

А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ГЕОСОФИЯ

ГОРИЗОНТЫ
И ЦИВИЛИЗАЦИИ



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ
ВОЙНЫ УМА

ГЕОСОФИЯ
ГОРИЗОНТЫ
И ЦИВИЛИЗАЦИИ

«Академический проект»
Москва, 2017

УДК 1/14; 008

ББК 87;71

Д 80

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. Геософия: горизонты и цивилизации. —
М.: Академический проект, 2017. — 476 с.

ISBN 978-5-8291-2009-2

Книга А. Дугина «Геософия: горизонты и цивилизации» представляет собой философско-методологическое введение (наряду с исследованием «Три Логоса») к остальным томам цикла «Ноомахия». Каждая культура и каждое общество выступают у автора особой неповторимой проекцией трех вертикальных Логосов (в разных пропорциях и соотношениях) на горизонтальную плоскость человеческой истории, создающей своеобразные и многомерные фигуры цивилизации. Эту грандиозную панораму качественной интеллектуальной множественности, этот насыщенный содержаниями плюриверсум автор разворачивает в перспективе геософии.

Книга предназначена философам, историкам культуры, политологам и всем интересующимся интеллектуальными парадигмами в истории человечества.

УДК 1/14;008

ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2016

© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2017

ISBN 978-5-8291-2009-2

Часть 1. Базовые концепты геософии

Глава 1. Горизонты культур — география Логосов

Вертикальная топика и экзистенциальный горизонт

Практически все книги серии «Ноомахия» посвящены тому, что можно назвать «геософией» или «плюральной антропологией».

В первом томе «Ноомахии» — «Три Логоса»¹ — мы дали самое общее представление о трех Логосах как о трех базовых парадигмах, в рамках которых можно интерпретировать семантические структуры любых культур и цивилизаций. По крайней мере, в качестве начального положения мы исходим именно из такой вероятности, допуская в каждом обществе возможность их тройственного прочтения, а также многочисленных наложений и комбинаций. По мере рассмотрения различных цивилизаций нам предстоит либо убедиться в правомочности такого подхода, на котором строится вся «Ноомахия», либо, натолкнувшись на непреодолимые препятствия, признать ограниченную применимость ноологического метода. Тройственность фундаментальных Логосов составляет сущность «Ноомахии», и мы прослеживаем ее в самых разных исторических, религиозных и социальных контекстах. Основное содержание того, что мы понимаем под «тремя Логосами», описано в первом томе серии и будет далее уточняться по мере обзора самых разных цивилизаций и культур, и прежде всего эллинской и византийской, где соответствующие фигуры — Аполлона, Диониса и Кибелы — приобрели самое отчетливое и обобщающее выражение, которое мы берем за универсальный структурный образец, за парадигму. Потому два тома «Ноомахии», посвященные грекам, имеют большое значение для корректного и полного понимания основополагающих парадигм, на которых строится наше исследование.

В данной работе мы рассмотрим совсем другой аспект множественности Логосов, нежели в первой книге. Там мы описали в самых общих чертах — и преимущественно на примере эллинского культурного круга, предопределившего судьбу Западной Европы в последние две с половиной тысячи лет, — структуру трех фундамен-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

тальных парадигм мышления, соответствующих трем типам философии, религии, мифологии, обряда, символизма, гносеологии, онтологии и антропологии. Выявленные нами три Логоса — Аполлона, Диониса и Кибелы — можно рассматривать как главные конститутивные моменты *вертикальной* топики. С нашей точки зрения, в самой общей форме они полностью исчерпывают собой все варианты того, какой может быть конкретизация Ума (Νοῦς) в Логосе и логических структурах. Хотя мы и ограничились только эллинским ареалом, теоретически можно было бы прийти к аналогичной схеме и на основании какой-то иной культурной модели — либо развитой и детализированной, как индийская или китайская философия, либо вполне архаической, как шаманские комплексы или самые простейшие мифологические системы.

Эта вертикальная топка трех Логосов может быть представлена как *перпендикуляр*, построенный к любой географической (точнее, геокультурной, геософской) зоне мира, пронизывающий эту зону насквозь. В каждом культурном пространстве (культурно-историческом типе, цивилизации) по определению может наличествовать как аполлоническое, так и дионисийское и кибелическое измерения как три измерения пространства (но на сей раз пространства культурного) — *высота* (светлый Логос), *широта* (темный Логос) и *глубина* (черный Логос). Мы говорим «может», но это совсем не значит, что обязательно наличествует или тем более преобладает. Многообразии культур и обществ земли заключается в том, что каждая культура и каждое общество представляет собой своеобразную проекцию трех вертикальных Логосов — в разных пропорциях и разных соотношениях: где-то может доминировать один из Логосов, а другие оставаться в виртуальном состоянии, где-то картина может быть и более сложной. Три Империи Логосов проецируются на каждую культуру не по одной и той же геометрической схеме, а всякий раз по-разному, как одно и то же проецируемое изображение может на разных поверхностях (с учетом складок, искривлений, разрывов, провалов и т. д.) давать различные фигуры. Луч солнца, отражаемый на поверхности моря, превращается из прямой в кривую линию, а его постоянство становится ритмически повторяющейся синусоидой. На темной поверхности свет исчезает. На зеркальной — отражается и т. д. Если добавить к этому, что по отношению к ноэтической топике культурные поля расположены не строго горизонтально, а *под определенным углом*, различным для каждой культуры, мы можем оценить, насколько разнообразным и многомерным может быть *культурная география*, сколь многогранно поле геософии и каким богатством является *антропологический плюрализм*. Уже нали-

чие трех Логосов и выявление драматической войны между их Империями фундаментально обогащает наше представление о структурах Ума, придавая им жизненный и напряженный объем. Учет же того многообразия, которое дают проекции этих Логосов и Ноомахии как таковой на горизонтальную плоскость человеческих культур, превращает всю картину в грандиозную панораму качественной интеллектуальной множественности, в насыщенный и содержательный *плюриверсум*.

В первой книге «Ноомахии» мы занимались преимущественно *вертикальными* симметриями и оппозициями ноологии, а также выражающими их философиями и мифологиями. Теперь мы переходим к *горизонтальным* симметриям и приступаем к исследованию множества Логосов цивилизаций и культур.

В последующих книгах «Ноомахии» мы намерены привести несколько развернутых иллюстраций того, как самобытно проявляются Логосы самых разных цивилизаций — и близких к Европе, и далеких от нее. Это качественно усложнит общую картину ноологии, так как помимо войны трех Империй мы увидим оппозиции и конфликты между проекциями этих Империй на горизонтальную плоскость, а также присущий этим проекциям внутренний полицентризм и историческую динамику. Это объяснит многие аспекты межкультурных отношений и межкультурных связей, но полученное в результате поле геософии будет представлять собой чрезвычайно *комплексную модель*. И все это лишь в статической структуре, не учитывающей темпоральную (циклическую или однонаправленную) динамику. Учет динамических изменений культурных систем, организованных изначально по-разному и представляющих собой кроме всего прочего поле интенсивной борьбы трех нозических Империй, превратит историю, философию, религиоведение, антропологию и культурологию в столь сложную карту, содержащую в себе одновременно множество слоев и уровней, что не удивительно, почему этого никто даже не попытался предпринять — ведь от избытка материала и количества релевантных факторов могут опуститься руки у самого смелого и решительного исследователя. И тем более ценными будут для нас все ранее предпринятые попытки сделать, несмотря ни на что, нечто подобное.

Горизонтальность, о которой идет речь в данном томе «Ноомахии», является таковой только при соотнесении с вертикальностью модели трех Логосов. Сама по себе такая горизонтальность многомерна и полицентрична. Она содержит в себе не только статические слои культур, обнаруживаемые в них независимо от времени и составляющие структуру перманентной идентичности, но и историче-

скую динамику, в ходе которой пропорции соотношения этих слоев друг с другом диалектически изменяются. Таким образом, в каждой цивилизации (культуре) мы должны вписать историю в неизменную синхроническую модель идентичности, а также поместить пространство в структуру цивилизационного времени. В этом отношении Мартин Хайдеггер в «Черных тетрадах» задается фундаментальным вопросом:

Не является ли *пространство* временем народа?

Ist das auch der *Raum* als die Zeit für ein «Volk»?¹

И продолжает:

Пространство и время не нечто рядоположенное, что было бы «дано», но прорыв и начало бытия, которое должно быть отвоевано.

Raum und Zeit nicht das Nebeneinander, das es so «gibt», sondern Ausbruch und Anbruch des Seins, das ersritten werden muss².

У Хайдеггера важно использование двух слов «Ausbruch» и «Anbruch» как формул выражения бытия в пространстве и времени. Оба они образованы от общей основы — «brechen», то есть «разбивать», «разрывать», «проламывать», «раскалывать». Пространство соотносится с Ausbruch бытия (Sein или Seyn), а время — с Anbruch бытия (Sein или Seyn). «Ausbruch» можно толковать как «вторжение», «прорыв», а также «резкое развертывание». Бытие развертывает себя как пространство (живое пространство, пространство народа) и тем самым врывается в экзистирование, делает его наличествующим. Время же начинает бытие Anbruch, то есть открытие, обнаружение. Пространство и время таким образом образуют общий, но дифференцированный горизонт онтологии, основанный на фундаментальной травме — разрыве, расколе, обнажении бездны, примордиального дифференциала. Румынский философ Лучан Блага назвал это «божественным дифференциалом»³, лежащим в основе космогонического акта. На этом он основал свой анализ культурных и эпистемологических форм, интерпретируемых им с помощью анализа пространственных и временных горизонтов⁴.

¹ Heidegger M. Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931 – 1938). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. S. 18.

² Ibid.

³ Blaga L. Les differrentielles divines. P.: Librairie du savoir, 1990.

⁴ Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995; *Idem*. Trilogie de la connaissance. P.: Librairie du savoir, 1992.

Время и пространство, то есть динамика и статика каждой культуры, составляют взаимопереплетенные между собой грани *общего семантического горизонта*, которые мыслятся нами как горизонт только в силу того, что мы рассматриваем его с учетом ноологической вертикали трех Логосов. Однако сам в себе он отнюдь не является плоским, но содержит в себе одновременно несколько измерений — как пространственных, так и временных.

Поэтому мы можем представить структуру этой горизонтальной топки, которая приоритетно интересуется нас в данной работе как пространственно-временное целое. Если мы оцениваем его с синхронической стороны, то оно может быть принято за качественное пространство или «живое пространство» (*Lebensraum* Ф. Ратцеля¹), то есть поле, несущее в себе события и смыслы (*Raumsinn*² — «пространственный смысл»). На этом основана дисциплина геополитики, развитая в XIX–XX веках, но намеченная — как почти все, впрочем — уже в эллинской культуре, и особенно у неоплатоников (прежде всего у Прокла).

Но если подойти к этому горизонту с точки зрения диахронии, то мы будем иметь дело с феноменом «истории» как хронологической последовательности, выстроенной вдоль семантической оси. История здесь открывается как смысловая секвенция. М. Хайдеггер назвал такое понимание истории «онтоисторией» — *Seynsgeschichte*³. Отталкиваясь от хайдеггеровского метода, близкую к этому концепцию предложил французский философ и историк религии Анри Корбен, который ввел в оборот понятие «историал» (*l'historial*). «Историал» — это экзистенциально-смысловое время⁴. Но поскольку мы имеем дело здесь именно со смысловой цепочкой, то диахронический порядок развертывания не может быть свободен от предопределяющей его структуры, которая в религиозном контексте обычно именуется «Промыслом», «Провидением» или «Предопределением». В историале все определяется структурой, которая дик-

¹ *Ratzel F. Anthropogeographie. Bd. 1 – 2. Stuttgart: J. Engelhorn, 1882 – 1891.*

² *Ratzel F. Politische Geographie. München; Leipzig: R. Oldenbourg, 1897.*

³ *Heidegger M. Geschichte des Seyns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.*

⁴ Корбен вводит архаический французский термин *historial* в 1938 году при переводе на французский язык 5-й главы «*Sein und Zeit*» Хайдеггера для того, чтобы передать различие между немецкими словами *historische* (*historique*) и *geschichtliche* (*historial*). Первое из них — *historische* или *das Historische* — обозначает совокупность исторических фактов и их соотношений, а второе — *geschichtliche* или *das Geschichtliche* (*l'historial* на французском как субстантив) — смысл экзистирования, судьбу, предназначение.

тует не сами события, но однозначность (иди трехзначность, если мы вспомним о трех Логосах) их интерпретации.

Обоснованию данного метода и посвящен настоящий том «Ноомахии». В нем в центре внимания будет поставлено явление культуры или цивилизации как более уточненное выражение горизонта. Высшей формой такого уточнения является то, что мы называем «Логосом цивилизации» или «горизонтальным Логосом» (поскольку он есть оформленное и отрефлексированное выражение самого горизонта).

Множественность Dasein'ов

Определение границ и признаков отдельного культурного пространства или цивилизации (уточним, что мы не делаем предложенного Освальдом Шпенглером (1880 – 1936) терминологического различия между «культурой» и «цивилизацией»¹, по крайней мере там, где не оговариваем этого особо) можно осуществлять на основании самых различных критериев, что даст нам в конечном итоге различные результаты. Поскольку существует множество определений культуры и цивилизации и множество методов их изучения, мы не можем рассчитывать на однозначность определений, толкований и теоретических обобщений.

Поэтому поясним сразу, какими правилами мы намерены руководствоваться при составлении нашей геософской карты.

Во-первых, мы, естественно, не претендуем на полное и детальное описание Логосов разных культур, что даже теоретически невозможно. Поэтому взятые нами для рассмотрения примеры довольно произвольны и призваны лишь проиллюстрировать развиваемый нами в «Ноомахии» в целом подход множественности Логосов. Поэтому в культурах и обществах мы выбираем только то, что нас приоритетно интересует и что наиболее эксплицитно резонирует с тремя выделяемыми нами Логосами. Само понятие «Логос» культуры (народа, религии, общества, цивилизации) мы рассматриваем как проекцию трех универсальных (вертикальных) Логосов на горизонт (сложную природу которого мы подчеркнули ранее). Поэтому горизонтальный Логос (как Логос цивилизации) раскладывается на три вертикальных ноологических вектора. Другими словами, конкретная культура есть сложнейший код, состоящий из трех фундаментальных начал.

Во-вторых, среди различных критериев культуры наряду с интеллектуальным выражением мы стремимся подчеркнуть и учесть

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. М.: Наука, 1993.

экзистенциальное измерение. Такая концептуализация основана на теории «множественности Dasein'ов», намеченной нами в других работах (в первую очередь, о Мартине Хайдеггере¹). Это означает, что мы считаем базовый феноменологический уровень мыслящего присутствия человека в мире *различным* в своих самых глубоких корнях, и это различие является основой, на которой в дальнейшем строится здание культуры, общества, философии, политики, знания, науки, искусства. *Dasein в его отношении к смерти мы считаем уникальным для каждой цивилизации*, и именно эта экзистенциальная множественность предопределяет различие их вторичных признаков и оформлений.

Dasein есть корневая структура присутствия человека в мире, фундаментальный фон его экзистирования. Хотя сам Хайдеггер, как и полагается истинному европейцу, был этноцентристом и полагал, что судьба западноевропейской цивилизации и есть судьба всего человечества, а европейский Логос есть Логос универсальный, мы можем попытаться отделить его глубинное прозрение в сущность экзистенциальных корней человека, взятого как «мыслящее присутствие» (Dasein), от претензии на универсальность. В таком случае, мы получаем концепцию «множественности Dasein'ов» как нескольких экзистенциальных полюсов, соответствующих номенклатуре цивилизаций. Следовательно, мы имеем следующую картину:

1. В основе каждой цивилизации лежит особое «мыслящее присутствие», Dasein.
2. Это «мыслящее присутствие», Dasein, предопределяет структуру Логоса данной цивилизации, то есть лежит в основании той метафизики, которая может позднее быть надстроена над корневой структурой Dasein'a.
3. «Мыслящее присутствие», Dasein, ответственно и за базовую структуру Логоса, являющегося результатом его развертывания, и за трансформации этого Логоса в ходе всего цикла исторического бытия цивилизации. (Это мы видим в анализе Хайдеггером онтоистории, *Seynsgeschichte*², западной цивилизации, а равно в концепции «историала» А. Корбена).
4. Плуральность «мыслящего присутствия» может быть постулирована как за пределом конкретной цивилизации (иной Dasein), так с определенными оговорками и внутри нее. Соответственно,

¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2012.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

в Средиземноморской цивилизации могут существовать эллинский, римский, но также и египетский, семитский, халдейский, анатолийский полюса, а в европейской цивилизации — германский, кельтский, латинский и т. д. Каждый из этих полюсов может быть проанализирован на основании экзистенциалов.

5. С точки зрения Ноомахии, Логос каждой из цивилизаций (и даже в рамках его внутрицивилизационных версий) может быть подвергнут спектральному анализу — с целью выявления пропорций между тремя фундаментальными типами ноологии — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы, пропорция которых в любой из цивилизаций теоретически может быть различной или даже любой.
6. Гипотеза: различия в конкретной спектральной структуре Логоса цивилизации должны корениться в различии их корневой основы, то есть в «мыслящем присутствии», *Dasein*'e.
7. Так, на основе расширенного во всех направлениях хайдеггерианства и отталкиваясь от его опыта «деструкции» западноевропейской метафизики и западноевропейского «историала», мы получаем методологическую основу для построения плюральной антропологии и геософской карты цивилизаций, где каждому Логосу цивилизации соответствует особый *Dasein*.

При этом мы можем соотносить модель экзистенциального анализа Хайдеггером истории западного Логоса с другими философиями и цивилизациями, не для того чтобы брать его за нечто универсальное, а в целях поиска возможных *гомологий* или, напротив, различий, которые, в силу развитости исследований европейской цивилизации и относительной неразвитости исследования всех остальных, могут оказаться чрезвычайно полезными и содержательными. Мы уже проделали нечто в этом роде в книге о «Возможности русской философии»¹, где, попытавшись применить экзистенциалы *Dasein*'a² к русскому «мыслящему присутствию», получили чрезвычайно содержательный и внушительный набор, качественно отличавшийся при этом от того, что Хайдеггер привел в качестве экзистенциалов *Dasein*'a в «*Sein und Zeit*». Таким образом, на практике оказалось, что, говоря о *Dasein*'e, Хайдеггер имел дело, на самом деле, с *Dasein*'ом европейским, индоевропейским, эллинским, аполлоническим и германским. Русский же Дазайн выглядит существенно иначе. Совершенно очевидно, что и русский Логос, когда мы попытаемся реконструировать его основные черты,

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

² *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.*

будет выглядеть также совершенно иначе, что и объяснит нам различия в цивилизациях и обоснует те догадки, которые выдвигали славянофилы, Данилевский, евразийцы, Шпенглер и многие другие авторы относительно самобытности и оригинальности русской цивилизации.

Но очевидно, что такие различия в экзистенциальной структуре «мыслящего присутствия» мы найдем и в других цивилизациях, а следовательно, хайдеггерианский метод изучения *Dasein*'а, гениально примененный самим Хайдеггером к его собственной цивилизации, может быть при соответствующих поправках и обобщениях успешно применен и к другим (как показывает даже первая аппроксимация применительно к русскому Дазайну¹).

Наблюдательный читатель, внимательно прочитавший первую книгу «Ноомахии» о трех Логосах, мог бы в этом месте заметить: мы соотнесли философскую феноменологию, на которой Хайдеггер основывал свои представления о *Dasein*'е, с Логосом Диониса, и правомочно ли будет нам брать за основу именно такой Логос (как один из срезов общей ноологической карты, как интеллектуальную юрисдикцию только одной из трех Империй Ума) в качестве главного свойства культурной единицы? Это возражение вполне обосновано, но мы ответим на него так: Логос Диониса, с которым действительно соотносится феноменология, является, в определенном смысле, *промежуточным* между двумя другими полюсами Ноомахии; поэтому мы можем соотнести его со «средним миром», то есть с горизонтальным сечением, расположенным строго между Логосом Аполлона и Логосом Кибелы, между Небом и адом. Поэтому мы вполне можем начинать именно с него как с феноменологической фиксации цивилизации (культурного пространства). Но это не значит, что, определив, пусть весьма приблизительно, зону конкретного *Dasein*'а, мы на этом остановимся. Напротив, далее нам предстоит выяснить собственно саму структуру соотношения в данной зоне всех трех Логосов, проецирующихся в эту область, их баланс, их пропорции. Иными словами, отталкиваясь от экзистенциального анализа, мы попробуем восстановить как ураническое (аполлоническое, небесное), так и хтоническое (материнское, подземное) измерение рассматриваемых нами культур. Хотя в некоторых случаях нам придется и отойти от такого приема, если аполлоническое начало или, напротив, Логос Кибелы будут явным образом доминировать, однозначно предопределяя морфологию *Dasein*'а. Примером этого является строго аполлонический в своих

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

основаниях иранский Логос¹ или титанический Логос семитов², где промежуточное — дионисийское — измерение ослаблено, вторично и производно.

