его первые последователи. Для фундаменталистов все политико-религиозное пространство мира делится на три категории:

- «дар-уль ислам» («дом ислама», зоны, где уже установлено исламское правление — шариат);
- «дар-уль даджал» («дом обманщика», все общества, в которых ислам не является правящим и которые на этом основании приписываются к «царству дьявола»);
- «дар уль-харб» («дом войны», сетевые образования «истинных» мусульман, находящихся внутри «дар уль-даджал», т. е. внутри неисламских государств, и призванных уже в силу этого факта к ведению военных и террористических партизанских операций против тех обществ и их правовых, политических и силовых институтов, где они пребывают).

В такой картине для фундаменталистов-салафитов врагами становятся не только немусульмане, но и те мусульмане, которые не разделяют этих представлений — в первую очередь, шииты и суфии, затем, мусульмане, признающие значение местных традиций (урф), далее идут мусульмане, ведущие светский образ жизни, и наконец, все остальные мусульмане, которые признают легитимность неисламского и не разделяющие взгляды салафитов (особенно те, которые участвуют в социально-политической, административной и культурной жизни обществ, где не провозглашен шариат). Такой сетевой фундаментализм (ярким примером которого является «Аль-Каида») чрезвычайно распространен в современном мире и является ярким феноменом, несмотря на то, что подобные взгляды разделяет весьма незначительное меньшинство мусульман. Яркие теракты, взрывы, захваты заложников и иные операции салафитов привлекают больше медийного внимания, нежели законопослушное существование более чем миллиарда мусульман, имеющих совершенно иные теологические, политические, идеологические представления, руководствующихся иным историалом и радикально иначе толкующих структуры ислама — и как религии, и как социально-политического учения, и как цивилизации.

Ноология ислама

Титанизм и южно-семитская идентичность

Завершая обзор исламской цивилизации, мы можем предложить несколько заключений относительно структуры исламского Логоса

в целом, что в полной мере затрагивает и нынешнее положение дел в исламских обществах.

В одном из своих измерений, причем относящихся к ядру ислама как религии, учения и культуры, мы идентифицируем глубинный комплекс, связанный с черным Логосом Великой Матери, возведенный через монотеистическую концентрацию к взрывной и эсхатологически ориентированной мощи фундаментального корневого семитизма, свободного от влияний иных Средиземноморских культур и от имперской цивилизации Междуречья (как другие восточные и отчасти западные семиты). В этом смысле ислам повторяет жест иудаизма в контексте Ханаанского миндаля, собирающего «расслабленный титанизм» западно-семитской религиозности в единую могущественную волю абсолютизированной цивилизации Кроноса/Сатурна. Но только на сей раз речь идет о намного более масштабной экспансии, охватывающей не только весь семитский мир (в том числе и саму Аравию, и Ханаан, и Сирию, и Месопотамию — Ирак), но и гигантские просторы Средиземноморья, Африки, Азии и Тихоокеанского региона. Исламский взрыв строго семитского монотеизма не имеет никаких аналогов среди других цивилизаций — ни по масштабу, ни по концентрации религиозной догматики, ни по мощи военных завоеваний, ни по эффективности социально-политических и экономических институтов, ни по простоте и убедительности исламского права и исламской этики. Ислам есть гигантский аккорд планетарного коренного семитского титанизма, столь же материально масштабный, как и само титаническое начало. По своему размаху он намного превосходит иудаизм, с которым, впрочем, как с альтернативной версией семитской титанической эсхатологии, он в данный момент вошел в принципиальный эсхатологический конфликт, развертывающийся вокруг Палестины, и особенно вокруг Иерусалима (Аль-Кодс), Храмовой Горы, и соответственно, мечети Аль-Акса и перспектив ее сноса для строительства Третьего Храма, на что нацелено тоже весьма весомое в современности мировое могущество иудаизма, поддерживающего Израиль влиятельной сетью мирового еврейства, остающегося до сих пор в рассеянии, но постепенно в последние века приобретшего колоссальное влияние (о котором такие откровенные идеологи, как Андре Глюксман, открыто заявляют во всеуслышание). Иерусалим — точка, вокруг которой развертывается финальная схватка двух семитских титанических начал, имеющих общую корневую структуру, но постепенно кристаллизовавшихся в две противоположные цивилизации — Измаила (Ишмаэля) и Йкуба (Иакова). Современная Европа и США, выступающие арбитром в палестино-израильском

конфликте, в свою очередь, представляют собой тот же самый Логос Кибелы, тот же титанизм и черную философию, которые оказались доминантами европейской идентичности в эпоху Модерна, став сущностью современного Запада. Таким образом, мы имеем даже не две, а три версии титанизма — две корневые семитские и одну представляющую продукт гибели средневековой цивилизации светлых богов Олимпа под ударами поднявшихся из бездны богоборческих сил в Новое время. Ислам и иудаизм сохраняют свои монотеистические формы, по крайней мере, в своем ядре, тогда как современный Запад по своей структуре ближе к расслабленному и декадентскому титанизму Финикии, Карфагена или арабов эпохи Джахилии.

Ислам и современная Европа: дивергенции

Сходство семитского кибелического начала с идентичностью Европы Модерна в лице иудаизма мы проследили ранее. Резонанс арабского семитизма с европейской культурой не столь нагляден. Вместе с тем арабское влияние на Европу на уровне идейных парадигм мы видим в большей степени на заре исламской цивилизации, нежели на ее закате. Ибн Рушд, рационализм мутазилитов, ашаритский атомизм и, в целом, тот рожденный номинализм, который характеризует корневой южно-семитский и, шире, семитский, *Dasein*, как таковой (т. е. восприятие наличия вещи здесь представляет собой спонтанное восприятие ее как сгустка материи, не как этой вещи с эйдосом, а как чего-то еще не определенного, безвидного, но уже имеющегося, наличествующего), семитский природный позитивизм, а также черная (индустриальная) алхимия оставили своей след в европейской культуре Средневековья и сегодня выглядят чрезвычайно современными, т. е. соответствующими духу Модерна, причем более современными, нежели следующие за ними периоды поиска иного — мистического, неоплатонического — синтеза в исламе. Чем более исконным является ислам, тем больше в нем современных черт, тем ближе он к Модерну и его парадигме, тем более напоминает он базовые установки Просвещения и принципы Нового времени.

Однако эта структурная близость двух изданий черного Логоса — исламского и современно-европейского — акцентирована намного меньше, нежели сходство между современной Европой и структурой иудейского Логоса. Быть может, это является следствием тех трансформаций, которые исламская культура прошла в более поздние времена, в частности, при Аббасадах и еще позднее, когда мистический универсализм стал преобладать в исламской идентичности, в значи-

тельной степени удалившейся, в определенных моментах и полностью оторвавшейся от своих семитских корней. Нельзя исключить и то, что ислам эстетически сохраняет ряд черт, свойственных традиционному обществу, которые контрастируют с менее ригористскими и свободными нравами и стилями современного западного общества. В любом случае, близость исконно аравийского Логоса и преобладающей парадигмы современной западной цивилизации осмыслены и исследованы далеко не достаточно или не замечены вообще. Однако даже самый беглый взгляд на основные идеи европейской Реформации и параллельно на идеи аравийского ваххабизма, призывающего вернуться к истокам ислама, немедленно обнаружат практическое тождество основных аргументов, интеллектуальных ходов, моральных ригористских и даже политических выводов; с той лишь разницей, что иудео-христианский «идеал» раннехристианских обществ, который брали за образец европейские протестанты, был продуктом их искусственной реконструкции, а если нечто подобное и существовало в действительности, то было крайне маргинальным явлением в контексте широкой христианской цивилизации, а ранний ислам, к которому призывают вернуться ваххабиты и салафиты, вполне достоверен, и явно проступает как на первых стадиях исламской экспансии, так и в период острых теологических, идеологических, политических и философских споров о сущности исламского универсализма, которые составляли интеллектуальный нерв Аббасидского периода.

Широкая экспансия мусульманского населения в страны современного Запада, с точки зрения ноологии, оказывается, в таком случае, вполне естественным явлением — общества европейского и североамериканского Модерна по своим фундаментальным ноологическим установкам близки цивилизациям титанического типа, к которым относится и исламская цивилизация. Из этого вытекает, что давно отмеченный на уровне масштабных стратегических проектов цивилизационного масштаба союз Запада и исламского фундаментализма, хотя внешне представляется, что речь идет об антагонистических силах, имеет под собой не просто оппортунистическую подоплеку в духе Realpolitik, но и глубинные основания, уходящие в самые фундаментальные пласты Ноомахии. Учитывая рост мусульманского населения, мигрирующего в Европу, и особенно вскрытый нами резонанс титанических Логосов, мы можем перефразировать уже приводившуюся фразу Андре Глюксмана: «Либо Европа будет семитской, либо ее не будет вообще»¹.

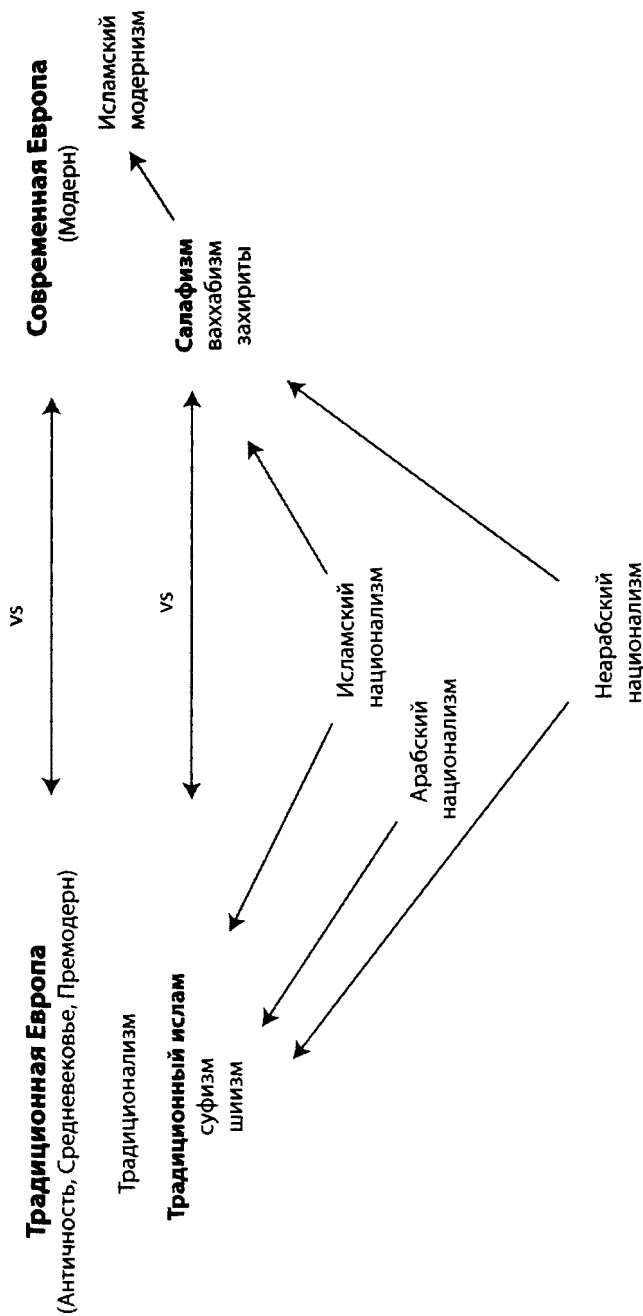
¹ Поскольку Европа уже по сути стала таковой, став на сторону титанов в битве против своей изначальной аполлоно-дионисийской идентичности, выбрав путь не

При этом мы видим, что фундаментализм в такой ситуации не является принципиально антитезой модернизации. Одной из своих наиболее разящих сторон меч салафизма обращен как раз к тем явлениям внутри ислама, которые сопряжены с иными цивилизационными формами, а через это — с иными ноологическими структурами, т. е. с зонами, находящимися под влиянием иных Логосов. Это совершенно очевидно в суфизме (после даже самого поверхностного знакомства с идеями Мухуддина Ибн 'Араби аполлоно-дионисийская, платоническая, а следовательно, антиматериалистическая, антикибелическая природа его идей становится предельно наглядной), в шиизме (особенно в иранском, где к особенности собственно шиитской метафизики добавляется мощный солярный Логос древней иранской традиции), а также в разных версиях локальных культурных комплексов, включаемых в исламский контекст (в Африке, Азии, Евразии, на Дальнем Востоке и т. д.), которые вполне могут строиться и в соответствии с парадигмами, отличными от Логоса Кибелы. Поэтому исламский фундаментализм несет в себе огромный заряд Модерна; он «очищает» ислам от всего того, что может иметь отношение к иным Логосам, нежели Логос Кибелы, Логос титанов. Тем самым он готовит цивилизационную почву для дальнейших шагов по углублению модернизации мусульман: не колониально поверхностных, обращенных лишь к сервильному классу коллаборационистов и полезных имитаторов (как в колониальную эпоху), но основательных и необратимых; только вытравив следы всех остальных Логосов, кроме южно-аравийского, можно надеяться на то, что мусульманин сможет понять и принять Модерн, предполагающий индивидуализм, рационализм, номинализм и позитивизм, а также радикальный разрыв с Традицией и ее герменевтикой, прекрасной подготовительной школой чего может служить салафизм и его различные версии.

Исламский традиционализм: против современного мира

Из этого анализа можно сделать и обратный вывод. Те формы ислама, которые коренятся в иных версиях исламского универсализма, намеченного при Аббасидах, нежели салафитский буквалистский захиризм, т. е. традиционный ислам, суфизм и шиизм, в отношении европейского Модерна *не могут не быть в оппозиции, причем*

Рима, но Карфагена, через следование за талассократическим, британским империализмом и колониализмом, сделав своим знаменем Модерн против Традиции, создав искусственно заатлантического голема в лице США, власть которого над собой она позже добровольно признала.



Ислам и Европа: версии отношений

фундаментальной и принципиальной; исламская Традиция в ее духовном измерении несопоставима с Модерном во всех его проявлениях. Это не значит, что она несопоставима с Европой как с традиционной цивилизацией, скрывшейся в истории в начале Нового времени. Этим определяется и то, что европейские традиционалисты, вслед за Рене Геномом, часто выбирают в качестве пути духовной реализации именно суфийский ислам, не только не предавая при этом свою глубинно европейскую, коренную идентичность, но напротив, утверждая верность Европе в условиях, когда сама она становится все менее и менее европейской. Именно поэтому духовный ислам, суфизм, шиизм, и особенно его иранские версии, fasciniруют таких глубоких европейских философов, как Анри Корбен, обнаруживших в исламской традиции все то, что он любил и почитал в традиции европейской, тождественной для него с платонизмом и неоплатонизмом, т. е. с тем, что мы называем аполлоническим и дионисийским Логосом. Даже такой радикальный сторонник сугубо европейской римской индоевропейской идентичности, как Юлиус Эвола, испытывал в отношении ислама глубинное почтение, признавая огромную духовную значимость суфизма, а также высоко оценивая рыцарский, воинственный, «кшатрийский» дух ислама. Суфийский и шиитский ислам строится вокруг светлого Логоса, и, следовательно, он не может быть солидарен с тем катастрофическим положением дел, которое преобладает сегодня в мире, если посмотреть на него глазами олимпийских богов.

Поэтому отношения исламской цивилизации и Европы в настоящее время представляют собой нечто более сложное, нежели дуальный код — союз/вражда. На схеме (см. с. 593) видна более широкая палитра соотношения идентичностей.

Кроме принципиальной оппозиции «Европа vs Современная анти-Европа и параллельной ей оппозиции в современном исламе «традиционализм vs салафизм», на схеме обозначено особое направление исламского модернизма, отмечающее европеизированный ислам, а также феномены исламского национализма. Интересно, что арабский национализм, будучи отчасти модернистским, отчасти традиционалистским феноменом, в целом более тяготеет к традиционному исламу, и по меньшей мере, почти везде в арабском мире находится в оппозиции салафитам и ваххабитам. Это может быть связано с самой семантикой «арабский мир», «арабские страны». Трудно определить степень истинной арабизации современных арабов Магриба, Северной Африки в целом, а также Палестины, Сирии, Ливана и Ирака. Все они арабоязычны и носят арабские имена, все находятся в контексте арабской культуры. Но национа-

лизм обращается (пусть и косвенно) — и особенно в условиях традиционного общества, еще не достаточно урбанизированного и модернизированного — к достаточно глубоким пластам идентичности, которая может быть качественно отличной от того норматива, который постулируется собственно «аравийской» моделью. Именно здесь следует искать линии, разделяющие в современном арабском мире собственно арабов (чистокровных арабов, арабов в прямом смысле) от тех, кто, являясь арабом, несет в себе и другие дополнительные этнокультурные измерения.

Фундаменталисты, пусть весьма искусственно и поверхностно, но привносят в арабский мир очень важную границу, отделяющую две идентичности: *фундаментал-семитскую*, выраженную в самом фундаментализме, и более *исламско-универсалистскую*, что может найти воплощение в принадлежности к духовному исламу (суфизму, шиизму), а также в наличии глубинных корней, соединяющих арабизированного мусульманина с иными, более глубокими этнокультурными пластами того, что подверглось некогда «арабизации». В некоторых случаях, например, в обществах берберов, это видно наглядно и эксплицитно. Но в других случаях, те, кто отрицают фундаментализм салафитского толка, могут и не отдавать себе отчета в своей давно утерянной доарабской идентичности. Отказываясь от салафизма и ваххабизма, они думают, что поступают так, как чистокровные арабы во имя «национальной» или даже «панарабской» идентичности. Но на самом деле ими движет иной Логос, иная ноологическая ориентация. Поэтому водораздел часто проходит не по линии араб/неараб, но по линии фундаменталист/нефундаменталист, а если нефундаменталист является еще и арабским «националистом», то, скорее всего, он стоит на стороне культурного круга, отличного от радикализированной южно-семитской идентичности, а значит, и от соответствующего ей титанического Логоса.

В отношении других типов исламского национализма дело обстоит несколько сложнее, т. к. он может быть ориентирован как на Традицию, так и на фундаментализм. В первом случае «буржуазный», «модернистический» и «западный» характер «национализма» может считаться «переходной формой», издержкой постколониальных трудностей с новым определением идентичности, и быть путем к тому, чтобы построить цивилизацию на основе духовного (универсального) ислама. Во втором случае он может быть инструментализирован Модерном как через салафитские тенденции, так и напрямую, если подобный «национализм» входит в конфликт с теми державами, которые геополитически конфликтуют с современной

фундаментальной и принципиальной; исламская Традиция в ее духовном измерении несопоставима с Модерном во всех его проявлениях. Это не значит, что она несопоставима с Европой как с традиционной цивилизацией, скрывшейся в истории в начале Нового времени. Этим определяется и то, что европейские традиционалисты, вслед за Рене Геномом, часто выбирают в качестве пути духовной реализации именно суфийский ислам, не только не предавая при этом свою глубинно европейскую, коренную идентичность, но напротив, утверждая верность Европе в условиях, когда сама она становится все менее и менее европейской. Именно поэтому духовный ислам, суфизм, шиизм, и особенно его иранские версии, fasciniруют таких глубоких европейских философов, как Анри Корбен, обнаруживших в исламской традиции все то, что он любил и почитал в традиции европейской, тождественной для него с платонизмом и неоплатонизмом, т. е. с тем, что мы называем аполлоническим и дионисийским Логосом. Даже такой радикальный сторонник сугубо европейской римской индоевропейской идентичности, как Юлиус Эвола, испытывал в отношении ислама глубинное почтение, признавая огромную духовную значимость суфизма, а также высоко оценивая рыцарский, воинственный, «кшатрийский» дух ислама. Суфийский и шиитский ислам строится вокруг светлого Логоса, и, следовательно, он не может быть солидарен с тем катастрофическим положением дел, которое преобладает сегодня в мире, если посмотреть на него глазами олимпийских богов.

Поэтому отношения исламской цивилизации и Европы в настоящее время представляют собой нечто более сложное, нежели дуальный код — союз/вражда. На схеме (см. с. 593) видна более широкая палитра соотношения идентичностей.

Кроме принципиальной оппозиции «Европа vs Современная анти-Европа и параллельной ей оппозиции в современном исламе «традиционализм vs салафизм», на схеме обозначено особое направление исламского модернизма, отмечающее европеизированный ислам, а также феномены исламского национализма. Интересно, что арабский национализм, будучи отчасти модернистским, отчасти традиционалистским феноменом, в целом более тяготеет к традиционному исламу, и по меньшей мере, почти везде в арабском мире находится в оппозиции салафитам и ваххабитам. Это может быть связано с самой семантикой «арабский мир», «арабские страны». Трудно определить степень истинной арабизации современных арабов Магриба, Северной Африки в целом, а также Палестины, Сирии, Ливана и Ирака. Все они арабоязычны и носят арабские имена, все находятся в контексте арабской культуры. Но национа-

лизм обращается (пусть и косвенно) — и особенно в условиях традиционного общества, еще не достаточно урбанизированного и модернизированного — к достаточно глубоким пластам идентичности, которая может быть качественно отличной от того норматива, который постулируется собственно «аравийской» моделью. Именно здесь следует искать линии, разделяющие в современном арабском мире собственно арабов (чистокровных арабов, арабов в прямом смысле) от тех, кто, являясь арабом, несет в себе и другие дополнительные этнокультурные измерения.

Фундаменталисты, пусть весьма искусственно и поверхностно, но привносят в арабский мир очень важную границу, отделяющую две идентичности: *фундаментал-семитскую*, выраженную в самом фундаментализме, и более *исламско-универсалистскую*, что может найти воплощение в принадлежности к духовному исламу (суфизму, шиизму), а также в наличии глубинных корней, соединяющих арабизированного мусульманина с иными, более глубокими этнокультурными пластами того, что подверглось некогда «арабизации». В некоторых случаях, например, в обществах берберов, это видно наглядно и эксплицитно. Но в других случаях, те, кто отрицают фундаментализм салафитского толка, могут и не отдавать себе отчета в своей давно утерянной доарабской идентичности. Отказываясь от салафизма и ваххабизма, они думают, что поступают так, как чистокровные арабы во имя «национальной» или даже «панарабской» идентичности. Но на самом деле ими движет иной Логос, иная ноологическая ориентация. Поэтому водораздел часто проходит не по линии араб/неараб, но по линии фундаменталист/нефундаменталист, а если нефундаменталист является еще и арабским «националистом», то, скорее всего, он стоит на стороне культурного круга, отличного от радикализированной южно-семитской идентичности, а значит, и от соответствующего ей титанического Логоса.

В отношении других типов исламского национализма дело обстоит несколько сложнее, т. к. он может быть ориентирован как на Традицию, так и на фундаментализм. В первом случае «буржуазный», «модернистический» и «западный» характер «национализма» может считаться «переходной формой», издержкой постколониальных трудностей с новым определением идентичности, и быть путем к тому, чтобы построить цивилизацию на основе духовного (универсального) ислама. Во втором случае он может быть инструментализован Модерном как через салафитские тенденции, так и напрямую, если подобный «национализм» входит в конфликт с теми державами, которые геополитически конфликтуют с современной

западной цивилизацией, США, анти-Европой и атлантизмом. Тогда «исламский национализм» действительно направлен в сторону парадигмы Модерна, и активация салафитской составляющей служит для «очищения» исламской идентичности от всех следов Традиции, духовного измерения и широко понятой универсальности.

Часть 4. Логос Турана

Глава 1. Древние тюрки

Фазы туранского «историала»

Отдельный культурный круг: вопрос о «граничности»

Тюркские народы представляют собой отдельную и автономную цивилизацию, входящую в культурный круг Турана. Они в полной мере относятся к евразийской цивилизации и могли бы рассматриваться в 4-м томе нашего ноологического исследования, поскольку в целом сформировались вне прямой связи со Средиземноморской культурой и обладают всеми признаками автономного и самостоятельного Логоса, который сложился в основных чертах на северо-востоке евразийского материка (Алтай) и оттуда вместе с многочисленными волнами тюркских кочевников распространился по евразийским степям в Среднюю Азию, Каспийский регион и Поволжье, а оттуда в Северную Персию (Азербайджан), на Кавказ, Балканы и вплоть до Анатолийского полуострова, откуда турки-османы осуществили финальный бросок на запад и в XV в. покорили Константинополь, став геополитическими наследниками Византийской империи. Именно захват Константинополя и создание Османской империи (Великой Порты) в пространстве, ранее бывшем частью греко-римского культурного круга, Византийской империей, ввело часть турок (османов) в контекст Средиземноморья, сделало важным фактором европейской истории начиная с XV в., а за три столетия до этого турки-сельджуки, создавшие гигантскую империю (Сельджукский султанат в Центральной Азии и на значительной части внутренней Анатолии) начали играть ключевую роль в исламском мире. Сельджуки и османы, таким образом, вошли с Европой в более тесный контакт, постепенно превратившись в значимый фактор европейской политики и отчасти европейской культуры (в любом случае, на покоренные турками христианские народы Пелопоннеса, Балкан и Ближнего Востока османское правление оказало огромное влияние). Именно турки-османы и построенная ими империя дают основание для того, чтобы рассмотреть цивилизацию тюрков в разделе пограничных с Европой цивилизаций, поскольку без этого исторического прецедента мы могли бы расположить культуры тюркских народов в отдельном раз-

деле, где будут рассматриваться те цивилизации, которые полностью и совершенно автономны и которые не оказали существенного влияния на западноевропейский Логос и не стали, в свою очередь, объектами существенного влияния со стороны европейской цивилизации. Это справедливо было бы для всех тюркских народов, за исключением османов, но роль османов в Европе была слишком большой, чтобы вынести тюркскую цивилизацию за скобки европейского контекста. Но в то же время турки-османы были носителями автономной и самостоятельной цивилизации, которая в гораздо более чистой форме сохранилась у кавказских, среднеазиатских, сибирских и китайских тюрков, но которая и стала одной из важных составляющих синтеза между разными Логосами (европейскими — греческим, славянским, фракийским и т. д. — исламским, семитским, персидским и т. д.), предопределившего идентичность Османской империи. Поэтому мы начнем с обзора туранского коренного ядра тюркской культуры, чтобы от него через серию контактов с иными (преимущественно, азиатскими) цивилизациями выйти на последний исторический период — включенность в качестве самостоятельного полюса в геософию Средиземноморья.

Неисследованная «великая цивилизация»

Академик Рустан Рахманалиев в книге «Империя тюрков. Великая цивилизация»¹ справедливо замечает:

«Тюрки — это народ с трехтысячелетней историей, которая совершалась от Тихого океана до Средиземного моря, от Пекина до Вены, Туниса, Алжира. Однако колоссальная территория между Западной Европой и Китаем, страна с оригинальной природой, разнообразным населением и неповторимой культурой — Евразия, — долгое время была незамеченной, вследствие чего считалась несуществующей. Тем не менее она существовала. Великая степь — сердце Евразии, и простиралась она от Китайской стены до Карпат, окаймленная с севера полосой сибирской тайги, а с юга — пустынями Иранского плоскогорья и оазисами Персии. Великую степь в древности греки называли Скифией, персы — Тураном, а китайцы — степью "северных варваров". Таким образом, Китай, Ближний Восток, Византия и Европа являлись как бы рамкой, обрамляющей картину — тюрко-монгольскую степь.

История Великой степи — это история тюрко-монгольских ордаоспаривавших лучшие пастбища и перемещавшихся вместе со сво-

¹ Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. М.: Рипол, 2009.

ими стадами, иногда в течение столетий, по огромным пространствам, которые природа приспособила для их физической конституции и образа жизни»¹.

Все вместе — эта пространственная зона, занимающая значительную часть Евразии, и исторический период, охватывающий три тысячелетия, из которых полтора более или менее документально зафиксированы (что создает особый тюркский «историал» или даже несколько тюркских «историалов») — составляет в полном смысле слова цивилизацию и даже «великую цивилизацию», как по оригинальности базового культурного кода, устойчивости особой тюркской идентичности, укорененной в тюркском Dasein'e, так и по широте геополитической экспансии и внушительности, солидности и долговременности создававшихся государственных конструкций.

Рахманалиев задается вопросом относительно того, что может выступать в качестве константы этой цивилизации, и дает свой ответ — *империя*. Он пишет:

«В чем же суть имперского мышления тюрков? Они, как правило, властители земли по природе или по характеру. Их империи, непохожие друг на друга, демонстрировали за три тысячи лет общие основные черты. Тюрки стремились к тому, чтобы заставить самые разные народы жить вместе в гармонии, оставляя им, правда, под своей централизованной до предела и деспотической властью их идентичность, язык, культуру, религию, а часто и правителей. Взойдя на вершины власти благодаря праву завоевателя, они не гнушались обращаться за помощью к вассалам, когда те были более цивилизованными, чем они сами, и часто доверяли им важные дела; они также не стеснялись заимствовать у них то, что могло быть полезным: иногда технику, иногда образ жизни, иногда религию или язык. Их главная забота заключалась в том, чтобы организовать покоренные народы и племена, управлять ими, вести их на битву, писать хроники. Это объясняет, почему так часто они заканчивали тем, что ассимилировали в покоренных массах»².

В целом это скорее всего верная характеристика, которую можно принять за базовую гипотезу нашего исследования, хотя по ходу его она будет постепенно уточняться и проверяться логикой развертывания геософского и ноологического анализа, ставящего перед собой главную цель: выяснить ноологическую структуру тюркского Логоса и, соответственно, место тюрков в Ноомахии, а кроме того, проанализировать структуру соотношения этого тюркского Логоса

¹ Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. С. 7.

² Там же. С. 4 — 5.

с Логосом Средиземноморским (европейским) и исламским в той мере, в какой тюрки стали частью исламской цивилизации.

Тюрки оказали существенное влияние на историю Евразии, и одновременно их культура восприняла многие черты тех народов, которые оказывались под их властью.

«Тюрки связали свою судьбу с судьбой всех народов Древнего мира. Хотя история человечества изучена крайне неравномерно и особенно много пробелов в истории евразийской степи, тем не менее можно с уверенностью отметить тот факт, что именно история тюрков изобилует событиями исключительной насыщенности, которые коренным образом меняли картину мира: Аттила и гунны, империя Табгача в Северном Китае, сооружение Самарры, Аббасиды, мирное сосуществование всех крупных религий в уйгурской Центральной Азии, сельджуки Ирана, Чингисхан и тюрко-монгольская гегемония, мамлюки Египта, Золотая Орда, поработившая на два столетия Русь, Амир Темур, темуридский Ренессанс в Самарканде и Герате, Баbur и создание империи Великих Моголов, Османская империя — ведущая мировая держава XVI в., Атаатюрк и национальная революция в Турции.

Поражают сложные формы общественного бытия и социальные институты тюрков: эль, удельно-лестничная система, иерархия чинов, военная дисциплина, дипломатия, а также наличие четко отработанного мировоззрения, противопоставляемого идеологическим системам соседних стран»¹.

Основные узлы этого общего для тюрков мировоззрения мы и постараемся в самых общих чертах выяснить.

История тюркютской империи

Первые тюркские этносы

Прототюрки исторически фиксируются с III в. до Р.Х. как население смешанное из древних племен Поволжья и Северного Казахстана, расселившихся к востоку в Сибирь вплоть до Енисея, а также из других народов, обитавших к востоку от Енисея. Однако впервые этноним «тюрк» мы встречаем только в начале VI в. от Р.Х. применительно к одному из народов, населяющих горные районы Алтая.

О прототюрках Рахманалиев сообщает следующее:

¹ Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. С. 10 — 11.

«Великое переселение народов в III — V вв. привело к глобальным переменам в полосе цивилизаций между Рейном и рекой Хуанхэ.

В самых восточных районах Монголии, по соседству с маньчжурскими протомонголами, в тесном контакте с ними обитали племена тюркских народов, самые известные из которых — изгили, байырку, татары¹ и огузы. К этому времени рядом с ними уже появились кидани, протомонголы, которым предстояло сыграть важную роль. (...)

Татары составляли федерацию, насчитывающую не менее тридцати племен — огузтатар (тридцать татар); была другая, меньшая федерация из девяти племен — тогузтатар (девять татар), хотя она могла быть частью первой. Их территория простиралась между Керуленом и озером Байкал, причем никак не дальше его юго-восточной оконечности. Согласно некоторым гипотезам, древние монголы тюркизировались позже. Во всяком случае, упомянутые племена всегда жили в тесном контакте с монголами, вплоть до эпохи Чингисхана (XIII в.), когда их имя прогремело на весь мир, правда, их ошибочно называли татарами, или "тартарами" — результат путаницы и произвольного соединения названия античной мифической реки и тюркского слова. (...)

Что касается тогуз-огузов (девяти огузов), они могли составлять огромную тюркоязычную совокупность, которая занимала территорию, простиравшуюся далеко на Запад, и частью которой могли быть будущие тюрки, ту-кю, как называли их китайцы. (...)

В северной Монголии и на юге Сибири до того, как ту-кю обособились в стране Отюкен, где до них жили хунны и жужани, кочевали куриканы, кыргызы, тардуши и уйгуры. (...)

Монгольский и сибирский Алтай, несомненно, был колыбелью тюркских народов, среди которых в эпоху жужаньского владычества фигурировали и племена, называемые китайцами ту-кю, они — первые тюрки, носившие это имя. (...)

Наконец, к югу от Балхаша жили тюргеши, несомненно, родственники ту-кю (собственно говоря, тюрки, если судить по суффиксу "еш", что значит "спутник"). Впрочем, в тюркских текстах не чувствуется большой разницы между словами "тюргеш" и "он-ок" (десять стрел). Он-ок — это десять западных племен, входивших в федерацию ту-кю. Можно сказать, что речь идет об одном из этих племен, подчинивших себе остальные. (...)

Что касается территории между Каспием и северным побережьем Черного моря, она была предметом вожделения тюркских племен, которые не поддаются идентификации, и гуннских орд, кото-

¹ По Гумилеву, татары изначально были монгольским племенем, подвергшимся тюркизации только в более поздние эпохи.

рые вторглись туда после смерти Аттилы и поражения его сына в войне против Византии. При этом на арену вышли булгары, венгры и хазары.

Совершенно очевидно, что динамичный тюркский мир простирался почти сплошной длинной, но относительно узкой полосой от Маньчжурии до Византии (примерно между 45-й и 55-й параллелями). Эта полоса зажата между лесами Северного полушария и высокими горами, территорией развитой Южной цивилизации»¹.

Сами «тюрки» считали своими предками гуннов (хунну). Лев Гумилев, посвятивший истории древних тюрков (равно как и другого степного народа хунну²) несколько своих книг, и в частности специальный труд «Древние тюрки»³, писал о них: «Древние тюрки наиболее ярко претворили в жизнь те начала степной культуры, которые зрели еще в хуннское время и находились в состоянии анабиоза в безвременье III – V вв.»⁴. Это указание Гумилева важно с точки зрения культурного кода тюркской цивилизации: были ли они нет потомками гуннов в этническом смысле, они, безусловно, наследовали основные начала, лежащие в основании степных кочевых империй и ярко проявившиеся в гуннской державе.

Истоки: Ашина и Эргенекон

У тюрков существовало несколько легенд о своем происхождении, которые содержательны с точки зрения их собственного культурного самосознания. Лев Гумилев передает:

«Первая легенда любопытна тем, что она знает об "отрасли дома Хунну от Западного края на запад", т. е. о державе Аттилы. Эта отрасль была начисто истреблена соседями; уцелел лишь один девятилетний мальчик, которому враги отрубили руки и ноги, а самого бросили в болото. Там от него забеременела волчица. Мальчика все-таки убили, а волчица убежала на Алтай и там родила десять сыновей. Род размножился, и "по прошествии нескольких колен некто Асянь-ше со всем аймаком вышел из пещеры и признал себя вассалом жужаньского хана". Итак, согласно этой легенде, алтайские тюрки-тукю (тюркют) происходят от западных гуннов, но не прямо,

¹ Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. С. 352 – 359.

² Гумилев Л.Н. Хунну. Троецарствие в Китае. Хунны в Китае. М.: Айрис-пресс, 2008; Он же. В поисках вымышленного царства. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1992.

³ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1993.

⁴ Там же. С. 6.

а мистически, через посредство волчицы, причем, если учесть, что западные гунны были уничтожены около 468 г., а тюрки выступают как народ уже в 545 г., то можно было бы только подивиться быстроте размножения их и смене поколений!»¹

В этой легенде подчеркивается:

- 1) происхождение от гуннов,
- 2) тотемическая связь с волками (первопредком тюрки считают волка и называют его «Ашина», что значит «благородный волк»; волк присутствует на знаменах тюркских властителей и выступает как их сакральный символ²),
- 3) локализация изначального центра тюркской цивилизации на Алтае,
- 4) символизм пещеры, откуда выходят первые тюрки.

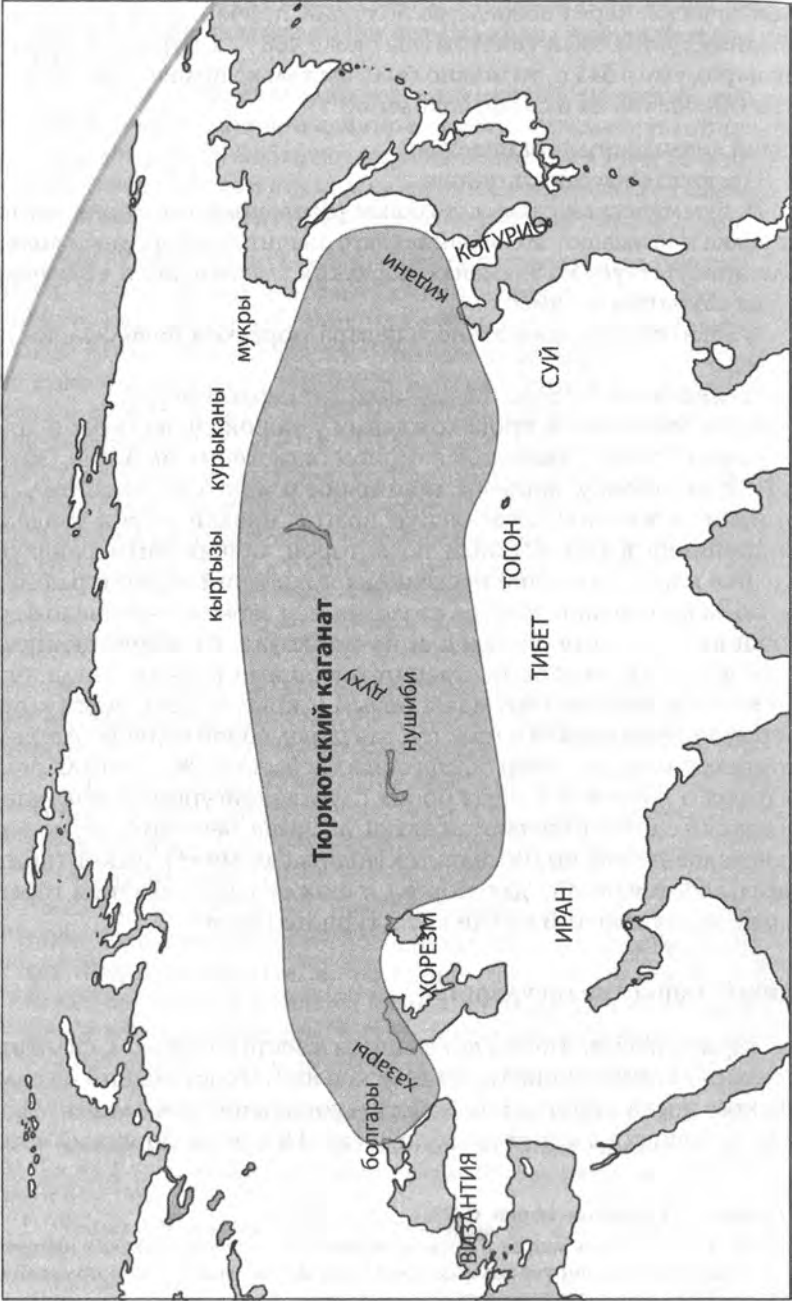
Относительно своего происхождения у тюрков существует и другая легенда: о стране, замкнутой в горном окружении на Алтае, Эргенекон (эту же легенду, впрочем, повторяют и монголы относительно своего происхождения). Спасаясь от врагов, предки тюрков увидели узкую тропинку в горах, пойдя по которой, обнаружили райскую страну. Там народ в течение нескольких поколений окреп и размножился; но за прошедшие четыре столетия все забыли местонахождение тропинки, по которой пришли, и столкнулись с окружающими племя со всех сторон горами, препятствующими выходу. Тогда кузнец растопил железную гору и тем самым открыл проход, через который первые тюрки вышли в мир, пустив перед собой волчицу Ашину. Для тюркской империи миф об Эргенеконе был тем же, чем для римлян история о Ромуле и Реме (в обоих случаях фигурирует волчица). В этой версии снова встречаются Алтай, волчица, бегство от агрессивных преследователей, но добавляется важный элемент райского центра («земли обетованной» для тюрков) и сюжет «расплавления горы» кузнецом, выступающим в роли «культурного героя».

Первые тюркские государства

В истории древние тюрки появляются вместе с народом, сплотившимся вокруг князя Ашина (тотемическое имя) и состоявшим из символического числа в «пятьсот семейств», появившихся в Алтае в V в. и в VI в. вступивших на историческую сцену. При этом тюркский язык

¹ Гумилев А.Н. Древние тюрки. С. 23.

² Волк присутствует в мифах о происхождении почти всех тюркских народов. Но если у тюркютов фигурирует волчица и мальчик, то у телесцев и их потомков уйгур девушка-первопредок вступает в связь с волком.



Первый Тюркютский каганат в конце VI в.

сложился гораздо раньше, за много веков до этого, но на нем говорили различные племена Северной Евразии, входившие в этногенез новых этнических образований, наряду с другими группами — гуннского, индоевропейского и монгольского происхождения. Так, составной народ жужаней (с явной монгольской доминантой, т. к. языком жужаней был язык сяньби или синпей — на котором говорили протомонголы) покорил прототюркское племя телесцев¹ (предков современных тюркских народов телеутов, якутов, теленгитов и уйгуров), создав на основании такого типологического симбиоза — жужани-элита — телесцы — простой народ — довольно устойчивое государственное образование. В конце V в. телесцы под предводительством своего вождя Афучжило, принявшего титул «великий император», отложились от жужаней и создали государство, которому китайцы дали название Гаогуй. Телеуты вскоре оказались в положении вассалов более могущественных эфталитов², этнически составного народа, в котором одни историки видят кочевое ираноязычное племя, происходящее от смешения тохаров с коренным населением Согдианы, а другие возводят их к прототюркам или также смешанному населению царства Юзбань, последнего оставшегося фрагмента бывшей империи гуннов с тюркской доминантой.

В самом царстве жужаней на Алтае мы встречаем ядро будущих тюрков — тюркютов-тукю, чей этноним означал «сильный», «крепкий» и позднее стал общим собирательным именем всех народов, говорящих на языке, родственном тюркютам³. Лев Гумилев предпочитает пользоваться именно термином «тюркок», а не «турок» для того, чтобы подчеркнуть все культурно-лингвистическое поле тюркоязычного мира, гораздо более широкого, чем та ветвь тюрков, которая дала имя современной Турции и ранее туркам Османской империи, бывшим всего лишь одним из множества тюркских народов.

С такой поправкой можно сделать важное различие: в центре внимания исторических хроник с 546 г. от Р.Х. оказался народ «тюркютов»/ «тукю», возводящий свой род к Ашине и мифической матери-волчице и носившему то же имя легендарному предводителю той

¹ Согласно некоторым исследователям, телесцы были потомками народа ди (динлины или гаочэ), отличавшегося рыжими волосами; с этим связаны и их европеоидные черты, в частности наличие густых бород, что позволяет предположить их связи с индоевропейскими племенами Евразии.

² Эфталиты — предки современных афганских и пакистанских пуштунов.

³ Гумилев указывает, что «тюркюты были наиболее монголоидными из всех тюркских племен VI — VIII веков». Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 181. Вместе с тем ряд исследователей (П. Годен, В.-У. Шарлипп и т. д.) придерживается версии, что Ашины, династическая ветвь тюркютских правителей была иранского происхождения.

группы тюрков, которая оказалась на Алтае и оттуда вступила в историю; это «начало» документальной истории древних тюрков; но при этом тюркоязычные народы, говорившие на близких языках, имевшие сходный культурный и социально-политический код, существовали и раньше и также участвовали в истории. Позднее грандиозный подъем тюркютов, построивших огромную евразийскую империю, затмил остальные тюркские народы (в том числе и более древние — такие, как кыргызы, те же телесцы, и самые западные утургуры и кутургуры).

К середине VI в. жужани, которые находились в положении сюзеренов по отношению к тюркютам, значительно ослабели. Телесцы также были недостаточно сильны, чтобы сокрушить Жужань. Тюркютский князь Бумын, наладивший предварительно отношения с китайским царством Западным Вэй (в обход жужаней), подчинил телесцев и вместе с ними разгромил жужанское государство, после чего в 552 г. взял в жены китайскую принцессу и объявил себя Ильханом, главой нового государства. После серии дальнейших побед над остатками жужаней тюркюты стали главенствовать в восточной половине Великой Степи. 554 г. можно считать исторической датой превращения тюркютского княжества в полноценную «кочевую империю».

В ходе строительства империи они столкнулись с монгольскими племенами татабов, киданей и татар (до ассимиляции тюрками «татабами» назывались древние монгольские племена). По мере их подчинения тюркюты окончательно укрепили свои позиции на всем протяжении северных границ Западного Китая (Бэй-Чжоу). Параллельно шло распространение их власти на запад, и в течение чрезвычайно короткого срока под их властью оказались весь Центральный Казахстан, Семиречье и Хорезм. На западе тюркюты столкнулись с финно-угорскими племенами огоры и вары, а также с хионитами (этнически относящимся к кочевым индоевропейским племенам, родственным сарматам и аланам). Из смешения варов с хионитами образовались «авары»¹, известные в русских рукописях как «обры» и позднее обра-

¹ Эту версию приводит, в частности, Л. Гумилев: «На северных берегах Аральского моря тюркюты натолкнулись на сопротивление племен хуни (хионитов), вар и огоров. Только к 558 г. эти племена были разгромлены, и тюркюты вышли к Волге, гоня перед собой тех, кто отказывался покориться. Это были осколки племен вар и хуни — около 20 тыс. человек, слившиеся затем в единый народ — авар». Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 35. Есть и другие гипотезы. Первая утверждает, что авары произошли от жужаней (смешанного монголоязычного народа). Этого мнения придерживались Б. Шпулер, Й. Маркварт, Р. Эберхард, Р. Грусс, К. Менгес, П. Пельо, Е.А. Хелимский. Согласно второй гипотезе, авары были преимущественно тюрками, что может соответствовать реальности на более поздних этапах, в период их противостояния Тюркютскому каганату и тесным контактам с тюрками-кутургурами.

зовавшие в Восточной Европе Аварский каганат, где стали господствующей элитой при доминации славян в основном населении. Тюркюты захватили Согдиану и разрушили государство эфталитов. С двумя противоборствующими империями — Византийской и Персидской — они выстроили сложный баланс отношений, строящихся с позиции силы: любое отступление от достигнутых ранее соглашений воспринималось ими в их прямолинейной логике господства и феодальной верности как «предательство» и «удар в спину». Поэтому в своем стремлении уничтожить авар они шли на союз с византийцами только до того момента, когда этот союз отвечал их имперостроительным интересам и принципам господства (тюркютские ханы считали аваров своими «восставшими рабами»).

Воинский этос тюрков: экзистировать в битве

За десять лет, с 550 по 560 г., тюркюты подчинили все народы от Желтого моря на востоке до Волги, создав в кратчайшие сроки гигантскую империю, основанную на очень высокой степени централизации, абсолютной власти великого хана (кагана¹) и преданной лично ему воинской аристократии. При этом главным инструментом господства у тюркютов, как и у всех строителей кочевых империй в Евразии (от скифов, сарматов до гуннов и позднее монголов) было только одно свойство, возведенное в высшую, не имеющую равных, добродетель — мужество в бою, *готовность убивать и умирать* во имя хана (кагана) и государства. Можно возразить, что любые государства строятся воинами, а воины принципиально отличаются именно такой экзистенциальной ориентацией — на то, чтобы смотреть смерти в лицо. Но туранский стиль цивилизации состоял в том, чтобы возвести этот принцип в основу всего общества, подчинить ему *все остальные стороны цивилизации*. Жизнь для тюрка — это бой, а все остальное лишь атрибуты битвы — подготовка до него, отдых после него, но лишь для того, чтобы вступить в новый бой. Абсолютизация воинского принципа (второй функции в трехчастной модели Дюмезиля) является отличительной чертой тюркской цивилизации; отсюда вытекает принцип непрерывной экспансии, которая не имеет теоретической границы и развертывается с бешеным упорством во всех направлениях. Поэтому тюркюты (как и другие туранские общества до них и после них)

¹ Каган, quagan, қаған, Khaan — древний туранский термин, означающий дословно «великий хан», в отличие от просто «хана». Паре каган/хан соответствует пара великий князь/князь, хотя в некоторых случаях титул кагана рассматривался как синоним императорской власти.

преследовали до последнего всех своих врагов, не успокаиваясь до того момента, пока они были полностью подчинены или истреблены. Логика войны преобладала над логикой выгоды, а также над рациональными расчетами, духовными горизонтами, мирным трудом или художественным творчеством. Все эти моменты входили в тюркские цивилизации извне, со стороны покоренных завоеванных тюрками народов. Но устойчивость тюркской идентичности, сохранившейся отчетливо с VI в. до века XX и даже XXI, обосновывается именно преобладанием воинского начала и выстраиваемой на его основании военной этикой. Воины есть в любом народе и любом обществе, где они играют более или менее значимую роль. Тюркский принцип, унаследованный ими от прежних кочевых империй Евразии и переданный потомкам, но вместе с тем сформировавший основу именно тюркского *Dasein*¹, состоит в понимании общества как войска, а жизни как войны, с параллельной маргинализацией всех остальных аспектов и практик. Не воины для народа, общества, но народ, общество — для воинов, таково тюркское кредо. При этом такая радикально воинственная установка не связывается строго ни с одной культурно-религиозной формой. Эти формы наличествуют, заимствуются, меняются, сохраняются на протяжении определенного времени, но не трансформируют тюркскую природу, экзистирующую только в войне, для войны, во время войны. Война, возведенная в абсолют, выдвигала на первый план два ключевых для ее ведения качества: храбрость и силу. Но для того, чтобы эти свойства, лежащие в основе коренной тюркской антропологии, имели наибольший эффект, они должны были синхронизироваться в структурах рыцарской верности и чести, за счет чего храбрецы и герои преодолевали все личное и концентрировались в непобедимые, могущественные, уничтожающие все на своем пути неотразимые степные воинства. Так, в туранском контексте появилось понятие «орды», означавшее одновременно народ и войско, более того, народ как войско, общество как войско. Древнерусским аналогом этого понятия может служить слово «полк», этимологически связанное с немецким *Volk*, «народ» и отчасти совпадающее по значению с греческим словом «лаос», (*λαός*)¹.

Эксклюзивность и жесткость тюрков была связана исключительно с вопросами войны и прямой административно-политической власти: здесь они были непреклонны. Но во всех остальных вопросах они демонстрировали изрядную гибкость, внимательность, умение учитывать интересы разных этнических, социальных и профес-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

сиональных групп, а в отношении религиозных вопросов демонстрировали крайнюю степень деликатности. Таким образом, воинская доминанта преобладала в одной сфере (главной для тюрков), но в иных сферах тюрки выказывали обходительность и тонкость. Поэтому часто они оставались среди покоренных народов воинской элитой, меньшинством, прекрасно адаптировавшимся к существующим социальным нормам и вместе тем задающим общий воинственный стиль бытия для тех представителей автохтонных народов, которые сами изъявляли желание встать на путь военной аристократии и принять этику «длинного копья и острой сабли». Лев Гумилев справедливо отмечает эту особенность, говоря о первых правителях Западного каганата:

«Приходится признать, что Истеми и Кара-Чурин Тюрк были не только полководцами, но и выдающимися администраторами. Они создали *modus vivendi* для тех стран, в которые они пришли как завоеватели. Разбоищенные доселе племена, истощавшие свои силы в постоянных мелких войнах, вкусили сладость мирной жизни и получили все возможности для развития своего кочевого скотоводческого хозяйства, что в свою очередь привело к возникновению сознания единства, которое с тех пор стало называться тюркским. Можно сделать вывод, что именно немногочисленность тюркютов, составлявших господствующий слой, обеспечила устойчивость вновь возникшей системы. Содержание ханской дружины было так необременительно, что не вызывало протеста в данниках, тем более что польза от наличия единой власти была очевидна. Внешнеполитическая задача, стоявшая перед державой, — борьба за великий караванный путь, — была жизненной потребностью для торговых городов южных областей каганата и сулила обогащение его северным подданным, так что и тут интересы страны и династии совпадали. Но поскольку реальная сила была не у правительства, а у народа, то мы наблюдаем постепенную эволюцию всех институтов и соотношения сил, которая и составила историю Западно-тюркютского каганата вплоть до его падения в 659 г. (...)

Впоследствии мусульмане, сталкиваясь с тюрками, отметили их удивительное умение находить общий язык с окружающими народами. Эти качества тюрки проявляли вне зависимости от того, приходили ли они в новую страну как победители или как гости, как наемники или как военнопленные рабы; в любом случае они делали карьеру с большим успехом, чем представители других народов»¹.

¹ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 148 — 149.

Тюркский каганат и принцип империи

Приоритетная воинская ориентация была общим свойством всех тюркских обществ без исключения. Но ритмику тюркского историаала и доминанту его семантических секвенций на политическом уровне определял один существенный фактор, который мы видим в истоках именно Великого Тюркютского каганата, но который повторился позднее при создании Второго Тюркютского каганата и имел прямые аналоги в социально-политических структурах — иных уже не тюркских евразийских империй — Монгольской (Чингисхан) и Русской (Иван Грозный). Дело в том, что воинственные тюркские племена могли организовываться в соответствии с двумя различными принципами: принцип абсолютизации власти великого хана (кагана), с признанием за ним прямо божественного статуса (воплощение Бога Небес — Тэнгри), и в этом случае мы имеем дело с империей и альтернативным принципом правления воинской аристократической элитой, состоящей из ханов и бегов и осуществляющих правление на совещательной консенсусной основе, и тогда мы имеем дело с аристократически-феодальным государством, менее централизованным и солидарным. В период Первого Тюркютского каганата имперский принцип был воплощен в династии тюрков Ашина, т. е. верхушки тюркютов, которые, по мнению некоторых историков, были не столько этносом, сколько особой династической кастой, имевшей в своем облике ряд индоевропейских черт, отличавших их от других тюрков. Тюркюты были изначально имперски ориентированными, а их вожди рассматривались как сакральный род каганов, хотя собственно каганами становились только отдельные представители этого рода в соответствии с лествичной системой наследия, передачей власти не по прямой линии от отца к сыну, а к старшему в роду. Таким образом, тюркютский каганат был собственно сакральной империей, возглавляемой священным императором-каганом из избранного небом (Тэнгри) рода Ашинов. Позднее в эпоху «голубых тюрков» (Второй Тюркютский каганат) эта идея была осознана и запечатлена в древнейших памятниках древнетюркской письменности — Орхонских надписях.

Уже в эпоху Первого Тюркютского каганата тюркюты сталкивались с тем, что ряд других тюркских народов высказывает приверженность аристократической системе власти и отвергает империю. К числу таких племен относились тюрки-телесцы, потомками которых были позднее племена уйгуров. Телесцы настаивали на феодальной и децентрализованной организации общества и на создании государств (ханств) на основе добровольного и не слишком формализованного союза тюркской племенной аристократии. Именно они

составляли внутритюркскую оппозицию каганату, и тюркютам приходилось тратить немало сил, чтобы подчинить эти столь же воинственные и радикальные, как и сами тюркюты, племена.

Позднее строго тоже самое повторится в отношениях «голубых тюрков» или «небесных тюрков» (кёк-тюрк), также возглавляемых Ашинами-тюркютами и уйгурами и кыргызами, которые станут для Второго каганата самыми серьезными и опасными противниками, от рук которых этот Второй каганат, в конце концов, и падет. Этот дуализм евразийского общества выходит далеко за пределы исключительно тюркской истории, т. к. совершенно такую же проблему мы видим в период становления монгольского государства Чингисхана в споре убежденного сторонника священной империи Чингисхана и его друга/противника Джамухи, опиравшегося на целый ряд монгольских племен, чьи предводители выбирали в качестве приоритетной модель военной феодальной аристократии. Драматическое противостояние Темучжина и Джамухи придало этой философско-политической коллизии персонализированный и экзистенциально заостренный характер. И наконец нечто подобное мы можем наблюдать в русской истории, в значительной степени наследующей проблематику прежних туранских евразийских обществ в полемике Ивана Грозного, апологета царства как империи, и функции царя как священного императора, наделенного сакральными полномочиями, и князя Курбского, отстаивавшего формы боярско-аристократического правления, аналогичного системе Литовской Руси, куда он в конце концов и эмигрировал¹.

Первый Тюркютский каганат просуществовал с 552 по 745 г. В последние годы внутри империи начались усобицы, которыми активно воспользовались китайцы, искусно поддерживая то одну, то другую сторону, чтобы ослабить серьезную угрозу с севера. Всадники тюркюты были непобедимы в бою, и прямое столкновение с ними в степных условиях китайцы, гораздо менее воинственные и имеющие в качестве высших приоритетов цивилизации совсем иные ценности и ориентиры (культура, искусство, философия и т. д.), неминуемо проиграли бы. Поэтому они действовали путем интриг, экономических договоров, вербовки «агентов влияния» и в этом значительно обходили жестоких, агрессивных, непобедимых в прямом столкновении, но прямодушных и отчасти наивных тюрков (кроме того, падших на славу и почести, а также на материальные богатства, способ-

¹ Этот фактор противостояния монархического и аристократического начал в русской истории и его геополитических импликаций более подробно рассмотрен в нашей работе об исторической геополитике России. Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический Проект, 2012.

ствующие славе и почестям, а также позволяющим еще больше укрепить военную мощь, чтобы снова добиться все той же цели — славы и почестей).

В 604 г. Тюркютский каганат окончательно утратил единство, разделившись на две части: на Восточный и Западный каганаты под прямым китайским контролем — в положении вассальных зависимых территорий империи Суй (581—618). Последний общетюркский хан погиб в этом же году, убитый тибетцами. Позднее в Китае пришла к власти табгачская династия, основателем которой был Тайцзун Ли Шиминь, что положило начало империи Тан (618—907), стремившейся объединить срединный Китай (которым ограничивались владения эпохи Суй) и степные зоны, что и привело к войнам с тюркютами и падению Восточного каганата.

После конца империи

Хазарский каганат

В состав Западного каганата (603—659) вошли территория Средней Азии, степи современного Казахстана и Восточный Туркестан. Восточный каганат включил в свой состав современные территории Монголии, Северного Китая и Южную Сибирь.

В период 620-х гг. Западный каганат во внешней политике ориентировался на союз с Византией на западе, где у них были общие враги — Аварский каганат, и в Центральной Азии, где и византийцы, и тюркюты соперничали с Персией, а на востоке они поддерживали союзные отношения с Китаем. Вместе с тем между Китаем и Восточным каганатом отношения обострились, и в этой ситуации Восточный каганат стал союзником Персии и противником Западного каганата. Так, две части некогда единой по составу правящей элиты, преобладающей культурной и политической формы, династии и этническому составу тюркского государства, оказались противопоставленными друг другу не только по внутренним междоусобным трениям, но и в контексте более масштабной геополитики, определяющей баланс сил в Евразии между Средиземноморьем и Тихим океаном. На более локальном уровне это можно сопоставить со смертельной враждой двух древних тюркских народов Азовско-Каспийского региона — утургуров и кутургуров, постоянно оказывавшихся в противоположных геополитических коалициях: утургуры на стороне Западного каганата, кутургуры — на стороне авар.