В-третьих, мы не хотим выносить никакого окончательного решения относительно используемой нами шкалы. Какие-то цивилизации — европейскую, русскую — мы по ряду вполне понятных обстоятельств знаем лучше, и отсюда логически следует более детальное описание их отдельных моментов: например, выделение в поле европейской цивилизации нескольких версий Dasein'a, а также вынесение в отдельную область Dasein'a культур Северной и Южной Америки. Об азиатских, африканских культурах или о культурном круге Океании нам известно гораздо меньше, поэтому при их рассмотрении мы ограничимся довольно приблизительными обобщениями, хотя это свидетельствует лишь о нашей собственной культурной ограниченности, а отнюдь не о большей простоте и схематичности рассматриваемых культурных миров. Азия, Африка и Океания в каждом своем регионе представляют собой удивительное этническое, культурное, интеллектуальное и экзистенциальное своеобразие, богатейшую плюральность не только оттенков, но и красок, фигур, мыслей и теорий. Поэтому составление карты геософии в этом направлении может быть продолжено в любой точке населенного людьми пространства Земли: как среди технологически развитых культур, так и в архипелагах архаических обществ, этносов и племен, чье богатство, разнообразие и оригинальность были обнаружены представителями течения новой антропологии («культурной», школа Ф. Боаса; «социальной», школа Б. Малиновского и «структурной», школа К. Леви-Строса³).

Этноцентрумы и этноцентризм

Мысль о связи между мышлением и географией мы встречаем у различных народов в Древности. Так, разные этносы объясняли особые выдающиеся качества (как правило, своих собственных) культур специальными географическими условиями. Это составляло предмет того, что в XX веке определили как область «сакраль-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания. М.: Академический проект, 2016.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2016.

³ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

ной географии» и в более прагматическом применении — геополитики¹.

Древние китайцы, например, были убеждены, что их страна находится в центре мира, и именно на этом основании они называли ее Срединной Империей, срединным царством.

Согласно представлению древних евреев, в центре мира находится Израиль, «земля обетованная», а в центре Израиля — столица Иерусалим. Показательно, что именно в Иерусалиме, согласно иудаизму, располагаются врата, ведущие под землю, в «шеол», ад, и на Небо.

Также в центр земли помещали область своего средиземноморского расселения греки, а Прокл объяснял влиянием умеренного климата то, что жители Аттики склонны к философии, в отличие от населения более жарких и более холодных стран.

Древние персы были убеждены, что территория Ирана (Ираншахр) находится в центре Земли.

Название города «Вавилон» означало «Врата Бога», что также указывало на ту избранную точку в пространстве, через которую входят и выходят боги, то есть место — срединное между Небом и преисподней.

В святилище Аполлона в Дельфах до сих пор находится омпал, священный камень, чье местоположение определяет центр мира.

В христианскую эпоху византийцы считали, что центром ойкумены является Константинополь, Новый Рим и его духовный центр — собор Святой Софии.

Такие же представления мы встречаем у древних славян, ирландцев (Ирландия как остров, находящийся в центре Земли), японцев и т. д.

Это религиозное отражение того, как мы предлагаем представлять проекцию вертикальной нозгической топики на горизонталь. Каждая культура (цивилизация) мыслит себя как *срединная плоскость* в вертикальной модели трех миров. Но эта вертикальная срединность, справедливая для всех точек Земли, и соответственно, для всех этносов и культурных зон, по логике «этноцентрама» (по устойчивой мифологической практике помещать место пребывания данного народа в *центре* горизонтального пространства Земли, что мы неизменно встречаем как в воззрениях великих цивилизаций, так и среди небольших и архаических племен²) утверждается и в горизонтальной плоскости — по контрасту со всеми окружающими от-

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

² Дугин А.Г. Этносоциология.

личными культурами и народами (феномен «этноцентризма»). Если в вертикальном смысле можно признать эту топику справедливой¹ с теми поправками, что, существуя на одной «физической» плоскости, разные культурные пространства (причем в разные периоды) могут находиться под приоритетным воздействием того или иного Логоса, что делает их общую вертикальную «срединность» более дифференцированной (одни контемпоральные друг другу цивилизации могут располагаться ближе к подземным зонам Великой Матери, а другие — к небесным мирам аполлонического Логоса), то в горизонтальном смысле это порождает проблему *ситуативной относительности*. Центр определяется как особое пространство, наделенное специальными и уникальными характеристиками по сравнению с окружающими территориями. Поэтому вопрос о плюральности горизонтальных центров порождает проблему «культурной относительности» или множества *этноцентрумов*. Каждая культура исходит из того, что именно она располагается в центре интеллектуальной Вселенной. Следовательно, каждая культура строится на презумпции своей уникальности, универсальности и своего рода «единственности». Ее Логос и лежащий в ее основе менее очевидный Dasein берутся за *точку отсчета* и за образец. Так формируется этноцентрум.

К какому этноцентруму относится человек, такой извод Логоса (свойственный почти всегда именно данному этноцентруму или тому, который в данном этноцентруме считается нормативным — как, например, Европа для русских «западников» или азиатских «глобалистов») он и считает «универсальным», «очевидным», «само собой разумеющимся», «наилучшим».

Здесь мы подходим к главной методологической особенности геософии. *Чтобы корректно интерпретировать структуры каждой цивилизации (культуры), мы должны заведомо отказаться от того, чтобы проецировать на них свои собственные этноцентричные представления.* Здесь мы должны обратиться к феноменологии философии, деконструкции и апперцепции, то есть вынести за скобки свой собственный «этноцентризм», заставляющий нас считать, что методы и критерии оценок, свойственные нашей цивилизации, являются универсальной шкалой для интерпретации всех остальных культур. Поэтому вопреки семантической структуре этноцентрума, структурирующего пространство, отталкиваясь от своей исключительности и своего имплицитного превосходства, мы должны заведомо допустить множественность и качест-

¹ В скандинавской «Эдде» мы встречаем термин Мидгард, срединная земля.

венное равноправие этноцентрумов, признавая за каждым из них право на собственную культурную топику и разделяя эту топику в той мере, в какой мы хотим осмыслить корни его экзистенциальной структуры. Так, сторонник феноменологического метода в истории религий Анри Корбен, много лет отдавший изучению шиизма и его философии, в некоторых текстах доходил до полного отождествления с изучаемым обществом и даже употреблял в отношении себя фразу: «мы, шииты». При этом сам он по конфессии был христианином-протестантом, но будучи вместе с тем феноменологом (в области сравнительного изучения религий), он признавал, что изучать другую религию полноценно можно, только абстрагировавшись в ходе исследования от своих собственных догматических и конфессиональных установок; в противном случае мы получим одну из разновидностей апологетики и отстаивания универсальности своего этноцентрума. Однако это отнюдь не означает необратимой смены конфессии и культурного кода; сам Корбен оставался христианином, хотя в своих исследованиях шиизма, для его более полного понимания, принимал позиции другого этноцентрума, что и сделало его работы столь весомыми, авторитетными и основательными. Главное здесь не в том, чтобы покинуть зону одного этноцентрума и вступить в зону другого, а в том, чтобы осуществить процесс прозрачной *философской апперцепции*, осмыслить свою «естественную» «историческую» позицию так же, как *этноцентрическую*, и, не отказываясь от лояльности ей, осознать, что другие исследуемые культуры столь же этноцентричны и столь же претендуют на «универсальность», «эксклюзивизм» и «очевидность», как и наша собственная. Мы не можем отменить этноцентрум, так как в этом случае у нас вообще не останется *философской территории*, места для ситуирования себя и своего исследования, и мы окажемся вовне любого рассматриваемого феномена. Единственным выходом является осознанное принятие *множественности этноцентрумов*, основанных на плюральности Dasein'a, при том, что каждый из них строится на имплицитном признании именно своей (а не чьей-то чужой, посторонней) центральности и исключительности. Чтобы проникнуть в код культуры, мы должны признать ее экзистенциальные правила; иначе мы останемся в своем этноцентруме и за его пределы не выйдем. Если мы решим действовать строго беспристрастно, то и в этом случае глубоко заложенный в нас Dasein даст о себе знать, пусть косвенно. А если мы и его попытаемся вырвать с корнем, не принимая нового, то просто исчезнем в качестве мыслящего присутствия. Остается только вступать в этноцентрумы, принимая

их структуры, но сохраняя при этом сознание того, что мы имеем дело не с «универсальной», но с «релятивной» универсальностью, не с универсумом, а с плюриверсумом, и что «эксклюзивность» и «очевидность» суть не более чем установленный *протокол*, необходимый для свободного интеллектуального передвижения в данной культурной зоне.

Глава 2. Деконструкция евроцентризма

Средиземноморский этноцентризм

Географические представления древних греков делили всю обзримую для них ойкумену на несколько климатических поясов. Термин «климат» образован от греческого слова κλίμα, то есть дословно «наклон», «склонение». По одной из версий, это были уровни долготы, расположенные между экватором и 54-й параллелью, где помещался «обитаемый мир», ойкумена (οἰκουμένη). Позднее Птолемей предложил картину семи климатических зон. При этом оптимальным считался *средний климат*, приходившийся приблизительно на зону Средиземноморья, разделяющую ойкумену пополам. Если таких климатических зон насчитывали семь, то привилегированной зоной становилась четвертая, равноудаленная как от экватора, так и от северной границы.

Сходную модель мировой географии приняли христиане. Но если Птолемей исходил из искривленного (возможно, шарообразного) строения Земли (откуда сам термин «климат», «наклон»), то получившая в христианской цивилизации, и в первую очередь, в Византии, модель Козьмы Индикоплова оперировала с моделью плоской Земли, также встречавшейся в древности наряду с представлением о ее шаровидности¹. Но общее представление, что центральная территория ойкумены совпадает с территориями эллинского мира и приблизительными границами Римской Империи, сохранилось.

От греков сходные воззрения перешли к арабам, которые также помещали зону «цивилизации» в области между Междуречьем и Испанией, а области, расположенные к северу и к югу от Средиземноморья, считали населенными «неверными» (исламский аналог «варваров» у греков).

Греки, римляне, христиане, иудеи и арабы-мусульмане оперировали с более или менее общей картиной географии, где *центральной зоной* — этноцентрумом — была область Средиземноморья, «четвертый климат», который представлял собой привилегированное пространство цивилизации, окруженное со всех сторон «варварским» миром или необитаемыми территориями. При этом средиземномор-

¹ Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997.

ская культура (в разных изданиях) бралась за универсальную и наиболее совершенную.

Таким образом, мы можем говорить о средиземноморском культурном круге, локализующемся в ойкумене, распространяющем свои лучи за ее пределы и окруженном с четырех сторон полем искаженных (по сравнению со средиземноморской) или экзотических («варварских») культур. Этот средиземноморский этноцентризм в его эллинско-римской, а затем — христианской версии, стал основой более поздних версий *евроцентризма*, то есть этноцентрических моделей, где во главе угла ставятся «европейское человечество», «европейская культура», «европейская рациональность», «европейская история», «европейская система ценностей».

Эти типы этноцентризма открыто доминировали на всем протяжении Средневековья. В эпоху Великих географических открытий они легли в основание колониальной политики, в Новое время стали аргументом универсализма Просвещения (тесно соседствовавшего до XX века с колониализмом и империализмом). И сегодня они сохраняют все свое значение в ходе глобализации, где за образцовую модель, распространяемую в общемировом масштабе, вновь берется вполне *этноцентрическая парадигма западной культуры*.

Средиземноморский культурный круг является наиболее исследованным и документированным, поэтому специально доказывать его особенности и описывать его характерные признаки не имеет смысла: то, что мы в Новое время понимаем под рациональностью как таковой, есть одно из возможных выражений именно этого культурного круга, хотя его общая структура, безусловно, является намного более сложной и богатой оттенками. Так, все философские и мифологические иллюстрации для трех вертикальных Логосов, которые мы рассматривали к первом томе «Ноомахии», брались нами почти исключительно из арсенала средиземноморской культуры. Средиземноморский Логос как ядро и семантический центр всего этого культурного круга представляет собой сложнейшую структуру и сам по себе является предметом бесконечного и многомерного изучения. Этот Логос можно представить как *спATIO-темпоральный горизонт*, определяемый векторами проекций трех вертикальных Логосов.

Евроцентризм и практика планомерного истребления альтернативных Логосов

В заключение этой главы сведем всю полученную нами картину к единой схеме. Мы получим следующую цивилизационную карту.

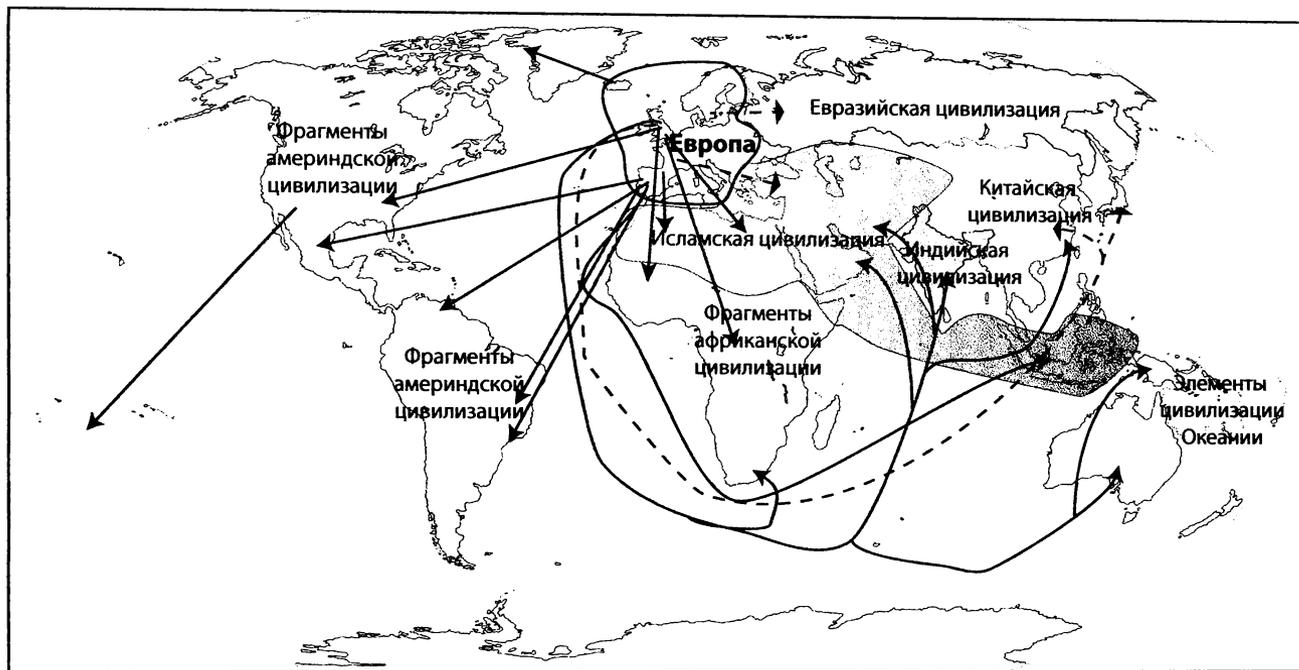
На ней наглядно видно, как в течение последних 500 лет одна цивилизация — один Логос — распространяет свое влияние на все пространство земли. Это происходит двумя путями:

- *через прямое навязывание европейского господства носителям иных цивилизационных систем* (в этом случае установление прямого внешнего управления от лица метрополии предшествовало европеизации культурного кода и принудительному внедрению западной рациональности);
- *через демонстрацию конкурентных преимуществ стран Запада обществам даже тех цивилизаций, которые до определенного времени сохраняли определенную политическую и культурную независимость* (евразийская цивилизация в лице России, исламский мир — в первую очередь, в лице Османской Империи и Ирана, Китай, Япония и ряд иных стран Юго-Восточной Азии), и в этом случае западные ценности, техники и институты заимствовались подчас с прагматической целью отражения давления со стороны Запада, но часто (хотя и не всегда) вслед за этим следовало ослабление и в любом случае попадание в зависимость от того же Запада и иногда к утрате независимости.

В первом случае прямая колонизация предшествовала культурной оккупации, во втором все начиналось с культуры и рациональности (западничество), а заканчивалось колонизацией.

В последние 500 лет истории человечества произошло одно в высшей степени важное явление: один Логос, одна этноцентрическая картина мира (западноевропейская) настолько укрепили свои позиции по отношению к другим Логосам и другим этноцентрам, что сложилось впечатление о наличии у всего человечества, несмотря на все горизонты, *только одной* — глобальной — рациональности, одной универсальной идеологии, одной общеобязательной и оптимальной социально-политической, экономической и технологической модели. При этом Логос, претендующий на универсальность, строился отнюдь не на синтетическом включении в себя различных элементов множества цивилизаций и этнических культур (как складывались теории греческих философов, как правило, предварявших занятия философией путешествиями и знакомством с верованиями, обычаями, воззрениями и теологиями иных народов¹), а напротив, на предельном упрощении своего собственного исторического содержания и агрессивном навязывании такой редуцированной схемы всем остальным культурам, при полной глухоте к их самобытности, приравняваемой к дикости и варварству. Мы знаем, что этноцент-

¹ Фестюкьер А.-Ж. Созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.



Экспансия Европы (XV-XXI веков): географические открытия, колонизация, империализм, глобализация. Распространение европейского культурного кода, европейской рациональности, европейского Логоса на остальные цивилизационные зоны.

- Вектора прямой силовой оккупации Западом (колонизация, культурный геноцид)
- - → Вектора культурной агрессии Запада (вестернизация без прямой колонизации)

ризм свойственен любым культурам и обществам, но тот масштаб, в котором Запад эпохи Модерна развернул процесс планетарного истребления культурных систем, начав планомерно уничтожать любой намек на *альтернативный Логос*, не имеет никаких аналогов в истории иных народов. И в Древности сплошь и рядом победившее племя, этнос или народ навязывал побежденным свою веру и свои обычаи, но никогда еще такая практика духовного истребления различий не приобретала *всечеловеческого масштаба*.

Только один *Dasein* — западный — брался за образец, причем вместе с его конкретной судьбой, то есть с его «историалом». Этот «историал», то есть путь во времени европейского *Dasein*'а от досократиков к философии, культуре и политике XX–XXI веков, также принимался за нечто *универсальное*, что все остальные цивилизации — добровольно или принудительно — обязаны повторить (пусть в ускоренном ритме), пользуясь теми «благами» оккупации, которые «даровал» Запад. Именно поэтому мы испытываем сегодня такие трудности с осмыслением структуры Логоса, с обоснованием *самой возможности его множественности* — как в вертикальном смысле (три Логоса, исследованные нами в первой книге «Ноомахии»), так и в горизонтальном смысле (допущение наличия своей особой рациональности, своего Логоса и глубже — своего коренного *Dasein*'а у различных неевропейских цивилизаций — экзистенциальных и культурных горизонтов). Более того, даже бесконечные богатства самой западной — средиземноморской — культуры и философии этот «историал» предлагает отбросить как нечто «наивное», «преднаучное», как первые шаги темного человечества в познании той истины, свет которой по-настоящему воссиял лишь с Просвещением, изобретением паровой машины, составлением «Энциклопедии» и началом эпохи «свободной торговли»¹. Только то, что совпадает с актуальным состоянием западноевропейской истории следует брать за абсолютную точку отсчета — даже в том случае, если принцип становления, отождествленный с бытием, и делает каждый момент эфемерным по сравнению с последующим.

Понимание такого катастрофического положения дел и заставило лучших мыслителей современного европейского Запада заново поставить вопрос о структуре и природе западного Логоса, о его истоках и связях с мифом, его трансформациях в ходе истории, его отношениях с другими — неевропейскими — цивилизационными

¹ Бенуа Алэн де. Краткая история идеи прогресса // Бенуа Алэн де. Против либерализма. СПб.: Амфора, 2009. См. также: *Taguieff P.-A. Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, P.: Flammarion, 2004; *Rouvillois F. L'invention du progrès 1680 – 1730*. P.: CNRS Éditions, 2010.

формами. Рост осознания аномалии современного Запада шел рука об руку с новыми открытиями и техническими достижениями, с успехами в покорении материи и силовом навязывании всему остальному человечеству своей прямолинейной и грубой воли к власти. Мы легко можем различить в этом нечто знакомое, с чем мы имели дело в первой книге «Ноомахии»¹. Эти βῆρις, насилие, дерзость, материальная агрессивность, полное отсутствие чувства меры, безудержная воля к власти, доминации, одержимость материальностью и захватом ресурсов, экзальтация количества — типичные признаки *титанов*². Поэтому карта экспансии западного Логоса на территорию планеты вполне может быть рассмотрена как карта одной из самых успешных военных операций в истории, произведенных армией сынов Матери-Земли или свитой Ангро-Манью, в иранской оптике.