Постепенно в Западном каганате начинает играть важную роль тюркское племя хазар, оказавшихся под властью тюркютов, но пришедших в Прикаспийскую зону прежде их, а ранее пришедших на Северный Кавказ и Прикаспийский регион вместе с савирами (еще одним смешанным народом, с трудно определимым происхождением¹). В этногенезе хазар, вероятно, участвовали и предшествующие тюркским волнам индоевропейские народы, осевшие в устье Волги и на равнинах, прилегающих к Северному Кавказу, и создавшие там аграрные зоны. Хазары во главе с властителем джабгу-каганом при взятии Тбилиси в 628 г. и захвате Агвании играли ключевую роль, постепенно превращаясь в самостоятельную и сплоченную силу. На западном фланге Западного каганата, в свою очередь, постепенно укрепилось тюркское племя болгаров-унногундугов, сплотившееся при правителе (христианине) Кубрате² и объединившее вокруг себя родственных тюрков-болгар утургуров, а также часть болгар-кутургуров, восставших против своих сюзеренов-аваров, но потерпевших поражение и соединившихся со своими этнически близкими, но геополитически далекими братьями-утургурами. Так появилось еще одно тюркское образование — Болгария, просуществовавшее до 679 г., со столицей в Фанагории. Позднее, после смерти Кубрата его сыновья последовали каждый по своему пути перед лицом натиска враждебным им хазар: старший сын Батбай (Батбаян) со своей ордой («черные болгары») остался на месте, в скором времени подпав под власть хазар и став их данником; Аспарух откочевал на Балканы, где покорил южных славян и фракийцев и после завоевания Добруджи у Византии в 679 г. основал Болгарское царство³; Котраг отправился вверх по Волге и стал основателем Волжской Булгарии⁴ (впоследствии Казанское ханство); четвертый сын Кубрата — Кубер, со своей ордой двинулся в Паннонию и примкнул к аварам, затем ушел в Македонию, где болгары смешались с местным греко-славянским населением; пятый сын Кубрата — Альcek ушел со своей ордой в Италию, где был хорошо принят лангобардскими

¹ По одной версии, это потомки гуннов, по другой — тюркизированные финно-угры, по третьей — самодийцы, принадлежащие вместе с финно-уграми к уральской языковой семье.

² Объединение болгарских племен начал хан Орган, дядя Кубрата. Кубрат не был потомком Ашина, а принадлежал к аристократическому тюркютскому роду Дуло.

³ Сын Аспаруха Тервел, так же как и его дед Кубрат, был, согласно ряду источников, христианином и получил от византийского императора Юстиниана II второй по значимости в империи титул «цезаря».

⁴ Волжские болгары являются предками населения Поволжья в лице чувашей и казанских татар.

правителями и получил герцогский титул, а его орда была латинизирована и слилась постепенно с местным населением.

С начала 30-х гг. VI в. в Западном каганате нарастают центробежные тенденции. Усиливается власть беков, властителей отдельных племен. Образуется союз «десяти племен» («тюрки десяти стрел» — пять племен нушиби и пять племен дулу), которые усиливают свою власть, превращая династического тюркютского правителя Ышбара-Толис-шад-хана в номинального правителя. Между тюркютской династией, элитой племен нушиби и дулу разворачиваются многочисленные конфликты и складываются изменчивые коалиции, где всякий раз внешний фактор (в первую очередь, империя Тан) играет значимую роль.

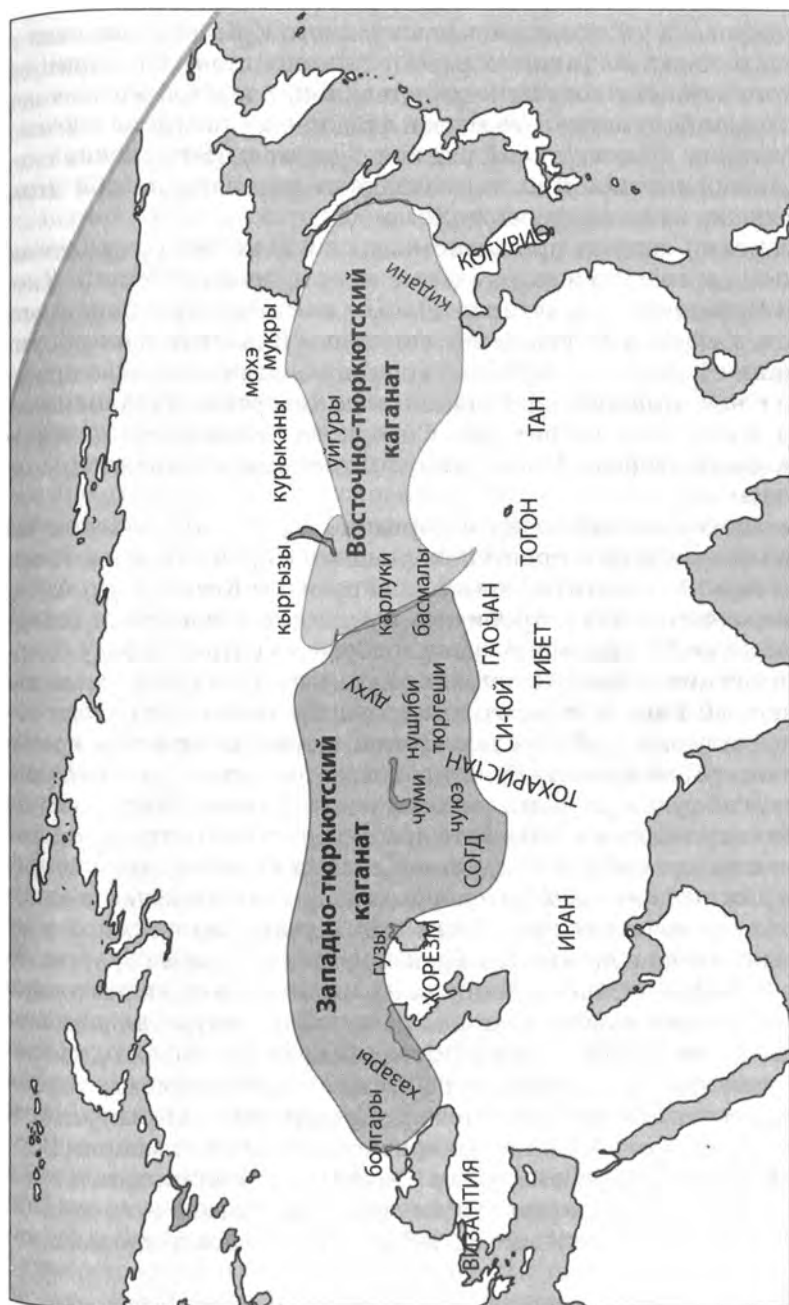
Некоторое время до окончательного укрепления хазар на роль главного полюса державы западных тюрок претендовали нишиби и дулу, «десятистрельные тюрки», контролировавшие Согдиану и Джунгарию. После краха Западного Тюркского каганата западные тюрки уже никогда больше не объединялись в единое и государство, управляемое тюркской элитой.

В 658 г. Западный каганат окончательно рухнул под ударами объединенных сил китайцев и восточных тюрок.

Хазарская империя

Последовательно войска Тан и их вассалы из восточных тюркютов захватили Согдийские княжества Кан (Самарканд), Хэ (владение в долине Зеравшана), Давань (Фергана), Ми (Маймург), Кеш (Шахризбз), Сулэ (Кашгар), Чжужуцой (Кокъяр, к юго-западу от Каргалыка) и Бохань (Яка-арык). После этого все восточные территории Западного каганата оказались под китайским контролем.

Великая Болгария в Причерноморье вскоре после своего исторического взлета были атакованы хазарами и после рассеяния семьи хана Курбата оказались в 660-х гг. под властью хазар. Однако как значительная военная сила хазары упоминаются уже в период ирано-византийской войны 602—628 гг., когда военные действия со стороны западных тюрок возглавил хазарский правитель. В 627 г. хазарское войско разграбило Кавказскую Албанию и, соединившись с византийцами, взяло штурмом Тбилиси. Несколько позднее возникло новое влиятельное и геополитически самостоятельное тюркское (но более не тюркютское!), образование — Хазарская империя, Хазарский каганат, а правитель Хазарии принял высший в кочевой иерархии титул кагана. К концу VII в. хазары



Западно-тюркский и Восточно-тюркский каганаты

контролировали уж большую часть степного Крыма, Приазовья и Северного Кавказа. Таким образом, Хазария стала наследницей Западного каганата, хотя и не единственной, т. к. в той же степени его наследницами могут считаться и фракийская Болгария и Волжская Булгария, а также целый ряд кочевых западно-тюркских племен, бывших составной частью Западного каганата, но при этом сохранивших независимость от Хазарии.

Хазарский каганат просуществовал с 650 по 969 г., представляя собой серьезную и влиятельную силу в Средней Азии и Каспийско-Черноморском регионе. Продолжая стратегию Западного каганата, хазары выступали как союзники Византии в их противостоянии с Ираном, но время от времени оказывались и во враждебных с ней отношениях. Главной осью хазарской экспансии на первом этапе были территории Северного Кавказа, где хазарам принадлежали города Беленджер и Семендер, древняя столица Дагестана.

Южная экспансия хазар в середине VI в. была ответом на встречный натиск со стороны покорившего Персию Арабского халифата. Арабы захватили Армению, Грузию и Кавказскую Албанию, после чего в 653 г. пробились в Дагестан и атаковали хазарское владение Беленджер. В битве арабов с хазарами победу одержали хазарские войска¹, остановив тем самым арабскую экспансию на Северный Кавказ, что стало важнейшим геополитическим событием в истории арабских завоеваний: тюрки-хазары перекрыли движение арабов к северу Евразии, сохранив в пространстве Турана тюркский культурный и цивилизационный уклад. Позднее из-за внутренних раздоров в Халифате арабы утратили контроль над регионом, а хазары обложили данью Кавказскую Албанию и вторглись на Южный Кавказ. В этот период хазары как и прежде поддерживают союзнические отношения с Византией, но на сей раз их союз направлен не против Ирана, павшего под ударами арабов, но против Халифата. С Византией у хазар отношения были настолько тесными, что они участвовали в династических интригах в Византии; так, в начале VIII в. каган Ибузир Гляван отдал свою дочь замуж за византийского императора Юстиниана II, сын которой стал соправителем империи, а позднее из-за конфликта за Крым хазары помогли свергнуть Юстиниана и привести к власти в империи Вардана Филиппика. Во время осады Омейядами Константинополя в 717–718 гг. хазары отвлекли силы арабов на Кавказ и Азербайджан, куда они ввели свои войска. В 730 г. хазары под предводитель-

¹ Арабское войско было разбито, а его предводитель Салман ибн Раби убит.

ством царевича Барджиля напали на иранский город Ардебиль и уничтожили могущественное 25-тысячное арабское войско. Правда, в последующие три года арабы восстановили свой контроль и контратаковали хазар. В 737 г. арабы с 150-тысячной армией снова атаковали Хазарию через Дербент и Дарьял и взяли хазарскую столицу Семендер. Каган отступил на север и запросил мира. После создания Аббасидского халифата арабы остановили экспансию на север, и хазары получили возможность укрепить свой контроль над Прикаспийским регионом. При этом, отступая под натиском арабов, хазары проникли в Подонье и Поволжье, в результате чего значительное число славянских, аланских, тюркских и угорских племен, вошедших позднее в состав Киевской Руси, оказались под властью хазар, контролировавших эти регионы вплоть до создания варягами Киевского каганата.

Между тем союзные отношения между хазарами и византийцами продолжались и были скреплены в 732 г. браком наследника византийского престола (будущего Константина V) с дочерью хазарского кагана Вирхора принцессой Чичак. Контроль хазар над Крымом сохранялся до середины IX в., а над Таманью и зоной вокруг Керченского пролива еще дольше — вплоть до падения каганата.

В VII в. ряд представителей хазарской знати (военачальник Булан) перешли в иудаизм, что стало беспрецедентным явлением в истории иудаизма эпохи рассеяния, когда прозелитизм и вовлечение в иудаизм представителей неевреев фактически полностью прекратился (в отличие от более ранних периодов). Иудейские общины Северного Кавказа, существовавшие там с древних времен после подавления восстания Маздака в Иране, приняли к себе преследуемых иранских евреев, поддержавших это восстание и вынужденных бежать из Ирана. Так, еврейская община на территории Хазарии существенно увеличилась. В начале IX в. потомок Булана — Обадия занял второй после кагана пост в Хазарии и стал практически единоличным диктатором, сосредоточил в своих руках реальную власть. С этого момента в Хазарии установилась такая система власти: формально государство возглавляли каганы из старого тюркского рода (по некоторым версиям, из династии Ашинов), но значительная власть перешла к бекам, потомкам Булана и, соответственно, иудеям по религии, но тюркам этнически. Чтобы обосновать генеалогию тюрков в контексте Библии, была выдвинута идея о том, что тюркские племена являются потомками упоминаемого в Библии Тагарма, а значит, представляют родственный евреям народ. При этом в Хазарии были широко распространены ислам, христианство и древние политеистические культы тюрков.

ского происхождения, что создало оригинальный культурный синтез. Иудаизм хазар отличался тем, что этнически опирался не на семитов-евреев, а на тюрок, и тем, что отрицал значение Талмуда. Потомки иудаизированных хазар составили основу группы караймов, существующих и по настоящее время.

В последний период Хазария столкнулась с новым противником в лице тюркских кочевых племен печенегов и черных булгар, и особенно Киевского государства, чьи правители вначале переподчинили славянские племена, выплачивавшие ранее хазарам дань, а затем и вторглись в саму Хазарию (походы князя Олега и особенно Святослава, который нанес Хазарии смертельный удар). Волжская Хазария была окончательно сметена, по-видимому, в середине XI в. в ходе нашествия еще одного кочевого тюркского народа — половцев (кыпчаков, команов). При этом хазары Подонья (Саркела) и Причерноморья попали под власть русского Тмутараканского княжества, просуществовавшего до начала XII в.

Вторая империя

Под властью Китая

В тот же период Восточный каганат был активно втянут в перипетии китайской политики. Ряд племен, в частности уйгуры, восстали на тюркютскую элиту и расшатали единство государства. Войны с Китаем за гегемонию в прилегающей к северной границе Китая Великой Степи шли с переменным успехом. Ханы Восточного каганата часто поддерживали китайских претендентов на престол и давали им политическое убежище, вовлекаясь тем самым в гражданскую войну в самом Китае. Китайские политики отвечали им тем же, поддерживая восстания племен в самом каганате, сея раздоры между ханской знатью и взаимодействуя с политическими противниками и конкурентами восточных тюркютов, в частности, с Западным каганатом.

В результате напряженного противостояния в этом конфликте решительную победу в 630 г. удалось одержать династии Тан, разбившей тюркютов и включившей всю зону их владений в состав своей империи. При этом китайский император не стал мстить поверженным врагам и принял пленного Кат Иль-хана, последнего кагана Восточной империи тюрков на службу, сохранив его двор и почести. Кат Иль-хан умер естественной смертью в 634 г. и был похоронен по тюркскому обычаю. В скором времени Китаю подчинились все оставшиеся независимыми ханы тюркютской империи. В этом состояла осо-

бенность династии Тан, которая расширила понимание «естественных границ» Китайской империи, ограничивавшихся для предыдущей династии Суй Великой Китайской стеной, далеко на север. Лев Гумилев справедливо указывает на то, что здесь мы имеем дело с совершенно иным геополитическим концептом Китая, не противопоставляющего себя Турану (тюркско-монгольскому миру кочевых народов Великой Степи), но включающего его в состав нового китайско-степного, оседло-кочевого имперского образования, стремящегося преодолеть противоположности, синтезировав их. Гумилев пишет об этом:

«В VI в. существовали два названия: Чжунго-жень (человек Среднего государства — срединник) и табгач. Первые создали империю Суй (581—618), мы договорились называть их китайцами, а псевдотабгачи — Тан (618—907). Этих последних мы будем называть "имперцы", ибо фактический создатель империи Тан — Тайцзун Ли Шиминь, подобно Александру Македонскому, попытался объединить два суперэтнуса: степной и китайский»¹.

Династия Тан, основанная смешанным пограничным китайско-монгольским народом табгачей, стала на некоторое время наследницей не только оседлой и многотысячелетней цивилизации Среднего Китая, но и продолжила геополитические традиции степных империй, одним из последних по времени и наиболее масштабных изданий которых был Тюркютский каганат VI—VII вв.

На месте Восточного каганата постепенно на основе племен телецев складываются два новых тюркских образования, находящиеся в вассальной зависимости (которая, впрочем, периодически ставится под вопрос) от империи Тан: уйгурское и сеяньтооское, которое было уничтожено в 646 г. китайцами в союзе с уйгурами.

В целом же картина тюркских племен в Великой Степи после окончательного распада Тюркютского каганата описывается Львом Гумилевым следующим образом:

«В Хангайских горах между р. Цзабхан на западе и истоками Орхона на востоке жили доланьгэ-теленгиты; в верховьях р. Селенги — сыгеизгили; между Селенгой и Орхоном — тунло-тонгра; в низовьях Селенги и Орхона — пугу-бугу; в степи между Толой и Орхоном — уйгуры; к северу от Керулена, между Хэнтеем и Хинганом, — байегу-байырку; в долине р. Селенги, к западу от пугу, — сыге; к югу от байрыку — байсы; в Забайкалье — гулигань-курыканы; в Алашаньских горах — аде-эдизы, в степях к западу от Ордоса — хунь и киби.

¹ Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М.: Айрис-пресс, 2008. С. 116.

На север от телеских племен, в бассейне верхнего Енисея, жили кыргызы, а в восточном Забайкалье — неизвестное нам племя гюй-лобо.

В восточном Хангае, в Отукенской черни были насильно поселены уцелевшие от разгрома тюркюты, но, видимо, их было там немного. Большая часть тюрков с влившимися в них сирами располагалась к северу и востоку от Ордоса, до отрогов Иныпаня. Пустыня Гоби, как море, разделяла северные кочевья от южных, но как тут, так и там кочевниками управляли китайские наместники.

В Джунгарии и Семиречье обитали следующие народности. В бассейнах Черного Иртыша и Урунгу — карлуки; в Центральном Тянь-Шане на р. Или — тюргеши, а к западу от них — шуниши; в юго-западной Джунгарии — нешети; на р. Манас и к востоку от нее — хулуши в восточной части Южной Джунгарии — басими (басмалы) и там же шато — осколок среднеазиатских хуннов.

В дополнение к перечисленным сведениям орхонская надпись сообщает о народе кенгерес, с которым воевали в 710 — 711 гг. тюргеши. Это не кто иные, как печенги, самоназвание которых было кангар. Обитали они по нижнему и среднему течению Сыр-Дарьи.

Между карлуками на Черном Иртыше и печенгами-кангарами на Сыр-Дарье лежала широкая степь, которую в это время уже населяли кыпчаки. Отсюда название степной полосы современного Казахстана: Дештикыпчак — Кыпчакская степь. Здесь кыпчаки смешались с кангарами (канглы) и образовали народ, известный на востоке под названием кыпчаки, в Европе — команы, а в России — половцы. К югу, между Сыр-Дарьей и Амударьей в нижнем их течении, жили отюреченные арийцы, ближайшие родственники парфян, — туркмены, или гузы. Этим перечнем исчерпываются только наиболее крупные племенные объединения Срединной Азии. Некоторые из мелких мы знаем по названию, например азы, чики, абары и др.»¹.

Голубая Орда: новый имперский субъект

В 80-х гг. VII в. из разрозненных тюркских племен — остатков тюркютов, расселенных в Алашане, а также других этнических групп и, в частности, сиров, потомков рассеянных сияньтосцев, и кипчаков (известных в Европе как команы, а на Руси как половцы) — складывается новое тюркское политическое образование — «Орда голубых тюрков», «кок-тюрков» или Второй Тюркский каганат (683 — 734). С геополитической точки зрения, это означало крах

¹ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 265 — 266.

изначальной стратегии танского (табгачского) Китая на создание империи, включающей в себя как оседлые (срединные), так и степные пространства. Евразийская Степь, Туран снова начинает организовываться в самостоятельную культурно-политическую структуру, где, как и в первом Тюркском каганате, военной, культурной и политической доминантой становятся тюрки — их кочевой военный уклад, их религиозная система степных верований, в центре которой стоит культ Светлого Неба, Тэнгри. Сами тюркские хроники объясняют возрождение тюркской орды следующим образом:

«Народу табгач стали они [тюрки] рабами своим мужским крепким потомством и рабынями своим чистым женским потомством. Тюркские правители сложили с себя свои тюркские имена и, приняв титулы табгачские, подчинились кагану народа табгач. Пятьдесят лет отдавали они ему труды и силы. Вперед к солнечному восходу они ходили войной вплоть до Бокли-кагана [Мукри, кит. Мохэ, в Маньчжурии и Приамурье], назад, т. е. на запад, они ходили войной вплоть до Темиркапыга [проход Бузгала в Средней Азии в 657—658 гг.] и отдали кагану табгачскому свою державу и закон [обычай]. Весь тюркский народ так сказал: "Я был державным народом, где моя держава? Для кого добываю я державы иные?" Они говорили: "Народом был я, имевшим кагана, — где мой каган? Какому кагану отдаю я труды и силы?" Так говорили они и, так говоря, стали врагами кагану табгачскому»¹.

И в другом месте в Онгинском памятнике:

«Царствовавшего своего кагана он бросил [покинул], а затем тюркский народ вперед, на восток, назад на запад солнца; на юг к табгачам, и на север, к черни [горной тайге], рассеялся. Герои балбалами² принуждены [были стать?]. Имя тюркского народа начало клониться к упадку. Тогда... Тенгри сказал: "Да не уничтожится тюркский народ, да не будет жертвой"»³.

Лев Гумилев полагает, что такая логика определяет сущность тюркютских держав — как первого каганата, так и второго, возрож-

¹ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 270.

² Балбалы — сакральные камни, которые обнаруживаются на месте древнетюркских захоронений. Их точное значение неизвестно, Л. Гумилев полагает, что они служили символами числа поверженных тюрками врагов. То, что они как-то связаны с душами мертвых, скорее всего, справедливо, но нельзя исключить, что с ними связаны мотивы происхождения людей из камня, свойственные некоторым архаическим цивилизациям — в том числе эллинам (сюжет о создании людей после потопа Девкалионом и Пиррой из камней, которые они разбрасывали), иранцам (предание о рождении из камня бога Митры) и древним арабам (культ бетилей и сюжет о происхождении от каменной женщины бога Душара/Дузера).

³ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 270—271.

денного в «вечном эле» «голубых тюрок». Воля, свобода, мужество в бою и централизация вокруг верховного правителя, кагана, великого хана, составляют фундамент евразийской парадигмы, лежащей в основе тюркской идентичности. При этом далеко не все тюркские племена и политические образования в полной мере соответствовали этой идентичности. А с другой стороны, строго такие же черты были присущи и другим евразийским туранским народам, особенно в те периоды, когда им удавалось создать могущественные, независимые и пространственно внушительные державы, ориентированные на интеграцию гигантских пространств Великой Степи. В эпоху своего могущества строго по той же логике и на основе той же культурной парадигмы, где воинское начало, стремление к свободе и воле, кочевой образ жизни и верность высшему предводителю возводились в абсолютную ценность, строили свои имперские общества и скифы, и сарматы, и гунны, и монголы, и угры. Среди всех тюркских народов, которым в той или иной степени этот комплекс был присущ, именно тюркюты, создатели первого и второго каганатов, соответствовали этому идеалу в большей степени. В «вечном эле» голубых тюрок, воссозданном после восстания Кутлуга (682 г.) тюркютами с центром на Халхе, достигшем расцвета при выдающемся тюркютском идеологе, ханском советнике и полководце Тоньюкуке и великом военачальнике Кюль-тегине, и окончательно разгромленным, в конце концов, Танской империей и соперниками тюркютов — уйгурами (744 г.) вторично воплотился чисто туранско-евразийский идеал.

Тюркская идеология орхонских надписей

Именно ко времени «голубых тюрок» относятся наиболее ясные и емкие формулировки того, что можно назвать «тюркской идеологией» и «тюркским историадом». Тексты Тоньюкука, Орхонские записи и надписи в честь Кюль-тегина, составленные Йоллыг-тегином, дают представление о структуре тюркского Логоса, в основе которого стоят

- *идея Тэнгри*, Вечного Неба (отличного от Голубого Неба, видимого простым взором);
- *его завет*, данный древним тюркам с тем, чтобы они сохраняли степной кочевой воинственный уклад, отраженный в структуре «вечного эля», империи;
- предписание сохранять традиционный цивилизационный уклад Великой Степи перед лицом «изнеженной», «разлагающей» и «коварной» китайской культуры;

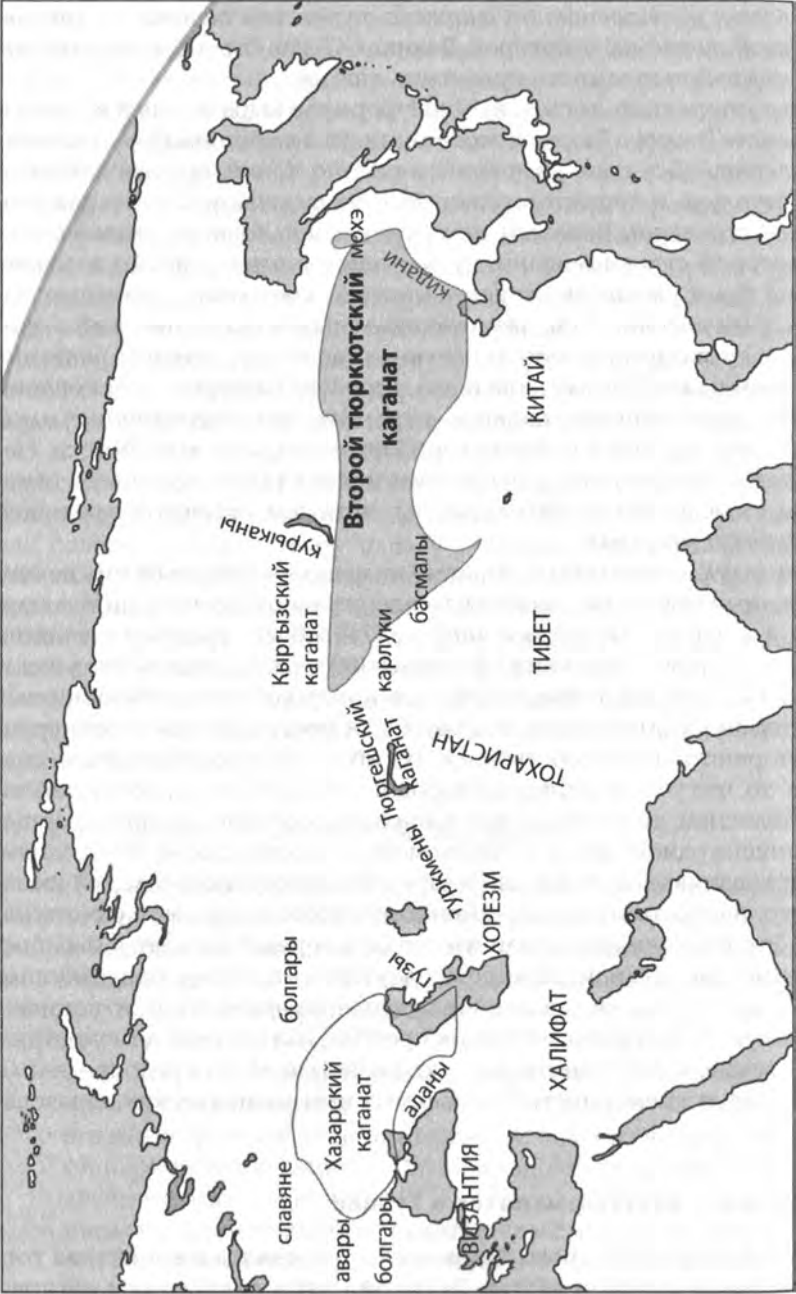
- *воля к построению на тюркско-туранских основах политической системы, в которой Великая Степь была бы объединена под властью единого правителя, кагана.*

Этот «тюркский Логос», в емкой формуле выраженный в эпоху и в контексте Второго Тюркютского каганата и в восточной части прежней, распавшейся ранее империи, в районе Халхи, предвосхищает и концептуально и территориально (что чрезвычайно важно для географической структуры Евразии) очаг другой грандиозной степной империи, которой суждено возникнуть именно в этой зоне, но в основе которой будет уже не тюркское, а монгольское племя, сделавшее, однако, своим абсолютным, экзистенциальным и идеологическим ориентиром ту же имперскую кочевую метафизику, этику и религию. Мы имеем в виду Чингисхана и его мировую Империю, в основании которой лежит не просто сходная, а практически тождественная идея, строго совпадающая с высшим горизонтом тюркютского Логоса. Неудивительно потому, что в эпоху Чингисхана тюрки составят в этническом смысле основу его державы, хотя политической правящей элитой будут монголы.

Параллельно «голубым тюркам» на западе и севере от них возникают и иные тюркские державы: к северу располагается ханство кыргызов, а к западу Уйгурский каганат (744—847), главный соперник «голубых тюрков», Тюркешский каганат (698—766), а также могущественные племена карлуков и басмылов, контролировавшие обширные территории Средней Азии. Все они были противниками и конкурентами тюркютов и способствовали их гибели. Важно обратить внимание на то, что у этих тюркских народов, относящихся по большей части к телесцам, та же тюркская парадигма кочевого военного общества лишена одного важного компонента: ориентации на централизм, абсолютизацию власти кагана и строительство универсальной империи, что, напротив, отличало именно тюркютов (причем с самого начала). Это отличие позволило им создать первый каганат и было осмысленно как цивилизационная идентичность, предопределяющая славное прошлое и императивное будущее во время Второго каганата (Тоньюкук). У большинства тюрков преобладала военная демократия с относительно слабой централистской властью, и это предопределило их историю и эфемерность создаваемых ими политических образований.