Задача «Ноомахии» заключается в следующем. Мы постарались выявить на нескольких емких примерах структуры самых разных цивилизационных Логосов: как внутри западного культурного круга, так и за его пределами. Тем самым мы хотя бы отчасти возвратили то, что было подавлено, сметено и почти уничтожено в ходе карательной операции универсалистов по предельной и чрезмерной редукции плюрального человечества к столь упрощенной схеме, что она даже для самого западного человека выглядит уже как пародия на него самого, в которой он перестает себя узнавать.

Наша цель — воскресить Логосы цивилизаций, пробудить альтернативные рациональности от глубокого — и сплошь и рядом не совсем добровольного — сна.

Эта цель была главной в первом издании «Ноомахии», которую мы называем для удобства Малой Ноомахией. Этот пятитомник, выпущенный в 2014 году³, и стал плодом утверждения цивилизационного плюрализма и релятивизации все более тоталитарного дискурса европейского Модерна, не только не утрачивающего при переходе к парадигме Постмодерна своей тоталитарной природы, но делающей ее еще более концентрированной и ядовитой под внешней расслабленностью и налетом циничной индифферентности. Современный (постсовременный) Логос Запада, несмотря на свой планетарный размах, на свою гегемонию и свой империализм, про-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006; Он же. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002.

³ В него входят тома: 1-й — Три Логоса; 2-й — Логос Европы. Аполлон, Дионис, Кибела; 3-й — Цивилизации границ; 4-й — По ту сторону Запада-I. Иран, Индия; 5-й По ту сторону Запада-II. Африка, Китай, Япония, Океания.

являющиеся в феномене глобализма, является отнюдь не универсальной и единственной моделью Логоса, но и в вертикальном смысле, и в смысле множественности пространственно-временных (цивилизационных) горизонтов представляет собой только одну из множества возможных организаций рациональности, наряду с колоссальным богатством альтернатив. При этом и в структуре самого западного историала этот Логос Модерна, все более открывающий себя как Логос Кибелы и насыщенный концентрированный титанизм, есть не более чем локальный эпизод или циклическая фаза. Эта фаза претендует на эсхатологичность и финальность, и, возможно, эта претензия отчасти оправдана — насколько может быть оправдана претензия дьявола на победу над Богом или насколько может быть успешна экспедиция гигантов против олимпийцев на Флегрейских полях.

Но работа над обоснованием цивилизационного плюрализма и исследованием ноологической диалектики и морфологии разных культур оказалась настолько захватывающей, что завершив первый круг обзора различных горизонтов и обществ Запада и Востока, мы решили пройти его заново — с выявлением большего числа культурных, метафизических и цивилизационных особенностей, что и воплотилось в работу над Большой Ноомахией, отдельные тома которой уже опубликованы¹. По мере работы над этими томами, однако, несколько смещалась и сама цель: от критики и деструкции евроцентристского расизма, что составляло главную идею Малой Ноомахии, основное внимание сместилось в сторону самой *морфологии цивилизационных горизонтов*, что увлекло мысль в новые области метафизики, истории идей и религий. Закрепленная первым этапом исследований полная свобода от «культурного расизма» европейского Модерна позволила совершенно по-новому взглянуть на многие проблемы, сюжеты, мотивы и соотношения цивилизаций, и перед нашим взором открылись просторы множественных миров — бездонные сокровища человеческой и, видимо, более чем человеческой мысли.

¹ Сегодня опубликованы тома, посвященные эллинской и византийской культуре (2 тома); латинскому, французскому и германскому Логосу, а также специфической культуре Великобритании; иранскому Логосу и цивилизациям семитских народов. Работа над остальными томами продолжается.

Глава 3. Цивилизация — определение

Понятие цивилизации

Прежде чем перейти к рассмотрению теорий, которые ставили перед собой цель обосновать цивилизацию как явление, дать номенклатуру цивилизаций и предложить их критерии, попробуем очертить значения этого понятия, с которыми оперируют различные авторы. Смысл понятия «цивилизация» зависит от теоретического и экзистенциального контекста. Поэтому для корректного описания морфологии цивилизации необходимо, как мы видели, абстрагироваться от этноцентризма, осуществить контекстную деструкцию и провести до логического конца культурную апперцепцию, то есть ясное осмысление того глубинного уровня кодирования сознания, на котором предопределяется его причастность к конкретной цивилизации. Но так как эти цивилизации, а точнее, экзистенциальные горизонты, на которых цивилизации возводятся, в каждом случае различны (множественность Desein'ов), то и семантика самого термина «цивилизация» (или его аналогов) может существенно меняться. Обзор возможных значений этого слова даст нам представление, насколько широким может быть его толкование.

Изначально термин «цивилизация» употреблялся только в единственном числе и использовался для противопоставления «просвещенных» западных обществ (от Рима и Греции до современной Европы) обществам восточным, «недоразвитым» и «варварским». Впервые термин стали употреблять французские просветители и энциклопедисты — Мирабо (1749—1791), Гольбах (1723—1789) и т. д. «Цивилизация» для них была понятием близким к «прогрессу». В номенклатуре американского историка-эволюциониста Льюиса Моргана (1818—1881) цивилизация представляет собой третью — высшую — стадию «развития общества». Двумя другими — низшими — стадиями являются «дикость» (самое примитивное общественное устройство) и «варварство».

«Цивилизация» в таком смысле обозначала исключительно «западноевропейскую» реальность, понятую как некое универсальное явление, эталон оценки всех типов обществ. То, что было похоже на историю западноевропейских обществ, попадало в разряд «цивили-

зации». То, что казалось непохожим, считалось «варварством». До того, как термин «цивилизация» стал существительным, французские просветители использовали глагол «цивилизовать» (фр. «civilizer»), «выводить из состояния варварства» и «дикости».

В XX веке в контексте становления культурной и социальной антропологии термин «цивилизация» изменил свое изначальное значение и стал толковаться более широко. Отныне он стал описывать общество по совокупности признаков, имеющих огромный *временной и пространственный масштаб*, в пределах которого основные общественные формы остаются *неизменными*. «Цивилизация» означает *постоянство* некоторых основополагающих признаков, которые сохраняются независимо от смены общественных формаций, волн этногенеза, появления и исчезновения государств и религий. Категория «цивилизация» представляет собой самый обобщающий инструмент для анализа исторического развития обществ.

Важно подчеркнуть, что цивилизация — не государство, не политический режим, не класс, не сеть, не сообщество, не группа индивидуумов и не отдельные индивидуумы. *Цивилизация — коллективная общность, объединенная причастностью к одинаковой духовной, исторической, культурной, ментальной и символической традиции (чаще всего религиозной в своих корнях, хотя не обязательно осознаваемой в терминах конкретной религии), члены которой осознают близость друг к другу, независимо от национальной, классовой, политической и идеологической принадлежности*¹.

Цивилизационный анализ оперирует большими циклами, выделяя в качестве основных критериев то, что сохраняется неизменным и постоянным в истории народа в течение многих столетий и в пределах протяженных территорий.

Смысл подхода к изучению общества через модель цивилизаций начиная со школы культурной антропологии Ф. Боаса (1858 — 1942) основывается на очень важном методологическом и философском принципе: *на признании определенного равноправия и равнозначности цивилизаций между собой*. Если использование термина «цивилизация» в единственном числе (у европейские энциклопедистов и эволюционистов) подразумевает автоматическую иерархизацию всех типов обществ и культур, всех народов и государств, через их деление на «цивилизированные» и «нецивилизированные», то признание нескольких цивилизаций предполагает их равноправие и *отсутствие единого критерия в оценках*. Такое отношение к цивили-

¹ Другие дефиниции см.: *Katzenstein Peter J. Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*. London, UK: Routledge, 2010.

зациям позволяет глубже и адекватнее понять жизнь соответствующих народов и культур, уяснить своеобразие их ценностных систем, нравов и исторических поступков.

То, что люди совершают в рамках одной цивилизации, приобретает истинный смысл и значение *только в рамках самой этой цивилизации*. И любые попытки оценить это извне, находясь на позициях иной цивилизации, дадут заведомо искаженный, неточный результат.

Различия между культурой и цивилизацией¹ разные авторы определяют по-разному, но чаще всего эти понятия рассматриваются как *синонимы*. Если рассматривать общество как относящееся к той или иной культуре, мы прежде всего говорим о его системе ценностей, специфическом стиле, наборе наиболее типичных духовных черт. Цивилизация добавляет к этому технологические, стратегические и военно-политические аспекты². Но так как все это тесно переплетено одно с другим, то культура и цивилизация рассматривают один и тот же объект, хотя подчас с разных точек зрения. Основой же этого является то, что мы назвали *экзистенциальным горизонтом*.

Однако в разных контекстах и в зависимости от той или иной теории (часть которых мы в общих чертах рассмотрим в этом разделе) толкование цивилизации может приобретать и иные значения или семантические нюансы. Попробуем дать предварительный список.

Цивилизация как субстанция (онтологическая концепция цивилизации)

Рассмотрение цивилизации как автономной субстанции предполагает приписывание ей онтологического первенства. В этом случае «цивилизация» соответствует аристотелевской категории «подлежащего» и отвечает на вопрос *то τι είναι*.

Такое представление помещает цивилизацию в центр концептуального поля, расширяемого за счет номенклатуры предикатов. Если цивилизация соответствует субстанции, то набор предикатов опи-

¹ После классической работы О. Шпенглера (см.: *Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность*) некоторые авторы разделяют, вслед за ним, «цивилизацию» и «культуру», где под «культурой» понимается духовно-интеллектуальная общность, а под «цивилизацией» фиксация рационально-технологических установок и структур. По Шпенглеру, цивилизация есть «остывшая» культура, культура, утратившая внутренние силы и волю к развитию и расцвету и опустившаяся до отчужденных механических форм. Однако это разделение не стало общепринятым.

² У большинства авторов (например, у А. Тойнби) понятия «цивилизация» и «культура» оказываются практически синонимами. См.: *Тойнби А. Постигшие истории*. М.: Прогресс, 1991.

сывает ее в каждом конкретном случае, предопределяя, соответственно, ее качественное содержание.

Одна цивилизация как субстанция описывается одним набором предикатов, другая — иным и т. д.

Между цивилизациями как субстанциями могут быть прослежены взаимодействия, взаимовлияния. Субстанции как «вещи» (*res*) могут быть рассмотрены статически и кинетически, а также динамически (с точки зрения особого силового потенциала).

Продолжая аристотелевскую модель, можно говорить об энтелехиях цивилизаций и о перспективе их тяготения к «естественным местам».

Цивилизация как процесс (динамическая концепция цивилизации)

Такой подход предполагает рассмотрение цивилизации в рамках того, что Ф. Бродель (1902—1985) назвал «*grande durée*»¹, то есть «циклами большой длительности». Впервые (1939) теорию цивилизации как процесса предложил немецкий историк Норберт Элиас (1897—1990)². В этом случае цивилизация представляет собой постоянное изменение всех составляющих, которое становится заметным только тогда, когда цивилизация достигает своей кульминационной точки — входит в период революций, потрясений или войн. Но изменения внутри цивилизационного устройства происходят всегда, хотя и остаются чаще всего незаметными для глаза исследователя.

Таким образом, цивилизация есть состояние, в котором на микроуровне происходят постоянные флуктуации, накапливаются изменения, трансформируются отношения между отдельными элементами.

Такой подход сводим к методу «школы анналов» и качественно отличается от субстанциального подхода, основанного на презумпции постоянной идентичности. Динамический подход предполагает, напротив, что цивилизационная идентичность непрестанно меняется, а, следовательно, каждый исторический момент должен быть рассмотрен тщательно, и его семантическое поле необходимо детально изучить.

¹ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2007; Он же. Структуры повседневности. М.: Прогресс, 1986.

² Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

Цивилизация как система (системическая концепция цивилизации)

Системический подход в целом близок к динамическому, но ставит в центр внимания изменение обобщающей доминанты, которая представляет собой выражение совокупного баланса микро- и мезо-процессов. Цивилизация может быть рассмотрена в таком случае как социокультурная система (П. Сорокин¹) или историко-культурный тип (Н. Данилевский²).

Системный подход к цивилизации характерен также для О. Шпенглера (обосновывающего дуализм цивилизация/культура), А. Тойнби³ (предложившего расширенную номенклатуру цивилизаций) или Л. Гумилева⁴ (сочетавшего рассмотрение цивилизаций с этнологической перспективой и оригинальной теорией пассионарности).

Цивилизация как структура (структурно-функциональная/морфологическая концепция цивилизации)

В отличие от системического подхода, структурный подход рассматривает цивилизацию как константное явление, изменения внутри которого не влекут за собой существенного морфологического изменения. Форма цивилизации остается на разных этапах ее существования постоянной и выражается в неизменности ее основополагающих структур.

Другое дело, что сами эти структуры и их «материальное» воплощение могут изменяться, а их выражения приобретать различный характер, проявляясь через те или иные идеологические, религиозные или культурные комплексы. Но при этом функциональное значение и соотношение друг с другом основных несущих элементов во всех случаях сохраняется неизменным.

В отличие от субстанционального подхода, структурный подход ставит акцент не на онтологической, но на эпистемологической и гносеологической непрерывности.

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-романскому. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета; Издательство «Глаголь», 1995.

³ Тойнби А. Постигание истории.

⁴ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001.

Цивилизация как пайдеума (образовательная концепция цивилизации)

Уточнением эпистемологического подхода к цивилизации может служить теория «пайдеумы», развитая представителями исторической школы «культурных кругов», в частности, Л. Фробениусом¹. Фробениус рассматривает трансляцию культур от одного общества к другому как передачу особого образовательного кода, называемого «пайдеумой». Структура этого кода предопределяет основные цивилизационные практики — как в области экономики и политики, так и в сфере духовной культуры, обрядов, ритуалов, символов и т. д.

Цивилизация, таким образом, есть то, чему можно научить и чему следует учиться.

Совмещение понятия цивилизации как пайдеумы с моделью «культурных кругов» позволяет проследить маршруты распространения древних цивилизаций и продолжение этого процесса в современном мире.

Вопросы образования в такой модели становятся в центре внимания.

Цивилизация как набор ценностей (аксиологическая концепция цивилизации)

Цивилизация может быть сведена к той совокупности ценностей, которые приобретают в том или ином обществе статус нормативных. Такой аксиологический подход заложен в социологии М. Вебера² и хорошо известен. Не вдаваясь в детальный анализ цивилизационных структур и не претендуя на понимание логики системного развития, аксиологический подход позволяет оперативно описать цивилизацию на основании ее наиболее явных признаков (ценностей), построить их систематические иерархии и подвергнуть компаративистскому анализу.

Такой подход удобен для экспресс-анализа и для оперативного составления «паспорта цивилизации» в духе того, что антропологи (К. Гирц³) называют «жидким описанием» («thin description») — по контрасту с «плотным описанием» («thick description»), учитываю-

¹ *Frobenius Leo. Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München: Beck, 1921 – 1928.*

² *Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.*

³ *Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 2000.*

щим комплексные взаимосвязи — в том числе и глубинное измерение экзистенциального горизонта.

Цивилизация как организованное бессознательное (психоаналитическая концепция цивилизации)

Психоаналитическая трактовка цивилизации может быть построена уже на основании поздних работ самого З. Фрейда (в частности, «Тотем и табу»¹), где он предлагает применить психоаналитический метод к анализу культурных фактов. В частности, по этой реконструкции эдипов комплекс является социообразующим элементом для всех человеческих обществ. Хотя сам этот тезис был позднее оспорен представителями социальной антропологии (доказавшими, что в некоторых культурах сами предпосылки для эдипова комплекса отсутствуют — в частности, в матриархальных культурах аборигенов Тробрианских островов²), идея применить психоанализ к интерпретации культур доказала свою состоятельность.

Еще более продуктивным для понимания цивилизации является метод К.Г. Юнга, развивавшего идею о «коллективном бессознательном»³. Сам Юнг по-разному понимал на разных этапах своего творчества «коллективное бессознательное», но различия в его структуре у представителей разных обществ — это эмпирический факт. На этом основании можно построить психоаналитическую карту цивилизаций.

Особым направлением может служить теория Ж. Дюрана, предложившего свою версию «социологии глубин»⁴, позволяющую интерпретировать культурные и цивилизационные коды как результаты работы разных режимов воображения.

Цивилизация как (религиозная) культура

Культурологическая интерпретация цивилизации является одной из наиболее очевидных — тем более, что в некоторых европейских языках цивилизация и культура воспринимаются как синонимические термины. Особенность такого подхода состоит не просто в подчеркивании культурного фактора при определении цивилизации и ее качественного содержания, но в повышенном внимании

¹ Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005.

² Малиновский Бронислав. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.

³ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002.

⁴ Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Borda, 1969.

к религиозным основам каждой конкретной цивилизации — и в том случае, если эта религиозность является эксплицитной и социообразующей, и в том случае, если она действует имплицитно, сквозь иные, секулярные идеологии и ценностные системы.

Цивилизация как язык (филолого-лингвистическая концепция цивилизации)

Определение цивилизации как языка предполагает рассмотрение ее структуры с лингвистической и филологической точек зрения. Строго монолингвистических обществ не бывает, тем более в масштабе цивилизации. Поэтому всегда в цивилизации есть один (реже два и более) койне (*lingua franca*) и целый спектр других языков, переплетенных в общий семантический и концептуальный блок.

Язык и языковое наследие могут выступать как обобщенный эквивалент цивилизации, что позволяет сравнивать цивилизации между собой с помощью средств компаративной лингвистики и семиотики.

На определенном уровне такой подход к цивилизации может быть совмещен со структуралистским подходом.

Цивилизация как первая производная от этноса (этносоциологическая концепция цивилизации)

В нашей работе «Этносоциология»¹ разработана модель интерпретации обществ и социальных структур через метод их соотнесения с этносом и его архаическим состоянием. В этой модели цивилизация рассматривается (наряду с Государством и религией) как технический термин, обозначающий переход от этноса к лаосу (народу), как к результату его первого качественного усложнения. Народ отличается от этноса тем, что его структура на порядок более дифференцирована, в нем присутствует социальная стратификация (элиты и массы), сильными позициями наделены структуры Логоса, в центре внимания стоит фигура Другого. В отличие от Государства и религии, цивилизация воплощает этот высокий дифференциал в культуре, философии и искусстве. Хотя сплошь и рядом Государство, религия и цивилизация идут друг с другом рука об руку.

Этносоциология позволяет найти место цивилизации как историко-социальному феномену в цепочке других производных от этноса. В частности, из такой реконструкции видно, что цивилизация относится к парадигме Премодерна и к формам традиционного общества.

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

Цивилизация как конструкт (конструктивистская концепция цивилизации)

Совершенно отличное понимание цивилизации может быть получено в рамках конструктивистского подхода. Этот подход относится к парадигмам Модерна и Постмодерна. Но если преимущественным объектом конструирования общества в Модерне является Государство (национальное Государство — *Etat-Nation*), то цивилизация может быть осознана как конструкт и результат проектирования именно в условиях Постмодерна. Однако либеральный и отчасти гошистский Постмодерн занимается, скорее, деконструкцией любых социальных структур, вплоть до их атомизации и обращения к сингулярным индивидуумам (и далее — вплоть до ризомы, «тела без органов», «машины желания» Делеза/Гваттари¹).

Цивилизация как нормативное поле человека (антропологическая концепция цивилизации)

Наконец, к цивилизации можно применить тот же метод, который используют антропологи для исследования бесписьменных культур и архаических обществ. Франц Боас² показал, что между обществами не может существовать общей меры, и постижение каждого из них требует внутреннего соучастия, включенного наблюдения и даже (временной) смены идентичности. Эту же тему развили и ученики Боаса (американская школа культурной антропологии), и английские представители социальной антропологии, и французские социологии школы Э. Дюркгейма³ — М. Мосса⁴, и структурные антропологи (К. Леви-Строс⁵), и немецкие этносоциологи (Р. Турнвальд⁶, В. Мюльман⁷).

Антропологический подход с самого начала социологи стали применять от времени применять и к иным, неархаическим обществам (например, У. Томас вместе с Ф. Знанецким в их классической работе

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

² Boas F. *The Mind of Primitive Man*. N.Y.: Macmillan, 1938.

³ Durkheim E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie générale française, 1991.

⁴ Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996.

⁵ Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

⁶ Thurnwald R. *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*. B. 5. Berlin: de Gruyter, 1931 — 1934.

⁷ Mühlmann Wilhelm Emil. *Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1938.