Уйгурское царство: манихеи в Туране

После распада Второго Тюркютского каганата инициатива господства над восточной частью Великой Степи переходит к уйгурам



Второй Тюркотский каганат

(747), а затем к кыргызам (847), соперникам тюркютов. В Уйгурском каганате десять родов составляли главное племя тогуз-огузов, не обладавшее, впрочем, полной гегемонией над остальными. Уйгуры подчинили себе басмалов и карлуков и признали за ними тот же статус, что и за основным племенем тогуз-огузов, равно как и шесть телеских племен — буту, хунь, тайырку, тонгра, сыче и киби. Ставка уйгурского хана находилась между Хангаем и Орхоном. На востоке границы охватывали Западную Маньчжурию, на западе — Джунгарию. После разгрома карлуков их восточные кочевья на Черном Иртыше также оказались в составе Уйгурского каганата. К 800 г. были основаны уйгурские владения в оазисах Тарима — в Серинде, Карачаре, Бешбалыке и Турфане. В 842 г. Китай мобилизовал против уйгуров могущественную армию, уйгуры были отброшены в Маньчжурию, где их добили кыргызы, ставшие после этого самой влиятельной силой в восточной части Великой Степи.

Уйгурский каганат важен исторически как единственное политическое образование, где государственной религией на определенный срок стало манихейство, синкретическая дуалистическая религия иранского происхождения с многочисленными гностическими элементами.

В эпоху господства манихеев в Уйгурском каганате сложилось особое уйгурское письмо, своеобразная гностическая культура. Прежде чем манихейство было принято уйгурской знатью манихейские проповедники провели ряд теологических споров с представителями древних тюркских шаманских культов (камов). Кроме того, среди уйгуров и окружающих народов широкое распространение получило христианство несторианского типа. При этом уйгуры сохраняли и древние верования. Так, в X в. (в манихейском монастыре) была составлена книга пророчеств «Ирик Битиг», написанная руническими письменами.

Тюркский закат и монголы

После конца Хазарского каганата в Черноморско-Каспийском регионе в XI в. сменяют друг друга кочевые ханства печенегов и половцев; половцы остаются хозяевами западного сектора Великой Степи вплоть до прихода в XIII в. монголов. Этнически западная часть Монгольской империи — Золотая Орда — была преимущественно тюркским по населению государством.

Монгольская империя зародилась в Халхе, практически на той же территории, где располагался Второй Тюркютский каганат («голубые тюрки»). И базовая парадигма цивилизации Чингисхана, по-

ложенная в основание его империи, охватившей огромные пространства Евразии, была чрезвычайно схожа с теми цивилизационными принципами, которые мы находим в Орхонских надписях. Чингисхан происходит из кочевого монгольского племени, и его предки, очевидно, неоднократно в истории Турана были мобилизованы в то или иное имперское образование — вместе с другими евразийскими этническими группами: индоевропейцами, тюрками, уграми, манчжурами и т. д., а также множественными вариациями их смешений.

Законы Чингисхана, обобщенные им в Ясе, в полной мере соответствуют тюркютскому представлению о сущности Степной империи и радикально воинственной этике (государство-армия, народ-полк), на которой она должна основываться. Монголы называли обрядовых представителей их культуры «людьми длинной воли»; эта формула может обобщить антропологический норматив туранской евразийской цивилизации. В этом смысле монгольская империя Чингисхана вполне может быть рассмотрена как политическое образование, чрезвычайно близкое тюркской идентичности, основанной на сходных, и даже тождественных началах.

Сходной с тюркской была и религия монголов Чингисхана, исповедовавших культ Вечного Неба, Тэнгри, воплощение которого они видели в своем великом хане (кагане) и создаваемом им государстве. Поэтому тюркские племена Великой Степи от Дальнего Востока до Средней Азии находили свое место в создаваемой монголами империи, и тюркские народы составили вместе с монголами основное ядро армий Чингисхана, а в западной части его империи, улусе Джучиевой, равно как и в Чагатайском улусе, они стали преобладающим этническим элементом.

В XV — XVI вв. империя Чингисхана распалась на несколько самостоятельных ханств, на основе которых сформировался ряд современных тюркоязычных народов и государств.

Религия древних тюрков

Под знаменем Тэнгри

Прежде чем перейти к рассмотрению эпохи исламизации значительной части тюркских народов, их включению в политическую жизнь исламского мира, что достигло кульминации в создании Османской империи, провозгласившей себя преемницей прежнего Арабского халифата и ставшей в глазах Европы на несколько столе-

тий лицом исламского мира, стоит рассмотреть религиозные представления древних тюрков, которые сформировали глубинные основы тюркской цивилизации и ее корневую евразийскую идентичность.

С достаточной степенью условности архаическую домонотеистическую религию древних тюрков можно назвать тэнгрианством, по имени верховного божества — Тэнгри или Кёк Тэнгри, Голубое Небо. Эта вера была общей для древних тюрков, монголов, угров, болгар и гуннов и, соответственно, представляла собой государственную религию в «вечном эле» «голубых тюрков» («кок-тюрк»), в Аварском каганате, в Западно-Тюркском каганате и в Великой Булгарии. Вероятно, ранее эта же вера преобладала в империи гуннов. Последним следом этой древней религии является «бурханизм», исповедуемый некоторыми народами современного Алтая.

Высшим божественным началом в этой религии было божество Тэнгри, означавшее вечность и неизменность небесного начала, свет и полноту, а также высшую власть. Ему соответствовало женское начало в лице его паредры, светлой богини Умай¹. При этом в некоторых мифологических сюжетах в контексте классического для евразийского культурного круга отождествления месяца с мужским началом, а солнца — с женским (что Л. Фробениус выделял как мифологическую доминанту евразийских мифов), Умай носит солярные черты, именуется «Сары Кыз», «Желтой Девой» и изображается с шестьюдесятью золотыми косами (солнечными лучами). Умай была покровительницей женщин и особенно рожениц.

Пара Тэнгри-Умай рассматривалась как прообраз пары кагана и его супруги, небесная власть божественной четы отражалась в политической структуре нормативного представления об империи. Отсюда сакрализация власти ханов и особенно каганов, великих ханов, как характерная черта тюркской цивилизации. Параллели между устройством мира и его уровнями и политической организацией тюркского общества продолжалась и далее. Так как общество было иерархизировано по военному признаку, представляя собой армию, также структурировались и божества. Тэнгри подчинялись чины духов-правителей, Эдже, хозяев местности. Этот термин был распространен среди самых разных туранских народов (тюрков, угров, самодийцев, монголов и т. д.) в разных версиях, но везде односложный с согласным «ж», «дж», «ч», «з» посредине двух одинаковых или близких гласных «э», «а», «е», «ё» и их аналогов — «эче», «эдже», «эзе» и т. д. Все пространство мира и земного, и небесного, и подземного, находилось в ведении «хозяев местности», напоминающих архонтов зонов гно-

¹ У монголов и алтайцев аналогичное божество носит имя От Эне.

стических систем: Эдже надзирают над всеми областями, предметами, вещами, процессами. Если существует вещь, мыслили древние тюрки, то у нее должен быть дух-хозяин. Дух-хозяин не просто обладает местом и расположенными в нем вещами, но охраняет, организует его, наделяет жизнью и смыслом. Точно так же было организовано и социальное пространство: в нем строго соблюдался принцип старшинства — родов, статусов, других социальных групп.

Третьим важнейшим божеством, богиней земли была Йер-Су (Сырая земля, Земля-Вода) или Йер (Земля). В тэнгрианстве не было противоречия между небом, Тэнгри, и землей, Йер-Су; скорее, они рассматривались как комплиментарные начала. На принципе аналогии между божественным миром и земным строилась сакральная география древних тюрков. Так, зоной местопребывания богини Земли считалось по некоторым версиям Хангайское нагорье (и конкретно гора Ланьшань в верховьях реки Орхон), где располагалась столица Второго Тюркютского каганата Отюкен, и откуда началось строительство монгольской империи Чингсихана. Жертвоприношения божеству Йер-Су в период тюркских каганатов носили общегосударственный характер. Его проводили в верховьях речки, на берегу озера. «В жертву ей приносили коня рыжей масти. В некоторых местах тюркского мира ей жертвовали белого барана, шкуру которого вывешивали (с оставленными в ней головой и ногами) на дереве, под которым совершалось моление»¹.

Приоритетной ориентацией тюрков был восток и, соответственно, север, располагавшийся слева, связывался с низшим миром, а юг, находившийся справа, с верхним; запад же ассоциировался с тем, что находится сзади. Этим определялось и расположение юрт (вход был с востока), и проведение ритуалов в сакральных местах, чаще всего, вокруг священных деревьев, символизировавших Ось Мира. Тюрки в качестве сакрального дерева почитали березу. Культовые места жертвоприношения часто представляли собой четыре березы, украшавшиеся лентами. На их ветви вешали головы и рога принесенных в жертву священных животных.

Три мира

Структура сакрального мира у древних тюрков представляла собой трехчастную зону с тремя слоями: небесным, где пребывал сам Тэнгри и его супруга Умай; земным (находившимся в ведении боги-

¹ Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Казань: РИЦ «Школа», 2006.

ни Йер-Су) и подземным, главой которого был черный бог Эрлик или Эрлик-хан¹.

«Эрлик описывается стариком с атлетическим телосложением. Глаза и брови у него — черные, как сажа, борода — раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Рога подобны корню дерева, волосы — кучерявые. По представлению тюрков и монголов, божество Эрлик имел семью. Сыновья Эрлика помогали ему управлять подземным миром, где есть озера, реки и моря. Дочерей у Эрлика несколько. В древнетюркских мифах число их представляется от двух до девяти»².

Эрлик был властителем нижнего мира, при описании которого преобладали черные и желтые цвета. В его подчинении находились духи зла, «кормесы», которые вредили людям и поднимались на землю из преисподней (чаще всего на закате). «Жертвоприношения Эрлику проводились ночью, в жертву приносили домашних животных с тем или иным изъяном (со сломанным рогом, хромого и т. д.)»³.

Каган считался наиболее священной фигурой, прямым аналогом сакрального императора, и в отличие от ханов, беков и иных аристократов выражал не только воинскую, но и жреческую, духовную власть. В его лице воинское и жреческое начало совпадало.

Миссия шаманов

При этом у древних тюрков были и специальные жрецы «шаманы». Мирча Элиаде в своей фундаментальной книге о шаманизме⁴ пишет:

«Шаманизм в строгом смысле — это прежде всего сибирское и центральноазиатское религиозное явление. Это слово пришло к нам через русский язык от тунгусского шаман. В других языках Центральной и Северной Азии соответствующими ему терминами явля-

¹ Элиаде пишет: «Тюрко-татары, как и многие другие народы, представляют себе небо в виде шатра: Млечный Путь является "швом"; звезды — отверстиями для света. У якутов звезды являются "окнами мира" — отверстиями, служащими для проветривания различных сфер Неба (обычно девяти, но иногда их 12, 5 или 7). Время от времени боги открывают шатер, чтобы посмотреть на землю, и так рождаются метеоры. Небо представляется также в виде крышки: случается, что на краях Земли она плохо прилегает, и тогда через щель дуют сильные ветры. Сквозь эту щель могут проникать на Небо герои и другие избранные существа. Посреди Неба блещет Полярная Звезда, которая, как кол, поддерживает небесный шатер». Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000.

² Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство».

³ Там же.

⁴ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1988.

ются якутское ойун, монгольское боге (в диалектах — бо) и удаган (существуют также бурятское и якутское удаган как обозначение женщины-шаманки), тюркско-татарское кам (алтайское кам, гам, монгольское ками и т. д.)»¹.

Шаманы руководили определенными (но далеко не всеми) обрядами и жертвоприношениями, помогали людям в болезнях и осуществляли особые ритуалы, камлания. Шаман является специалистом по трансу, во время которого его душа, как принято считать, покидает тело, чтобы подняться на Небо или спуститься в Ад.

Элиаде в труде «Йога, свобода и бессмертие» так определяет сущность шаманизма:

«Среди элементов, из которых шаманизм состоит и которые являются для него характерными, по нашему мнению, важнейшими являются следующие:

1) инициация, включающая символическое расчленение кандидата, его смерть, воскресение и подразумевающая его спуск в ад и восхождение на небеса;

2) способность шамана совершать путешествия в состоянии экстаза в роли Целителя и проводника душ (он отправляется на поиски души больного, украденной демонами, отбирает ее у них и возвращает в тело; он провожает душу больного в ад, и т. д.);

3) «владение огнем»; шаман прикасается к раскаленному докрасна железу, ходит по раскаленным углям без какого-либо вреда для себя;

4) шаман способен принимать вид различных животных (он летает как птица и т. д.); умеет становиться невидимым»².

Элиаде описывает важные подробности становления шаманом: для этого необходимо осуществить путешествие на небо и вступить в брак с женским духом. Ссылаясь на этнолога Л. Штернберга³, он приводит рассказ о шаманских посвящениях у тюрков-телеутов:

«У каждого телеутского шамана есть небесная супруга, живущая на седьмом Небе. Во время небесного путешествия к Ульгену⁴ шаман встречает свою жену, склоняющую его остаться с ней; с этой целью она приготавливает изысканные блюда: "Мой муж, мой молодой кам (говорит она), сядем за небесным столом... Иди же! Укроемся за занавесом — и будем заниматься любовью!.." Она уверяет его, что дальше дорога в Небо перекрыта. Но шаман отказывается

¹ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. С. 18.

² Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000. С. 291 — 292.

³ Sternberg Leo. Der Adlerkult bei den Volkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie // Archiv für Religionswissenschaft, XXVIII, 1930.

⁴ У телеутов Ульген — высшее божество, аналог Тэнгри.

верить ей и подтверждает свою волю продолжать восхождение: "Поднимемся на тапты (ступени на шаманском древе) и воздадим честь Луне!" Он не прикоснется ни к какому яству, пока не вернется на землю. Он называет ее "моя дорогая супруга", а земная жена "недостойна поливать водой ее руки". Шаману помогает в работе не только его небесная супруга, но и другие женщины-духи. В четырнадцатом Небе находятся девять дочерей Ульгена: именно они дают шаману магические умения (глотание раскаленных углей и т. д.). Когда кто-либо умирает, они спускаются на землю, берут его душу и уносят ее в Небеса»¹.

Посвящение шамана позволяет ему восстановить ту полноту, которую, согласно религиозным взглядам архаических тюрков, современные люди утратили в ходе какой-то катастрофы. Поэтому шаманы осуществляют андрогинат, соединяясь с небесным женским духом, получают духов-помощников, и конечной целью шаманского экстаза, восхождения на небеса является, по Элиаде, его прямой диалог с высшим божеством, Тэнгри. Все остальные процедуры лишь предшествуют этому. Восхождение символизируется тем, что шаман забирается на священное дерево (ось мира), ветви которого символизируют слои Вселенной или на специальный столб с перекладиной (шаманскую лестницу). Этому сопутствуют танцы, употребление психоделических веществ (напитков, галлюциногенных грибов) и иные практики. Шаманы при определенных обстоятельствах могут спускаться под землю, в царство Эрлик-хана (это, как правило, практикуют черные камы).

Важным атрибутом шамана является его бубен, представляющий собой модель Вселенной. Элиаде пишет:

«Бубны действительно представляют микрокосм: пограничная линия отделяет Небо от Земли, а в некоторых местах — Землю от Преисподней. Древо Мира (т. е. жертвенная береза, на которую взбирается шаман), конь, жертвенное животное, духи-помощники шамана, Солнце и Луна, которых он достигает во время своего небесного путешествия, Преисподняя Эрлик-хана (с семьей сыновьями и семьей дочерьми Господа Умерших и т. д.), в которую он попадает во время своего нисхождения в царство умерших, — все эти элементы, некоторым образом подытоживающие путь и приключения шамана, изображены на его бубне»².

Эта трехчастная модель мира, изображенная на бубне шамана (кама), основана на аналогиях между всеми тремя мирами, где су-

¹ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. С. 68.

² Там же. С. 132.

ществуют аналогичные структуры иерархической власти, социальной организации, семейного устройства, питания, смены сезонов, циклов рождений и смертей. В каждом мире есть центр и периферия, господа и подчиненные, мужчины и женщины и т. д. При этом миры пребывают в постоянной динамике — как горизонтальной, так и вертикальной. Шаманская практика состоит в том, чтобы соединить этим миры по вертикали, установить между ними семантическую связь, которая определяет основные онтологические ориентации. Стремление к небу есть стремление к светлому Божеству, и оно является целью благородных и возвышенных людей, каганов и ханов, самих шаманов, героических личностей. Небесное измерение соответствует центру (в культовых комплексах символизируемому деревом, столбом, камнем и т. д.). Нижний мир Эрлик-хана связан с болезнями, катастрофами, природными и социальными бедствиями — падежом скота, неурожаями, засухами, нападением врагов, поражениями в боях и т. д. Но эти причины темной стороны жизни также составляют смысловые ряды, имеющие большое значение и подчас требующие исправления, «задабривания», внимания. Средний мир представляет собой проекцию обоих вертикальных слоев — небесного и подземного, в нем есть — как на коре священного тюркского дерева, березы — и темные, и светлые зоны, которые представляют собой тени событий и процессов, развертывающихся в вертикальных мирах. Стихии (в первую очередь, священный огонь, а также вода, воздух/ветер, земля), растения, животные — все соотносятся с трехуровневым порядком и встроены в сакральную иерархию «имперского» образца. Царство, таким образом, есть не только форма человеческого общества, но универсальный закон, упорядочивающий самые разные явления и существа.

Тюркская ноология: Тэнгри-шаман-Эрлик-хан

Если мы поместим эти данные об архаической тюркской религии в контекст ноологии, мы вполне можем увидеть прямую аналогию между трехчастным миром тэнгрианства и тремя Логосами. Мир Тэнгри соответствует светлому Логосу Аполлона. И то, что он преобладает в тюркском сакральном мировоззрении, многое говорит о принципиальной ориентации тюркской идентичности на небесные горизонты, хотя и в той евразийско-туранской, которая качественно отличается от Средиземноморского Логоса. Однако, следует обратить внимание на то, что Освальд Шпенглер и многие другие авторы писали о Туране как о той территории, откуда в Европу и Средиземноморье пришли патриархальные народы, носите-

ли индоевропейской культуры и аполлонического Логоса. Тюрки, как и другие коренные народы Евразии, были наследниками тех же небесно-солнечных культов, которые исповедовали древние индоевропейские народы, ответственные за олимпийскую патриархальную диурническую композицию сразу нескольких цивилизаций — средиземноморской (европейской), иранской и индийской, включая множество промежуточных и менее основательных версий. Одни индоевропейские кочевники, почитатели светлого Неба, ушли на запад, другие спустились к югу, а некоторые — скифы, сарматы, аланы, тохары, юэчжи и т. д. — остались в Великой Степи и передали цивилизационную эстафету другим народам Турана, которые в течение постоянно повторяющихся вековых циклов воспроизводили сходные цивилизационные структуры — небесно-ориентированной религии, универсальной воинственной империи, иерархической патриархальной организации общества, сакрального восприятия вертикально организованного космоса. Сибирские шаманы в этом смысле могут считаться аналогами европейских философов и мистиков, посвященных и жрецов, также совершающих восхождение к небесным архетипам вещей и спускающихся назад к людям (а подчас и ниже их — в подземные миры), чтобы связать между собой все онтологические и космологические среды. Между светлыми Логосами разных цивилизаций не может быть прямого тождества, и в данном случае между Тэнгри тюркской (шире, евразийской) цивилизации и Аполлоном (Зевсом) средиземноморской мы можем только наметить некоторую аналогию. Однако сам стиль тюркской культуры имеет много общего с европейским стилем: воинские ценности, жесткий патриархат, героизм, священный император, ориентация на небесный мир и вертикальные симметрии, «длинная воля», постоянно воспроизводящийся идеал великой империи («вечный эль» — «вечный Рим», параллели между которыми улавливаются даже в общем для них образе священной волчицы-основательницы) и т. д. По Шпенглеру¹, народы Турана и принесли эти культурные ценности в Средиземноморье, что, в свою очередь, подтверждает и Мария Гимбутас², считавшая Старую Европу до прихода евразийских кочевников из Туранских степей матриархальной цивилизацией. Франко Кардини³, со своей стороны, аргументированно доказывает, что Средне-

¹ Conte D. Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.

² Гимбутас Мария. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

³ Кардини Ф. Истоки Средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.

вековое рыцарство также берет свое начало в Степной этике воинственных кочевых народов, типичными представителями которых являлись древние тюрки. Таким образом, тюркское тэнгрианство и связанный с ним *вертикальный шаманизм* могут быть формой древних туранских верований, которые были родственны тем, что легли в основание иных патриархально-солнечных олимпийских цивилизаций, и в частности, цивилизации европейской. При этом тюрки получили это солнечное наследие из тех же источников, откуда несколькими тысячелетиями ранее вышли и основатели героического солнечного Средиземноморского Логоса.

Антитезой Тэнгри в сакральном космосе тюрков является Эрлик-хан, владыка подземного мира, который с теми же оговорками, которые мы уже сделали относительно сопоставления цивилизаций, принципиально различающихся между собой, может быть соотнесен с титаном и хтоническими фигурами Великой Матери. При этом показательно, что подчеркнутый патриархат туранских культур даже преисподнюю видит как патриархально организованный сектор Вселенной, где о буйстве раскрепощенного женского начала напоминают лишь дочери Эрлик-хана.

Средний мир соответствует зоне Логоса Диониса, хотя аналогичной Дионису фигуры в тэнгрианстве нет. Горизонтальный мир находится в ведении богини Йер-Су, которая мыслится как послушная и исполнительная жена (вторая после Умай) или наложница Тэнгри, т. е. женское начало подчиненное и укрощенное мужским. В аграрных обществах аналогичные функции выполняет Деметра. Однако многие дионисийские черты мы встречаем в фигуре шамана, который в своих ритуальных действиях, путешествиях, сражениях и посвящениях демонстрирует целый ряд символов и жестов, соответствующих кругу Диониса. Дионис — путешествующий бог, причем его путешествия имеют как горизонтальный (например, Индийский поход, мореплавание), так и вертикальный (Олимп, Аид) характер; равно как и шаман в трансе осуществляет путешествия по мирам и выполняет функцию психопомпа, водителя душ, которую в эллинской мифологии приписывают Гермесу, богу, близкому к Дионису и его кругу. Дионис — бог экстатических практик, особых оргий, где участвуют опьяняющие напитки, танцы, поэтические состязания, эротические сюжеты; все это в полной мере присуще и шаманским практикам. Дионис — бог, который умирает, растерзанный и сваренный титанами, чтобы потом воскреснуть; строго тот же самый сценарий присущ шаманскому посвящению — духи расчлениют шамана, варят его, а затем собирают заново. При этом сюжет с расчлени-

нием и варкой посвящаемого можно толковать даже в том смысле, что само дионисийство является развитием древнейшей шаманской традиции, уходящей корнями в архаические культуры Турана.

Так, в тэнгрианской версии мы получили следующую картину архаической «тюркской ноологии»: Тэнгри — шаман — Эрлик-хан, соответствующей (с достаточной долей приближения) трем Логосам — Аполлона, Диониса и Кибелы. При этом все версии тюркской архаической религии не оставляют сомнений в том, что доминантой является светлый Логос: отсюда культ Вечного Синего Неба.

С учетом такой структуры мы можем расшифровать и такие формы, как манихейство уйгуров. В основе манихейства лежат принципы жесткого дуализма, свойственного иранской религии в целом. Манихеи делили весь мир на темную материю и светлый дух, считая самих себя «сынами света» и призывая бороться с преданными материи сынами тьмы. Уйгуры, познакомившись с учением Мани, не могли не заметить сходства с привычным для себя архаическим тюркским мировоззрением. Судьбу манихейства в Уйгурском каганате решила системность и убедительность изложения религии света манихейскими проповедниками и неубедительность и сбивчивость шаманов-камов, не сумевших отыскать подходящих аргументов в пользу своей древней веры. Только этим можно объяснить то, что манихейство укоренилось среди уйгур; скорее всего, оно было понято уйгурской аристократией как усовершенствованная и систематизированная версия собственно тюркской религии света и Вечного Неба и его воинственной оппозиции темным духам, поднимающимся из-под земли, из владений Эрлик-хана.

Скорее всего, и иные религии (буддизм, христианство в его несторианской форме, иудаизм среди хазар и, в конце концов, ислам) — по крайней мере, на начальном этапе — истолковывались тюрками в аналогичном ключе, в топике своей трехчастной вертикальной модели священной Вселенной. В высшем божестве тех религий, которые тюрки принимали, видимо, можно найти нечто от Тэнгри; в их жрецах или духовных авторитетах — нечто от шамана; а в противниках и оппонентах светлого Бога — от Эрлик-хана, властителя тюркского ада¹.

¹ Все это можно в полной мере отнести и к тем формам архаических религий и культов, которые мы встречаем у других народов Турана — монголов, угров, маньчжуров и т. д., среди которых также распространен шаманизм.

Тюркская парадигма в геософии Евразии

Туран как исток солярной Европы

Ноологическая структура тюркской религии, а точнее, общей евразийской сакральности, имеет колоссальное значение в контексте геософии Евразии и, в частности, в контексте отношений Турана и Европы.

Во-первых, если внимательно рассмотреть гипотезу Шпенглера о влиянии Турана и туранской цивилизации на европейские общества и принять то, что именно евразийские воинственные культуры заложили основу европейского культурного кода (героико-олимпийского, аполлонического и строго патриархального), то возникает геософская ноологическая структура евразийского материка, где полюсом излучения выступают северо-западные пространства Евразии, а Средиземноморский регион (равно как и зона Северной Европы) оказывается одной из вторичных зон влияния этого полюса — наряду с, как минимум, двумя другими развитыми цивилизациями индоевропейского типа — иранской и индийской. В этом случае Северная Евразия и ее культура обнаруживается как изначальная матрица индоевропейских обществ. Евразийский (туранский) культурный круг в таком случае выступает как ноологический центр всех остальных аполлонических цивилизаций, а культ Вечного Неба и Тэнгри, наряду с его проекцией в имперскую Идею, а также с шаманскими практиками прото-дионисийства, становится той религиозной, мифологической и даже философской платформой, которая проявляется в иных патриархальных структурах. В пространстве самого Турана в особых архаических и динамичных формах сохраняются элементы той духовной культуры, древние ответвления которой конституировали более эксплицитно развернутые цивилизации более южных зон евразийского материка. В самом Туране сохранилось ядро, семя, полюс, центр, южнее мы имеем дело лишь с проекциями этого центра, получившими самостоятельное и самобытное развитие. Эти следствия более выразительны, нежели ядро, более ярки и нюансированы, но базовая парадигма сохранилась именно в ядре. И сама возможность взгляда на Туран/Евразию не со стороны развитой периферии, а изнутри, тюркско-монгольскими, скифско-сарматскими, собственно евразийскими глазами, открывает перспективу ноологического переворота в европейской геософии: не Туран становится периферией Европы, а Европа превращается в одну из периферийных зон туранского центра, Евразии. Тогда земли Халхи или Отюкенской черни, о которых большинство европейцев, а также иранцев и индусов, скорее всего, никог-

да не слышали, открываются как подлинный духовный (изначальный, примордиальный, отеческий) центр для широкого спектра индоевропейских цивилизаций, очаг индоевропейских влияний. Тем более, что в истоках и династического рода тюркютов-Ашина, и Кийят-борджигин, к которому принадлежал Чингисхан, и у многих других гуннских, тюркских, монгольских, маньчжурских, уторских народов, мы видим в форме преданий или отличительных антропологических черт явно различимые следы белокурых долихокефалических предков (наиболее явными представителями были кочевые ираноязычные племена Евразии скифы, сарматы, аланы и т. д.), ветви которых без труда опознаются в волнах индоевропейских основателей Средиземноморской культуры и, соответственно, носителях европейского Логоса, а также в тех этнокультурных обществах, которые заложили основы цивилизаций Ирана и Индии.

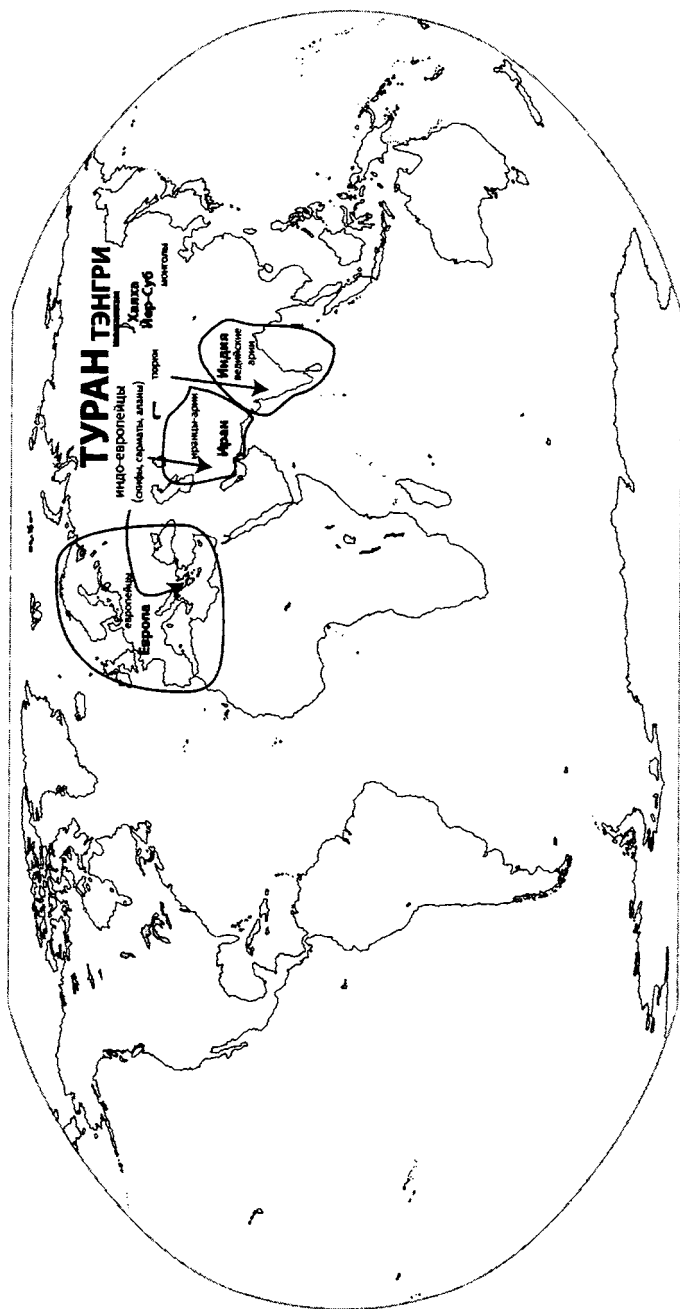
Такой подход позволяет построить новую ноологическую карту Евразии, где евразийская территория, которая и была матрицей для появления многочисленных тюркских народов и центром создания целого ряда грандиозных империй — скифской, сарматской, гуннской, тюркской и монгольской (а затем русской), открывается как основная парадигма корневого вертикального Логоса, отраженного в тюркской ноологической триаде Тэнгри — шаман — Эрлик-хан как базовой исчерпывающей онтокосмологической и философской метафоре. Тюркская метафизика отеческого Светлого Неба может, в таком случае, рассматриваться как одна из ярких и чрезвычайно хорошо сохранившихся форм той Примордиальной Традиции, о которой говорит Генон.

Вероятно, с этими сюжетами связаны многочисленные легенды о существовании в просторах Турана «царства священника Иоанна», в котором совмещалась жреческая и светская власть (ярким примером чего является сам концепт кагана), о Беловодье (в русском старообрядчестве), о стране Арьяна-Вэджа у древних иранцев, лежащей на далеком Севере и о северном континенте Варахи у индусов и многие аналогичные сюжеты.

В историко-социологическом контексте о принципиальном значении Сибири в мировой истории, как топоса «цивилизации будущего», писал и Шпенглер. Для него все началось с Турана, и все по логике эсхатологических циклов должно им закончиться.

Роль Турана в русской идентичности

Во-вторых, выявление жесткого вертикального иерархического имперского патриархата и медиационных шаманских практик в



Тураноцентричная картина индо-европейских (соларно-героических) цивилизаций

основе культурного кода тюрко-монгольской (туранской) духовной, политической и культурной традиции, позволяет лучше понять особенность русской цивилизации, как цивилизации евразийской, сочетающей греко-византийское (т. е. средиземноморское и европейское) наследие с наследием, полученным от монголов и других кочевых народов Великой Степи. Тюркско-монгольское влияние на русскую цивилизацию, и соответствующие мотивы в обществе, культуре и политике (в первую очередь, идея империи и сакрализации царской власти), в таком случае, приобретает новое и более глубокое содержание. От кочевых народов русские получили импульс солярно-героического имперостроительного диурнического качества, подталкивающий их к геополитической экспансии, к закреплению вертикальных социополитических отношений (сакрализация царя), мужественно-патриархального стиля, небесной ориентации в религиозном сознании. Тюркско-монгольские структуры накладывались на иные формы евразийской духовной культуры, свойственной более ранним туранским народам, с которыми тесно взаимодействовали древние славяне — скифам и сарматам, что закрепляло общий солярно-олимпийский цивилизационный вектор. Тюрки и монголы несли русским тот же настрой, который они уже видели прежде в скифах, сарматах и иных иранских племенах, значительно повлиявших на структуру русского архаического Логоса, что нашло отражение в легендах, мифах, обрядах и даже отдельных фигурах дохристианского пантеона — в частности, в образе крылатого льва Семаргла.

Следовательно, евразийская идентичность самобытной русской цивилизации, генетически связанной с Византией, с одной стороны, и империей Чингисхана (где особенно в Золотой Орде преобладали именно тюрки), с другой, получает концептуальное ноологическое наполнение в обоих своих составляющих: но если византийские элементы описаны довольно обильно и эксплицитно, то туранское влияние, как правило, рассматривается фрагментарно и часто искаженно (за что ответственен модернизм и европейский этноцентризм русского «образованного класса»). Но если при исследовании тэнгрианства и сибирского шаманизма обращать внимание не на экзотические и поверхностные детали, а на лежащие в основе этого культового религиозного комплекса ноологические структуры, то и эти элементы приобретут серьезное метафизическое и космологическое содержание и могут быть концептуально развиты и системно изучены.

Такое уточнение и смысловое наполнение туранского фактора в синтетическом комплексе русской евразийской идентичности, в

свою очередь, позволит лучше понять русско-европейские отношения, структуры диалога между русской цивилизацией и цивилизацией средиземноморской. Мы уже говорили, что в диалоге с современной Европой, т. е. с анти-Европой, русская цивилизация видится как «отсталая» и, соответственно, «недоевропейская», «варварская» (откуда и пейоративные коннотации, иногда вкладываемые в понятие «евразийство»). При этом учет византийского фактора, солярно-вертикальной организации православия и определенный консерватизм, присущий русскому обществу, меняет эту картину: в диалоге-споре с современной анти-Европой Россия отстаивает корневую европейскую систему ценностей и в некотором смысле (если сама она не становится на путь титанической модернизации — как при коммунистах или либералах) выступает с позиции более европейских, более верных европейскому Логосу, нежели современная анти-Европа. Теперь, когда мы добавляем к этому ноологический анализ туранской религиозной парадигмы, мы обнаруживаем, что этот *европейский* консервативный момент, который Россия, безусловно, выражает в византийском полюсе своей исторической идентичности, не противоречит и второй половине идентичности — туранской, поскольку мы видели, что в более древней и масштабной перспективе к тэнгрианской религии неба, концепциям «вечного эля» со священным царем-жрецом (каганом) во главе и шаманской оперативной мистериальной медиации можно свести истоки древнейших индоевропейских культур, более развитых и эксплицированных в устоявшихся и изобильных философски-религиозных цивилизациях южных зон евразийского континента. Поэтому в отношениях Россия — анти-Европа Россия выступает в целом не как недо-Европа или полу-Европа, а как полноценная Европа (если учесть семантическое наполнение византизма) и даже *дважды Европа* (если добавить к этому туранскую и индоевропейскую по своим основам идентичность).

Особенности тюркского ислама

В-третьих, выявление ноологической структуры тюркской религиозности открывает нам дополнительную перспективу в анализе такого феномена, как тюркский ислам. И хотя мы рассмотрим это явление в исторической перспективе несколько позже, забегаая вперед, можно заведомо предположить следующее: принятие тюрками ислама в Золотой Орде, империи Тимура, в эпоху тюркского завоевания Ирана и укрепления позиций в Анатолии, Сельджукский каганат, позже османы, вплоть до создания Османской империи, долж-

но было основываться на диалоге двух метафизических типов — арабско-семитского содержания изначального ислама и тюркского тэнгрианства, включая идею империи и экстатический шаманизм. То есть мы заведомо можем ожидать, по меньшей мере, как одну из тенденций — тюркского перетолковывания исламского религиозного учения, которое наложилось отнюдь не на «чистый лист», а на глубинную и хорошо структурированную мировоззренческую туранскую идентичность. Следовательно, строго теоретически и дедуктивно мы можем ожидать в тюркском исламе следующих отличительных черт — тэнгрианской небесной патриархальности, особой тюркской евразийской воинственности, приоритетное значение власти и особенно сакральной власти, экстатических медиационных практик шаманского толка. Некоторые элементы столь созвучны исламскому мировоззрению (например, идея общества как армии, воинственный дух, строгий патриархат и т. д.), что синтез напрашивается сам собой. Сакральная власть в исламе представлена преимущественно в шиизме (имамат), сунниты же, со своей стороны, настаивают на курайшитском происхождении халифов-властителей; следовательно, здесь мы вправе ожидать некоторого напряжения (которое, действительно, будет значительным в эпоху Османской империи в силу претензий османских султанов на особое положение в исламской умме); и наконец, экстатические практики, едва ли мыслимые в ортодоксальном исламе, мы повсюду встречаем в суфийских тарикатах, исламским основанием чего может служить история «исра'» и «мирадж» самого Мохаммеда, структура горизонтального перелета которого Мекка — Иерусалим и последующее вознесение на небо (с предварительным вскрытием груди ангелами и омовением сердца) не могут не вызвать ассоциаций с шаманским посвящением и экстатическим вознесением — для суфийских мистиков (и в частности, для Ибн Араби, повторившего в мистическом опыте небесное вознесение Мохаммеда) это стало одним из главных элементов учения.

О роли Османской империи

В-четвертых, теперь мы можем яснее понять общую структуру отношения тюркской цивилизации (прошедшей предварительно, прежде чем стать влиятельным фактором средиземноморской цивилизации, через персидскую и исламскую цивилизации) к Европе и ее роль в европейской истории, т. к. Османская империя с XV в. превращается в важнейший геополитический, религиозный и цивилизационный фактор, в значительной степени отождествившись с тем,

что европейцы того времени понимали под «исламом». «Мусульманин» и «тюркок» для Европы стали почти синонимами, т. к. нетюркский ислам был либо подчинен Османской империи (арабы), либо мало соприкасался с европейской цивилизацией, находясь от нее на некотором удалении — Иран, исламские государства Южной Азии. Это тождество мусульманин-тюркок имело под собой определенные основания, т. к. Европа в лице Османской империи действительно имела дело с исламским государством, исламской религией и исламской цивилизацией, однако, важную роль в этом играл и собственно оригинальный тюркский (евразийско-туранский, тэнгрианский) фактор, составлявший существенную часть османской идентичности — наряду с другими обособленными ее частями — греко-византийским наследием, влиянием значительного процента славянского населения, глубоким и основательным влиянием персидской культуры, ставшей едва ли не главным фактором в формировании идентичности османской аристократии.

Идентичность современных турок

И наконец, в-пятых, постосманский кемалистский период в истории турок также остро поставил вопрос о природе собственно турецкой идентичности, что сделало тематику мифов о происхождении древних тюрков — сюжеты об Эргенеконе, Ашинах, первом тюркютском каганате и державе «голубых тюрков», а также о древней тэнгрианской религии — фундаментально важной для создания нового национального турецкого общества. Так, в постимперский период постепенно евразийство в Турции приобретает нарастающую актуальность, облекаясь как в пантюркистские проекты воссоздания Великого Турана на основе расового единства тюрков, так и в форму евразийского геополитического проекта, предполагающего грядущую судьбу Турции в составе *континентального блока* в союзе с другими евразийскими державами — Россией, Ираном, Китаем, вопреки как проевропейской ориентации модернистов, так и панисламистским тенденциям, где движущей силой выступает арабский (аравийский), крайне суннитский фундаментализм салафитского толка.

Глава 2. Османская империя

Тюрки и ислам

Первые встречи

Теперь мы перейдем к тому периоду тюркской истории, когда большинство тюркских народов оказываются интегрированы в исламскую цивилизацию.

Ислам проникает в тюркский мир Средней Азии еще начиная с эпохи праведных халифов, когда арабы захватывают Иран и выходят к тюркским владениям в Северном Афганистане и по границам Согдианы на востоке и в Закавказье на западе. К 661 г. арабы захватывают все Закавказье, а также Дербент у Каспийских ворот. Тюрки ожесточенно сопротивляются арабам, оказавшимся в положении предыдущего регионального противника тюрков — персов, и сдерживают их наступление на север в просторы степной Евразии.

На Кавказе активное сопротивление оказывают арабам хазары, союзники Византии, соперничающие с переменным успехом с арабами за контроль над грузинскими и абхазскими княжествами Эгреси, Картли, Кахетия, Эрети и т. д. В ходе кавказского похода последнего омейядского халифа Марвана II (Марвана ибн Мухаммада ибн Марвана) хазары терпят от арабов сокрушительное поражение, заставившее их отступать до «славянской реки» (под которой понимают Дон или Волгу), и отдельные источники сообщают, что в обмен на мир хазарский каган обещает принять ислам. Принимает ли он его или нет, из дальнейших сообщений не ясно, но позднее, как мы видели, в Хазарском каганате начинает преобладать иудаизм, хотя среди населения многие исповедуют и другие религии — ислам, христианство и политеизм.

Начиная с 704 г. наместником завоеванного арабами иранского Хорасана становится военачальник Кутейба ибн Муслим, приступивший к систематическому завоеванию среднеазиатской территории Мавераннахра, земель, лежащих на правой стороне Амударьи, населенной преимущественно тюрками; вокруг Чача (Ташкента) в Семиречье, по долине Таласа и Чу кочевали тюрки тюркеша. В Фер-

гане и Тохаристане обитали тюрки карлуки. Тюрки же обитали в долине реки Зарафшан, в районе между Бухарой и Самаркандом.

После ряда ожесточенных кампаний Кутейбе удастся покорить Шуман, Кеша, Несефа, чуть позднее Хорезм, Бухару и, наконец, столицу Согдианы Самарканд.

Так, весь Мавераннахр, населенный смешанными тюркско-персидскими народностями, оказался под властью Халифата. В этот период идет интенсивная исламизация тюрков. По некоторым сведениям, тюрки неохотно принимали ислам пока вели кочевой образ жизни и в меньшей степени зависели от мусульманских правителей Мавераннахра, которые после ослабления Арабского халифата при Аббасидах создали практически независимое государство Саманидов. В большинстве своем тюрки принимали ислам, переходя к аграрному образу жизни и смешиваясь с местным оседлым населением, преимущественно иранского происхождения.

В самом конце X в. в Семиречье тюрки-мусульмане под руководством Сатука создали свое Караханидское государство, где преобладали тюркские народы — карлуки, чигили, ягма и т. д., вступившие в борьбу за Мавераннахр с Саманидами, победить которых, захватив Бухару и Самарканд, им удалось в самом начале XI в. Караханидское ханство объединило под тюркским контролем обширные территории — от Кашгара до Аму-Дарьи, включая часть Восточного Туркестана, Семиречье, Чач, Фергану и территорию Согдианы.

Параллельно этому аббасидский наместник Хорасана тюрк Махмуд Газневи создал практически одновременно со взятием Бухары Караханидом Насром, основал независимое от Багдада второе тюркское государство, простиравшееся от границ Северной Индии почти до южных берегов Каспийского моря, включавшее области нынешнего Афганистана и северо-восточный Иран. Газневиды под лозунгом священной войны против неверных (джихада) непрерывно атаковали северную Индию.

Еще одно тюркское государство, держава тюрков-огузов, возникшая в конце IX в., располагалась севернее в среднем и нижнем течении Сыр-Дарьи. Столицей была в городе Янгикент. Ранее огузы входили в состав тюркского и тюркешского каганатов, а после того как эти образования пали, они стали вассалами хазар с большой степенью самостоятельности. Главой государства был наследственный правитель-ябгу.

Огузское государство было активно в военно-политическом смысле и неоднократно вступало в военный союз с Киевской Русью. Огузы в союзе с русскими разбили печенегов (канглов) в меж-

дуречье Урала и Волги, а в 965 г. вместе с киевским князем Святославом выступили против хазар, что привело, в конце концов, к падению Хазарского каганата. В 985 г. огузы снова заключили союз, на сей раз с киевским князем Владимиром против волжских булгар. Изначально огузы были политеистами, исповедовавшими древние тюркские культы. На захоронениях и в культовых площадках располагались камни балбалы, в точности такие же, как у алтайских тюрков. Однако в X в. огузы под влиянием своих южных соседей, преимущественно оседлых земледельческих племен, принимают ислам.

Против правителя огузов ябгу Али подняли восстание представители крупнейшего туркменского племени кынык сельджукиды. Им на некоторое время удалось захватить крупный город Дженд на Сыр-Дарье, но позднее они были вытеснены оттуда. Однако они не смирились с поражением. Последний ябгу огузов Шахмалик в начале правления укрепил государство и даже взял Хорезм, но в 1041 г. попал в плен к сельджукам и был убит ими.

В XI в. государство огузов рухнуло под ударами кыпчаков-половцев. Одна половина огузов, известных под этнонимом «торки», двинулись на запад, где они отчасти смешались с остатками печенегов, предков современных гагаузов, а отчасти вошли в состав славянского населения южных пределов Киевской Руси. Вторая половина огузов двинулась на юго-запад, в караханидский Мавераннахр. Там же кочевали и сельджуки.

У истоков государства сельджуков

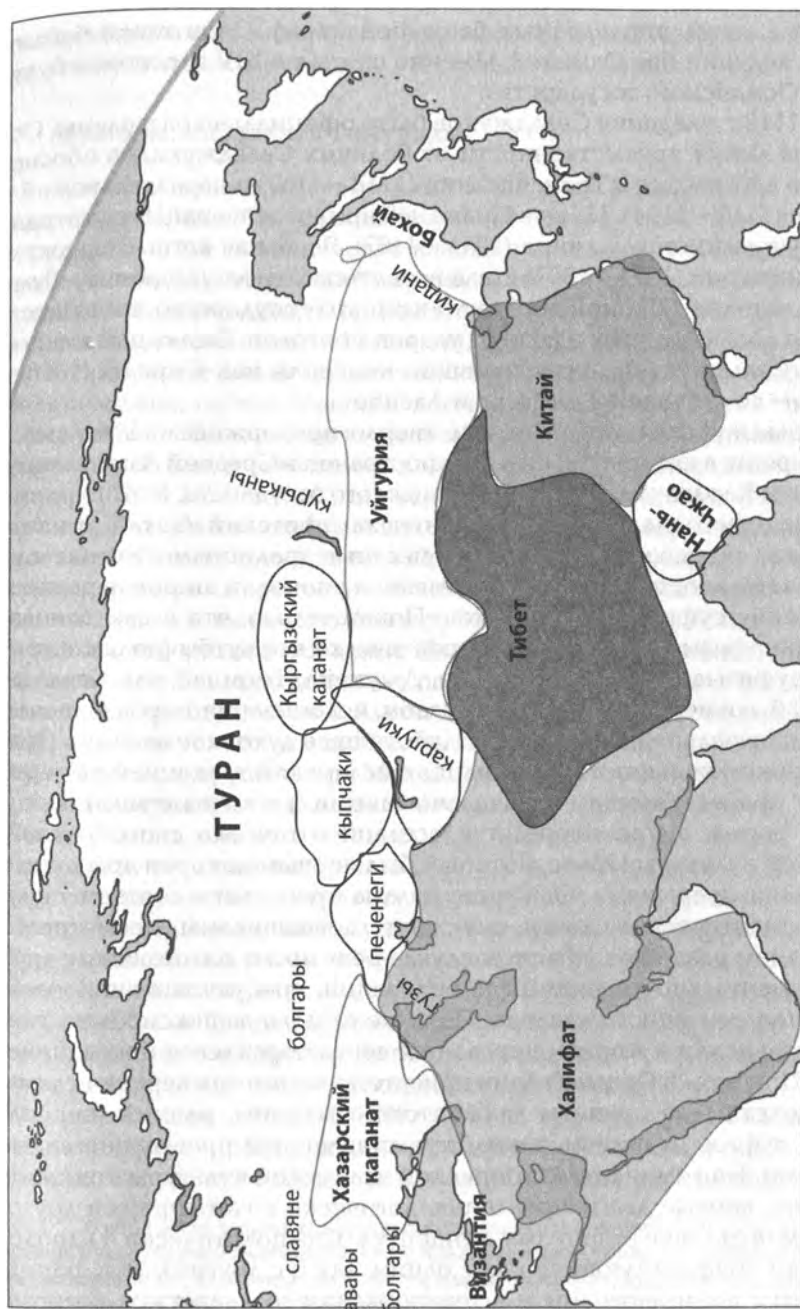
Через некоторое время сельджуки были вытеснены из Мавераннахра Караханидов другими тюркскими племенами чигилями, карлуками, ягма и т. д. были вынуждены откочевать в Хорасан, на территорию Газневидов в район Серахса, Мерва, Абиверда, Несы и Феравы. Укрепившись в этих землях, они восстали против Газневидов и разбили их войска, а затем покорили главный город Хорасана Нишапур. Так на развалинах газневидского государства образовалась новая держава — государство великих Сельджукидов, правителем которого стал в 1038 г. Тогрул-бек, быстро расширивший пределы своих владений, покорив Ирак Аджем (Персидский Ирак), Азербайджан, Курдистан и Кухистан. В 1055 г. он взял Багдад, подчинив на время Аббасидский халифат своей власти. Все три тюркских государства — Караханидов, Газневидов и Сельджукидов — были исламскими. После взятия Багдада тюрки заявили себя как мощная и самостоятельная сила, намеревающаяся активно и деятельно участ-

водить в судьбах исламского мира, играя в них важную, а может быть, и ведущую роль.

Единовластными султанами сельджуков были Тогрул-бек (1035, 1058 – 1063), сын Чагрыл-бека Алп-Арслан (1063 – 1072), Мелик-шах (1072 – 1092). Так была основана Великая Сельджукская империя. В ее основу лег синтез между тюркской и персидской культурой. Тюрки составляли основу правящего класса, а также ядро военной аристократии. При этом преобладающим языком стал персидский, а в культуре укрепились иранские влияния и иранизированная версия ислама (включая иранский суфизм). Столицей Сельджукской империи после взятия в 1042 г. стал североиранский город Рай (современный Тегеран), бывший вторым крупным городом Аббасидского халифата после Багдада, ранее бывший столицей царства Буидов, шиитской персидской династии, контролировавшей до сельджуков Багдад. При Газневидах, и особенно при Сельджукидах, происходит большой приток тюркских племен на территорию Северного Ирана, так что местное население тюркизируется. В ходе этого процесса складывается особая этническая группа азербайджанцев. Находясь под приоритетным влиянием персидской культуры, эта ветвь тюрков исповедовала шиизм, который окончательно закрепился среди них с эпохи Сефевидов (с XVI в., когда шиизм был провозглашен официальной религией Ирана). Основатель династии Сефевидов Исмаил I был родом из Азербайджана (Ардебиль) и тюркоязычным (был ли он курдом, персом, тюрком или арабом, остается открытым вопросом)¹.

К 1090-м гг. сельджуки сумели завоевать все византийские города в Малой Азии и выйти к проливам Дарданеллы и Босфор. В 1070-х гг. сельджукский военачальник Сулейман ибн Кутулмыш, двоюродный брат султана Мелик-шаха I, пришел к власти в западной Анатолии, в 1075 г. захватил византийские города Никею (Изник) и Никомедию (Измит), а спустя два года объявил себя султаном независимого государства Сельджуков, сделав его центром Никею. Армия его сына Кылыч-Арслана была разгромлена крестоносцами Первого Крестового похода; после этого он вновь воссоздал свое государство, на сей раз со столицей в городе Конья (Икония), что стало основанием Конийского султаната. Конийский султанат достиг наибольшего расцвета при султанине Ала ад-Дине Кей-Кубаде I (1219 – 1236), а под ударами монголов Хулагу к 1307 г. распался на ряд небольших феодаль-

¹ В начале правления Сефевидов в Иране они опирались на тюркские племена кызылбашей и утвердили азербайджанский тюркский язык в качестве языка двора и армии, тогда как персидский язык был языком гражданской администрации.



Тюрки и Средняя Азия в IX в.

ных владений, управляемых беом (бейликом). Один такой бейлик был в ведении бея Османа I. Именно он стал с XIV в. основой будущего Османского государства.

В 1118 г. владения Сельджуков были официально разделены. Основная линия преемственности от Великих Сельджукидов обосновалась в Хорасане и Трансоксании (1118 — 1157) и параллельная ей в Ираке (1118 — 1194). На юге Ирана, в Кирмане, еще раньше утвердилась Кирманистская линия (1041 — 1187). Западная ветвь Сельджукской империи (1074 — 1307) стала называться Сельджукидами ар-Рума или Анатолии (Иконийский султанат); это государство просуществовало дольше других и пало от ударов монголов. Еще одной линией были Сельджукиды, установившие контроль над Сирией (1078 — 1117) — со столицей в Дамаске и Алеппо.

Сельджукская династия уже твердо придерживалась ислама в той версии, в которой он был распространен в Средней Азии в эпоху огузов и Караханидского и Газневидского государств. В этой форме ислама преобладали два направления: ханафитский мазхаб, привившийся за счет своей терпимости к местным традициям, что смягчало требовательность основных исламских канонов, и широкое распространение суфийских тарикатов. Показательно, что и сам основатель ханафизма Абу Ханифа и практически все кутбы (полюса) раннего суфизма (Абу Язид Бистами, Джунейд, Термизи, аль-Халладж и т. д.) были персами, и таким образом, исламизация тюрок Средней Азии изначально несет на себе глубочайшее духовное влияние Ирана. Тюрки-кочевники знакомились с исламской традицией не через самих арабов, бывших изначально такими же кочевниками, как и сами тюрки, а при посредстве оседлой и глубоко своеобразной, древней культуры Ирана, который был первым покорен арабскими исламскими армиями. Освоение ислама иранцами и соответствующие семантические сдвиги, ему сопутствовавшие, мы рассмотрим в отдельном разделе, т. к. в этом случае речь шла о соотношении двух фундаментально различных цивилизаций, требующем внимательного ноологического анализа. Пока же следует зафиксировать следующее: ислам к тюнкам передается через персидское посредничество. При этом в Средней Азии присутствуют все три версии ислама: ортодоксальный суннизм ханафитского мазхаба, ранний (персидский) суфизм и шиизм, также представленный преимущественно персами. Но доминантами тюркской исламской культуры становятся лишь первые два направления, логически сочетающиеся друг с другом (в отличие от шиизма, концептуально, политически и идеологически конфликтующего как с одним, так и с другим). Эти формы остаются доминантными и в тех тюркских государствах, которые

распространились далеко за пределами Средней Азии — в Сельджуком султанате, а позднее в Османской империи.

Монголы: Ильханы и Тимуриды

После монгольских завоеваний в XIII в. в Средней Азии, Иране, Анатолии, Ираке, Сирии и на Ближнем Востоке появляются новые государства, где политическая власть принадлежит Чингизидам, а сами эти государства в первое время являются частью Великой Монгольской империи, подчиненной кагану (его столица располагалась в завоеванном монголами Китае), но довольно быстро превращаются в самостоятельные политические образования. При четвертом великом хане, кагане Монгольской империи Мунке, внуке Чингисхана, в 1251 г. было принято решение завершить объединение всех территорий ранее завоеванных монголами (Субэдзем, Джэбэ и Толуем в 1220 — 1221 гг.) в Средней Азии и Иране, и для этой цели был предпринят общеимперский поход во главе с Хулагу, младшим братом хана. К этому времени весь Иран уже был под властью монголов, кроме нескольких крепостей, отчаянно удерживаемых шиитами-исмаилитами — в частности, Аламут, Меймундиз и т. д. Войска Хулагу берут их, завершая завоевание Персии и двигаясь дальше, в 1258 г. захватывают Багдад (где казнят последнего халифа), доходят до Сирии и покоряют Дамаск и Алеппо. По одной из версий, поход был направлен на то, чтобы освободить Иерусалим от мусульман¹, поэтому Хулагу поддержали царь Малой Армении Гетум I и антиохийский князь Боэмунд. Наступление монголов останавливают на границе с Сирией лишь египетские мамлюки. Мункэ жалует Хулагу титул «ильхана», что становится названием нового государства. Это государство получает название государство Ильханов и включает в себя Иран, Азербайджан, большую часть современного Афганистана и Туркмении, большую часть Закавказья, арабский Ирак и восточную часть Малой Азии (до р. Кызыл-Ирмак). Вассалами и данниками хулагуидов были Грузия, Трапезундская империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, государство куртов в Герате; столицами — последовательно Мераге, Тебриз, Сольтание, затем снова Тебриз. В 1299 — 1303 гг. при хулагуиде Газан-хане, ильхане Ирана, правящая династия принимает ислам и объявляет о независимости от Монгольской империи. В этот период турки ока-

¹ Женой Хулагу была христианка несторианского исповедания, оказывавшая на него существенное влияние. Поэтому Хулагу запретил убивать и грабить христиан независимо от вероисповедания, а несторианскому патриарху подарил дворец халифа. Правда, сам Хулагу в последние годы больше склонялся к буддизму.

зываются под господством монголов, цивилизация которых чрезвычайно близка по своей структуре их собственной туранской идентичности, но представляет собой более «свежую» версию евразийской цивилизации.

Следующая гигантская империя, сменившая собой государство Ильханов, была создана другим монгольским вождем Тимуром, получившим название «Тимур хромой», Тамерлан. Тимур происходил из монгольского племени барласов, но значительно тюркизированного и говорившего на чагатайском (тюркском) языке. Тимур происходил из Чагатайского улуса, государства, образовавшегося в Средней Азии в 1266 г. после распада Великой Монголии и разделившегося в 1370 г. на два ханства — Могулистан и Мавераннахр. С 1326 г. официальной религией Чагатайского улуса стал ислам. В 1360 г. Мавераннахр был завоеван могулами. Тимур вступает в борьбу вначале с могульским царевичем Ильяс-Ходжи, а затем своим бывшим союзником эмиром Хусейном. Тимур показал себя блестящим полководцем, и в 1370 г. состоялся курултай, в котором приняли участие чагатайские беки и эмиры, высокопоставленные сановники областей и туманов, термезшахи, на котором Тимур был избран верховным эмиром Мавераннахра, т. е. фактически единоличным правителем (не будучи Чингизидом, он не мог претендовать на должность великого хана). Государство Тимура с этого момента стало официально называться Туран¹, его столицей стал Самарканд. При этом в глазах современников на первых порах борьба Тимура была направлена на восстановление Чагатайского улуса, продолжением которого, с точки зрения преемственности, и было его государство.