«Польский крестьянин в Европе и Америке»¹). Поэтому для системного изучения с помощью антропологического инструментария цивилизаций все предпосылки налицо и все маршруты такого подхода уже приблизительно намечены.

Границы цивилизаций

Очень важный вопрос заключается в том, как определить *границы цивилизаций* и, соответственно, как определить вероятные модели отношений между ними. Здесь можно рассматривать различные варианты, но несколько моментов являются заведомо очевидными.

Границы цивилизаций не могут являться и не являются строго фиксированными *линиями*, как в случае государственных границ, разделяющих между собой национальные Государства. Цивилизации отделены друг от друга в пространстве широкими *полосами*, на которых наличествует смешанная цивилизационная идентичность. Кроме того, внутри одной цивилизации могут быть достаточно большие анклавы или вкрапления иной цивилизации. Цивилизация относится к пространству радикально иначе, нежели национальное Государство к своей территории. Степень административного упорядочивания соотносится не столько с пространством, сколько с обществами, общинами и группами населения. Поэтому территориальный признак не является здесь столь же однозначным, как в случае определения принадлежности той или иной национальной территории.

Соответственно, у границ между цивилизациями должен быть *качественно иной статус*, нежели у границ между государствами². На границе между цивилизациями могут быть расположены целые автономные миры, самобытные и обособленные, составляющие совершенно специфические социальные структуры и культурные ансамбли. Для них следует разработать совершенно особую правовую модель, учитывающую особенности накладывающихся друг на друга цивилизаций, пропорции между ними, а также их качественное содержание и уровень интенсивности осознания собственной идентичности. В некоторых юридических школах различают понятие «граница» (в строгом смысле, как линия, отделяющая территорию одной страны от другой) и «фронтир» (как менее конкретная зона, находящаяся между одним типом пространства и другим). В первом

¹ Thomas W.I., Znaniecki F.W. The Polish Peasant in Europe and America: A Classic Work in Immigration History. Urbana.: University of Illinois Press, 1996.

² Shapiro M.J., Hayward R. Alker (eds.). Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996.

случае это именно линия, не имеющая ширины, в другом случае — зона, полоса, нечто имеющее ширину. В этом контексте одну цивилизацию от другой отделяет именно «фронтир», межцивилизационная зона, которая может быть довольно широкой и расплывчатой, всякий раз специфической и отличающейся от социокультурного пространства, преобладающего по обе стороны «фронтира»¹.

¹ Ashley R. *Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War* / Derian Der, Shapiro M.J. (eds.). *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* Lexington, MA: Lexington Books, 1989.

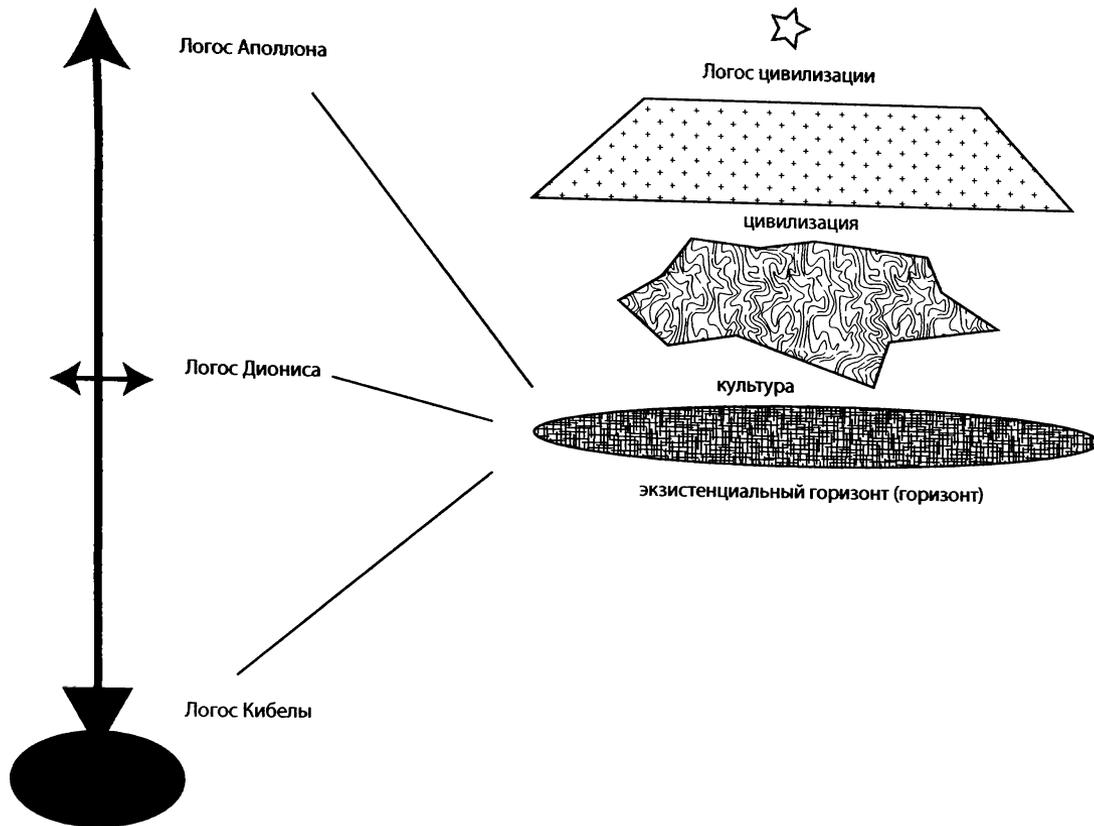
Глава 4. Топика геософии

Цивилизация и ноология

Этот краткий обзор возможных значений понятия «цивилизация» предвзряет рассмотрение различных школ, которые сосредотачивались на исследовании этого явления. Очевидно, что в каждом конкретном случае эти значения сопрягались с более общим интеллектуальным контекстом, предопределяемым философским фундаментом того или иного автора или школы. В «Ноомахии» термин «цивилизация» может иметь, в свою очередь, все эти значения или их комбинации — в зависимости от конкретного горизонта, поскольку семантика каждого горизонта зависит от соотношения проекций на него трех Логосов, а это соотношение варьируется, предопределяя историал или (что то же самое) будучи предопределяемым историалом. Отсутствие строгой и однозначной трактовки цивилизации в контексте ноологии является не недостатком этого подхода, но вытекает из самой его сущности: баланс Логосов в конкретном моменте их войны (собственно, Ноомахии) предопределяет экзистенциальный горизонт. И в зависимости от того, каков этот горизонт, его культурная манифестация (собственно, культура) и технологическое оформление в цивилизации могут семантически варьироваться — соответствуя тому или иному определению.

В самом общем случае можно предложить следующую схему, отражающую интерпретацию цивилизации в ноологии.

Слои, представленные на схеме, весьма условны, так как они не всегда присутствуют в каждом конкретном случае, соответствующем рассматриваемой цивилизации в широком смысле. Здесь мы видим отвлеченную модель общества, где можно более или менее достоверно отделить экзистенциальный горизонт от его культурных проявлений, саму культуру от технологического оформления, а цивилизацию (в узком смысле) от Логоса. В некоторых обществах эти фазы последовательны. В других — синхронны. В третьих — наличествуют они все. В четвертых — лишь некоторые (начиная с горизонта). Но тем не менее эти четыре слоя — от горизонта до Логоса следует рассматривать как некое органичное целое, которое можно методически называть по имени любой из частей — в зависимости от конкретной ситуации.



Приблизительная интерпретация значения цивилизации в ноологии (при выделении слоев)

Данную схему следует учитывать всякий раз, когда мы рассматриваем теории различных школ, исследующих феномен цивилизации, а также при собственно ноологическом анализе, который составляет, собственно, весь проект Большой Ноомахии в целом (за исключением первых двух вводных томов, посвященных методологическим вопросам).

Далее мы совершим краткий обзор тех теорий, которые являются наиболее продуктивными для прослеживания процессов Ноомахии в разных обществах и культурах и на которые мы приоритетно опираемся во всем цикле.

Аграрная метафора

В силу принципиальной важности данной схемы, которая является основой всей геософии и в этом качестве берется как общий знаменатель всех тех теорий и номенклатур культур и цивилизаций, к обозрению которых мы переходим, следует остановиться на ней несколько подробнее.

В этой схеме мы объединяем два метафизических порядка — вертикальный и горизонтальный. Учения о культурах и цивилизациях чаще всего сосредоточены исключительно на горизонтальном порядке и лишь в самых общих чертах ссылаются на порядок вертикальный либо игнорируют его вообще. Это отражает общий имманентизм науки Нового времени. Об этом надо постоянно помнить, так как многие отсылки к духу, Логосу, метафизике, идее и т. д. чаще всего подразумевают тот или иной аспект горизонтального измерения. Но сама горизонтальность этого измерения в Новое время очень редко ясно осознается, поскольку, как мы видели, горизонт становится таковым только в сопоставлении с радикальной вертикалью трех Логосов, с *ноологическим перпендикуляром*. Если в Античности и особенно в неоплатонизме и в полноценной христианской теологии этот перпендикуляр осознавался отчетливо и контрастно, то позднее — уже с позднего Средневековья он начинает упускаться из виду, а в Возрождении и особенно в Новое время практически исчезает совсем. Следовательно, для построения полноценной модели геософии мы должны постоянно учитывать это обстоятельство, ни на мгновение не забывая собственно о Ноомахии, вертикальной войне Логосов, но и не надеясь легко обнаружить отсылки к этому метафизическому порядку в большинстве рассматриваемых нами теорий цивилизаций.

Чтобы лучше понять соотношение вертикали к горизонтали, можно воспользоваться аграрной метафорой. Земледелие было

древнейшим занятием человечества, и Хайдеггер в работе «О существе и понятии φύσις. Аристотель "Физика" β-1»¹ обращает наше внимание, что основополагающие термины эллинской философии — φύσις и λόγος — имеют в своих истоках земледельческий смысл. То, что мы называем «природой», φύσις означало изначально «ростки», «всходы» и, позднее, «все появившееся», «рожденное». Отсюда русское слово — «рожь», то, что родилось, взшло.

В свою очередь λόγος, от глагола λέγειν первоначально использовалось как «собирать урожай», «складывать», «косить», «жать»². Это собирание, жатву Хайдеггер истолковывает как собирание сущего обратно в бытие, чьим проявлением (и одновременно отрицанием) сущее является. Это греки, открыв философию, и понимают под словом λέγειν — как «мыслить», «думать», «говорить», «читать». То, что Хайдеггер отсылает нас к изначальному — аграрному — значению этих понятий, принципиальных для философии как таковой, проливает свет и на определенные стороны аграрных мистерий. Известно, что кульминацией Элевсинских мистерий была демонстрация мистагогами посвящаемым колоса. В интерпретации Хайдеггера это означало, что в священной ночи элины созерцали эпифанию Логоса. Параллельно колосу Деметры, богини полей, в мистериях фигурировала и лоза Диониса — другой образ всходов, плодов и жатвы (приготовление вина).

Учитывая и философский, и мистериальный контекст аграрной метафоры, мы можем применить ее к описанию горизонта или экзистенциального горизонта.

Поле: культура как природа

Сам горизонт мы можем определить как Da Dasein'a, то есть «вот» «вот-бытия». Да в данном случае означает топологическую локализацию эвиденциального наличия. То, что находится, всегда находится где-то. Это «где-то» первичнее, чем конкретный ответ на вопрос «где?» (Wo?). «Где-то» существует раньше любого вопроса, предшествует ему. Но это «где-то» в случае мыслящего наличия определяет себя как «вот», как «какое-то» место, но в то же время вполне конкретное место, именно «это», а не «другое». Однако значительное восприятие пространственности (то есть опыт горизонта) не позволяет точно установить дистанцию между «здесь» (hier) и «там» (dort). Поэтому Хайдеггер в термине Dasein подчеркивает

¹ Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik. B. 1 // Heidegger M. Wegmarken. GA 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

² Ibid. S. 279.

именно наречие места *da*, что можно перевести как «вот», «вот где» или «между» (здесь и там). В старославянском языке этому соответствовало прилагательное места «овый»¹. *Da* — это место, где *Dasein* экзистирует. Это и есть горизонт. Его в аграрной метафоре можно уподобить засеянному полю. По-гречески, поле — *ἀγρός*.

Засеянное (чреватое, наполненное) поле оплодотворено вертикалью Логосов. А еще конкретнее — результирующим моментом Ноомахии, их внутренней войны. Поэтому экзистенциальный горизонт (засеянное поле) не нейтрален. Он всегда имеет структуру. Это, собственно, и предопределяет множественность *Dasein*'ов. Такая множественность есть следствие плюральности *Da* как горизонтов, вытекающей из динамики Ноомахии.

Геософия в своем основании имеет дело с несколькими полями (*ἀγρός*), которые всегда засеяны, и где пропорции семян (трех Логосов) предопределяют дальнейшую морфологию культуры и цивилизации. Эти поля-горизонты находят друг на друга, и вместе с тем пребывают во внутренней динамике, структура цикла которой зависит от момента Ноомахии, предопределяющей пропорцию семян. Поле может быть целиком под влиянием Логоса Кибелы — тогда оно будет тяготеть к гипохтоническому центру (хтоническая культура, по Л. Фробениусу, ямная культура археологии и т. д.). Если доминирует Логос Аполлона, то на поле возникнут холмы — возвышенности (курганы или мегалиты, теллурическая культура, по Л. Фробениусу). Если семена будут под доминацией Диониса, поле ориентировано на экспансию по модели виноградной лозы или плюща, гибко следуя за обоими направлениями — вертикалью и горизонталью. Образ дионисийского поля-горизонта — виноградник.

Поле и есть экзистенциальный горизонт *Da Dasein*'а. Оно всякий раз засеяно, а значит, не пустое, полное, имеющее в самом себе развитую морфологию, предопределяющую природу и качество всходов.

Всходы мы можем интерпретировать как культуру, то есть первичное проявление горизонта, заложенное в самом горизонте, но вышедшее на его поверхность, взошедшее. Метонимия горизонт-культура легко понять, если учесть то, что мы обычно обозначаем словом «поле», *ἀγρός*. Это и земля (засеянная), и всходы. Колосья пшеницы или виноградные лозы — это тоже поле. Всходы содержатся в земле, поэтому полем (горизонтом) можно назвать и плодотворную, оплодотворенную (Логосами, точнее Ноомахией) землю, и ее плоды. Поэтому мы часто говорим о культурном горизонте, подчер-

¹ Дутин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала.

кивая при этом, что рассматриваем в этом случае всходы, ставшие действительными (но потенциально, в возможности, содержащиеся в почве).

Чрезвычайно важна в этом случае этимология греческого слова «всходы» — φύσις, природа. Она показывает, что в экзистенциальном и геософском анализе даже отдаленно нет намека на различие между природой и культурой. Природа и есть культура. Всходы экзистенциального горизонта и формируют все содержание культуры народа и общества. Поэтому в геософии между культурой и природой мы ставим знак равенства. Природа становится антитезой культуры только в совершенно определенных условиях — а точнее, на определенном этапе западноевропейской цивилизации, в Новое время. Это происходит по мере укрепления субъект-объектной топике, введенной Декартом. Но если это так, то деление на культуру (субъект) и природу (объект) есть признак западноевропейской культуры Модерна, и для изучения других культур он не пригоден. Поскольку геософия осознанно отвергает любые формы западноевропейского этноцентризма, равно как идеологию прогресса, то по определению отбрасывает и эту модернистскую дихотомию, не приемлемую для исследования других незападных культур, и более того, для изучения самой европейской цивилизации до наступления жесткой эпистемологии Нового времени.

Урожай

Слой цивилизации можно представить в рамках аграрной метафоры как *созревший урожай*. Всходы появились над землей, виноград созрел, фруктовые деревья дали свои плоды. Все возможности, заложенные в засеянных полях и обрабатываемых виноградниках и садах, были реализованы. Культура достигла своего телоса.

Это совершение и завершение культурного процесса можно толковать двояко. С одной стороны, это все то же поле и все те же всходы, все та же культура (а значит, все та же природа, φύσις). В урожае нет ничего радикально нового по сравнению с предыдущими фазами. Мы не выходим за границы горизонта, могущество природы-культуры продолжает творческий акт.

Но вместе с тем достигается своего рода пик всего процесса. Природа упирается в свою верхнюю границу. И это — чрезвычайно важный момент аграрного цикла. В нем есть нечто трагическое. Созревший колос достиг своего апогея — ему отныне остается только одно — смерть. Поле достигает своего верхнего лимита, завершает само себя, делает себя совершенным. Но в этот момент дает о себе

знать его самое низшее — подземное — измерение. Оно снова зовет зерно к себе, внутрь себя.

Осень есть синоним цивилизации. Это и высшее воплощение роста культуры-природы, и ее смерть, ее предел, ее конец. Урожай есть завершение цикла поля как такового. Экзистенция здесь сталкивается со своей конечностью, горизонт — со своей границей, со своей ограниченностью. Отсюда и амбивалентность цивилизации. Мы можем воспринять ее как культуру (и будем правы, поскольку плоды — это те же всходы), а можем и как нечто иное, ее остановку, ее охлаждение, ее конец, ее смерть (так поступает О. Шпенглер).

Такое уточнение природы цивилизации расширяет границы метонимии — мы можем включить цивилизацию в горизонт (как урожай есть часть поля или даже оно само в определенный момент цикла), равно как и культуру (всходы). При этом метонимия может быть и обратной — говоря об урожае, мы вполне можем иметь в виду и то поле, на котором он вызрел. Однако, как в любой метонимии, мы можем наметить внутри нее оба полюса — означающее (часть) и означаемое (целое).

По-гречески «урожай» переводится как *συκομιά*, что дословно означает «совместная забота» (*κομιά* — забота, нем. *Sorge*). Здесь понятие образовано не с точки зрения деятельности природы (как в русском «урожай» — «то что природа родила, что уродилось»), но с точки зрения необходимой заботы, то есть повышенного внимания со стороны кого-то, кто является для самой стихии поля несколько посторонним — для пахаря, крестьянина. Чрезвычайно показательное греческое значение урожая в связи с заботой, поскольку, по Хайдеггеру, *Sorge*, забота является главным экзистенциалом *Dasein*'а (так Хайдеггер интерпретирует интенциональность). Урожай есть предмет заботы, то есть *intentum* интенционального акта.

Урожай (цивилизация), таким образом, в структуре горизонта представляет собой предпоследний слой, где культура оформляется в метафизику.

Жатва

Если цивилизация есть урожай, то жатва есть Логос цивилизации. И снова греческая этимология оказывается фундаментальной: глагол *λέγειν*, от которого образовано слово *λόγος*, исконно означал, как мы уже видели, именно собирание и более конкретно — собирание урожая, жатву. То финальный аккорд цикла горизонта. Семена почвы входят в культуру (природу). Ростки созревают и достигают предельного уровня (цивилизация, урожай). Урожай становится

объектом заботы. И тут появляется крестьянин, начинающий жатву — сбор урожая. Из цивилизации (а значит, из культуры и из самого экзистенциального горизонта) извлекается нечто наиболее важное. Результат жатвы — хлеб и вино — и составляет Логос цивилизации. В нем метафизическая вертикаль (засеянная в горизонт) полностью обнаруживает себя. А то, что не входит в структуру Логоса, вновь отправляется в почву.

При этом весь аграрный цикл, доведенный до своего логического предела, момента жатвы и давления вина, отражает далеко не весь вертикальный Логос, но лишь один конкретный момент Ноомахии. Поэтому результат жатвы в каждой культуре (на каждом поле, в области каждого горизонта) может быть различным: Ноомахия не прекращается ни на мгновение ни в одной из областей мыслящего человеческого общества, поэтому на каждом из полей могут произрастать различные цветы, культуры и деревья. Всякий раз и посев, и всходы, и созревание, и жатва представляют собой нечто особое и отличное. В этом и состоит ноологический подход к цивилизациям и истории народов, религий и культур: вся структура в целом и в каждом отдельном случае динамична, многообразна и диалектична. Поэтому построение геософии как сравнительной карты этих полей, в которой каждый отдельный горизонт отражает различный момент Ноомахии, и соответственно, меняется вместе с балансом метафизической вертикали, а при этом еще один горизонт надвигается на другой, представляет чрезвычайно комплексную задачу. Но несмотря на ее сложность, мы все же попытаемся приблизиться к ее решению. Этому собственно и посвящена «Ноомахия».