Мавераннахр в тот период был тюркско-персидской страной с монгольским управлением. Идентичность Тимура включала в себя: монгольское происхождение (свежий импульс Великой Степи), тюркский язык (а, следовательно, преемственность тюркской традиции), исламское вероисповедание (в его тюрко-персидской версии). Тимур был суннитом и суфием, принадлежавшим к чрезвычайно распространенному к тому времени в Средней Азии тарикату Накшбандийя. Его наставниками были суфийские шейхи Шамс ад-дин Кулял, Зайнуд-дин Абу Бакр Тайбади, Шамсуддин Фахури, Мир Сейид Береке.

Тимур начал серию завоеваний. В 1379 г. был завоеван Хорезм (позднее на его территории было образовано Хивинское ханство); с 1380 г. начались регулярные походы на Персию. В 1381 г. был взят Ге-

¹ В Карсакпайской надписи 1391 г., сделанной на чагатайском тюркском языке, Тимур приказал выбить название своего государства: Туран.

рат. Во время «пятилетнего» похода Тимур в 1392 г. завоевал прикаспийские области, в 1393 г. — Западную Персию и Багдад. Тимур разбивает хана Золотой Орды Тохтамыша, но после карательного похода на север не присоединяет эти земли к своей державе — Кавказский хребет остался северной границей владений Тимура. В 1398 г. Тимур предпринимает поход на Индию, в ходе которого подчиняет Дели. В 1400 г. началась война с османским султаном Баязетом, ставшим правителем самостоятельного политического образования в Анатолии, сложившимся из одного из бейликов покоренного монголами Хулагу сельджукского султаната. В 1400 г. Тимур взял Сивас в Малой Азии и Алеппо в Сирии, затем Дамаск. В Багдаде он установил свою власть в 1401 г. В 1402 г. османский султан Баязет был разбит и взят в плен в битве при Ангоре. Западная часть Малой Азии в 1403 г. была возвращена сыновьям Баязета, в восточной были восстановлены низложенные Баязетом мелкие династии. В 1404 г. Тимур предпринял поход на Китай, в ходе которого умер. В результате его деятельности была создана гигантская империя, простирающаяся от Ближнего Востока до Индии.

Тимур представляет собой типичного туранского правителя, бесстрашного воина, создателя могущественной евразийской империи, типичного «человека длинной воли». Показательно, что, согласно свидетельствам современников, он ставил законы Чингисхана выше предписаний ислама, приоритетно следуя степному кодексу Ясы.

Судьба сибирских и среднеазиатских тюрок в более поздние периоды все теснее соприкасается с процессом укрепления и роста Московского царства, освободившегося от Золотой Орды во второй половине XV в. и постепенно начавшей устанавливать свою власть на пространстве Северной Евразии, ранее объединенной Монгольской империей, частью которой оно было в течение более чем двухсот лет. Так, в XVI—XVIII вв. сначала Русское государство, а потом, после реформ Петра I, Российская империя включает в свой состав большинство земель бывшей Золотой Орды, на которых существовали тюркские государства (Казанское ханство, Астраханское ханство, Сибирское ханство, Крымское ханство, Ногайская Орда и т. д.). Позднее, в начале XIX в., Россия присоединяет ряд азербайджанских ханств Восточного Закавказья.

В то же время Китай аннексирует Джунгарское ханство, истощенное после войны с казахами. И после присоединения к России территорий Средней Азии, Казахского и Кокандского ханств, Османская империя наряду с Хивинским ханством оставались единственными тюркскими государствами.

Тюркизм как империя

Истоки: османская формула интеграции

Теперь только мы подошли к непосредственной теме нашего анализа тюркской цивилизации в ее отношении к цивилизации европейской. Самым прямым и непосредственным контактом тюрков и Европы стали османские завоевания Византии, кульминацией чего был захват османским султаном Мехметом II византийской столицы Константинополя в 1453 г. После этого Византия как последнее историческое издание Римской империи окончательно пала. Таким образом, турки-османы выступили для православного мира, составляющего восточную половину мира христианского, носителями фатальной и роковой катастрофы колоссального значения. Так как конец империи для православной культуры имел строго эсхатологическое значение (изъятие из среды «катехона», удерживающего), то нашествие турок осмыслялось половиной христианского мира как свершившийся «конец света», апокалиптический аккорд, непосредственно связанный с «приходом антихриста». В этом качестве османы зафиксировались в глазах православных, что только усугубилось тем фактом, что отныне греки, болгары, румыны, сербы, македонцы и т. д. оказались под властью чуждого им цивилизационно народа, исповедующего к тому же иную религию и установившего над ними жесткое и подчас жестокое правление. И хотя западные христиане восприняли османские завоевания «восточных схизматиков» более спокойно и отстраненно, борьба с «турецкой угрозой» стала на несколько веков важной темой общеевропейской политики, особенно чувствительной для Австро-Венгрии, граничащей с новой исламской империей в пределах Европы.

Вместе с Османским государством начинается основательный и прямой диалог тюрков и Европы, и с этого момента турки становятся значимой реальностью для христианского мира. Именно поэтому мы отнесли тюркскую цивилизацию к пограничным и стали рассматривать ее в третьем томе «Ноомахии», несмотря на то, что ее ядро и ее структура формировались в совершенно автономных условиях и могут быть поэтому отнесены к самостоятельной и никак не зависящей от Средиземноморья культуре. До Османской империи мы могли разбирать тюркский фактор применительно к исламу, к Ирану, к Индии, к Центральной Азии, к России и Евразии, к Турану и Китаю. Но как только мы отмечаем дату 1453 г., мы оказываемся в эпохе, где тюркский фактор начинает играть важную роль в евро-

пейской геософии, вторгаясь в ее поле, как ранее рассмотренные нами в этом томе русские, американцы и семиты.

Истоки Османской империи (*Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye*), называемой также Оттоманской Портой или Высокой Портой, мы видим в небольшой области (бейлике) Сельджукского султаната в северо-западной Анатолии, которая находилась в ведении тюркского властителя Османа I (1258 — 1326), сына Эртогрула, но изначально не имела большого стратегического значения и была зависимой от более крупных политических образований, в состав которых входила. При Османе I столицей был небольшой западноанатолийский город Эскишехир. Формально оно была создано 1299 г. как результат разделения рухнувшего Конийского султаната, который до этого захватил большую часть бывших владений Византии в Анатолии. С 1299 по 1453 г. значение тюркского государства Османов постепенно возрастало, под его властью оказывались все новые и новые территории.

Особенностью государства Османов с самого начала была система широких автономий, предоставляемых этническим и религиозным меньшинствам. Состав населения этого политического образования был чрезвычайно разнообразным: наряду с тюрками, составляющими правящий класс и исповедующими суннитский ислам с широким распространением суфизма с множеством персидских элементов (тюрко-иранская исламская культура), здесь проживали православные греки, а также многочисленные этнические группы коренного населения Анатолии. Параллельно исламу было широко распространено православие и другие разновидности христианства. В этой модели ярче, чем в иных тюркских государствах, проявились изначальные специфические черты туранских социополитических моделей власти, свойственных как тюркским, так и монгольским имперским образованиям — жесткий военно-стратегический централизм в сочетании с мягкой политикой этноконфессиональных автономий. Эта формула может быть определена таким образом: *подчинение тел в сочетании со свободой духа*. Как мы видели, эта формула составляла парадигму многих евразийских империй, и то, что именно такая модель была положена османами в основание своей организации, показательно: начиная со скромного бейлика, его правители были нацелены на империю, заложив ее принципы (военный централизм в сочетании с широкой этноконфессиональной терпимостью) в основу государства. Эти тенденции были заложены уже при Османе I, а затем стали основной линией политики его последователей, от которой они старались никогда не отклоняться. Так, мы видим уже в Средиземноморье яркое проявление принципа степных империй;

евразийские влияния в очередной раз достигли Европы и воплотились в самостоятельную и могущественную политическую и геополитическую силу.

Успехи османов и взятие Царьграда

Новое государство начало было стремительно расширять свои границы, наступая на византийские владения в Анатолии и на Балканах. Так оно постепенно превратилось в главного противника Византии, которому и суждено было сыграть в истории Восточной Римской империи роковую роль.

В 1324 г. сын Османа I, Орхан, захватил важный стратегический центр в Западной Анатолии Бурсу, перенесся туда (ближе к Константинополю) столицу Османского государства. К концу XIV в. турки проникают на Балканы, начиная окружать византийские владения с севера. В 1365 г. столица Османского государства переносится во фракийский город Адрианополь (Эдирне), который сохранял этот статус вплоть до взятия Константинополя. В 1387 г. в руках турок оказывается крупный греческий город Салоники (ранее Фессалоники). В 1389 г. состоялась ключевая для всей стратегии турецких завоеваний битва при Косове, когда против турок выступили православные сербы и боснийцы. Сербское войско, отчаянно сражавшееся, было разбито и понесло тяжелейшие потери. При этом в бою погибли предводители обеих сторон — сербский князь Лазарь Хребелянович (попал в плен и был казнен) и султан Мурад I, предположительно убитый Милошем Обиличем. В 1396 г. во Фракии (современная Болгария) при городе Никополе состоялось крупнейшее сражение между турками, возглавляемыми султаном Баязидом I, и объединенными силами венгерского короля Сигизмунда, Французского королевства, ордена госпитальеров и Венецианской республики, где европейская коалиция снова была побеждена османами. Османы были готовы взять Константинополь, т. к. уже в это время контролировали основные стратегические позиции на подходах к нему, но этому воспрепятствовало вторжение войск Тимура, который победил Баязида I в битве при Ангоре и пленил его, после чего разделил Османское государство на несколько несамостоятельных частей, враждующих друг с другом. Тем самым Византия получила еще полвека независимости. Часть османских владений на Балканах (Салоники, Македония, Косово и т. д.) была потеряна, пока султан Мурад II в 1430—1450 гг. не восстановил там турецкое присутствие. В битве при Варне в 1444 г. он же нанес поражение польско-валахско-венгерской армии, которую возглавляли Владислав III Це-

пеши, известный как Дракула, и венгерский король (также валашко-трансильванского происхождения) Янош Хуньяди, соратник, а позднее непримиримый враг Дракулы. Во второй битве на Косовом поле в 1448 г. Мурад II снова разгромил венгерско-валашские войска.

Империя и ее миллеты

В 1453 г. под руководством османского султана Мехмета II, существенно преобразовавшего армию и осуществившего антибюрократические реформы в самом Османском государстве, состоялся штурм Константинополя и Византийская империя прекратила свое существование, так и не получив от Западной Европы обещанной поддержки. После этого Османское государство стало именоваться империей. Мехмет II стал первым правителем Османской империи, организованной строго по тому же самому принципу, по которому Осман I строил свое государство в самом начале, и который точно воспроизводил евразийско-туранскую парадигму империи, жесткий централизм в военно-политической сфере, доминацию тюркской военно-аристократической элиты (триумфальная династия, справившаяся с историческим вызовом, и племя-победитель) в сочетании с широкой этноконфессиональной автономией. Империя разделялась на миллеты, зоны, организованные в соответствии с этноконфессиональной идентичностью населения. Православной церкви, в частности, разрешалось сохранить автономию и земли на условиях признания османской власти и отказа от поддержки антиосманских выступлений со стороны православного населения. Так, образовался Фанар, квартал в Константинополе, населенный преимущественно православными греками, где располагалась резиденция Вселенского Константинопольского патриарха, остававшегося главой греческой Церкви и всего православного мира. Фанар представлял собой новое явление в православной истории, т. к. вплоть до взятия Константинополя Мехметом II, Константинопольский патриарх был символом Византийской империи, представленной в духе учения о православной симфонии не только им, но и византийским императором, и именно союз высшей церковной и императорской власти составлял сущность византизма. Отныне политическая составляющая была отделена, т. к. политическая власть оказалась в руках мусульман. Следовательно, видоизменилась и функция Вселенского патриарха, который отныне представлял не империю, но лишь религиозную организацию, оказавшуюся в иноконфессиональном политическом контексте и административно подчиненную этому

контексту. Это и стало феноменом Фанара: православный Вселенский патриарх под политической властью исламских турецких султанов.

Третий Рим и «турская правда»

Очевидно, что среди православных народов падение Константинополя стало фундаментальным моментом в структуре их «историа-лов». Греки, болгары и сербы оказались в полном подчинении у турок, и для них это событие стало абсолютной политико-религиозной катастрофой, зловещим эсхатологическим аккордом. Румыны (валахи) сохранили определенную степень автономии, и на первых порах — при Владе III Цепеше Дракуле — подчас эффективно сопротивлялись туркам (в одном из своих походов валашское войско Дракулы едва не захватило Константинополь, а во время похода Мехмета II в Трансильванию так измотало османскую армию партизанской войной, что ей пришлось отступить), и позднее румыны, признав вассальную зависимость от турок, пользовались в Порте особым статусом. В тот период, когда власть турок еще не утвердилась, Дракула объявил о *translatio Imperii* (переносе империи) в Валахию и, соответственно, приравнял свой статус Валашского князя к статусу «православного императора»¹.

В Московской Руси эта же идея *translatio Imperii* получила более серьезное и основательное развитие, т. к. легла в основу русской государственной идеологии «Москва — Третий Рим». Зависимость фанариотов от турецкого султана заставляла искать православную державу, оставшуюся политически независимой (Московская Русь), новых историко-религиозных и политических ответов на вызов, заключающийся в падении Константинополя. Показательно, что в эпоху правления Ивана Грозного, когда и происходила фиксация статуса русского царя как преемника византийского императора и формальное утверждение Московской Руси как Третьего Рима, появляются писания Ивана Пересветова² (то ли реальной исторической личности, то ли псевдонима самого Ивана Грозного — об этом историки продолжают спорить), где относительно турецких завоеваний высказывается чрезвычайно необычная и неожиданная оценка³. Сам Пересветов

¹ *Dogaru Mircea. Vlad Tepeș, Împăratul Răsărutului. Gîndirea politică și practica militară în epoca lui Vlad Tepeș. Tradiție și originalitate București: Globus, 2008.*

² *Каравашкин А. Русская средневековая публицистика. М.: Прометей, 2000.*

³ Тако говорить Петръ, волоский воевода, про первого царя турского Махмет-салтана: «Невѣрный царь, да Богу угодно учинил: великую мудрость и правду во царство свое ввел, по всему царству своему розослал вѣрныя своя судьи, и пооброчивши

ссылается в своих текстах на «Петра, воеводу Молдавского», который высказывает все основные мысли и суждения, близкие самому Пересветову. Пересветов объясняет победу османов и поражение византийцев не только отступлением от православия (как это было расценено в официальной версии теории «Москва — Третий Рим» — византийцы пошли на Флорентийскую унию, «предали православие» и в наказание за это пали от рук «неверных» — агарян, как называли всех мусульман, потомков Исмала, сына Агари), но и вырождением, коррупцией и неэффективностью самого греческого государства¹. Пересветов полагает, что турецкая модель политической организации более совершенна, справедлива и действенна, чем греческая. Он называет это «турской правдой», полагая, что успехи османов имели социологическое объяснение: в их правлении было больше справедливости, «правды»². «Турская правда»³, по Пересветову, заключалась в том, что султан возвышает храбрых, честных, преданных и достойных людей, не обращает внимание на взятки, допускает к власти представителей всех конфессий и этносов, а также

их ис казны своим жалованьемъ, чѣмъ им мочно прожити з года на год. А судъ дал полатный во всем царство свое судити без противня, а присуд велѣл имати на себя казну, чтоб не искушались и в грѣхъ не впадали, Бога не разгневали. Да какова вельможу пожалует за ево вѣрную службу каким городом или волостью, и онъ пошлет к судьямъ своим и велит по доходному списку выдати ис казны вдруг. А просудится судья, ино им пишется такова смерть по уставу Махметеву: возведет его высоко, да бьет его вшаей надол, да речет тако: «Не умѣл еси в доброй славе жити, а вѣрно государю служить». А иныхъ живыхъ одирають, да речет тако: «Обростешъ тѣлом, отдастъ ти ся вина та». По уставу Махметеву с великою грозною мудростию а нынешнии цари живут. А виноватому смерти розписаны, а нашедши виноватого не пощадити лутчаго, а казнят ихъ по дѣлу дѣл ихъ. Да рекут тако: «От Бога написано: комуждо по дѣломъ его». *Пересветов И. Сочинения // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: Наука, 2000. С. 601.*

¹ «Велможы греческия при царе Константине Ивановиче царством обладали и крестное целование ни во чтоже ставили, и изменяли, и царство измытарили своими неправедными суды, от слез и от крови христианския богатѣли и богатство свое наполнили нечистым собранием. А сами обленивели, за вѣру христианскую крѣпко не стояли и царя укротили от воинства своими вражбами, и прелестными путми, и ерестными чародѣйствы. И тѣмъ царство греческое, и вѣру христианскую, и красоту церковную выдали иноплемянником турскимъ на поругание». *Пересветов И. Сочинения. С. 603.*

² «И в котором царьстве правда, в том царстве и Богъ пребывает и гнѣвъ Божий не воздвигается на то царство. Нѣтъ сильнее правды в божественном Писании. Правда Богу сердечная радость, а царю великая мудрость и сила». *Пересветов И. Сочинения. С. 604.*

³ «Магмет-салтан, турской царь, взявши Царьград, да уставил правду и праведный суд, что Богъ любит, во всемъ царстве своем, и утѣшил Бога сердечною радостію. За то ему Богъ помогает: многия царства обладал Божіею помощію. А онъ великую правду во царство свое ввел...» *Пересветов И. Сочинения. С. 622.*

заботится в первую очередь о державе, а не о почестях и своих собственных интересах, лично участвуя, наряду с простыми солдатами, в боях и походах. Русский ландскнехт (или скрывавшийся под его маской сам русский царь) различает в османах парадигму туранского правления, выявляет сущность формулы евразийской империи: жесткий централизм, отбор воинской аристократии из числа храбрейших и сильнейших воинов, широкая терпимость к этнорелигиозным различиям, построение государства как армии¹.

По контрасту с этой «турской правдой» выступает «греческая лезть» — изнеженность, взятки, излишняя роскошь, закрепление высших постов в государстве за аристократическими родами независимо от личных качеств их представителей, что и стало, по Пересветову, причиной падения Византии. «Турская правда», таким образом, становится политической программой самого Ивана Грозного (мать Грозного Елена Глинская вела свой род от крымского хана и этнического тюрка Мамаю), что проявляется, в том числе, и в опричнине, представлявшей собой воспроизводство воинской организации имперского типа, весьма напоминающей османскую.

При этом Иван Пересветов собственно к исламу не испытывает каких-либо симпатий, добавляя, что «правда турская» у русского царя должна сочетаться с «верой православной».

«А правду Господь любит, силнѣ всего правда. Турской царь Магмет-салтан правду великую во царство свое ввел, хотя иноплемянникъ, да сердечную радость Богу воздал. Аще бы к той правдѣ вѣра християнская, ино бы с ними ангели бесѣдовали...»²

При этом Пересветов в своем понимании «правды» доходит до самых радикальных выводов. Так, в одном месте он утверждает крайний тезис: «Богъ не вѣру любит, правду»³, а в уста своего литературного героя Петра, воеводы Молдавского, вкладывает формулу: «Коли правды нѣтъ, ино то и всего нѣту»⁴, т. е. «если правды нет, то и ничего нет».

Показательно, что именно со второй половины XV в. Московское государство окончательно и однозначно становится в полном смысле слова евразийской державой и начинает воссоздавать импе-

¹ «А царю без воинства не мочно быти: ангели Божии, небесныя силы, и тѣ ни на един час пламенного оружия из рукъ своих не выпускают, стрегут рода християнского от Адама и до сего часа, да и тѣ службою своею не скупают. А царю как без воинства быти? Воинникомъ царь силенъ и славен». *Пересветов И. Сочинения*. С. 621.

² Там же. С. 623.

³ Там же. С. 606.

⁴ Там же. С. 620.

рию Чингисхана¹, следовательно, замеченное у османов туранское начало («правда турская») берется на вооружение и Третьим Римом (что предопределяет, в частности, и некоторое отчуждение от греков-фанариотов).

Туранско-средиземноморская империя под флагом ислама

Геополитическая приемственность грекам

После захвата Константинополя османы начинают, в свою очередь, воссоздавать геополитически Византийскую империю, интегрируя под своей властью не только ее православные составляющие, но и утерянные после подъема ислама земли на Ближнем Востоке и Северной Африке. Теперь волна завоеваний, центром которых является снова римская (ромейская) столица Константинополь, движется в обратном направлении по сравнению с арабскими завоеваниями — не с юга на север, но с севера на юг. Власть османских султанов оказывается чрезвычайно интересным явлением.

На первый взгляд, если отвлечься от религиозного фактора и от этнического состава правящей элиты (который быстро становится весьма разнообразным, включая представителей разных этносов — греков, славян, персов и т. д.), мы видим возрождение Византии, а следовательно, Рима. При внуке Мехмета II Селиме I Ближний Восток и Северная Африка, более того, Аравия оказываются под властью Константинополя (Стамбула), т.е. европейской столицы, одного из двух фокусов Римской империи, Второго Рима. Не семитский юг, но европейский север становится доминирующей силой в Восточном Средиземноморье. Поэтому существует тенденция рассматривать Османскую империю как прямую наследницу Византии. Согласно некоторым историкам, Мехмет II задумывался о переходе в православие, что сделало бы власть тюрок уже настоящим византизмом (во главе Византийской империи в разные периоды стояли представители самых разных этносов). И хотя этого не произошло, не только Иван Пересветов заметил преимущества «турской правды», но и многие византийские греки, представлявшие собой «восточную партию», осознанно и добровольно пошли служить османскому государству, внося огромный вклад в

¹ Дугин А.Г. Геополитика России.

его процветание, становление и могущество. Современный греческий геополитик Димитрис Кицикис дает в своих трудах развернутую и документированную картину масштабного и плодотворного участия греков в имперостроительстве Высокой Порты¹. В этом случае в контексте Восточного Средиземноморья Османская империя может рассматриваться как могущество севера и продолжение византийской геополитики.

Геополитическая преемственность Турану

Второй взгляд на Османскую империю помещает ее в контекст туранских завоеваний, уходящих корнями в Тюркский каганат и, шире, в тюркский мир древней Евразии. В этом смысле османы являются носителями духа кочевых степных империй, продолжателями дела скифов, сарматов, аланов, гуннов, тюркютов и монголов. В этом состоит евразийская идентичность Османской державы, проявляющаяся в особом социально-политическом укладе, в организации общества как армии, в воинской этике и системе миллетов, организованных по этнорелигиозному признаку. В этой системе мы имеем вполне определенную формулу того, что можно назвать «экономией насилия». Для туранских социальных и этических систем насилие рассматривается полностью легитимным там, где одна могущественная и властная воля наталкивается на другую, приблизительно такую же по качеству. Это неминуемо ведет к битве, где сильнейший и храбрейший побеждает слабейшего и трусливого, а затем либо уничтожает его, присваивая его владения, либо покоряет и облагает данью, заставляя признавать и почитать власть победителя. Тот, кто хочет освободиться, должен выиграть бой. Эта формула легитимации насилия отражает воинский (кшатрийский, если использовать наименование касты воинов в индусском обществе) стиль цивилизации, где агрессия концентрируется в поле прямого проявления в стихии войны, битвы, сражения. В остальных сферах — духовной (первая функция Дюмезиля) и производственной (третья функция Дюмезиля) — для такого туранского стиля характерны, напротив, терпимость и многообразие. Евразийские правители — каганы, ханы, ябгу и т. д. — поощряли религиозные и философские дискуссии, споры и соревнования, чаще всего дистанцируясь от вынесения финального решения и не настаивая на поддержке своим могуществом одной из противостоящих в религиозно-филосо-

¹ Кицикис Д. Османская империя // Кицикис Д., Лемерль П. На перекрестке цивилизаций: История Византии. Османская империя. М.: Весь Мир, 2006.

софской области сторон. Совершенно нетерпимые к оппозиции в военно-политической сфере, туранцы, напротив, всегда отличались широкой веротерпимостью в сфере духа. Это сказалось на уважении к этническому многообразию, т. к. сущность особенности любого этноса состоит в особенности их культуры, в том числе и религиозной. От подданных требуется признание прямой военно-политической власти; взамен признанная власть соглашается признать право на культурную самобытность. Те, кто с такой постановкой вопроса не согласны, приглашаются доказать свою правоту в бою; но проигравший едва ли может надеяться на пощаду, уничтожено будет все, что ему дорого — включая его самого и память о нем в истории.

В области производства туранцы, чаще всего являющиеся скотоводами, также не настаивают на каком-то одном приоритетном способе ведения хозяйства. Так, они принимают и земледельческие обществу, и городские, и поощряют ремесленничество, наряду с сохранением племенных обычаев выпаса скота. Жесткость в вопросе власти и военного господства сочетается, таким образом, с мягкостью и гибкостью в духовной и производственной сферах. Теоретически легко себе представить иные пропорции «формулы насилия»: духовное насилие (в значительной степени присущее исламу, особенно в его ранней — арабско-аравийской версии, а также христианству, в первую очередь западному, и т. д.) или экономическое (яркими примерами чего являются оба доминирующих в эпоху Модерна политэкономических учения — капитализм и социализм). Тюркская «формула насилия» распространяется только и исключительно на сферу прямой власти и военного господства.

Это замечание позволяет интерпретировать Османскую империю как евразийскую социополитическую модель, спроецированную в Европу. В этом случае Порта становится выражением Востока, евразийской цивилизации, представленной в Средиземноморье.

Конфессиональная преемственность Аббасидам

Третий взгляд на Османскую империю идентифицирует ее как продолжение Аббасидского халифата и, следовательно, наследницу политического ислама. Сами османские султаны довольно редко называли себя «халифами» официально, но именно они стали правителями огромного исламского мира, впервые объединенного (собственно созданного) арабами. Но от эпохи праведных халифов через Омейядов и особенно Аббасидов исламская империя постепенно меняла свое культурное и цивилизационное содержание. Аббасид-

ская идентичность, и особенно ее поздние периоды, представляют собой тот исламский универсализм, где начинают доминировать персидские и эллинистические мотивы, нарастает влияние иранской культуры, расцветают суфизм и шиизм. Сельджуки привносят с собой и туранский элемент, пока не приходят носители еще более радикального степного начала — монголы Хулагу, от рук которых халифат падает, а затем еще один монгол Тимур повторно проходит ставшим привычным для туранцев маршрутом вплоть до Ближнего Востока. Аббасидский халифат, таким образом, в конце своего исторического существования представляет собой уже синтез арабского, персидского и тюркского начал, где собственно арабский элемент становится отнюдь не доминирующим. Эти пропорции в целом характерны и для османского государства, которое, превратившись в могущественную империю и сделав ислам государственной религией, продолжало аббасидскую тенденцию, при том что соотношение между арабским, персидским и тюркским началами было еще более смещено в сторону, противоположную арабской идентичности. Хотя духовные деятели изучают арабский язык, читают Коран в оригинале, основной османской культуры становятся тюркский и персидский языки, что в целом повторяет модель тех исламских обществ, которые стали преобладать в Хорассане, Средней Азии, Прикаспийском регионе и позднее в Анатолии и Месопотамии, откуда собственно и пришли сами османы и чью культуру они продолжали воспроизводить тогда, когда стали властителями гигантской империи.

Культурный синкретизм: жест Святой Софии и янычары

Когда историки обсуждают превращение Константинопольского храма Святой Софии в мечеть, обычно это рассматривают как грубый акт религиозного насилия победившей веры над проигравшей. Сами мусульмане подчас трактуют этот жест как совершенно не обычный для исламского общества, которое очень редко или вообще никогда не прибегало к подобной практике по двум причинам: потому, что христиане считаются «народом книги» и осквернение их святынь противоречит Корану (мечети надо строить отдельно — часто с более высокими минаретами, чем купола церквей, и в этом выражение превосходства ислама), а также потому, что это значило бы приравнивать ислам к христианству, что «принижало» бы значение самого ислама. Таким образом, османский жест непонятен ни для мусульман, ни для немусульман, но при этом прекрасно вписывается в тот религиозный синкретизм,

который составляет важную сторону тюркского понимания религии: для тюрков святилище и есть святилище, как оно устроено и какому богу в нем поклоняются, имеет второстепенное значение. Своим жестом они стремились показать как раз преемственность духовной цивилизации, отметить свое вступление в византийское наследие, не слишком обращая внимание на то, как это будет воспринято другими. Это не осквернение святыни иноверцев, это — наивный теологически, но вполне объяснимый в контексте турецкого самосознания синкретический ход.

Аналогичный синкретизм мы видим в янычарах, являвшихся отвлечением самого влиятельного суфийского ордена в Османском государстве — бекташи, которые играли в Высокой Порте важную социально-политическую роль. Янычарами становились чаще всего дети христианских семей, которых брали на воспитание с малых лет, превращая их в носителей чисто государственной идеи с весьма специфическим духовным содержанием, представляющим собой сочетание суфийского ислама, включающего экстатические практики, с некоторыми аскетическими формами христианского монашества. Суфии-воины, янычары появляются в османской армии как одно из боевых подразделений еще в 1365 г.¹, до взятия Константинополя, а окончательно орден распущен в 1826 г., на закате Османской империи². При этом его роль была в некоторые периоды решающей. Он не только составлял отборные и наиболее преданные султану войска, но служил источником высших административных кадров в османской элите. Попасть в янычары могли только те дети, которые не принадлежали турецким семьям. Таким образом, султаны стремились утвердить «турскую правду», избежав клановых, семейных и коррупционных стратегий, способных расшатать верховную власть и поставить частные интересы выше государственных. Параллели между турецкими янычарами и русскими опричниками очевидны. Янычаров называли «рабами Порты», что подчеркивало их преданность только и исключительно империи, и в их ордено религиозные суфийские обряды тесно сопрягались с метафизикой империи в двух ее версиях — византийско-христианской и туранской.

¹ Янычарская пехота была создана султаном Мурадом I из христианских юношей 12–16 лет. В основном в нее зачислялись армяне, албанцы, боснийцы, болгары, греки, грузины, сербы. В янычары набирали исключительно христианских детей. И только позднее и с огромным трудом исповедующие ислам бошняки и албанцы-мусульмане добились от султана права также посылать своих детей в янычары.

² В 1826 г. корпус янычаров был ликвидирован султаном Махмудом II при помощи сипахов и акынджи.

Помимо военного искусства, янычары изучали каллиграфию, право, теологию, литературу и языки.

Таким образом, ислам, без сомнения, доминировавший в империи и являвшийся отчасти продолжением прежней цепи халифатов, имеет, однако, множество коренных отличий, что заставляет проводить разделительную черту между Арабским халифатом, пусть номинально, но существовавшим до конца династии Аббасидов, и Турецким халифатом, где накапливавшиеся еще в период Аббасидов синтетические и универсалистские черты оказались в главенствующем положении, предопределив особое цивилизационное явление — турецкий ислам или османский ислам.

Успехи османов: имперский расцвет

Геополитическая экспансия Османской империи разворачивалась преимущественно в период XV — XVI вв. Султан Селим I значительно увеличил территории Османской империи на востоке и юге, победив иранцев-сефевидов в Чалдыранской битве в 1514 г. Он же разгромил мамлюков и захватил Египет. После захвата Египта турками между Португальской и Османской империями началась конкуренция за доминирование в регионе. В начале XVI в. другой султан Сулейман Великолепный захватил Белград, подчинил южную и центральную Венгрию, разделив Венгрию после битвы при Мохаче в 1526 г. на несколько частей. В 1529 г. он доходит до Вены и осаждает ее, превращаясь в угрозу для всей христианской Европы. Как и битва при Пуатье, остановившая наступление арабского ислама в Европу, битва при Вене снова становится рубежом в серии исламских завоеваний, на сей раз со сторон османского ислама. В битве за Кёсег турки терпят поражение, и на этом их экспансия на север останавливается. Вассальными княжествами Османской империи при этом становятся Трансильвания, Валахия и, время от времени, Молдавия. Последний раз Османская империя предпринимает попытку захватить Вену в 1683 г., что снова оканчивается неудачей, но свидетельствует об упорстве турок в осуществлении их многовековой стратегии¹.

В 1535 г. турки берут Багдад, обеспечив себе выход к Персидскому заливу.

В середине XVI в. османские султаны начинают активно вмешиваться в европейскую геополитику не только через прямые завоева-

¹ В мае 1683 г. турецкая армия под командованием Кара Мустафа-паши осадила Вену. Однако турки были разгромлены в Венской битве объединенными войсками Габсбургов, немцев и поляков. Поражение заставило их подписать со Священной Лигой Карловицкий мир, закончивший Великую Турецкую войну.

ния, но и в форме военных союзов. Так, они вступают в союз с Францией против Австрийской империи Габсбургов, с которой у турок были постоянные пограничные конфликты. В 1543 г. французо-османские войска под командованием Хайр-ад-Дина Барбароссы и Тургут-реиса одержали победу под Ниццей, в 1553 г. вторглись на Корсику и через несколько лет захватили ее.

Османская империя становится одной из самых могущественных стран мира, чьи границы простираются от окраин Вены, Королевства Венгрия и Речи Посполитой на севере, до Йемена и Эритреи на юге, от Алжира на западе, до Азербайджана на востоке. Османская империя контролировала территории Средиземноморского бассейна. Под ее властью находилась большая часть Юго-Восточной Европы, Западная Азия и Северная Африка. С открытием португальцами в 1488 г. мыса Доброй Надежды начался ряд османско-португальских войн в Индийском океане, продолжавшихся в течение всего XVI в. В начале XVII в. империя состояла из 32 провинций и многочисленных вассальных зависимых государств, часть которых была аннексирована, а часть имела автономию.

Русские войны и балканские восстания

С XVIII в. (с Петра Великого) начинается период русско-турецких войн, в ходе которых Россия постепенно отвоевывает южные земли, включая Крым, оттесняя турок с северного побережья Черного моря, которое ранее является «внутренним озером» Османской империи, т. к. турки контролируют практически всю береговую линию как на юге (собственно Анатолия), так и на севере. В течение XVIII – XIX вв. последовал целый ряд войн между Османской и Российской империями. В конце XVIII в. Турция потерпела ряд поражений в войнах с Россией. Войны с Россией существенно ослабляют Порту и становятся одной из причин ее упадка.

В XIX в., по мере ослабления империи, начинается освободительная борьба покоренных христианских народов Балкан. Первым ярким выступлением стала Сербская революция 1804 – 1815 гг. В 1830 г. Османская империя де-юре признала сюзеренитет Сербии. В 1821 г. восстание против Порты поднимают греки, за этим последовало восстание в Молдавии, а в 1860 – 1870 гг. сюзерены осман — княжества Сербия, Валахия, Молдавия и Черногория обрели полную независимость. Русско-турецкая война 1877 – 1878 гг. закончилась победой Российской империи. В результате позиции турок в Европе резко ослабевают; Болгария освобождается от турок и получает независимость, далее то же происходит с Румынией, Сербией и

Черногорией. В 1882 г. британские войска вторглись в Египет и захватили его.

Гибель империи, младотурки и современная Турция

3 июля 1908 г. в Османской империи происходит революция, во главе которой стоит движение младотурков. Оно выступают за модернизацию и вестернизацию, а также за построение национального светского государства. Важную роль в этом движении играют представители секты денмё. С этого времени начинается активный распад Османской империи, чему способствует подъем национализма в самых разных версиях — греки, сербы, румыны, армяне, болгары и другие христианские народы стремятся построить свои национальные государства, младотурки, в свою очередь, выдвигают проекты построения национального государства турок. Все группы националистических движений представляют собой масонские организации, на которых большое влияние имеют их французские и британские материнские ложи. Распад Османской империи и следующая за ним эпоха национализма проходят под знаком модернизации и представляют собой воздействие Западной Европы (Европы Модерна) на традиционное общество империи. В данном случае Османская империя сталкивается не с христианской Европой, с которой она соперничала и взаимодействовала долгие века, но с анти-Европой Модерна. Следовательно, те государства и общества, которые создаются на развалинах Османской империи (включая современную Турцию), представляют собой, с точки зрения геософии, продукты цивилизации Модерна, что и предопределяет их культурную и социальную идентичность. Вместо религии утверждается секулярность; вместо традиции — модернизация и европеизация; вместо иерархии — демократия; вместо имперского принципа стратегического централизма и этнокультурных автономий — принцип унифицированного национализма и мононациональности (что ведет к эксклюзии и подавлению этнических и религиозных меньшинств). Духовный конец империи наступает, таким образом, раньше ее политического и формального конца.

В ходе Итало-турецкой войны 1911 — 1912 гг. Османская империя лишилась Ливии, тогда же Балканский союз объявил ей войну. В этот период агонизирующая империя теряет все свои территории на Балканах, за исключением Восточной Фракии и Адрианополя. В целом к 1914 г. были потеряны все территории в Европе и Северной Африке.

В ноябре 1914 г. Османская империя вступает в Первую мировую войну на стороне центральных держав. В 1916 г. на Ближнем

Востоке вспыхнуло Арабское восстание, которое переломило ход событий в пользу Антанты. По результатам войны она оказывается в числе проигравших. 30 октября 1918 г. было подписано Мудросское перемирие, за ним последовали оккупация Константинополя и раздел Османской империи. По условиям Севрского мирного договора разделенная территория Османской империи была поделена между державами Антанты.

Оккупация Константинополя и Измира привела к началу турецкого национального движения. Война за независимость Турции 1919—1922 гг. окончилась победой турок под руководством Мустафы Кемаля Ататюрка. Мехмед VI, последний султан Османской империи, покидает Стамбул в 1922 г. 29 октября 1923 г. Великое национальное собрание Турции объявило о создании Турецкой республики после подписания Лозаннского мирного договора.

Правление османской династии длилось с 623 по 1922 г., когда официально монархия была упразднена и младотурками провозглашена Турецкая Республика.

Османская империя и Европа (христианский и постхристианский мир): силовые линии османской цивилизации

В отношениях Османской империи с окружающими ее цивилизационными кругами можно выделить несколько осей:

- Османская империя и христианский мир (Европа и Россия),
- Османская империя и арабский мир,
- Османская империя и Персия,
- Османская империя и Россия-Евразия,
- Османская империя и православные народы поствизантийского круга,
- Османская империя и остальные тюркские народы и государства.

Следует обратить внимание на то, что Османская империя возникает (а Византийская империя, соответственно, исчезает) в тот период, когда Западная Европа вступает в эпоху Модерна, поэтому османско-европейские отношения разворачиваются параллельно модернизации самой Европы, полюсами чего, как мы видели, являются Англия и Франция. Поэтому Османская империя, будучи от начала до конца традиционным обществом, помещена в сложную цивилизационную реальность европейских трансформаций, семантика которых имеет, как минимум, два фундаментальных пласта — идеологический (рас-

пространение Модерна от Англии и Франции на остальные регионы Европы) и геополитический (постоянно меняющийся баланс между самими европейскими державами, где Османская империя берется «по модулю», т. е. как конкретная военно-стратегическая единица без учета ее конфессиональной и религиозной составляющей). При этом следует учитывать, что Российская империя была намного более традиционным обществом, чем европейские державы (включая Австро-Венгрию и германские государства, в свою очередь, сохранявшие более консервативную идентичность, чем страны Западной Европы) и, следовательно, религиозный фактор имел в отношениях Турции и России большее значение¹.

Османь и Европа

Европейско-османские отношения можно представить в виде следующей парадигмальной схемы:

1. *Европа и Россия как христианские общества vs Османская империя как исламское общество* (значение этого фактора умалется по мере модернизации, в ходе которой конфессиональный фактор утрачивает свое значение, а христианская идентичность уступает место секулярной и сходит на нет; но для более традиционной империи Габсбургов оно сохраняется дольше остальных европейских держав, и австрийско-османские отношения всегда — или почти всегда² — сохраняют межконфессиональную доминанту).

2. *Европа как общество Модерна vs Османская империя как традиционное общество* (этот фактор был решающим в вопросе поддержки Францией и Англией — преимущественно через систему ма-сонских лож и тайных обществ — антитурецкого сепаратизма на Балканах).

3. *Европейские страны и Россия vs Османская империя в геополитике контроля над Средиземноморьем, Черноморским бассейном и колониями* (здесь наиболее острая конкуренция была между турками и Англией, Португалией и Францией в Средиземноморье и Россией в Черноморском регионе, а также в Крыму и на Балканах).

¹ Однако в этом общем русле были и исключения. Русский консервативный философ Константин Леонтьев (1831 – 1891), проживший 10 лет в Османской империи (1863 – 1873), занимая консульские должности на острове Крите, в Адрианопле, Тульче, Янине, Зице и Салониках, был первым, кто обратил внимание на близость между Османской империей и Российской империей как двумя традиционными обществами, что объединяло их по ту сторону конфессиональных различий перед лицом наступления секулярной и атеистической западноевропейской модернизации.

² Нейтральная позиция Австрии в Крымской войне выпадает из этого правила.

4. *Франция и Англия против Австрии и России* (в этой оптике отношение к Османской империи было прагматическим, поскольку определялось не самой Османской империей как таковой, но внутриевропейскими трениями — в первом случае, и отношениями между Западной Европой и Российской империей — во втором, где всякий раз турки рассматривались как инструмент Realpolitik без учета цивилизационных особенностей).

Каждое из направлений развивается во времени, но в целом здесь преобладают три основные модели:

- османский ислам (как ислам вообще) vs христианство (католичество, православие),
- традиционное общество (Османский халифат) vs секулярные буржуазные режимы Западной Европы,
- геополитические альянсы, не зависящие от цивилизационного профиля участников (Realpolitik).

Последние пятьсот лет христианская Европа и Россия противостояли исламу в основном в *тюркском оформлении*, что повлияло на образ ислама в глазах европейцев (впрочем, кроме испанцев и португальцев, в памяти которых были живы эпизоды арабских и берберских завоеваний); войны с Турцией истолковывались как войны между исламом и христианством, а многие особенности тюркского ислама (весьма специфического и оригинального и существенно отличавшегося как от изначально аравийского, так и от аббасидского) автоматически переносились на ислам в целом. Так, воинственность и агрессивность тюркской культуры истолковывались как черта, свойственная мусульманам в целом и коренящаяся в природе ислама, тогда как агрессивность арабских завоеваний и агрессивность тюркской идентичности имели совершенно различную структуру и представляли собой качественно инаковые ноологические структуры, не имеющие ни преемственности, ни общей парадигмы. Арабские завоевания несли в себе фундаментальный религиозный импульс — радикализм аравийского единобожия в его южно-семитском титаническом издании; это были войны, в первую очередь, за идею, и лишь во вторую очередь за власть, контроль и господство. Аравийская миссия была в центре всего раннего исламского взрыва, и без нее ни успехи арабских завоеваний, ни вся последующая история распространения ислама необъяснимы. Турецкая агрессивность османов имеет совершенно иную природу; турки воюют за власть и только за власть — т. е. воюют ради войны, господства и силового контроля, которые и являются основой евразийской-туранского кочевого цивилизационного начала, в значительной степени сохранившегося и в Османской империи. Исламский же фактор в

этой турецкой экспансии имеет второстепенное значение: османы выступают хранителями ислама, и в искренности этого нет оснований сомневаться, но на качество османской политики этот религиозный фактор не оказывал решающего влияния: турки, какую бы религию они ни исповедовали, ведут себя приблизительно одинаково — в соответствии с туранской парадигмой своей цивилизации.

Туранская идентичность особенно ярко дала о себе знать в эпоху кризиса Османской империи, когда перед перспективой надвигающейся катастрофы остро встал вопрос о том, кто такие турки как народ, культурная общность. Показательны в этом отношении строки турецкого поэта Зия Гёкальпа¹ (1876 — 1924):

Туран

В моих венах пульсируют чувства,
Которые суть глубинный голос истории,
Не на страницах книг, но в моих венах,
В ритме моего сердца, я читаю, чувствую, слышу

Все близкие и далекие победы возвышенного и
благородного моего рода.

Не на страницах книг, потому что Атилла,
Чингисхан,

Именно эти фигуры венчают победу моей
расы,

Но в пыльных тетрадах

Они превращаются в уничижительном контексте
В уродливые и постыдные фигуры, на фоне прославляемых образов Цезаря или Александра.

В моих венах, да, именно там, поскольку Огуз
Хана, неизвестного науке

Мое сердце знает прекрасно

Он живет в моем пульсе со всей своей славой и
своим величием.

Огуз Хан — вот кто вдохновляет мое сердце.

Для турок Родина не Турция и не Туркестан.

Родина для них великая и вечная страна: Туран...

Turan

Nabızlarımda vuran duygular ki tarihin
Birer derin sesidir, ben sahifelerde değil
Güzide, şanlı, necip ırkımın uzak ve yakın

Bütün zaferlerini kalbimin tanininde
Nabızlarımda okur, anlar, eylerim tebcil.

Sahifelerde değil, çünkü Atilla, Cengiz
Zaferle ırkımın tetviç eden bu nasiyeler,
O tozlu çerçevelerde, o iftira amiz
Muhit içinde görünmekte kirli,
şermende;

Fakat şerefle numayan Sezar ve
İskender!

Nabızlarımda evet, çünkü ilm için
müphem

Kalan Oğuz Han'ı kalbim tanır
tamamiyle

Damarlarımda yaşar şan-ü ihtişamıyla
Oğuz Han, işte budur gönlümü eden
mülhem:

vatan ne türkiyedir türk'lere, ne türkistan
vatan, büyük ve müebbet bir ülkedir:
turan².

¹ Псевдоним Мехмеда Зии, одного из главных идеологов турецкого национализма.

² *Gökalt Ziya. Kızıl Elma. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.*

И хотя ни Аттила, ни Чингисхан не были этнически тюрками, общее настроение стихотворения точно соответствует особенностям тюркского туранского Dasein'a, который строится вокруг стихии прямой и ничем не ограниченной (как пространства Турана), могучей военной экспансии.

Этот зазор между арабийским и турецким исламом, а также почти полное неведение Европы относительно туранской предыстории тюрков, что было справедливо отмечено французским тюркологом Жан-Полем Ру, который писал: «Мы почти все знаем о влиянии древнего Египта на европейскую цивилизацию и еврейский народ, но о влиянии на всемирную историю тюрков мы не знаем вообще ничего»¹, привели к целому ряду смещений и недоразумений относительно как тюркской цивилизации, так и самого ислама. Лишь совсем недавно работы выдающихся тюркологов, таких, как Ж.-П. Ру или Л. Гумилев, изменили это представление. Конечно, это не отменяет полностью напряженности между исламом, представленным Османским халифатом и христианскими странами, но позволяет точнее и глубже исследовать структуру этой напряженности, отделяя собственно религиозные мотивы от политических и геополитических, присущих в той же мере и отношениям внутри самого христианского мира или вытекающих из особенностей тюркской цивилизации самой по себе, вне ее связей с исламом. Такой анализ помог бы избежать многочисленных aberrаций в изучении османско-европейских и вместе с тем османско-русских отношений. Существенный вклад в коррекцию образа Османской империи в России внес Константин Леонтьев, а позднее философы-евразийцы, обратившие внимание на общие евразийские и туранские корни русской и османской цивилизаций. В целом же будет более плодотворным объяснять феномен османского турецкого ислама через тюркскую идентичность, нежели через исламскую, хотя, безусловно, оба фактора оказали на нее самое серьезное влияние. Продолжая эту мысль, можно заметить, что феномен *тюркского ислама* следует подробно и основательно изучать не только применительно к Османской империи, но и к иным тюркским мусульманским обществам — в частности, кавказским, поволжским и среднеазиатским. Входящее в это сочетание определение «тюркский» имеет не второстепенное и уточняющее, но первостепенное и чрезвычайно нагруженное цивилизационными смыслами значение. Поэтому история взаимоотношений Османской империи с христианскими странами Европы была отчасти конфессиональной, но отчасти междоцивилизаци-

¹ Roux J.-P. Storia dei Turchi. Milano: Garzanti, 1988.

ционной, где в лице турок-османов европейцы и русские имели дело с проявлениями не столько южно-семитской, сколько туранской цивилизации.

В отношении оси модернизм/традиция между Европой и Османской империей конфликт развивался по той же схеме, как и между самими христианскими обществами, где в одних произошел переход к секулярной светской буржуазно-националистической парадигме, а в других нет. Поэтому Англия и Франция, где буржуазный национализм масонского типа стал нормативной социально-политической составляющей, экспортировали аналогичные структуры в общества, где сохранился традиционный уклад, и где они начинали выполнять роль очагов модернизации. Причем аналогичный сценарий применялся как к христианским империям — Австро-Венгерской и Российской, так и к Османскому халифату. Везде масонские тайные общества становились центрами формирования националистических антиимперских идеологий и революционных движений. По этой схеме проходил распад Австро-Венгрии и России, на чьих территориях закладывались основания для новых буржуазных секулярных националистических образований (Венгрия, Чехословакия, Югославия, Румыния, с одной стороны, и Финляндия, Польша, в будущем Балтийские страны и попытки построить национальные государства на Южном Кавказе и на Украине, с другой). Строго то же самое происходило и в Османской империи, где масонские ложи, возглавившие национально-освободительную борьбу, были созданы среди греков, болгар и сербов на Балканах, что в целом весьма напоминало стратегию деколонизации Южной Америки, а также еще ранее Северной Америки. Вместе с тем Англия и Франция активно поощряли арабский национализм, проецируя буржуазно-секулярные формы и на арабские общества, ориентированные на отделение от Османской империи и ее ликвидацию. В арабском мире наряду с собственно масонскими организациями Англия и Франция поддерживали и иные течения, выступавшие против власти турок. Часто ими становились представители радикального арабского ислама — такие, как Аль-Ваххаб. В целом исламский арабско-аравийский ислам салафитского толка, «чистый ислам», во многих своих аспектах фундаментально отличавшийся от тюркского ислама Порты, начиная с XVIII в. превратился в эффективный геополитический инструмент антиосманской политики, используемый и искусственно поддерживаемый и направляемый странами, стоящими в авангарде европейского Модерна. И здесь мы видим сочетание двух факторов, которое едва ли можно считать случайным.

Англия и Франция, с цивилизационной точки зрения, представляют собой Модерн, ориентированный против традиционного общества, т. е. против собственно европейского Логоса. С ноологической точки зрения, как мы видели, они представляют собой авангард реванша черного Логоса, подъем титанизма. Борьба Модерна против Традиции есть эпизод Ноомахии, где коренной — индоевропейский, солнечный, аполлоно-дионисийский — Логос атакуется (успешно) титанами и черной философией Великой Матери. В этом случае тюркская, туранская идентичность Османской империи представляет для них ноологического противника, экзистенциального врага. При этом опорой становятся арабские очаги салафитского ислама и особенно ваххабизм, которые в целом представляют собой аналог христианской Реформации, т. к. призывают вернуться к «изначальному исламу», южно-семитскому, аравийскому и доуниверсальному (доаббасидскому и в еще большей степени антитюркскому), подобно тому как европейские протестанты призывали вернуться к «изначальному христианству» в его иудео-христианской версии, которая предшествовала католическому универсализму (обвиненному протестантами в уступках язычеству). Помимо чисто практических геополитических соображений, таким образом, между Англией и Францией, с одной стороны, и арабским салафитским исламом, с другой, мы видим более глубокие ноологические структурные связи, тем более что мы интерпретировали «изначальный ислам» как сугубо семитскую и титаническую в своем базовом импульсе структуру. Два совершенно различных по форме, истории, содержанию и стилю издания черного Логоса вошли в резонанс параллельно общности тактических целей — борьбы с исламским халифатом. Кроме того, и турецкий национализм младотурков, лежавший в основании новой Турецкой Республики Кемаля Ататюрка, также строился вокруг масонских групп и тайных обществ, предлагая для самих турок путь национализма, европеизации и модернизации, что и стало основной линией в истории современной постосманской Турции. Вся эта межцивилизационная картина накладывалась на карту геополитических процессов, развертывавшихся по более прагматической и учитывающей конкретный баланс сил логике, заключенной, однако, в контекст глубинных культурных и ноологических структур и соответствий.

По линии Модерн/Традиция мы видим, таким образом, фундаментальную оппозицию Англия/Франция (как полюс Модерна и авангард современной анти-Европы) и Османской империи как традиционного общества (т. е. как империи в традиционном и сакральном смысле слова), при том, что агентами модернизации были

антиимперские центры, в которых доминировали национализм, модернизм и буржуазно-демократические политические принципы. В результате этого конфликта конец Османской империи был победой Модерна над Традицией, а все постосманские образования, включая саму Турцию, были продуктами европеизации (в смысле Нового времени) и модернизации. И арабские страны, и Греция, и балканские государства, и сама Турецкая Республика были созданы под прямым контролем модернистского талассократического Запада и несут на себе эту цивилизационную печать. При этом их националистические идеологии, сверстанные искусственно и для прагматических целей, имели в себе и «традиционные» элементы (православие, неовизантизм) у балканских народов, исланизм — в арабских странах, туранизм — в самой Турции. Если же рассматривать баланс различных факторов в оптике Модерн/Традиция в самой современной Турции, то он состоит из сочетания следующих элементов, составляющих собственно кемализм в различных его версиях:

- европейский модернизм, ориентация на Францию и Англию;
- турецкий буржуазный национализм, абсолютизация национального государства;
- постосманизм как определенная преемственность Османской империи в геополитике, культуре и социально-политических особенностях;
- тюркский ислам, представляющий собой особый и уникальный продукт универсализации ислама в постаббасидской тюркско-персидской версии;
- туранизм как глубинная идентичность тюркской цивилизации, как корни турецкого Dasein'a.

С точки зрения Realpolitik, Османская империя была важным игроком в противостоянии Западной Европы Европе Центральной (т. е. более модернизированных Англии и Франции, более консервативной империи Габсбургов). Этим были предопределены, в частности, франко-османские союзы. В других случаях Порты вступала в союз с теми же модернизированными державами (Англия, Франция) в их коалиционной борьбе против России (Крымская война 1853 — 1856 гг.). При этом в некоторых случаях, например, когда султан Египта Мухаммед-али и его приемный сын полководец Ибрагим-паша едва не свергли турецкого султана и не взяли штурмом Константинополь, что предотвратили лишь русские корабли, вошедшие в Босфор по приказу Николая I, выстраивался геополитический альянс Османской империи с Российской империей, наводя ужас на европейцев. Сторонником именно такого союза был Константин

Леонтьев, главный теоретик византизма. И наконец, в Первой мировой войне Османская империя выступила на стороне держав Центральной Европы (Германии и Австро-Венгрии), оказавшись в лагере, враждебном Антанте, т. е. и против Англии и Франции, и против России. Следовательно, в геополитике Османской империи мы встречаем все варианты возможных альянсов.

Османы и арабский мир

Арабский мир в отношении Османской империи прочно занимал оппозиционное положение, рассматривая турецкую власть как господство завоевателей. Никто не ставил под сомнение исламский характер османского государства, но для арабов это было правление иноземцев. В Саудовской Аравии среди бедуинского населения стали распространяться идеи ваххабизма, призывающие к чистоте ислама и возврату к его корням, первым халифам и праведным предкам (саляфам). Турецкий ислам совершенно в эту картину не вписывался, поэтому ваххабизм постепенно вырос в форму антиосманского исламистского движения. Но официальной идеологией Саудовской Аравии он стал намного позднее, лишь в XX в., когда был принят принцем Абдул-Азиз ибн Саудом — основателем и первым королем Саудовской Аравии. В Египте с 1805 г. после прихода к власти паши Мухаммеда-али власть Османской империи признавалась лишь номинально, и, по сути, формировалась особая самостоятельная государственность со своей внешней политикой, завоевательными (бои с саудовскими ваххабитами, захват Сирии и Аданы) и оборонительными (египетско-английские сражения, закончившиеся в 1882 г. английской оккупацией) войнами. В Ираке в XVII и начале XVIII в. местные шейхи, формально подчиняясь туркам, правили практически независимо от них, несмотря на наличие в Багдаде османского губернатора. С начала XVIII в. власть в Ираке захватили мамлюки, также почти не зависящие от Османской империи. Начав с Басры, они в конечном итоге добились контроля над долинами Тигра и Евфрата. Арабская идентичность и отчасти социально-политические автономии формировались и в иных местах Османской империи, предвосхищая постколониальный этап.

В XX в. после распада Османской империи арабские территории, ранее входившие в ее состав, были преобразованы при активном участии европейских держав практически на колониальной основе в новые арабские государства. При этом арабский национализм, в значительной степени искусственный и построенный по европейским образцам, носил изначально антитурецкий характер.

Османы и Иран

Отношения турок с Персией носили крайне враждебный характер, и в этом смысле Османская империя полностью унаследовала геополитику Византии, и еще глубже — Рима, и даже Древней Эллады, которые видели в Иране своего естественного и главного соперника и конкурента на востоке. Иранско-турецкие отношения получают дополнительное измерение начиная с эпохи правления Сефевидской династии (изначально Сефевиды имели ярко выраженный тюркский компонент — как минимум, в языке), которая сделала шиизм официальной религией Ирана. Отныне геополитические трения Порты и Персии приобрели конфессиональный характер: турки представляли суннитскую идентичность, иранцы — шиитскую. Показательно, что эти две главные и конкурирующие версии ислама начиная с XVI в. представлены не арабами, но, соответственно, тюрками (суннизм) и иранцами (шиизм).

Османы и русские

С Россией у Османской империи изначально были нейтральные отношения, т. к. Московская Русь в эпоху падения Византии только утверждала свою государственность, окончательно освободившись от Золотой Орды, и долгое время не приходила с турками в прямое соприкосновение. Лишь в XVII в. по мере успехов русских в западном направлении, греки, приезжавшие в Московию, начали осторожно продвигать идею того, что русские должны думать об освобождении Царьграда, раз уж Москва объявила себя оплотом вселенского православия. Всерьез интересы России и Османской империи пришли в соприкосновение лишь при Петре Великом, который начинает эпоху русско-турецких войн за контроль над черноморским побережьем (начиная с Азова) и Бессарабией. Показательно, что Россия и Османская империя становятся геополитическими противниками тогда, когда в самой России начинается первый этап модернизации и европейские влияния дают о себе знать. Именно тогда, когда Россия отступает от своей изначальной православно-христианской коренной идентичности, проблема защиты «христианства» (полуразгромленного Петром в самой России) начинает превращаться в фактор антитурецкой внешней политики. Православный фундаментализм Московской Руси, как мы видим из челобитных Пересветова, скорее восхищался «турской правдой» и истолковывал падение Царьграда как наказание за отступление от чистоты православной веры и политическое разложение государства. Ориентированный на модернизацию Петр, бесцеремонно обращаю-

щийся с православной идентичностью у себя, в отношении Османской империи становится «защитником веры» против «басурман». Возможно, впрочем, отчасти это лишь предлог, прикрывающий собой объективные геополитические интересы растущей российской державы. Но, с другой стороны, это в целом вписывается в стратегию противостояния по линии Модерн/Традиция, и хотя Петр более имитировал Модерн внешне, нежели на самом деле его представлял, само по себе это показательно: модернизирующаяся и европеизирующаяся Россия Петра и его последователей начинает серию войн с традиционным обществом Османской империи во имя «христианской веры», тогда как в самой России (строго по логике модернизации) от той же самой «христианской веры» происходит резкое (хотя и не окончательное) отступление.