**Часть 2. Теории
цивилизаций:
критерии,
концепты,
соответствия**

Глава 5. Теории Прокла

Учение о климате древних эллинов

Прообразы концепции экзистенциального горизонта мы встречаем в древнегреческой культуре в форме теории климатических поясов, которую, как считается, первым сформулировал ученик Платона Эвдокс Книдский (ок. 390 — ок. 337 до Р.Х.), а затем развил Аристотель. Возможно, Эвдокс, бывший пифагорейцем, сам изначально заимствовал ее у Пифагора. По другой версии, греческая теория климатов была разработана другим платоником — Эратосфеном (276 — 195/194 до Р.Х.). В изначальном виде климатов было пять — два холодных (на севере и на юге ойкумены), один жаркий и два умеренных. Возможно, уже Эратосфен насчитывал семь климатов, тогда как другие исследователи полагают, что первым о семи климатах стал учить стоик Посидоний (139/135 — 51/50 до Р.Х.). Позднее, в эпоху эллинизма, александрийский географ Птолемей¹ (ок. 100 — ок. 170) развил учение о семи климатах. А еще позднее эта теория была подхвачена неоплатониками и стала основой их метафизической географии.

Теория климатов связывала с погодными условиями различных областей земли особенности культуры, религии и нравов, а также фенотипа народов, там обитавших. Важно, однако, учитывать, что эллинской культуре был чужд современный европейский материализм и строгое деление на субъект и объект. Поэтому соотношение между средой и человеком, между природой и культурой мыслилось как выражение общих парадигмальных закономерностей: не то, чтобы тот или иной народ зависел от природной среды, в которой он обитал, но, скорее, и сама эта среда, и народ, в ней находящийся, выражали собой *общую парадигму*, которая собственно и была «климатом» (от греческого κλίμα — наклонение)².

Традиционный для любой культуры этноцентризм в случае греков помещал их самих в центр мира, что мы видим у ионийского фи-

¹ Клавдий Птолемей. География (отрывки) / Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). М.: Ладомир. 2007.

² Honigmann E. Die sieben Klimata und die Poleis episemoi. Heidelberg: Carl Winter, 1929.

лософа Анаксимандра, который считал землю столбом, а его верхним сечением — известную ойкумену, чей центр занимали греки. Неоплатоники (в частности, Прокл) полагали, что способность греков к философии предопределена умеренным климатом — центральными среди серии из пяти или семи (Родосская или Афинская параллель). Другие климаты более трудны для жизни и заставляют народы, их населяющие, бороться за существование. Греки же наслаждаются мягким и плодородным климатом и поэтому могут сосредоточиться на философии и культуре. В этом представлении наряду с эллиоцентризмом мы видим также представление об экзистенциальном горизонте — форма культуры прорастает из климата и образует с ним единое целое.

Учение о климатах было общепринятым в эпоху Средневековья и вошло интегральной частью в религиозные и научные представления европейской, исламской и иудейской культур. В Новое время отголосками этого стали учения француза Монтескье, выводившего характер различных обществ из природных условий, и особенно политическая география немецкого историка Ф. Ратцеля и основанная во многом на его идеях геополитика¹.

Эйдетическая геополитика Прокла

У неоплатоника Прокла мы встречаем пример метафизического развития учения о климатах, изложенного в качестве комментария на диалог «Тимей» Платона, где речь шла о предании о борьбе эллинов с жителями Атлантиды². Хотя в данном случае речь идет не о поясах, а о типах культур. Этот сюжет Прокла удивительно напоминает основополагающую схему современной геополитики, постулирующей базовый антагонизм между цивилизацией Моря (таласократией) и цивилизацией Суши (теллурократией).

Прокл интерпретирует историю войны Атлантиды и Афин следующим образом. Афины и Атлантида представляют собой две географические зоны, которые наделены различным метафизическим свойством. Это свойство вытекает напрямую из теории эйдетических диспансаций божественного ноэтического порядка, организующих феноменальный подлунный мир. Каждая точка пространства имеет своего эйдетического властителя, то есть «душу», а также надстроенную над «душой» сложную иерархию невидимых живых существ, идущую от «героев», «демонов», «ангелов» к космическим

¹ Дугин А.Г. Геополитика.

² Proclus. Commentaire sur le Timee, traduction et notes par A.J. Festugiere, avec le concours de Ch. Mugler et de A. Ph. Segonds. P.: Vrin, 1966 — 1968. V. 5.

богам, богам небесным и, наконец, богам ноэтическим — высшим божественным генадам. Связь земного места с высшей ноэтической божественной парадигмой, фигурой того или иного бога, опосредована множеством промежуточных инстанций. Эта опосредованность дает возможность событийной череде в каждом конкретном месте: высшая идентичность места остается неизменной, но динамика промежуточных (ангелических и демонических) миров позволяет развертывающимся событиям обладать историческим смыслом. В частности, Прокл говорит о «дне рождения богов», отмечаемом в тех или иных священных местах и расположенных в них храмах. Это не появление бога из небытия, это обнаружение бога во главе пронизывающих это место душевной и духовной вертикалью иерархий (невидимых отрядов).

Священное символическое пространство обобщается Проклом в две базовые зоны, расположенные *внутри* Столпов Геракла (Гибралтарский пролив) и *вне* их. Внутри этих столпов, то есть в пространстве Средиземноморья, рассматриваемого традиционно как центр мира и ойкумена, находится единое пространство, символом которого являются Афины и афиняне. При этом Прокл включает сюда Египет на том основании, что египетский город Саис находится под покровительством той же богини (он отождествляет Афины с греческой Корой и египетской Изидой). Это «большое пространство» Прокл описывает как *пространство Суши*.

Вторым «большим пространством», лежащим *вне* Столпов Геракла, является Море, столица которого была ранее расположена на древнем острове-континенте Атлантида. Таким образом, все метафизическое пространство земли делится на две зоны — *сухую* (афиняне) и *морскую* (атланты). Так мы получаем четкую картину теллуократии и талассократии, с которой оперируют современные геополитические теории.

Война пространств

Между этими двумя пространствами идет *война*. Эта война является не просто историческим эпизодом, но базовой парадигмой устройства космоса. Оба пространства строятся на различных установках и находятся в зоне прямого и опосредованного влияния антагонистических принципов. В этих пространствах открывают себя высшие боги, и, соответственно, оба они представляют собой пространственную манифестацию этих богов. Боги проявляют себя не прямо, а через насыщенные эйдетические ряды иерархических сил и представительств — младших богов, ангелов, демонов, героев, душ

и так вплоть до людей, которые, в свою очередь, выступают как выразители пространственного смысла того места, в котором находятся. Здесь можно вспомнить идею Платона о «рождении людей из земли». Прокл приводит тот аргумент, что люди, переехавшие с одного места на другое, часто меняют внешний вид, объясняя это влиянием «душевных и духовных иерархий места». Поэтому люди включены в эйдетические цепочки, ведущие от данного места к соответствующему ему высшему божеству.

Над «большим пространством» Суши царит *Афина*. Над «большим пространством» Моря — *Посейдон*. Война между этими «большими пространствами» представляет собой основу существования космоса в его смысловом и пространственном выражении. И афиняне, и атланты суть звенья двух аспектов бытия, противопоставленных друг другу — поэтому-то, подчеркивает Прокл, «война и есть отец вещей» (Гераклит). Это война между Сушей и Морем, Афиной и Посейдоном, афинянами и атлантами. Суть этой войны есть суть мира. При этом афиняне и атланты не свободны выбирать войну или мир; война между этими двумя началами вписана в саму структуру пространства.

Эта война выражается в политике. То есть два символических пространства, Суша и Море, область Афины Паллады и область Посейдона, выражаются в двух политейях. Эти две политейи, два «государства», представляют собой два антагонистических типа. Оба они имеют свои вертикали — касты, иерархии, культы и обряды. Оба восходят по оси к своим вершинам, царям, которые так или иначе касаются их божественных начал. Поэтому афиняне и атланты возводят свое происхождение к Афине и Посейдону, которые и являются настоящими господами обоих государств. Посейдон в сюжете одного греческого мифа бьется с Афиной за Аттику (то есть за контроль над пространством Суши) и проигрывает спор (после чего он пытается затопить Грецию, но ему препятствует в этом Гермес).

Прокл приводит миф о происхождении афинян (первого человека Эрихтония). Гефест, творец форм материального мира, любил девственную богиню мудрости и войны Афины Палладу. Созерцая недоступную Афины, от вожделения он изверг семя, упавшее в землю, откуда и родился первочеловек Эрихтоний (снова тема рождения из земли), от которого пошли афиняне. Этот миф точно вписывается в платоновскую космологию («Тимей»): бог-демиург, созерцая идеи, делает из материи по подобию идей их телесные копии. Поэтому в афинянах есть божество (след Афины), форма (след демиурга Гефеста) и материальность Суши, хтоноса, аттической матери-

земли. Эту структуру Прокл распространяет на все пространство по эту сторону Столпов Геракла.

Далее, Прокл отождествляет политеию Афин с идеальным государством Платона. Он расшифровывает главные свойства Афины Паллады — мудрость и войну — как качества двух высших каст политеии, философов и воинов (или иначе — стражников и помощников). В самой Афине мудрость и воинственность соединены нераздельно. В политеии Афин они представлены двумя высшими типами (иногда и тех и других Платон называет «стражами»). Воины должны тянуться к философии. Гефест представлен третьей кастой — тружеников, артизанов, ремесленников. Все они объединены метафизикой места, воплощенной в земле. Государство Суши строится вдоль оси, ведущей к Афине. Отсюда связь человека, политики, космоса и теологии. Прокл, вслед за Платоном, утверждает, что государство может существовать в душе одного человека — ведь оно есть в мире идей, на небе и в мировой душе. Государство является одушевленным и разумным, начинаясь с души и даже тела человека, оно возводится вверх к горизонту богов. Душа этого государства и есть «душа мира».

Прокл называет афинскую государственность — «лучшей серией», то есть выражением «лучшего эйдетического ряда». Он соотносит ее с нозтическим миром, предшествующим миру феноменальному. Это пространство является олимпийским (развернутым вокруг священной горы Олимп) и внутренним. Среди метафизических принципов ему соответствует принцип *πρεγελ* (*περας*), считающийся в системе категорий Платона высшим. Это прямое воплощение порядка.

По ту сторону Столпов Геракла (Гибралтарского пролива) лежит иное пространство. Это «менее лучшая серия» (Прокл в силу градуальной и недуальной логики неоплатонизма не говорит «худшая» или «плохая», но имеет в виду именно это). Цивилизация Моря, Атлантида, это *вторая политеия*. Государство афинян восходит к олимпийским богам и миру идей. Государство атлантов восходит к миру титанов — Атлас был титаном. Метафизическим началом, доминировавшим в Атлантиде, было беспредельное (*ἄπειρον*). Атлантиде соответствует материальный космос и все качества титанизма. Прокл подчеркивает, что само «величие» Атлантиды есть признак ее «вторичности», так как, будучи чисто материальным, оно обратно пропорционально внутренней духовной нозтической нищете.

Афины представляют собой бытие и вечность. Атлантида — время и становление. В одном месте Прокл четко формулирует этот дуализм, воплощенный в двух типах государства: время — это то, что течет вниз, к материи и ее дну.

Афинской политейе соответствуют «идентичность», «покой», «разум», «форма»; атлантической — «инаковость», «движение», «неразумность», «материя». Афинское государство пребывает под знаком единого; атлантическое — двойственного. Афины строятся на мудрости, доблести, чести, верности, красоте. Атлантида — на грубой силе, подвижности, инновациях, материальном процветании, массе и объеме.

Атлантическая цивилизация начинает укреплять свое могущество и постепенно переносит его на регионы, которые находятся внутри пространства Столпов Геракла, то есть в области «большого пространства» Суши, Афин. Это возможно, разъясняет Прокл, так как высшее в материальном космосе способно при определенных обстоятельствах и на определенное время подчинить себе низшее в космосе божественном. Это и вызывает войну Суши и Моря и подвигает афинян на то, чтобы дать бой атлантам.

Выход за пределы материальности, покушение на недолжное и является причиной гибели Атлантиды и краха цивилизации Моря. Как и в эпизодах гигантомахии, олимпийские божества побеждают титанов и сбрасывают их в Тартар. В истории об атлантах это проявляется в том, что Атлантида уходит под воду и проваливается в ад. Этот провал, по Проклу, также метафизически необходим: то, что становится на путь материи и бросает вызов идеям, должно достичь нижнего предела космоса и тем самым этот нижний предел зафиксировать и, в каком-то смысле, создать.

Таким образом, мы видим модель «двух Градов», то есть двух политических систем, противостоящих друг другу и находящихся в состоянии фундаментальной метафизической войны. Афины — это идеальный град, град богов (*теополис*), идей, душ и духов, град вечности и солнечного разума. Атлантида — это *титанополис*, град демонов, восставшей материальности, агрессивной множественности, наступающей анархии и грубой силы.

У Платона в «Законах» в одном месте говорится о «злой душе мира». Так как государство у платоников есть явление онтологическое, космическое и антропологическое и имеет душу, то можно соотносить «благую душу мира» с идеальным государством (Афинами в «Тимее»), а «злую душу мира» — с миссией Атлантиды. При этом, если вертикальная иерархия государства Суши уходит вверх к поэтическим горизонтам и далее к апофатическому единому, не имея верхнего предела и выстраиваясь в череду посвящений низшего в более высшее и так вплоть до самого единого, то вертикальная иерархия государства Моря упирается в верхний предел материального космоса, от лица которого пытается начать штурм духовных не-

бес. Эта иерархия состоит из людей, душ, героев, демонов, ангелов, а также космических богов, что делает ее чем-то большим, нежели просто материя, это, скорее, именно «душа», «жизнь» и даже «дух», перешедшие на сторону материи, оживляющие и движущие ее, обращающиеся при этом против разумной олимпийской вечности и ее политического воплощения.

Дуальная картина Прокла дает нам расширенную модель политической философии платонизма, хотя сам Прокл всячески стремится показать относительный характер такого противопоставления, что выражено в победе афинян и самой гибели Атлантиды, демонстрирующих доминацию в космосе порядка, божественности и разумности. «Лучшая серия» побеждает «менее лучшую серию», восстанавливая истинный порядок, а космическая катастрофа и исчезновение Атлантиды подтверждают истинный порядок вещей: «благая душа мира» воцаряется над «злой душой мира», Суша доминирует над Морем, а дух над материей.

Значение теорий Прокла для геософии

Пример войны пространств Прокла представляет собой яркий пример соотношения вертикальной топики Логосов с экзистенциальным горизонтом, что прекрасно иллюстрирует особенность нашего подхода к цивилизации. У Прокла вертикаль представлена соотношением Афины и Посейдона. Афина представляет собой лучший Логос, Посейдон — «менее лучший» (то есть «худший»). Эта вертикальная ось, проявленная в прямом антагонизме мифа о споре за Афины, проецируется на два экзистенциальных горизонта — сухопутный (греки, афиняне) и морской (атланты). Цивилизации (культуры) становятся в этом случае эйдетическими проекциями двух конфликтных парадигм. Таким образом, мы получаем два качественных пространства, две цивилизации, наследующие от своих вертикальных прообразов свойственный им антагонизм.

В такой модели интерпретации истории об Атлантиде мы легко можем распознать ноологическую структуру самого Прокла: он видит мир в оптике Аполлона и интерпретирует горизонт через вертикаль. Тем самым его истолкование оппозиции между греками и атлантами как между двумя народами (культурами) есть проекция оппозиции между двумя небесными божествами, двумя Логосами. А суша и море здесь выступают как чистые формы экзистенциальных горизонтов — атлантического и элино-европейского. Как и в случае самих культур, их экзистенциальная подоснова полностью предопределена сверху. Это подтверждается и историей с по-

рождением афинян из семени Гефеста, созерцавшего Афину. Суша и море здесь выступают как имена Dasein'a.

В неоплатонизме Прокла мы видим ярчайшее представление о сущности цивилизаций в их соотношении с вертикальной топикой дифференцированных Логосов. Поэтому этот пример анализа может быть взят за методологический образец.

Глава 6. Теории Иоакима де Флоры

Три века

Экзистенциальный горизонт, как мы видели, включает в себя не только пространственную составляющую, но и временную. В структуре горизонта время и пространство народа неразрывно переплетены и подчас сплавлены друг с другом в едином семантическом комплексе. Поэтому в пределе пространственный смысл (*Raumsinn*) и собственно историал (то есть смысловая история) сливаются в нечто единое и цельное, что воплощает в себе судьбу народа. Культура выражает эту цельность, а цивилизация закрепляет в четко оформленных ансамблях. В тех случаях, когда горизонт проявляет баланс вертикальных Логосов с максимальной интенсивностью и контрастностью, мы имеем дело с оформленным Логосом — таким, как эллинский Логос, латинский Логос, иранский Логос и т. д. Но в любом народе, даже там, где Логос не проявлен, а цивилизация фрагментарна, экзистенциальный горизонт обязательно наличествует, поскольку он и есть народ (этнос, общество). Народ как *Dasein*.

Поэтому среди теорий цивилизаций анализ географических условий, качественного пространства (климата) и в самом глубинном измерении *Da* структуры *Dasein*'а нераздельно сопряжен с диахронической картиной последовательной смены семантических моментов. А значит, огромное методологическое значение имеют теории историала.

В европейском Средневековье наиболее впечатляющую модель структуры мировой истории описал итальянский монах, философ и богослов Иоаким де Флора (1130 — 1202).

По учению Иоакима де Флоры, история человечества делится на три периода, соответствующих трем Лицам Пресвятой Троицы¹. Первый период соответствует Ветхому Завету и Богу-Отцу (прошлое), второй — Новому Завету и Богу-Сыну (христианский период истории, настоящее), а третий — Богу-Святому Духу (будущее), в царстве которого откроется «Вечное Евангелие» и наступит «золотой век».

¹ *Joachim de Fiore. Expositio in Apocalypsim. Frankfurt am Main: Minerva, 1964.*

Первый период Иоаким де Флора соотносит с мирянами и браком, второй — с клиром и священством, третий — с монашеством. Он писал:

Так же, как буква Ветхого Завета принадлежит Отцу, по определенным свойствам подобия, так и Сыну — буква Нового Завета; так же духовная способность постижения, проистекающая из них обоих, принадлежит Святому Духу. Далее, эпоха, в которой двое сходились в браке, была царством Отца; эпоха провозвестников — царством Сына; эра монахов, *ordo monachorum*, последняя, должна быть эрой Святого Духа. Первая эра перед законом, вторая под законом, третья — с благодатью¹.

Эпоху третьей эры сам Иоаким де Флора, основываясь на цифровых интерпретациях Апокалипсиса св. Иоанна Богослова и, в частности, главы 12:6, предлагает отсчитывать от 1260 года.

Три эры, о которых учил Иоаким де Флора, характеризовались им через отношение человека к Богу. Он описывал это следующим образом:

Придут времена, когда все будут жить в духе. Эта эпоха продлится до конца времен, а началась она с блаженного Бенедикта. В первой эре мы жили под законом. Во второй — под благодатью. В третьей, которая, как мы ожидаем, скоро наступит, мы будем жить под еще большим изобилием благодати. Первая эра — эра рабства. Вторая — сыновьяго послушания. Третья — свободы. Первый век — стража, второй — веры, третий — любви. В первом преобладают старцы, во втором — юноши, в третьем — дети².

Ересь истории как чистого имманентизма

Хотя Иоаким де Флора понимает поступательное развитие истории в духовном смысле, то есть у него речь идет о качественном изменении человечества по мере раскрытия всей полноты таинства Святой Троицы, определенные стороны его учения вполне могут быть интерпретированы в духе Логоса Кибелы, для которого свойственно строить онтологические и гносеологические (а соответственно, и исторические) топологии *снизу вверх*. В католической картине субъектом истории является церковь. Она представляет собой сущность

¹ *Rousselot X.* Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'évangile éternel. Paris: Ernest Thorin, 1867. P. 77.

² *Vacant A., Mangenot E., Amann E.* Dictionnaire de théologie catholique. P.: Letouzey et Ané, 1925. P. 1425–1458.

человечества и, соответственно, образец общества. Духовный прогресс, помещаемый Иоахимом де Флорой в историю, строго говоря, относится к Церкви, но вполне может быть распространен на общество в целом. При этом и сама природа церкви двойственна: в ней есть небесная — вечная, заведомо победившая — составляющая (*Ecclesia triumphans*) и земная, преходящая, воинственная (*Ecclesia militans*). Побеждающая Церковь относится к небесам и является вечной. А Воюющая (земная) Церковь зависит от логики и структуры «мира сего», который движется к финальной катастрофе, апостасии и приходу сына погибели. Члены Воюющей Церкви сражаются против «мира сего», чая достигнуть Царства Небесного. Здесь прогресс возможен и необходим, но лишь на уровне личности или отдельной общины. *Достоверность всеобщего улучшения состояния церкви ниоткуда не вытекает и ничем не обоснована.* Поэтому учение Иоакима де Флоры и было отвергнуто Папами: оно *структурно противоречило догматическому христианскому мировоззрению.* Прогресс никоим образом не может быть принят в рамках ортодоксальной доктрины церкви, поскольку движение по духовной вертикали вверх по определению может (и должно) быть целью личности и духовной общности, но этот вектор не просто не совпадает с имманентной логикой времени «мира сего», но *противоположен* ей или относится к ней как вертикаль.