Русско-турецкие войны продолжены наследниками Петра и в XVIII – XIX вв., в результате чего турки теряют контроль над Северным Причерноморьем и Южным Кавказом, а Россия оказывается вплотную к геополитической цели своей южной экспансии — выходу к теплым морям, чему отчаянно сопротивляются талассократические страны Западной Европы — Англия и Франция. Всякий раз, когда Россия оказывается близка либо к решающей победе над Портой, либо, напротив, готова заключить с ней удачный и обоюдовыгодный стратегический союз, западные державы активно вмешиваются в этот процесс, эффективно и настойчиво срывая эти инициативы, чреватые подъемом континентальной России или созданием туранско-евразийского русско-турецкого имперского блока. Сторонником именно такого блока, на основании общности традиционной цивилизации перед лицом западных обществ Модерна, выступал Константин Леонтьев. В XX в. идея русско-турецкого альянса была более тщательно исследована евразийцами и геополитиками континентальной школы, подчеркивавшими сходство теллуократической ориентации как России, так и Турции и, соответственно, единство их евразийских корней¹.

Османь и православные народы Балкан

Для православных балканских народов и греков османские завоевания представлялись исторической катастрофой и трагическим периодом в истории. Османская империя была для этих народов одновременно господством иного народа, установившего власть иногородческой элиты над местным населением, и господством иной

¹ Dugin A. Moska-Ankara ekseni. Istanbul: Kaynak, 2007.

веры, поставившей христиан в положение людей второго сорта. При этом греки, славяне и румыны в своей истории основывались на героических примерах борьбы как с мусульманами во имя христианства, так и с турками во имя политической независимости. Поэтому все эти народы после окончательного утверждения турецкой власти разделились на коллаборационистов (как, например, греки-фанариоты) и основное население, попытавшееся сохранить свою идентичность, но использующее разные возможности для восстания и неповиновения (особенно отчаянно сопротивлялись сербы, пройдя крестный путь в борьбе за свободу и так никогда и не смилившиеся с поражением на Косовом поле). Когда в XIX в. османское владычество начало демонстрировать признаки упадка и слабости, это стало знаком к активизации борьбы против турок, которая в той или иной степени захватила все христианские народы Балкан, Пелопоннеса и Анатолии (где были многие многочисленные греческие и армянские анклавы). Для этой категории граждан Османской империи ее история была строго негативным историческим этапом, и поэтому позднейшая идентичность этих народов после падения Порты (особенно трагической была судьба турецких армян, подвергшихся массовому истреблению в ходе кровавой резни, осуществленной турками в агонии империи) несет на себе отпечаток ярко выраженной туркофобии, имеющей историческое основание. В ходе балканских войн, сопутствующих распаду Османской империи, возникли новые национальные государства, в основе идентичности которых лежит строго отрицательное отношение к османскому прошлому, что обосновано конкретным цивилизационным опытом, получившим новые трагические аргументы в ходе последнего этапа борьбы, где между собой столкнулись уже не народы и империя, а несколько националистических движений, поддерживаемых различными силами извне и стремящихся построить свои национальные государства в максимально широких границах — за счет других народов. Одной из таких националистических сил были сами турки, которым пришлось отвоевывать и заново строить под руководством Кемаля Ататюрка (1881 — 1938) свое национальное государство.

Османы и другие тюрки

В отношении других тюркских государств (в частности, Бухарского эмирата, Хивинского и Кокандского ханств, во главе которых стояли вожди узбекских племен) Османская империя не проявляла какого-то особого интереса, воспринимая себя не как расовое, а как политическое образование. В равной мере не было попыток распро-

странить на этот регион и свое религиозное влияние, т. к. более могущественным центром притяжения был соседний Иран, не меньше, если не больше, связанный с тюркским миром Средней Азии, чем Порты. Идея туранской интеграции и солидарности тюркских народов возникает лишь в эпоху распада Османской империи как новая национальная идея, и с этого момента постепенно складываются идеи пантюркизма. Основу этой новой линии в воссоздании тюркской идентичности заложили писатель и общественный деятель Зия Гёкальп и пламенная турецкая патриотка Халиде Эдип Адывар, издавшие в 1912 г. программный для всего движения роман «Ени Туран» («Новый Туран»)¹, где прославлялось прошлое и будущее тюркской расы и заново поднимались на щит доисламские религиозные представления, культы и символы, в частности образ родоначальника тюрков «серого волка» (Bozkurt).

Современная Турция

Кемализм

На месте Османской империи возникло множество новых национальных государств, среди которых современная Турция оказалась в положении преемника: в силу этнической специфики турок, ранее правивших империей, а также за счет контроля над Константинополем (Стамбулом), который туркам удалось удержать, и большей частью Анатолии, откуда в довольно жестокой форме были вытеснены греки и другие народы. При этом все равно в Турции оказалось много различных этнических групп, самой крупной из которых являются курды. Основная идея Турецкой Республики, заложенная в это государство еще Ататюрком, его основателем, состоит в независимости национальной политики, принятии светской модели общества (с отказом исламу в статусе государственной религии), демократии европейского образца, буржуазной экономики и мононационального общества на основании индивидуального гражданства. При этом формировалась новая турецкая идентичность, которая уделяла большое внимание тюркскому этническому началу (турецкий национализм), секулярной модели общества и высшей ценности политической независимости и территориальной целостности государства, гарантом которого после смерти Ататюрка стала армия, наделенная героическим ореолом со времен Войны за независимость (1919—

¹ Adıvar Halide E. Das neue Turan. Weimar: G. Kiepenheuer, 1916.

1922). Поэтому с самого начала у этой идентичности появляется ряд системных противников: претендующие на самостоятельную политическую государственность курды, группы радикальных исламистов, недовольные строгим секуляризмом, и представители радикальных левых партий, отрицающих капитализм и буржуазные основы общества. При жизни Кемаля Ататюрка эти тенденции были не слишком проявлены в силу личной харизмы Кемаля, скреплявшего нацию своим авторитетом и четко продуманной и эффективной прагматической политикой, не слишком озабоченной идеологической ортодоксией: Кемаль разработал особую турецкую национальную идеологию, главной ценностью которой было национальное государство, но где было место и тюркской этничности (национализм), и исламской культуре, и историческому османскому самосознанию, и социальной справедливости, и свободе предпринимательства, и государственному контролю над всеми стратегически значимыми областями. Кемализм, представлявший собой идеологическую эклектику, оказался для Турции чрезвычайно эффективным и успешным на практике.

Турецкая Республика в 1920-е гг. прагматически сблизилась с Советским Союзом, выстроив относительно гармонично баланс сил на Кавказе и согласовав границы, но не пошла по социалистическому пути. За год до начала Второй мировой войны, 10 ноября 1938 г., Ататюрк умер, что вызвало политический кризис, т. к. до этого страна управлялась им в режиме практически единоличной власти. Во Вторую мировую войну Турция вступила на стороне стран Оси, но от военных действий воздерживалась, сохраняя на практике нейтралитет. После войны в 1952 г. Турция перед лицом (мнимой или реальной¹) угрозы советского вторжения вступает в НАТО.

Внутренние противоречия и «дело Эргенекон»

В этот период дает о себе знать эклектизм, заложенный в кемализме, который при отсутствии самого Кемаля Ататюрка, начинает демонстрировать заложенные в нем противоречия. Главным из них является зазор между национальными интересами жесткого централистского государства и нормативами парламентской буржуазной демократии. В партийном спектре Турции были представлены и могли теоретически добиться успеха и те партии, которые представляли собой вызов и даже угрозу кемалистскому режиму: курдские сепаратисты, объединенные вокруг Курдской коммунистической

¹ Мнения историков на сей счет расходятся.

партии, исламисты, крайние националисты («серые волки»), коммунисты и маоисты на крайне левом фланге. Подчас представители этих радикальных течений прибегали в своей борьбе к террористическим методам. В иных случаях баланс сил и коалиций приводил к правительственным и парламентским кризисам. В такой ситуации ответственность за государство брала на себя армия. В 1960 г. произошел военный переворот, и начиная с этого времени практика введения военной диктатуры в целях выхода из политического кризиса стала в Турции общепринятой. Военные, приходя к власти, предотвращали победу тех или иных политических сил в ходе демократических процессов, если они угрожали государственным интересам (а это периодически случалось в обществе без укоренившихся демократических традиций и лишь внешне подражающем европейским стандартам).

В 90-е гг. XX в. главной угрозой в глазах военных стали легально организованные исламисты, нацеленные на постепенный отказ от секулярной системы и кемализма и на построение исламского государства. На первом этапе (1996—1997) политические организации исламистов (в частности, партию «Рефах») удалось запретить, но в 2002 и 2007 гг. вновь созданная партия умеренных исламистов «Партия справедливости и развития» (Adalet ve Kalkinma partisi — АКР) выиграла выборы и успешно провела ответные репрессивные меры, направленные против военного руководства (в ходе операции по разгрому тайной организации «Эргенекон», бывшей штабом активного кемализма).

В настоящее время Турция переживает глубинный системный кризис, затрагивающий саму турецкую идентичность, вновь поставленную историей под вопрос. Ее кемалистская версия существенно ослабла под воздействием новых волн европеизации и модернизации, ведущих к глобализации и космополитизму, с одной стороны, и в силу роста исламистских настроений — с другой. Вместе с тем курды получили значительную степень политической автономии в Ираке после оккупации этой страны США в ходе войны 2003 г., что укрепило их надежды на построение курдского национального государства, в том числе и у сепаратистов в самой Турции.

Культура Великого Синего Неба

Подводя итоги обзору тюркской цивилизации, мы можем констатировать, что она является чрезвычайно самобытным и самостоятельным явлением, отличающимся и единством базовых культурных ноологических установок, уходящих корнями в культуру Тура-

на, воинственный этос кочевых империй и тюркскую религию Великого Синего Неба, Тэнгри, и многообразием политических, культурных, религиозных и этнических проявлений — от архаических тюркских народов, до сих пор проживающих на Алтае или в Якутии, до великих империй, установивших свою власть над гигантскими пространствами и изощренных цивилизаций, вплоть до современных европеизированных обществ, таких, как Турецкая Республика или постсоветский Казахстан. У тюрков есть все необходимое для того, чтобы быть и считаться полноценной богатой и развитой цивилизацией: существует и общий для всех тюрков корневой Логос, и единый туранский Dasein, и сходная воинственно-героическая базовая установка, но вместе с тем мы видим такое разнообразие племен, этносов, групп, культур, религий, государств, обществ и империй, с разной судьбой и разным масштабом, что все это богатство по своему содержанию, многообразию, глубине, драматичности, диалектике и даже противоречивости ни в чем не уступает иным цивилизациям. Тюрки — это целый мир, тюркский мир. В нем мы можем найти до сих пор различные типы обществ от самых архаичных до самых современных. Среди тюрков есть представители как ислама (причем и суннизма, и шиизма — тюрки Южного и Северного Азербайджана шииты), так и христианства (чуваши, якуты и т. д.), а также те, кто продолжает исповедовать древние тюркские культы.

История тюркских народов чрезвычайно богата. У тюрков были несколько оригинальных систем письма: тюркские руны Орхонских стел, уйгурское манихейское письмо, а также разнообразные версии на основе арабского, латинского и кириллического алфавита. Тюрки живут в самых разных государствах, во многих они составляют большинство (Турция, Азербайджан, Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Туркменистан), во многих — весомое меньшинство (Россия, Китай, Иран, Ирак, Болгария, Афганистан и т. д.). Турецкая диаспора есть во многих странах мира. Всего тюрков в мире приблизительно 150 миллионов человек.

Библиография

- Азимов А. Ближний Восток. История десяти тысячелетий. М.: Центрполиграф, 2006.
- Айн Рэнд. Атлант расправил плечи: В 3 т. М.: Альпина Паблишер, 2011.
- Айн Рэнд. Добродетель эгоизма. М.: Альпина Паблишер, 2011.
- Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998.
- Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Казань: РИЦ «Школа», 2006.
- Берберова Н.Н. Курсив мой: Автобиография. München, 1972.
- Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство, 1994.
- Богрийяр Ж. Америка. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2000.
- Борхес Х.Л. Проза разных лет. М.: Радуга, 1984.
- Бубер М. Хасидские предания. М.: Республика, 1997.
- Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовного ко отцу духовному» и ответ протопopa Аввакума (1676 г.) // ТОДРА. Л., 1981. Т. 36.
- Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: Российская политическая энциклопедия, 2006.
- Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Алгоритм, 2008.
- Витгенштейн Л. «Голубая книга» и «Коричневая книга» // Современная аналитическая философия. Вып. 3. М., 1991.
- Высоцкий Н.Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей Божиих». М.: Синодальная типография, 1917.
- Гимбутас Мария. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. М.: Русская книга, 2002.
- Головин Е.В. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-центр, 2003.
- Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1992.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1993.

- Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М.: Айрис-пресс, 2008.
- Гумилев Л.Н. Хунну. Троецарствие в Китае. Хунны в Китае. М.: Айрис-пресс, 2008.
- Гумилев Л.Н. От Руси до России. М.: Айрис-пресс, 2008.
- Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993.
- Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии. М.: АКИ, 2011.
- Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 15 т. Л.: Наука, 1988 – 1996.
- Дутин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея-центр, 1998.
- Дутин А.Г. Социология русского общества. М.: Академический Проект, 2011.
- Дутин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2012.
- Дутин А.Г. (под ред.). Евразийский Взгляд. М., 2002.
- Дутин А.Г. Археомодерн. М.: Международное евразийское движение, 2010.
- Дутин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.
- Дутин А.Г. Геополитика постмодерна. СПб.: Амфора, 2007.
- Дутин А.Г. Геополитика России. М.: Академический Проект, 2012.
- Дутин А.Г. Геополитика. М.: Академический Проект, 2011.
- Дутин А.Г. Евразийская миссия. М.: Международное евразийское движение, 2005.
- Дутин А.Г. Евразийский Путь. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Дутин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект; Трикта, 2010.
- Дутин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.
- Дутин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Международное евразийское движение, 2007.
- Дутин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
- Дутин А.Г. (под ред.). Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Дутин А.Г. Постфилософия. М.: Международное евразийское движение, 2008.
- Дутин А.Г. Проект Евразия М.: Язуза, 2004.
- Дутин А.Г. Русская Вещь: В 2 т. М.: Арктогея-центр, 2001.
- Дутин А.Г. Социология воображения. М.: Академический Проект; Трикта, 2010.
- Дутин А.Г. Четвертая политическая теория. СПб.: Амфора, 2009.
- Дутин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.
- Дутин А.Г. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М.: Арктогея-центр, 2004.
- Дьюи Дж. Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002.

- Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М.: Логос, 2001.
- Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.
- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. М.: Ин-т ДИ-ДИК, 2009.
- Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.
- Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1979.
- Игнатий Соловецкий. Сочинения. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 1998.
- Из истории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Камознс А. *de*. Луриады; Сонеты. М.: Художественная литература, 1988.
- Каравашкин А. Русская средневековая публицистика. М.: Прометей, 2000.
- Кардини Ф. Истоки Средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.
- Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Кицикис Д., Лемерль П. На перекрестке цивилизаций: История Византии. Османская империя. М.: Весь Мир, 2006.
- Клюев Н. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999.
- Копыстенский Захария. Книга о правдивой единости. М.: Христианское Поморское изд-во, 1910.
- Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Куайн У.В.О. Онтологическая относительность. М.: Логос, 1996.
- Куайн У.В.О. Две догмы эмпиризма. М.: Логос; Праксис, 2000.
- Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Праксис; Логос, 2000.
- Леви-Стросс Клод. Мифологии: В 4 т. М.: ИД «Флюид», 2000 — 2007.
- Леон-Портилья Мигель. Философия нагуа. Исследование источников. М.: Изд-во иностранной литературы, 1961.
- Леонтьев К.Н. Избранное. М.: Рарогъ; Московский рабочий, 1993.
- Льоса М.В. Литума в Андах. СПб.: Амфора, 1999.
- Льоса М.В. Нечестивец, или Праздник Козла. М.: ООО «Талькарт», 2004.
- Льоса М.В. Разговор в «Соборе». М.: Академический Проект, 2000.
- Льоса Марио. Война конца света. М.: Радуга, 1987.
- Маркес Г.Г. Избранные произведения: Сборник. М.: Радуга, 1989.
- Маркес Г.Г. Полковнику никто не пишет. Сто лет одиночества. М.: Художественная литература, 1992.
- Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1957.
- Мёллер ван ден Брук А. Миф о вечной империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.
- Мережковский Д. Исус Неизвестный (Раздел 4. Царство Божие). М.: Республика, 1996.

Мережковский Д.С. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Правда, 1990.

Мережковский Д. Смерть богов. Юлиан Отступник. М.: Художественная литература, 1993.

Мережковский Д. Тайна Запада: Атлантида — Европа. М.: Русская книга, 1992.

Местергази Е.Г. В.С. Печерин как персонаж русской культуры. М.: Со-
падение, 2013.

Мутти К. Явление Махди // Милый Ангел. 1991. № 1.

Николаев Ю. В поисках за Божеством. СПб.: Типография Т-ва А.С. Суво-
рина — «Новое Время», 1913.

Нозик Р. Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008.

Памятники литературы Древней Руси. XI — первая половина XII в. М.:
Художественная литература, 1978.

Панченко А.А. Хлыстовщина и скопчество: фольклор и традиционная
культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

Парсонс Толкотт. О структуре социального действия. М.: Академиче-
ский Проект, 2000.

Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII — XV вв. Л.: Изд-во Ленинград-
ского ун-та, 1966.

Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000.

Платонов А.П. Государственный житель. М.: Советский писатель, 1988.

Плутарх. Моралии. М.; Харьков: Эксмо-Пресс; Фолио, 1999.

По Э.А. Стихотворения. М.: Радуга, 1988.

По Э.А. Стихотворения. Новеллы. Повесть о приключениях Артура Гор-
дона Пима. Эссе. М.: НФ «Пушкинская библиотека», 2000.

Поленц М. Стоя и семитизм // Порфирий. Сочинения. СПб.: Изд-во
Санкт-Петербургского ун-та, 2011.

Пропп В.Я. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 2006.

Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. М.: Рипол, 2009.

Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.

Сea Л. Философия американской истории. Судьбы Латинской истории.
М.: Прогресс, 1984.

Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из
начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и
рукописным. СПб.: Печ. Яковлева, 1898.

Страбон. География в 17 книгах. М.: Наука, 1964.

Субкоманданте Маркос. Четвертая мировая война. Екатеринбург: Уль-
тра-Культура, 2005.

Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература,
1983.

Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992.

- Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
- Фирдоуси А. Шах-Наме. Критический текст. Т. 1 — 9. М.: Академия наук, 1960 — 1971.
- Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1999.
- Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001.
- Харген Д. Финикийцы. Основатели Карфагена. М.: Центрполиграф, 2004.
- Харгт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.
- Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). М.: Восточная литература, 1984.
- Цветаева Марина. Собрание сочинений: В 7 т. М.: Эллис Лак, 1994.
- Честертон Гилберт Кийт. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991.
- Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII — XIX вв. М.: Наука, 1967.
- Шеллинг Ф. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2013.
- Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. М.: Либроком, 2009.
- Шеллинг Ф. Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827 — 1828 гг. М.: Водолей, 1999.
- Шмитт К. Земля и Море // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
- Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2004.
- Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Академический Проект, 2009.
- Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: Крон-Пресс, 1998.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000.
- Armstrong H.W. United States and British Commonwealth in Prophecy. Pasadena; California: WCG, 1986.
- Ayn Rand. The New Left: The Anti-Industrial Revolution. N.Y.: Penguin Books, 1993.
- Bastide Roger. Bresil terre des contrastes. Paris; Montréal: L'Harmattan, 1999.

- Blaga L.* Trilogie de la culture. Paris: Librairie du Savoir-Fronde, 1995.
- Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y.: Columbia University Press, 1944.
- Böhme J.* Werke. Leipzig: Barth, 1831.
- Borges J.L.* Martín Fierro. Buenos Aires: Editorial Columba, 1953.
- Buchanan Patrick J.* The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization. N.Y.: St. Martin's Press, 2002.
- Carnicelli Américo.* La Masonería en la Independencia de América. Bogotá: Editorial Secretos de la Historia, 1970.
- Castro-Gómez, Santiago, Mendieta Eduardo* (eds.). Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Chittik W.* Wahdat-ul-wudjud // Ишпак. 2012. № 3.
- Choudhury Roy, Makhan Lal.* The Din-i-Ilahi, or, The religion of Akbar. New Delhi: Oriental Reprint, 1997.
- Conte D.* Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.
- Corbin H.* Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Entrelac, 2012.
- Corbin H.* Le Combat pour l'âme du monde: urgence de la sophiologie: colloque tenu à Paris les 15, 16, et 17 juin 1979 // Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem, 6. P.: Berg International, 1980.
- Corbin H.* Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // Eranos Jahrbuch. XIX. 1950.
- Da Cunha Euclides Rodrigues.* Os Sertões: campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.
- Da Silva Vicente Ferreira.* Transcendência do mundo. São Paulo: É realizações, 2010.
- Dammen McAuliffe, Jane.* Encyclopaedia of the Qur'ân. Georgetown University. Washington DC: Brill, 2008.
- Danzas J.* Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1936. № 4.
- Darmstaedter E.* Die Alchemie des Geber. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1922.
- De Toro, Alfonso, De Toro, Fernando* (eds.). El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1999.
- Diodorus the Sicilian.* The Historical Library. In Fifteen Books. L.: McDowall, 1814.
- Dogaru Mircea.* Vlad Țepeș, Împăratul Răsăritului. Gîndirea politică și practica militară în epoca lui Vlad Țepeș. Tradiție și originalitate București: Globus, 2008.

Dugin A. Moska-Ankara ekseni. Istanbul: Kaynak, 2007.

Eirenaeus Philalethes. Introitus apertus ad occlusum regis palatium. Amsterdam, 1667.

Eissfeldt Otto. Molk als opferbegriff im punischen und hebräischen und das ende des gottes Moloch. Halle (Saale): M. Niemeyer, 1935.

El-Bizri Nader. The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger. N.Y.: Bringhamton University, 2000.

Emerson Ralph Waldo. Nature. The Oxford Companion to American Literature. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Emerson Ralph Waldo. Selected Essays and Addresses. N.Y.: Penguin, 1982.

Emerson Ralph Waldo. The Collected Works. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1971.

Eusèbe de Césarée. La Préparation Evangélique. Livre I. Ch. 10. P.: Éditions du Cerf, 1974.

Evola J. Tradizione Ermetica. Roma: Edizione Mediteranee, 1984.

Farmer S.A. Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.

Foster George M. Nagualism in Mexico and Guatemala // Acta Americana. Vol. 1 – 2. México, 1994.

Glucksmann A. L'Europe sera «juive» ou ne sera pas // Libération. 1982. 16 avril.

Gökalp Z., Adıvar Halide E. Yeni Turan. Istambul, 1912.

Goodrick-Clarke Nicholas. The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890–1935. Wellingborough, England: The Aquarian Press, 1985.

Green A. The Storm-God in the Ancient Near East. Indiana: Eisenbrauns, 2003.

Guénon R. Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion. P.: Nouvelle librairie nationale, 1921.

Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966.

Heidegger M. Geschichte des Seyns. GA B. 69 (1938 – 1940). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

Hobson John M. The Eastern Origins of Western Civilisation. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. L.: Reeves&Turner, 1876.

Holanda Sérgio Buarque de, Fausto Boris. História Geral da Civilização Brasileira. V. 1 – 11. São Paulo: Difel, 1975 – 1989.

Ibn 'Arabi. Tarjumān al-Ashwāq. Beirut: Dar Sadir, 1966.

Ibn Khaldun. The Muqaddimah; An Introduction to History. N.Y.; L.: Frederick Ungar, 1958.

James W. Essays in Radical Empiricism. Harvard: Harvard University Press, 1976.

Kagan Robert, Kristol William. Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy. Washington: Encounter Books, 2000.

Kripke Saul Aaron. Naming and Necessity. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1980.

Lamb Harold Albert. Genghis Khan: The Emperor of All Men. L.: Thornton Butterworth Ltd, 1936.

Landau Betzalel, Rosenblum Yonason. The Vilna Gaon: the life and teachings of Rabbi Eliyahu, the Gaon of Vilna. Sarasota, FL: Mesorah Pub., 1994.

León Chic E. El corazón de la sabiduría del pueblo maya. Guatemala: Fundación CEDIM, 1999.

Lewis David Kellogg. On the Plurality of Worlds. L.; N.Y.: Blackwell, 1986.

Lindsey H., Carlson C.C. The Late Great Planet Earth. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.

Llosa Mario Vargas. La guerra del fin del mundo. Barcelona: Seix Barral, 1981.

Mandeville B. The fable of the bees; or, Private vices, public benefits. L.: Clarendon Press, 1714.

Cook Michael. Muhammad // Founders of Faith. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Mignolo Walter D. The idea of Latin America. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Muir William. The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira. 4 v. L.: Smith, Elder, & Co., 1858 – 1861.

Nandy Ashis. The intimate enemy. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

Novak Charles. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot. P.: L'Harmattan, 2012.

Pijl Kees Van Der. Transnational Classes and International Relations. L.: Routledge, 1998.

Pijl Kees Van Der. Vordenker der Weltpolitik: Einführung in die internationale Politik aus ideengeschichtlicher Perspektive. Opladen: Leske + Budrich, 1996.

Plutach. Moralia. Harvard: Harvard University Press, 1959.

Quincey Thomas De. English Opium-eater and Suspiria De Profundis. Boston: Ticknor And Field, 1851.

Rabbi Hillel Shklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor). Petah Tikva, 2011.

Ramos Jorge Abelardo. Historia de la nación latinoamericana. Buenos Aires: Peña Lillo Editor, 1968.

Rawls J.B. A Theory of Justice. Cambridge; Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rawls J.B. Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy, 4. N.Y.: Columbia University Press, 1993.

Rawls J.B. The Law of Peoples: with «The Idea of Public Reason Revisited». Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1999.

Reuchlin Johannes. Sämtliche Werke. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.

Rodó José Enrique. Ariel. Valencia: Editorial Cervantes, 1920.

Roux J.-P. Storia dei Turchi. Milano: Garzanti, 1988.

Rutter E. The Holy Cities of Arabia. L.; N.Y.: Putnam, 1928.

Salgado Plínio. O pensamento revolucionário de Plínio Salgado. São Paulo: Voz do Oeste, 1988.

Sami-Ali (ed.). Le chant de l'ardent désir. P.: Sindbad, 1989.

Santayana G. Platonism and the Spiritual Life. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1927.

Santayana G. The Life of Reason Or, The Phases of Human Progress. N.Y.: Dover Publication, 2005.

Santiago Juan-Navarro. Sobre dioses, heroes y novelistas // Revista Iberoamericana. Vol. LXII. Num. 174. Enero-marzo, 1996.

Scholem G.G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. N.Y.: Schocken Books, 1971.

Scholem G.G. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Scholem G. Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.

Scholem Gershom. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626–1676. L.: Routledge Kegan Paul, 1973.

Schwemer D. The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies-Part One' // Journal of Near Eastern Religion 7.2, 2008.

Sebottendorff Rudolf Freiherr von. Die Praxis der alten türkischen Freimaurei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchimie. Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954.

Siculus Diodorus. Library of History: Loeb Classical Library. Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1935.

Smith M.S. The Ugaritic Baal cycle. Vol. I. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1–1.2. Supplements to Vetus Testamentum. V. 55. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Spencer H. Essays on Education. L.: Aldine Press, 1963.

Sternberg Leo. Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie // Archiv für Religionswissenschaft. XXVIII. 1930.

Sumner W. What Social Classes Owe to Each Other. Caldwell; Idaho: The Caxton Printers, 1974.

Sumner William Graham. Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. Boston: Ginn and Co., 1906.

The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. 1.1 IV 14. Münster, 1995.

The Scofield Reference Bible. N.Y.; L.: Ed. C.I. Scofield, 1909.

Thoreau Henry David. Walden; or, Life in the Woods. Cramer; New Haven: Yale University Press, 2004.

Virolleaud Ch. Die Grosse Göttin in Babylonien, Ägypten und Phönikien // Eranos — Jahrbuch. Bd. VI. Zürich: Rhein-Verlag, 1939.

Walvoord J. Armageddon, Oil and the Middle East Crisis. Grand Rapids: Zondervan, 1974.

Zea Leopoldo. Filosofía de la historia Americana. Mexico: Fondo de cultura economica, 1978.

Zohar. T. I – IV. P.: Verdier, 1981 – 1991.

Дугин Александр Гельевич

**Ноомахия: войны ума.
Цивилизации границ: Россия,
американская цивилизация, семиты
и их цивилизация, арабский Логос,
туранский Логос**
(научное издание)

Группа допечатной подготовки изданий:

Башлай И.М.,

Злаина М.В.,

Исакова Т.В.,

Крылов К.А.

Подписано в печать 16.06.14. Формат 60 × 90/16.

Гарнитура «BalticaС». Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 43,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 1463.

Издательство «Академический проект»

(общество с ограниченной ответственностью)

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано в типографии «Наука» (ППП),

адрес: 121099, Москва, Шубинский пер., 6.

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,

факс: +7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

Ноомахия — сражение в сфере идеального. Автор представляет человечество как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывный диалог (согласие, борьба, понимание, солидарность, оппозиционность) на протяжении всей мировой истории. Панорама современного человечества предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц: европейской (в единстве западноевропейской и восточноевропейской составляющих), русской, американской, семитской, иранской, индийской, китайской, японской, африканской и океанической (полинезийской).

Автор, совершая деконструкционную рефлекссию по отношению к изучаемому материалу, настаивает на том, что аналогичную деконструкцию следует произвести и по отношению к самому наблюдательному пункту.

Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела.

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве.

Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос.

По ту сторону Запада. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия.

По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания.

Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос

В книге рассматриваются цивилизации, граничащие с европейским культурным пространством, реконструируются ноологические модели этих пограничных цивилизаций, описываются этапы их становления и динамика взаимодействия с европейским полюсом. К таким цивилизациям автор относит русскую (евразийскую) цивилизацию, колониальную американскую цивилизацию, семитскую цивилизацию (включая виды древнесемитских, а также иудейскую и арабийско-исламскую) и турецкую (вошедшую в тесный диалог с культурами Средиземноморья начиная с сельджукских завоеваний Анатолии и достигшую кульминации в Османскую эпоху). Для анализа этих цивилизаций автор применяет модель трех Логосов (Аполлона, Диониса, Кибелы).