Сам Иоаким де Флора также ясно разделял две церкви — небесную и земную. Небесную Церковь он называл «Иерусалимом», а земную — в современном ее состоянии — отождествлял с Вавилоном, жестко бичуя пороки и обмирщвление клириков. Иоаким де Флора считал истоком упадка земной Церкви ее приверженность земным богатствам и роскоши. По его мнению, она стала превращаться из дома Божьего в обитель торговцев, что он жестко отвергал. Поэтому его поступательную и линейную историософию все же следует помещать в диалектический контекст, где сохраняется напряжение между двумя Градами.

Значение теорий Иоакима де Флоры для геософии

Явление Иоакима де Флоры является чрезвычайно важным моментом для историала всего Запада, так как к нему восходят две принципиальные линии:

- *теория прогресса Нового времени*, ставшая осевой для материалистического имманентистского мировоззрения;
- *традиция духовного просветления*, ставшая важной стороной европейского платонизма Возрождения и Нового времени (Беме, Шеллинг, Гегель и т. д.).

Первая линия резонирует с титаническим и хтоническим движением, рассматривающим историю Нового времени как кульминацию поступательного развития общества и реализацию своего рода Третьего Завета. Такое толкование возможно, если учесть эсхатологическую логику, согласно которой, в эпоху Святого Духа будут отменены все ограничения и служение Богу будет проходить не только в церквях, но и во всей природе; разница между запрещенным и дозволенным исчезнет, и человек сможет общаться с Богом напрямую, без посредников. Эта линия была ярко представлена в течении средневековых гностиков и у ранних протестантов, особенно у таких крайних представителей, как чешские гуситы (табориты), анабаптисты Мюнцера или английские левеллеры. В секулярном виде она дала Просвещение, материализм и науку Нового времени.

Вторая линия вписывается в неоплатоническую структуру европейской мистики, ориентированной строго вертикально, и относящейся к особому духовному братству или ордену, призванному выполнять духовную миссию на последних — эсхатологических — этапах исторического цикла, в апокалиптических условиях. Эта линия пересекается с тематикой «последней битвы», центральной для германского Логоса и мистерии Диониса в целом. Ее проявления мы видим у Шеллинга, чье учение о трех исторических эпохах и о грядущей церкви святого Иоанна прямо основывается на циклологии Иоакима де Флоры.

Поэтому неудивительно, что к наследию Иоакима де Флоры обращаются как номиналисты, а позднее, прогрессисты и даже социалисты, так и платонические метафизики. Для ноологии эта теория имеет большое значение, так как емко формулирует историал, во многих аспектах точно соответствующий самосознанию народов Западной Европы. Его теории, как мы видели, подлежат как минимум двоякой интерпретации и могут служить как основой кибелической версии истории (вплоть до исторического материализма Маркса), так и духовной версии, лежащей в основе философских систем романтиков, Шеллинга и Гегеля.

Три эпохи Иоакима де Флоры и их аналоги теоретически могут рассматриваться не только диахронически, как у самого Иоакима де Флоры, но и синхронически — как три состояния культурного горизонта. В этом случае мы можем соотнести их с тремя состояниями культуры. В культуре Отца будет доминировать трансцендентная инстанция. В культуре Сына — трансцендентно-имманентная. А культура Святого Духа, по мысли Иоакима де Флоры, должна представлять собой чисто имманентную систему, которая воплотила бы в себе завершившийся переход духа в материю, сознания в плоть.

Но синхроническая версия показывает наглядно всю двусмысленность «Третьего царства» или «третьего горизонта». В диахронической последовательности чистый имманентизм представляется пиком исторического развития — как особое прочтение христианской эсхатологии. Но расположив эти три слоя в статической модели, обнаруживается отличие «Третьего царства» от строго христианской теологии (что и отметили католические власти, анафематствовавшие Иоакима де Флору). Поэтому «Третье царство» позднее было перетолковано в материалистическом ключе философами европейского Просвещения.

Глава 7. Теория Джамбаттиста Вико

Три века

Влияние идей Иоакима де Флоры на европейскую культуру было значительным, и большинство теорий циклов и типов цивилизаций, появившихся позднее, так или иначе отталкиваются именно от нее — вплоть до Ф. Шеллинга, Гегеля, К. Маркса, О. Конта и т. д.

Характерным мыслителем эпохи итальянского позднего барокко, предложившим свою версию циклической философии истории, является Джамбаттиста Вико¹ (1668 — 1744). Вико строит историал человечества, опираясь как на аналогии, почерпнутые из области природы, так и на догматы Святого Писания. Философия Вико причудливо соединяет в себе экспериментальный рационализм, религиозный догматизм и мистический неоплатонизм.

Вико полагает, что история представляет собой строго определенную семантическую секвенцию, а значит, не является произвольной. Так, он обосновывает существование исторических законов и циклов. Вико говорит о существовании трех фаз истории:

- век богов,
- век героев,
- век людей.

Правление Бога

Первый век представляет собой эпоху гигантов, то есть разрозненных могущественных человеческих существ, представляющих собой природное явление, внутри которого посеяны семена божественного разума. Так как разум находится в гигантах в зачаточном состоянии, то Бог (или боги в политеистических обществах) берет на Самого Себя ответственность за бытие и действие изначальных общин. С одной стороны, это «золотой век», рай, так как Бог правит сам. Но с другой стороны, это состояние подобно счастливому сну, и человек здесь максимально удален от истины — все

¹ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.; К.: REFL-book: ИСА, 1994.

творится за него Богом, и он пребывает в невинном блаженстве исторического детства. Решение принимается через обращение к Богу посредством оракула, пророчества и интерпретацию знаков.

Единственным исключением из этого правила является еврейский народ, которому Бог открывает Самого Себя на самой ранней стадии, делая его носителем истины. Таким образом, религия Откровения с самого начала становится носительницей эсхатологического момента, который станет универсальным лишь в конце истории.

Остальные народы выходили из примордиального сна, постепенно вырабатывая первые законы и правила, основывая ранние религиозные культы и обряды, институционализируя брак и придавая священный характер похоронам.

Век героев знаменует собой появление аристократических политик и народов. Здесь сознание человека переходит на качественно иной уровень. Искра, посеянная Богом, прорастает в разумную и ответственную личность, способную к творению истории. Это выражается в создании обществ и Государств — с иерархией, аристократией, организацией труда, культурой, поэзией, стилем и ремеслами.

Герои и люди

Век героев делает правителей, аристократов, вождей носителями полноценно исторического, а следовательно, человеческого начала. Здесь складываются мифы и поэзия, отражающие движение человеческого мышления в сторону истины. Теперь историю творит не только Бог, но и человек, соучаствующий в этом вместе с Богом. Если в век богов человек не ведал, что творил, и Бог творил историю за него, ведя его к цели, о которой человек и не подозревал, то теперь человек *отчасти* понимает, к чему он движется и чего он желает, а Бог лишь поправляет его в критических случаях (например, насылая потоп или иные катастрофы в случае удаления от изначально поставленной цели) или внушает ему правильные решения, главное же предоставляя сделать ему самому. Человек намного ярче и контрастнее понимает то, что творит, и тем самым, становится *более историчным*, чем ранее. Однако это захватывает не все человечество, а лишь героев, тех, кто способен подняться до участия в истории. Параллельно этому человек лучше постигает природу и самого себя, приближаясь к истине. В век героев расцветают поэзия, мифология и философия.

Далее следует век людей, когда соучастие в истории становится всеобщим. В этот период расцветает наука, и все общества — демократии и монархии — становятся в полной мере историческими: бы-

тие и действие людей обращены отныне к цели, которую все достаточно ясно осознают. Этот век людей есть кульминация исторического пути и собственно конец истории, если понимать термин конец как цель (τέλος).

Значение идей Вико для геософии

В структуре философии истории Вико мы видим еще одну версию теории Иоакима де Флоры, что особенно наглядно в том случае, если мы рассмотрим эти три века синхронно. В этом случае «век Бога» (по версии Вико) — то есть «слой Бога» — есть воздействие на экзистенциальный горизонт высшего метафизического начала извне, что создает морфологию цивилизации одновременно сакральной и бессознательной. «Век героя» — «героический слой» — представляет собой общество, в котором осознание является уделом высших личностей (интеллектуальной элиты). «Век людей» — модель такой цивилизации, где самосознание равномерно распределено между всеми членами. «Век людей» станет нормативной социальной моделью европейских обществ эпохи Модерна.

«Век людей» Вико наделен той же двусмысленностью, как и эпоха «Третьего царства» Иоакима де Флоры. Этот последовательный имманентизм может быть интерпретирован и как нижняя граница воплощения Логоса Диониса, нисходящего в регионы материи для их преобразования, и как развертывание Логоса Кибелы, прорывающегося сквозь ослабевшие структуры небесно-патриархальной морфологии, обеспечивающей торжество трансцендентного — вертикального — порядка институтами жречества и традиционной (героической) аристократии.

Глава 8. Теория Гердера

Народы как мысли Бога

Немецкий философ, предшественник романтизма, видный деятель немецкого Просвещения Иоганн Готфрид Гердер (1744 – 1803) одним из первых мыслителей Нового времени попытался описать историю человечества как осмысленный и целенаправленный процесс, основными движущими силами которого являются *народы*. Понятие «народ» («das Volk») является центральным в философии Гердера. По Гердеру, различие народов происходит из различия природных, исторических, социальных и психологических условий. Все народы различны, что выражается в различии их языков. А в языках проявляют себя изначальное сознание и свобода. Высшим же проявлением человечества является религия.

Гердер утверждал, что структура языка предопределяет структуру мышления¹.

Гердер считал, что каждый народ совершенно уникален и что различие является не ограничением, но богатством:

Провидение чудесным образом разделило народы не только лесами и горами, морями и пустынями, реками и климатическими условиями, но и языками, наклонностями и характерами².

Различие между обществами показывает, насколько каждое из них уникально и самобытно, а не насколько оно «отстало» или, напротив, «соответствует времени». В этом отношении Гердер выразился вполне определенно:

Дикарь, который любит себя, свою жену и ребенка с тихой радостью и предан жизни своего племени как своей собственной, в моих глазах более реальное существо, чем образованная тень, вовлеченная в старания таких же теней всего человеческого вида³.

¹ Herder J.G. Über die Fähigkeit zu sprechen und zu hören (1795) // Herder J.G. Samtliche Werke. Bd.18. Berlin: B. Suphan, 1877 – 1913. S. 384.

² Herder J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. S. 559.

³ Ibid. S. 511.

Нельзя мерить один народ по меркам другого, настаивает Гердер, поскольку каждый народ несет в самом себе стандарт своего совершенства, полностью независимый от стандарта другого народа. Гердер утверждает, что «каждый народ несет в самом себе центр своего счастья, как пуля — свой центр тяжести»¹.

Для него народы — это «мысли Бога», его проявления. Немецкий поэт Гейне говорил о Гердере: «По его мысли, народы — это струны арфы, на которой играет Бог»².

В таком понимании концепт «народа» может быть уподоблен монаде Лейбница, которая синтетически вбирает в себя все противоположности.

Народ как горизонт

Гердер, особенно в ранних работах, резко критикует инструментальное использование понятия «народ» в политических целях, любые формы национализма (наступление одного народа на другой есть, согласно Гердеру, покушение на «мысль Бога» и «замысел Провидения») и попытки иерархизировать «народы» по любой шкале — расовой или эволюционной. Идея иерархизации этносов представляется ему абсурдной, как попытка выяснить, что лучше — нота «до» или нота «ре». Более того, Гердер жестко выступает против классовой стратификации народа. Он пишет:

В государстве должен быть только один класс — это народ («das Volk»), но не толпа, и к этому классу должен принадлежать как король, так и простой крестьянин³.

Гердер признает иерархизацию внутри народа, но отрицает «классовое расслоение». Его понимание народа является холистским, целостным. Симпатии к этническим формам общества проявляются у Гердера в том, что он подчеркивает достаточность самых простых обществ («дикарей») и призывает «вживаться» («einfühlen» по-немецки) в них, чтобы их понять и восстановить себе картину того, как они понимают мир со своей позиции. Это предвосхищает методы культурных антропологов.

¹ Herder J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. S. 559.

² Цит. по: Bollenbeck G. Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders. München: C.H. Beck Verlag, 2007.

³ Herder J.G. Briefe zu Beforderung der Humanität (1793–1797) // Herder J.G. Samtliche Werke. Bd. 18. Berlin: B. Suphan, 1877–1913. S. 308.

Гердер утверждает, что в основе народа лежит его дух, который он называет «народный дух» («Volksgeist») и отождествляет с «культурой». Гердер одним из первых в Европе использует термин «культура» в его современном понимании — как совокупность обычаев, обрядов, верований, установок и ценностных систем, определяющих образ и идентичность общества.

Значение взглядов Гердера для геософии

Толкование Гердером народа как органической целостности позволяет лучше понять то, что мы называем экзистенциальным горизонтом. Именно народ у Гердера является создателем культуры как систематического оформления своей идентичности. А то обстоятельство, что Гердер считает вполне полноценными и самые простые формы социальной организации, позволяет лучше понять, как он понимает участие в жизни и судьбе народов Бога. Будучи «мыслями Бога», народы несут в себе свой собственный историал, включающий в себя и пространственное измерение.

В Ноомахии вертикаль описана через три Логоса, баланс которых конституирует сам горизонт. Весьма схожая топология Гердера (где народ выступает эквивалентом горизонта) описывает аналогичную картину в иных терминах. Но сама логика истории человечества у Гердера представляет собой многогранный полилог народов (т. е. культур и цивилизаций), в ходе которого реализуется многополярный план Провидения.

Глава 9. Теории Шеллинга

Grund

Для изучения морфологии цивилизаций большим значением обладают теории немецкого философа Фридриха Шеллинга¹ (1775–1854).

Основной момент философии Шеллинга, во многом продолжающего идеи Иоакима де Флоры или Джамбаттиста Вико, состоит в его понимании *динамической структуры Божества*. По Шеллингу, Бог представляет собой не абстрактную неподвижную законченную и неизменную инстанцию, но драматическое поле наивысшего напряжения, в котором разворачивается предбытийная и предвременная драма, коллизия внутри самой вечности, которую Шеллинг мыслит и истолковывает диалектически и динамично.

Божество Шеллинг понимает триадически и описывает его следующим образом.

В основании Божества лежит то, что он, вслед за Якобом Беме (1575–1624), называет «ein Grund», но толкует чрезвычайно оригинально. Слово «Grund» восходит к древнегерманскому корню и означает «низина», «долина», а также «почва», «основание», «база», «основа». Но специфика этой «почвы» («основы») Божества заключается в том, что она не состоит ни из чего другого, кроме самой себя, а поэтому является единственной и примордиальной. Ее сущность — в ее единственности, в отсутствии наряду с ней каких бы то ни было иных инстанций. Поэтому Grund Божества есть тьма, die Finsterniss. В этой тьме ничего невозможно различить, она неделима и не покоится ни на чем и не исходит ни из чего. Она не есть при этом и бытие, но предбытие, так как бытие имеет антитезой небытие, а Grund никакой антитезы не имеет, не являясь ни бытием, ни небытием. Grund есть поэтому одновременно Ungrund, «необоснованность», «провал», так как сама «почва» Божества ни на чем не основана, кроме самой себя, не отличима от самой себя. И вместе с тем она есть Abgrund, то есть бездна, так как она есть пропасть, измерение бескрайней и неисследимой глубины. Но вместе с тем в триадической картине Шеллинга Grund

¹ Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. 12 Bände. Munich: Beck, 1927–1954.

есть вместе с тем и *Urgrund*, то есть праоснование, праоснова для всего того, что за ним логически и космологически следует.

Детальное описание этой инстанции составляет самую оригинальную часть философской теологии Шеллинга.

Grund Шеллинг понимает как бесконечный и бессознательный эгоизм Божества. Он выражается в двух «движениях» первой потенции — в бесконечном расширении, заполняющем собой все, и в возвращении всего к самому себе, то есть в утверждении своей не допускающей никакого другого и все исключающей самотождественности. Это есть метафизический первоисток воли (*Wille*), которая, таким образом, выражается в экспансии и в присвоении. На уровне *Grund* это составляет сущность Бога.

Инстанция В

На уровне первой потенции Бог один, един и единственен, Он полностью исключает саму возможность другого, и, исключая возможность другого, он исключает возможность знания, высказывания, языка, мышления и бытия. Желая само себя, *Grund* делает невозможным живое и бытийное свидетельство о самом себе, а, следовательно, оно всегда остается в предбытийной, несуществующей бездне.

Это свойство первой потенции, желающей только саму себя и не желающей ничего другого, а, следовательно, гасящей любые предпосылки появления чего-то другого, этого «ревнивого Бога», вырывающего сами предпосылки другого наряду с самим собой, Шеллинг определяет как **В. В** свойственно круговое движение от самого себя, заполнение бесконечности собой, и к самому себе: присвоение бесконечности себе самому.

Шеллинг описывает первую потенцию как проявляющуюся в *Sehnsucht*. Это слово мы обычно переводим как «тоска», «печаль», но в немецком оно имеет значение «желания», «страсти», «потребности», «влечения».

Акцент здесь падает на изначальную тайну бытия «скрытого сокровища», которое может испытывать «грусть» от того, что является одиноким, и нет никого, кто мог бы свидетельствовать о нем, знать о нем и поклоняться перед ним.

Вечное рождение бытия — А²

Наличие только одной божественной потенции как *Grund* (**В**) никак не могло бы объяснить наличие мира. Более того, единствен-

ность этой инстанции и ее абсолютность вообще исключали бы саму возможность бытия. Если бы Grund был абсолютен, бытия не могло бы быть вообще. Но раз бытие есть и раз «существует нечто, а не ничто», то Grund не абсолютен и не единственен. Следовательно, продолжает Шеллинг, существует еще одна потенция, которая только и может быть абсолютной. Ее он называет A^2 , понимая под ней Логос, Слово, Мысль, Бытие, Свет. Если Grund есть Бог в себе и остается непроявленным, не-сущим, то A^2 есть Бог для другого и Он явлен и наделен бытием. Более того, Он сам по себе и есть бытие.

Вторая потенция есть событие (Ereignis). В отличие от первой потенции она имеет под собой основу, а значит, она является «рожденной» ею. Вторая потенция есть также свет, зажегшийся во тьме (первой потенции). Божественное сознание осветило божественное бессознательное; божественный Свет пронзил божественную же Тьму.

Шеллинг говорит, что вторая потенция не обладает действительностью, но может обладать ею; что она, поэтому, в определенном смысле «подвешена».

Логосу присуще совершенно иное движение, нежели первой потенции. В «Философии Откровения» Шеллинг говорит о нем как о прямолинейном. Логос чертит прямые линии, тогда как тьма первой потенции, напротив, обращает любую траекторию в замкнутую саму на себя окружность. Логос размыкает самотождество первой потенции, освещает ее мрак, а она стремится охватить Логос, быть может, даже потушить его, растворив в своей эксклюзивной бесконечности.

Налицо драма, трагедия, конфликт, высшее напряжение божественных сил.

Шеллинг ставит вопрос о характере божественности A^2 . С одной стороны, A^2 есть Бог, и более того, абсолютный Бог, так как в Нем не остается ничего непроявленного, непроясненного, Он есть чистый нетварный Свет. Но, с другой стороны, он отделен от первой потенции, которая и есть Божественность в ее самом глубинном и бездонном метафизическом основании, а следовательно, Божественность A^2 не такова, как безусловная Божественность Grund. А какова же она тогда? Вот это и составляет сущность Логоса. По Шеллингу, Логос, будучи вынесенным из тьмы, зажегшийся во тьме и оказавшийся там, как Бытие посередине небытия (своим явлением Логос и создает эту «середину великого вздоха», его «середину», «центр», «сердце»), наделен свободой в осмыслении своего отношения к первой потенции. Эта свобода есть метафизический исток свободы человеческой, воспроизводящей на тварном уровне великое напряжение предтварной драмы.

Главное отношение метафизики А к В

Вторая потенция относится к первой двояко. С одной стороны, она находится с ней в состоянии антагонизма. Это два противоположных полюса — бытие и пред-бытие, свет и тьма, прямое движение и круговое движение (кривое), бытие для иного и бытие для себя, слово и молчание, наличие и отсутствие, сознание и бессознательное. Если между ними не будет напряжения, то они будут недействительны, условны, пусты. Но они действительны, и напряжение между светом и тьмой действительно. Это антагонистическое напряжение выражается формулой A^2 versus B . В в таком случае — это первая потенция в ее обратной A^2 сути, то есть B есть тьма сама по себе.

Но A^2 , возникнув, не может возникнуть на пустом месте. Иначе оно будет не обосновано и не проявлено, а значит, оно не может быть «рожденным», светлым, различимым... И поэтому не может быть самим собой. Сущность A^2 в том, что оно обосновано другим, то есть имеет основание не в себе, а в другом, нежели оно само. И пусть это другое, предшествующее, выступает как тьма и бездна, сама Божественность A^2 требует того, чтобы его истоком было нечто не менее божественное, а то и более божественное. Поэтому A^2 вступает с первой потенцией и в другие отношения — в отношения добровольно признанного и принятого сыновства. Однако вся Божественная драма, все ее напряжение сведется к пустоте и фикции, если это признание отцовства первой потенции отменит антагонизм с темной бездной, B . Следовательно, A^2 начинает различать в первой потенции две стороны: одна из них B , и это уже нам должно быть понятно, а другая — A или A^1 . Но это различие A и B для A^2 не есть рассечение первой потенции или выявление в ней отдельных сущностей: и A и B есть одна и та же потенция, сама в себе и сама по себе ни в чем не различающаяся. Сама она не знает и не может знать ни о каких A и B , которые обнаруживаются только и исключительно A^2 в ходе его драматического и проблематичного бытия. Отсюда возникает тождество $A = B$, что радикально взрывает аристотелевскую логику, так как в этой формуле и A не равно A , и не- A не отрицает A , и не действует закон исключенного третьего.

Дух Любви — A^3

Третья потенция, по Шеллингу, осуществляет уникальную миссию: она снимает антагонизм между A^2 и $A = B$, но не снимает различий между A^2 и $A = B$, а также между собой (A^3) и остальными потенциями. Поэтому она называется Духом и Любовью. Эта третья по-

тенция довершает абсолютизацию Абсолютного, так как делает A^2 полностью обоснованным $A = B$, при исчерпании в самой себе, т. е. в A^3 , всех тех моментов, которые составляли идентичность B как B , то есть как B само по себе, а не как строго тождественное A .

Если $A = B$ совершает круговое движение, а A^2 прямолинейное, то A^3 воплощает в себе спираль, уходящую вертикально в абсолютный горизонт, в точку полудня.

Третья потенция — самая загадочная и труднообъяснимая. Она венчает собой Божество в его динамической предвременной активности. Шеллинг уподобляет Дух «сказанному слову», «произнесенному слову». Его содержание берется из A^2 , в свою очередь обоснованного $A = B$. Но вся цепочка $A - A, A^2$ и A^3 завершается и становится действительной именно в Духе (A^3).

Все три потенции можно рассматривать и как разные, и как тождественные, поэтому к ним могут быть применены сходные формулы, например, имя «Бог». Но это не делает их ни отдельными «богами», ни сливает в одно лицо, в одну неразделимую субстанцию.

Имя «Дух» применимо ко всем трем A , но в качестве собственного закреплено за третьим A , за A^2 . Шеллинг описывает Дух как три момента развертывания Божества в нем самом. Эта диалектика несколько напоминает Гегеля, но содержательно качественно отличается.

Вначале дух есть сам в себе. Это соответствует $A = B$, взятому со стороны A . В неоплатонических терминах это соотносится с неизменным в себе пребыванием ($\mu\upsilon\upsilon\eta$).

Второй момент — это Дух для себя самого, это «для» означает дистанцию, воплощенную в отличии между A и A^2 . Важно подчеркнуть, что «для» означает уже мышление, тогда как «в» — наличие, Faktizität. Чтобы получить дистанцию, необходимую для возникновения «для» (für), необходимо провести примордиальное деление — на одно и другое, на это и то. Этимология довольно позднего русского предлога «для» ясно выражает это; он образован от деепричастия «деля», то есть «разделяя». Это второе движение прокловской неоплатонической диалектики: $\psi\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$. Выходя из себя, Дух больше не есть в себе.

И наконец, совершаясь как Дух в A^3 , он становится одновременно и для себя (сохраняя обретенную дистанцию от A), и в себя, так как он возвращается к своему изначальному самотождеству, то есть осуществляет $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$.

Метафизическая структура времени

Соотношение трех потенций (могуществ) друг с другом составляет структуру божественной динамики. Таким образом, в Божест-

ве конфигурируются, складываются основные онтологические архетипы — соотношения, пропорции, парадигмы, определяющие в дальнейшем всю структуру феноменального мира. Все, что дано нам в мире явлений, имеет свой корень в Божестве, при этом динамика, ритмика и мира сотворенного, все его содержание и все его процессы суть проявления динамики, ритмики и фигуратива из сферы *внутрибожественного*. В первую очередь это касается времени.

Шеллинг радикально утверждает: *в Боге есть время*. Но это не наше время, которое не могло бы затронуть того, кто вечен. Это иное метафизическое время; время, развертывающееся внутри вечности, а не за ее пределами; время могуществ.

Это божественное время состоит из метафизического соотношения потенциалов между собой. Каждая из них представляет собой один из полюсов радикального (корневого) времени. $A = B$ есть радикальное прошлое; A^2 — радикальное настоящее; A^3 — радикальное будущее. При этом все три радикальных времени по отношению к земному времени синхроничны и строго одновременны. Эти радикальные времена уже свершились, свершаются сейчас и будут свершаться в будущем. Так как речь идет о могуществах, включенных в движение, это движение становится фундаментальным метафизическим процессом, отдаленным отблеском которого является динамика творения.

Исток творения, по Шеллингу, совпадает с рождением второго могущества. Но это творение не является простым произволом всемогущего Бога. Шеллинг настаивает на том, что творение явленного мира вписано в структуру Божества как необходимый, а не случайный элемент. Будучи ничтожным само по себе, это творение с символической точки зрения, напротив, активно соучаствует в процессах божественной динамики могуществ. Природа действительна, основательна и сильна потому, что действителен, основателен и силен Бог. Творческая мощь тринитарного Божества развертывает природу не как построенный механизм, а как живой, наделенный полноценным бытием организм, включенный в божественную динамику.

Природа не Бог, она тварна, но при этом она жива и наделена духовной ролью и высшим сотериологическим смыслом.

В такой философской картине природа исторична, а история богоподобна и богостремительна. Мир, человек, Божество — все они представляют собой силовые, нагруженные бытием, жизнью и смыслом движения. По сути такое понимание истории и есть историа, *das Seynsgeschichtliche*.

История и эпохи мира

У Шеллинга имманентный представитель A^2 в своем видовом измерении (как человек) есть венец природного и платформа для духовного, то есть для действительного бытия явления (эпифании) третьей потенции — A^3 . Человек, таким образом, помещен между природой и духом. Человеческое и духовное, являющееся, в свою очередь, венцом человеческого, составляют сущность истории как процесса. История при этом не есть нечто радикально иное, нежели природное; история является природной, а природа — историчной в той мере, в какой обе суть не что иное, как момент динамического процесса внутри самого Божества. Поэтому у Шеллинга, и особенно у его комментаторов, можно встретить мысли о «наличии природы» в Боге или даже об «историчности» Бога. Такие формулы могут дать основание для подозрения в «пантеизме» и уже только поэтому неудачны, но чтобы их избежать, сам Шеллинг постоянно подчеркивает динамический характер своей теокосмоантропологии — он намеренно не рассуждает в категориях субстанций, когда волей-неволей ему пришлось бы четко давать ответ — идет ли в том или ином случае речь все же о Боге или о творении. Как субстанциальных областей для него нет ни того, ни другого. Бытие, мышление, основание и дух — все они действительны только в процессе, только в диалектике, только в динамике.

Это целостное единство истории и природы и составляет то, что мы называем экзистенциальным горизонтом.

Структура истории или «веков мира» (Weltalter), по Шеллингу, соответствует *трем радикальным временам* внутри вечности.

Первый век — это век В. Шеллинг пишет:

Допущенный процесс не может начаться по-другому, чем с исключительного господства В, беспредельно сущего, которое вновь возвысилось в сознании и во власти которого сознание именно поэтому и находится. Сознанием правит не одно только представление этого принципа, но сам этот принцип, сознание попало во власть самого принципа, того принципа, о котором мы говорили, что он есть prius (предшествующее)¹.

Шеллинг подчеркивает, что речь идет не о «представлении» принципа (начала), но о нем самом. Это замечание важно, так как Шеллинг рассматривает и мифологию, и религию не просто как ментальные построения субъектов (концепции или фантазии), но

¹ Шеллинг Ф. Философия Откровения. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. С. 467.

как вполне реальный (материальный/действенный) срез бытия. Можно сказать, что он не просто сам верит в «богов и героев», но старается обосновать их бытие философски и научно.

Век **В** проявляется в мифологии как «звездопоклонничество» (сабеизм) и представляет собой изначальный «монотеизм», когда люди поклоняются Grund, темной молчаливой матери.

Телесное в звездах является не астральным, но по отношению к нему чем-то случайным, астральное старше всякой конкретной, телесной формы, в которой светила, со своей стороны, могут являться¹.

В религии элементы этого поклонения Шеллинг идентифицирует у ветхозаветных иудеев, что является устойчивым мотивом его философии, постоянно сопоставляющей языческие мифологии и монотеизм в контексте общей парадигмы истории. В эту эпоху единолично правит «изначальный отец», разрывающий, как Кронос, своих детей, все попытки манифестации в религиозной культуре A^2 или любые намеки на него. Эта эпоха относится к прошлому (как к прошлому в вечности относится **В**).

Пленяющая власть примордиального «темного Бога» получает удары изнутри мифологии и религии, что представляет собой раскол темного монотеизма и переход к политеизму.

Политеизм Шеллинг рассматривает как процесс появления Логоса, разрывающего тягучую субстанцию Grund. Вначале массив «Господина звезд» рассыпается на ряды материальных богов (и героев). Множественность филолог Шеллинг опознает в самом названии еврейского бога Elohim, наделенного окончанием множественного числа мужского рода. Постепенно материальные боги спиритуализируются (под скрытым воздействием A^3), и среди них утверждается культ A^2 , культ Логоса. У греков это Дионис. У монотеистов (христиан) — Христос.

Но как между A^2 и **В** наличествует и оппозиция, и нечто иное, выражением чего является тождество $A = B$, утверждаемое A^2 , так и мифологический и религиозный Сын (Логос) решает «проблему предшествования»² сложным диалектическим образом. Он есть другой Бог (новый Бог), но он есть в чем-то и тот же самый (если увидеть в первом Боге не только **В**, но и **А**). Это — историческое настоящее, зон Сына.

И наконец, через сложнейший исторический процесс, развертывающийся под знаком Сына, человечество призвано вступить в сле-

¹ Шеллинг Ф. Философия Откровения. Т. 1. С. 469.

² См.: Дугин А. Г. Сатана и проблема предшествования // Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея, 2002.

дующую, на сей раз финальную, фазу — в будущее, в эпоху Духа, A^3 . Это чисто духовный цикл, но при этом Шеллинг подчеркивает, что духовность здесь будет не просто интеллектуализмом и трансцендентализмом, но будет вбирать в себя трансформированную материальность, реальность и природность, которые будут не «сняты» (как у Гегеля), но сакрализованы, одухотворены и просвещены.

Значение теории Шеллинга для геософии

Для Ноомахии теории Шеллинга важны для исследования некоторых конкретных цивилизационных горизонтов. С одной стороны, они прекрасно объясняют некоторые параллельные интерпретации теории прогресса, ставшей доминантой европейского самосознания в Новое время. Это касается прежде всего европейского романтизма (германского, французского и английского), который предлагал *консервативно-революционное прочтение Модерна* как эпохи, в которую, наряду с процессами деградации сакральной культуры Средневековья, открываются парадоксальные возможности эсхатологической природы. В этом качестве Шеллинг является ключевой фигурой для понимания структуры германского Логоса, в котором сочетаются радикальный аполлонизм, апофатический (открытый) неоплатонизм, радикальный субъект и эсхатология. А постольку, поскольку германская культура оказала на Европу решающее воздействие, то роль Шеллинга как ключевого мыслителя германского Логоса открывается во всем своем масштабе. Благодаря его теории «внутрибожественного времени» европейский историал метафизически обосновывается. Кроме того, в нем пересекаются средневековые и ренессансные европейские модели циклологии и эсхатологии (от Иоакима де Флоры до Вико и Беме), с одной стороны, и последующие поколения немецких мыслителей (от Ницше до Шпенглера и Хайдеггера), подвергшие Новое время фундаментальной критике, с другой.

Кроме того, метафизика истории Шеллинга в сочетании с его теологией трех начал ($B/A — A^2 — A^3$), если мы рассмотрим их синхронично — как культурные горизонты, слои (по аналогии с «царствами» де Флоры и «веками» Вико) — будет чрезвычайно ревелативной при исследовании культурного горизонта семитов. Особенно это касается цивилизаций западных и восточных семитов¹, где оппозиция между «старым богом» (B Шеллинга) и «новым богом» (A^2 Шеллинга) составляет главную силовую линию религии и самого историала в целом.

¹ Дугин А.Г. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Глава 10. Теория Гегеля

История как дух

Довольно близка к системе Шеллинга философия истории Гегеля (1770 — 1831). Шеллинг и Гегель были друзьями и черпали вдохновение из одних и тех же источников — неоплатонизма, рейнских мистиков, Я. Беме, а также Канта и его прочтения, развития, а затем и преодоления у Иоганна Готлиба Фихте (1762 — 1814). Гегель создал одну из самых грандиозных философских систем в истории западноевропейской цивилизации.

Применительно к разворачиванию истории гегелевскую схему можно описать кратко следующим образом:

- *субъективный дух* (в-себе) — тезис или первый закон логики (тождество);
- *объективный дух* (для другого) — антитезис, второй закон логики (отрицание);
- *абсолютный дух* (для-себя) — синтез, третий закон логики (Абсолют вместо исключенного третьего).

Так Гегель трактует историю религии и философии. Дух переходит в природу, откуда заново восстанавливается через общество и культуру, пока не достигнет кульминации самосознания в высшей из политических систем *философской монархии*, прообразом которой для Гегеля являлась Пруссия XIX века и которая должна воплотиться в будущей единой Великой Германии.

Дух, стоящий у истоков всякого наличия, конституирует природу, которая является его противоположностью. Так появляется эмпирический наличный мир (*Daseyn* у Гегеля). Природа тянется к духу как к своей тайной матрице, проходя различные стадии — вплоть до человека и творимой им культуры — через язык, ценности, идеи, верования. Разные народы и цивилизации создают разные религиозно-философские системы, пытаются отразить в них свое влечение к ускользающему духу. История есть история циклов разворачивания сознания на пути к Логосу.

Согласно Гегелю, появление греческой философии есть рождение Логоса почти в самом чистом виде, когда дух начинает осознавать себя через греческий *Daseyn* наиболее адекватно ему самому. Логос греков есть гармонизация (*Stimmung*) духа.

В поле греко-римской культуры происходит самое важное событие мировой истории — воплощение Иисуса Христа, самого Логоса. Это — кульминация раскрытия бытия через время. Далее греческий Логос и Воплощенное Слово живут в христианстве, которое, в свою очередь, проходит разные стадии своего растянутого на столетия самоосмысления.

Через цепочку диалектических оппозиций и их снятия история достигает эпохи Просвещения, где христианский Логос, рассредотачивается по максимально возможному числу индивидуальных существ, достигая минерального дна природы — постигаемой науками, преобразуемой культурой и осмысляемой гражданами, просветленными и преображенными образованием обществ.

Философская Империя и конец истории

Последним жестом истории становится собрание всех просвещенных единиц мира воедино, в синтезе вертикальной *философской Империи*, где дух завершит движение к самому себе через самоотчуждение, и история завершится своей кульминацией, *превратившись в философию*, но не абстрактную, а конкретную. Эта конкретная философия будет прямым воплощением абсолютного духа, в котором полностью осуществится возврат Логоса к самому себе, собрав инклюзивно в себя все рассеянное в начале не просто исторического, но космологического и даже онтогенетического процесса.

Так как дух бесконечен, то история также бесконечна, но не в том смысле, что она длится вечно (это как раз не так, *она имеет конец* и вполне конкретный, так же, как смерть человека). Она бесконечна, как *конечное сечение вечности*, и поэтому историческое событие есть всегда событие философское, то есть момент духа. По Большой Логике¹, время находится не вне вечности, но *внутри вечности*, как ее *структурный момент*. Точно так же самое бытие есть не более чем структурный момент инклюзивного апофатического начала (*der Anfang*). И это начало начинается всегда, точно так же, как всегда длится история и всегда кончается.

Средоточие же истории как истории вечности есть, по Гегелю, Германия, «обетованная земля» абсолютного духа, территория «конца истории», поле, уготованное для того, чтобы стать философской Империей.

¹ Гегель. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.

Значение теории Гегеля для геософии

Гегель считается самым ярким мыслителем, построившим свою систему на диалектической последовательности развертывания моментов философии истории, и соответственно, поставившим во главу угла фактор времени. Критически настроенные к нему философы-структуралисты позднее построили теории на синхроническом (а не диахроническом, как у Гегеля) подходе. Однако и сама философия Гегеля может быть интерпретирована синхронически, то есть структурно. В этом случае исторические эпохи Гегеля можно взять за самостоятельные культурные горизонты и сосредоточиться на их морфологии. Этот метод, как мы видели на примере Иоакима де Флоры и Вико, применим в целом к любым историческим систематизациям. А поскольку экзистенциальный горизонт включает в себя время — как исторический, то такое прочтение Гегеля может быть чрезвычайно полезно для ноологии и геософии.

Если соотнести структуру философии истории Гегеля с топикой Ноомахии, можно провести следующие параллели.

I. *Первый момент.* Субъективный дух Гегеля будет соответствовать ноологической вертикали (в Ноомахии — Три Логоса).

II. *Второй момент.* Экзистенциальный горизонт аналогичен эмпирическому наличному миру (Daseyn'у Гегеля). Это отождествление чрезвычайно важно, если учесть, что у Гердера мы видели тождество горизонта с народом. Кроме того, второй момент следует соотнести с «веком Отца» или «царством Отца» Иоакима де Флоры, «эпохой богов» Вико или «мировой эпохой» доминации В у Шеллинга. Таким образом, мы получаем чрезвычайно важную семантическую цепочку:

эмпирический мир (Daseyn) — (экзистенциальный) горизонт — царство Отца — эпоха богов — доминация В (Grund) — народ.

Это важно, поскольку второй момент Гегеля в некоторых случаях отождествляется в его философии с природой и даже с материей. Данная же серия морфологических соответствий показывает, что обе эти категории — «природа» и «материя» — у Гегеля имеют совершенно иное значение, нежели в материалистических и механицистских учениях. Материя и природа обязательно антропологичны, теократичны и экзистенциальны.

III. *Третий момент.* Абсолютный дух в таком случае тождественен тому, что мы называли Логосом цивилизации, а все содержание истории, которое у Гегеля есть переход от второго момента к третьему, представляет собой процесс морфогенеза этого Логоса цивилизации, проходящий через культуру и цивилизацию.

Таким образом, в синхроническом представлении диалектики Гегеля мы легко обнаруживаем базовую топикку Ноомахии, у самого Гегеля изложенную в диахронической последовательности. Многие исследователи замечали чрезвычайное сходство системы Гегеля с неоплатонической философией Плотина. Причем главное различие состояло как раз в переходе от синхронической платиновской топикки к диахронической диалектике. Синхроническое прочтение Гегеля снова восстанавливает это сходство. Но при этом происходит не простое возвращение к оригиналу — то есть неоплатонизму, но такое возвращение, где изначальная структура оказывается чрезвычайно обогащенной деталями и, более того, позволяющей с ее помощью проводить глубинный анализ культур и цивилизаций.

Глава 11. Теории Н.Я. Данилевского

Культурно-исторические типы

Системы западных исследователей цивилизации, которые мы рассматривали до сих пор (быть может, за исключением Гердера), строятся на презумпции того, что западная европейская цивилизация является универсальной и суммирует в своей истории опыт всех остальных народов и культур. Поэтому последовательность царств Иоакима де Флоры, веков Вико, эпох Шеллинга и моментов Гегеля, отчасти верифицируемая в западноевропейской истории, провозглашается всеобщим законом человечества. То есть данная структура историала берется не как нечто локальное и свойственное средиземноморскому, греко-латинскому и европейскому горизонту, но как универсальная природа общечеловеческой истории.

Одним из первых, вопреки претензиям западной цивилизации на универсализм и единственность, теорию множественности цивилизаций сформулировал и развил русский философ, относящийся к поздним славянофилам, Николай Яковлевич Данилевский (1822 – 1885).

Данилевский поставил перед собой цель доказать самобытность русской — славянской — цивилизации, но для того, чтобы сделать это основательно, ему понадобилось совершить огромную научную работу по систематизации разных исторических явлений. В итоге Данилевский предложил ввести важнейший для всей его теории термин «культурно-исторический тип». Данилевский утверждает:

(...) естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться¹.

Это означает, что не существует единой истории для всего человечества, но общая сумма человеческой истории складывается из совокупности отдельных историй, которые проживает каждый конкретный «культурно-исторический тип». То есть степень развития

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. С. 109.

не является одной для всех, а выступает определенной мерой внутри каждого отдельного общества, способного создать, развить, закрепить и максимально распространить вокруг себя самобытную и жизнестойкую цивилизацию.

Показательно, что Данилевский по своему основному образованию был ботаником, и применение ботанических метафор предопределило его виталистский подход к цивилизациям («культурно-историческим типам»), которые он предложил толковать органически.

Слагаемыми «культурно-исторического типа» являются 4 принципиальных элемента:

- религия (совокупность религиозных институтов, обрядов и мифов),
- культура (куда он включал философию, научные представления, искусство, технические навыки),
- политика (организация властных институтов и отношений),
- социально-экономический уклад (хозяйство и сопряженные с его ведением общественные отношения).

Десять цивилизаций

На таком методологическом основании Данилевский и строит свою теорию. В ходе своего анализа он обнаруживает следующее:

Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

- 1) египетский,
- 2) китайский,
- 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический,
- 4) индийский,
- 5) иранский,
- 6) еврейский,
- 7) греческий,
- 8) римский,
- 9) новосемитический, или арабийский, и
- 10) германо-романский, или европейский¹.

О двух до-Колумбовых индейских Империях (ацтеков и инков) Данилевский утверждает:

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 109–110.

К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития¹.

По Данилевскому, народы могут быть трех видов: положительные (которые создают эти культурно-исторические типы); отрицательные (которые оказывают на цивилизации разрушительное воздействие) и нейтральные («строительный материал» для цивилизаций).

Он пишет:

Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Но и эти культурно-исторические типы, которые мы назвали положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений. Как в Солнечной системе наряду с планетами есть еще и кометы, появляющиеся время от времени и потом на многие века исчезающие в безднах пространства, и есть космическая материя, обнаруживающаяся нам в виде падающих звезд, аэролитов и зодиакального света, так и в мире человечества, кроме положительно-деятельных культурных типов, или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными деятелями человечества. Иногда, впрочем, и зиждательная и разрушительная роль достается тому же племени, как это было с германцами и аравитянами. Наконец, есть племена, которым (потому ли что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития или по другим причинам) не суждено ни зиждательного, ни разрушительного величия, ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов — культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собою разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньше значения².

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 110.

² Там же. С. 111 – 112.

Законы культурно-исторических типов

Историческое бытие цивилизаций, по Данилевскому, управляется пятью законами:

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, — для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, — составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, — когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу¹.

Одиннадцатая цивилизация и ее битвы

Данилевский полагает, что каждая из 10 основных цивилизаций прошла все фазы жизненного цикла: зарождение, взросление, дряхление и постепенное рассеяние, которое может длиться довольно продолжительный срок. При этом судьбы всех цивилизаций различны: египетская и древнесемитическая исчезли почти бесследно; китайская, индийская, иранская, несмотря на свой многотысячелетний возраст, существуют и поныне; арабийская сохранилась в мире ислама (который Данилевский считал завершившим свое историческое

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 113 — 114.

развитие и находящимся в состоянии «совершенного изнеможения и разложения»¹); греческая, римская и отчасти еврейская заложили основу современного романо-германского (новоевропейского) типа.

Анализ этого новоевропейского — романо-германского — типа составляет нерв всей системы Данилевского. С его точки зрения, он является не единственным претендентом на наследие эллинской, римской и еврейской цивилизаций. Кроме него, существует еще одна современная *одинадцатая* цивилизация, — менее очевидная и признанная, — которую он называет *византийско-славянской*. В отличие от романо-германской Данилевский определяет ее как молодую и только набирающую историческую мощь. Собственно, доказательствам наличия этой одинадцатой цивилизации и посвящена вся его книга.

Эта цивилизация наследует более древние фундаментальные цивилизационные споры, которые традиционно развертывались либо между восточными и западными частями одной цивилизации, либо между соседними. Так, Данилевский предлагает толковать выражение «Восточный вопрос» не как противостояние между обобщенной Европой и обобщенной Азией, чего, по его мнению, никогда не существовало, так как ни Европа, ни Азия ни разу в истории не выступали как носители единого самосознания, но как конкретное историческое воплощение трений между прилегающими друг к другу и конкурентными историко-культурными типами. По Данилевскому, настоящая борьба проходила

...между типами эллинским и иранским, римским и древнесемитическим, римским и эллинским, римским и германским, наконец, романо-германским и славянским².

Эстафета к славянам переходит по следующей схеме:

Но и Рим, и Византия уже изжили свои творческие силы и должны были передать свое наследие новым народам. Наследниками Рима явились германцы, наследниками Византии — славяне; и в этих народах должна была ожить вековая борьба, которая велась всяким оружием между Грецией и Римом³.

Именно это и составляет содержание современного исторического момента: XIX век есть развертывание очередного витка столк-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 376.

² Там же. С. 366.

³ Там же. С. 369.

новения двух цивилизаций — довольно старой, романо-германской, и относительно молодой, славянской. Данилевский указывает на неизменность некоторых парадигмальных моделей в отношениях между десятой и одиннадцатой цивилизациями на протяжении более чем тысячи лет:

Европа ничему не изменяла, но со стальной последовательностью стремится к одной и той же цели — как на Флорентийском соборе, так и на Парижском конгрессе. Цель эта — подчинение себе славяно-греческого православного мира какою бы то ни было ценою¹.

И в XIX веке

...древняя борьба романо-германского и славянского мира возобновилась, перешла из области слова и теории в область фактов и исторических событий².

Значение идей Данилевского для геософии

Значение Данилевского для геософии состоит прежде всего в том, что он одним из первых выдвинул систему аргументов против претензий Европы на универсальность, «общечеловечность» своей ценностной системы. Данилевский доказательно показывает, что в случае Европы мы имеем не более чем *одну* конкретный культурно-исторический тип, имевший как различных предшественников, так и параллельно существующие азиатские цивилизации, и кроме того, прямого и активного цивилизационного оппонента в лице православно-славянского мира. Эта идея позднее легла в основание философии русских евразийцев и стала прообразом для остальных теорий множественности цивилизаций — от О. Шпенглера до А. Тойнби.

Схема и число выделяемых цивилизаций у Данилевского, равно как и иных авторов, которых мы рассмотрим далее, отличаются от той модели, которую мы предложили в предыдущей главе. Но это как раз является второстепенным. Главное, что Данилевский, вводя понятие «историко-культурный тип» и настаивая на множественности, конкурентности и конфликтности таких типов между собой, заложил основание для построения структуры плюральности Логосов.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 383.

² Там же. С. 392–393.

Глава 12. Теории И. Бахофена

Открытие матриархального порядка

Современником Данилевского был швейцарский историк и антрополог Иоганн Якоб Бахофен (1815 — 1887). Его главный труд был посвящен «Материнскому Праву»¹ и преимущественно строился вокруг исследования архаических форм матриархата и матриархальной культуры.

Согласно Бахофену, человеческое общество имеет два принципиальных типа организации — матриархальную и патриархальную. Новаторство Бахофена для его времени заключалось в том, что он рассматривал матриархальный строй (гинекократию) как нечто упорядоченное и четко организованное, в отличие от анархического и спонтанного общества, не отличающегося от стаи животных (как видели его эволюционисты-антропологи той эпохи). Таким образом, он заложил основы теории существования гинекократических обществ как особого культурного и исторического явления, имевшего несколько принципиально различающихся форм.

Для гинекократической цивилизации, по Бахофену, характерно матрилинейное определение родства (определение принадлежности к роду по матери). В такой цивилизации развиваются особые формы социальных систем, хозяйственных практик, складывается вполне определенный тип мифов (Великая Богиня, сюжеты о Великой Матери), культов, обрядов, ритуалов, художественных практик, лингвистических клише. Этот женский стиль цивилизации можно реконструировать по фрагментам керамики, узоров, хозяйственных предметов, а также по ономастике, символике и различным мифемам, на которых строятся ткани мифов.

Вторая гинекократия

Бахофен полагал, что матриархальные культуры утверждаются в качестве доминирующих на двух этапах социально-хозяйственно-

¹ *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.

го развития общества. Первая гинекократия складывается на самых ранних стадиях (лишь условно реконструируемых антропологией), когда представления людей не способны зафиксировать логическую связь между брачными отношениями и участием мужчины в производстве потомства. По мере совершенствования анатомических и медицинских представлений, считает Бахофен, возникли предположения для того, чтобы мужчина имел основания на потомство в равной мере с женщиной, и на этом основании постепенно сложилась патрилинейность и далее патриархат.

В фазе охоты и собирательства патриархат, по Бахофену, получает дополнительную опору в гендерном разделении труда: женщина, связанная с детьми, не может далеко отходить от места локализации племени, и основная нагрузка в обеспечении общины и семьи пищей ложится на мужчину. Так постепенно складываются первые формы патриархата.

Но по мере развития сельского хозяйства, когда жизнь общины оказывается в меньшей зависимости от переменной удачи мужчин-охотников и основная экономическая деятельность переносится в область, прилегающую непосредственно к оседлому поселению, роль женщины снова возрастает. Это кладет начало *второй гинекократии*, соответствующей более развитой и дифференцированной культурной форме. Здесь архаические женские образы, символы и мифологические сюжеты приобретают новые выражения, облачаются в новый стиль. Это совсем иная — гораздо более нюансированная и изысканная — гинекократия, нежели первая.

Социально-исторической границей расцвета такой аграрной матриархальной цивилизации Бахофен считал момент вторжения маскулинных кочевых скотоводческих племен. С ними был связан второй патриархат, также существенно отличающийся от первого патриархата архаичных охотников.

Все эти линии и связанные с ними персонажи, сюжеты, коллизии, конфликты и драмы, по Бахофену, можно выделить в мифологическом и религиозном наследии древних культур Средиземноморья (которыми он занимался приоритетно).

Особенностью подхода Бахофена к исследуемой им проблеме было то, что он относился к гинекократии с определенной симпатией, что позволило ему, опираясь на интуицию, эстетическое чувство и эмпатию, заметить много символических закономерностей, ускользавших от взгляда других антропологов, инерциально и неосознанно находившихся под влиянием патриархальных установок, свойственных современной европейской культуре. Несколько дистанцировавшись от классического для XIX века рационалистиче-

ского и позитивистского «историала», Бахофен сумел обнаружить первые и пока еще приблизительные контуры того, что можно назвать женским цивилизационным Логосом.

Война полов по Бахофену

Видение Бахофеном историко-культурного процесса может быть описано как «война полов». Культура есть поле противостояния двух главных типов цивилизации: матриархальной (всегда более древней) и патриархальной (более новой). Но если учесть, что мы имеем две формы матриархата и две формы патриархата, с бесчисленным количеством промежуточных и смешанных вариантов, то картина становится довольно сложной. Внешне идеологии большинства известных нам обществ (религиозные, социальные, политические, государственные, хозяйственные) почти исключительно патриархальны и ставят во главу мужчину и мужской тип. Но в области культуры, мифологии, многих художественных сюжетов следы влияния архаической гинекократии оказываются исключительно весомыми и основательными, предопределяя многие психологические, эстетические, бытовые установки, а подчас даже отдельные религиозные сюжеты, обряды и практики.

Четыре фазы цивилизации

Бахофен предложил эволюционистскую теорию становления религиозных культов на основании греческого исторического материала. В ней он выделял четыре фазы:

1. *Гетеризм, или протоматриархат*. Эту фазу Бахофен называл «теллурической». Главной фигурой была Афродита. В эту эпоху архаическое общество представляло собой слабо дифференцированную орду, не имеющую понятия ни о семье, ни о структуре рода¹.
2. *Материнское право*. В этот период начинает формироваться культ Деметры, складываются первые правовые, социальные, религиозные и политические институты. Власть передается от матери к дочери. Эта фаза «лунная» и «хтоническая». Она связана с аграрным хозяйством.

¹ Эта эволюционистская модель была опровергнута новой антропологией (Ф. Боас, К. Леви-Строс и т. д.), доказавшей, что существование таких родовых обществ вообще ничем не подтверждается — ни в наблюдениях за всеми известными архаическими племенами, ни мифологическим материалом, ни фрагментами археологических раскопок.

3. Далее следует эпоха Диониса. Ее Бахофен описывает как маскулинизацию предшествующей социокультурной системы. Мужчины начинают вытеснять женщин с первых позиций в обществе, политике, религии. Формируются первые институты патриархата.
4. И наконец, последняя эпоха Аполлона, в которой нормы патриархата окончательно закрепляются. Начинают преобладать солнечные божества. В эту эпоху исчезают предыдущие социокультурные формы — как дионисийские, так и еще более архаичные матриархальные.

Значение взглядов Бахофена для геософии

Бахофен оказал огромное влияние на самых разных авторов — от Л.Г. Моргана и Ф. Энгельса до Р.М. Рильке, Г. Вирта, Ю. Эволя, К.Г. Юнга, Л. Клагеса, Т. Боймлера, Р. Грэйвса, М. Гимбутас и Дж. Кэмпбелла. Многие его идеи были данью эволюционистской антропологии, основные постулаты которой были ниспровергнуты новой волной антропологов (Ф. Боас и его школа, социальная антропология Б. Малиновского и Р. Клиффорд-Брауна, социологическая школа Дюркгейма и Мосса, структурная антропология К. Леви-Строса и т. д.¹), отсюда вытекает ограниченность применимости его метода. Он полностью находился под влиянием «историала» Нового времени и самых грубых евроцентрических предрассудков Просвещения. Но оставаясь в рамках этих типичных заблуждений, Бахофен пытался все же дать новый и неожиданный взгляд на историю архаических обществ, что является ценным. Важно также, что он привлек внимание к гендерному аспекту в Древности, и в этом он был одним из первых и авангардных исследователей.

Для геософии значение работ Бахофена определяется тем, что он вводит понятие *гинекократии* как социокультурного типа общества и делает попытку реконструировать этапы «войны полов» в становлении цивилизаций. Матриархат, или гинекократия, могут рассматриваться как социальные и исторические проявления Логоса Кибелы. Следовательно, систематизация данных о матриархате является теоретическим расширением содержательного поля явлений, включенных в зону черного Логоса. Однако мы имеем дело с эволюционистской версией истории. Здесь вскрывается один чрезвычайно важный момент, с которым мы будем постоянно сталкиваться в дальнейшем. В первом томе «Ноомахии» мы однозначно

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

связали идею поступательного времени, эволюции и прогресса с «черной философией» Великой Матери (представителями которой были, согласно нашей реконструкции, Демокрит, Эпикур, Лукреций Кар и т. д.). Следовательно, диахроническое расположение Бахофеном культурных типов по цепочке Афродита – Деметра – Дионис – Аполлон, где Аполлон становится общим знаменателем вначале классической, а затем и современной культуры Нового времени (с позиции которой, при всех симпатиях к матриархату, выступает и сам Бахофен), содержит в себе системное противоречие. Мы видели, что культура Аполлона строится вокруг оси вечности или вертикального времени, движущегося строго сверху вниз (и никак не наоборот). Представление об Аполлоне и, соответственно, о патриархальной культуре как о высшей точке эволюции, то есть движения от материи к духу, отражает чисто гинекократический подход. И напротив, вся структура базового философского канона Нового времени (атомизм, натурализм, материализм, эмпиризм, эволюционизм, доминанция количества, механицизм, демократия, свободная торговля, индивидуализм, опора на «здравый рассудок» и т. д.) отражает комплекс черного Логоса Кибелы и не имеет ничего общего с солнечной патриархальной рациональностью Олимпа. Этот аргумент настолько фундаментален, что касается не только реконструкции Бахофена, но и многих более глубоких и философских систематизаций — включая Ф. Ницше, Ф. и Э. Юнгеров, М. Хайдеггера, Л. Клагеса и т. д. Но у Бахофена мы встречаем эту концептуализацию культур по цепочке Афродита – Деметра – Дионис – Аполлон одной из первых, поэтому и следует обратить на его труды особое внимание.

В целом же, благодаря методологии Бахофена (которую, естественно, требуется скорректировать с данными новой антропологии) мы получаем дополнительный инструмент для изучения цивилизационных типов. Если гинекократия имела исторические выражения, мы обязательно найдем ее следы и сегодня. Более того, само патриархальное общество должно содержать в своем бессознательном как минимум следы этих архаических социальных систем.

Следует учитывать и еще один важнейший семантический сдвиг в общей структуре топологии, на которой мы основываем геософию как метод. Большинство реконструкций изначального (базового, нижнего) уровня становления экзистенциального горизонта, с которыми мы сталкивались ранее — у Иоакима де Флоры, Вико, Шеллинга и т. д. — не акцентируют гендерной специфики того типа общества (царства, эпохи, эры), с которого они начинают отсчет истории. Бог или трансцендентный принцип воздействует здесь на людей

извне, и это становится главным отличием примордиального порядка. Введение Бахофеном гинекократии и матриархата как изначальной модели организации общества дополняет рассмотренные нами топологии важнейшим свойством: «первое царство» следует интерпретировать не столько как «царство Отца», сколько как «эру Матери». Изначальное общество или глубинный пласт экзистенциального горизонта (в синхронической системе координат) в таком случае приобретает фундаментальные матриархальные, хтонические и феминоидные черты. Выявление «Материнского Права» как базовой социальной модели организации общества становится здесь прямым проявлением того свойства осуществления Провидения, с которым согласны большинство создателей философии истории — в изначальную эпоху Бог управляет миром *извне*. То есть сам мир (изначальный народ, горизонт, общество и т. д.) управляется Богом как жена мужем в патриархальном обществе. Но прежде чем признать и принять эту трансцендентную инстанцию (по сути согласиться с аполлонизмом, по Бахофену) вполне можно сосредоточить внимание на том, *что* именно ее признает и принимает? И методом логического исключения из пары мужское/женское мы приходим к тезису о примордиальном матриархате.

В Ноомахии этот вывод содержится уже в самой топике трех Логосов, где самым нижним полюсом является матриархальный и гипохтонический Логос Кибелы. Тем самым, экзистенциальный горизонт как базовая величина геософии, который является продуктом баланса влияний трех Логосов, вполне может быть представлен тремя слоями, где самый нижний соответствует приоритетному влиянию Логоса Кибелы и в этом случае совпадает с археологической и социологической реконструкцией Бахофена. Поэтому гипотеза Бахофена о примордиальном матриархате становится *законом геософии*: но не потому, что мы признаем необратимость и фатальность смены типов культур в строго определенной последовательности, а потому, что нижний уровень народа (экзистенциального горизонта) должен быть преимущественно предопределен Логосом Кибелы. Но в отличие от теорий прогресса и эволюции (в том числе и в их духовных версиях), мы исходим из того, что примордиальность матриархата является синхроническим явлением: далеко не всякий историал начинается с гинекократии и заканчивается Аполлоном. Историал зависит не от раз и навсегда заданной секвенции моментов, но от баланса Ноомахии, войны умов. Поэтому матриархат может располагаться как в начале историала, так и в середине (в настоящем) или в его конце (в будущем). К матриархату (к царству Матерей) всегда *спускаются*, из него *поднимаются*. Но стоит изменить

баланс Ноомахии, и спуск легко превратится в восхождение (если Логос Кибелы или полюс титанов, сатурническое начало достигают перевеса). И именно так и происходит в Новое время и в логически завершающую его эпоху Постмодерна, когда материализм и крайний имманентизм, составляющие основные признаки матриархата, начинают преопределять главный вектор всей цивилизации. Поэтому патриархат совсем не обязательно является логическим завершением пути, начинающегося с матриархата: он может оказаться лишь переходной фазой, и на вершине цивилизации вполне может оказаться Логос Кибелы, как это и происходит с западноевропейской цивилизацией Модерна. Таким образом, изначальное и примордиальное замыкается на новейшее и сверхсовременное — в форме змея, кусающего свой хвост¹, а самое низшее топологически становится вершиной цивилизационной пирамиды.

¹ Это классический символ Великой Матери.

Глава 13. Теории Ф. Ратцеля

Новое открытие пространства

Фридрих Ратцель (1844—1904), немецкий географ, предпринял одну из первых попыток дать обобщенную картину социальных горизонтов, то есть народов в их географическом — пространственном измерении¹. Ратцель заложил основы сразу несколькими направлениями, получившим в XX веке дальнейшее развитие. Так, в частности, он:

- разработал предпосылки для геополитики² (этот термин впервые ввел в научный оборот его ученик — швед Рудольф Челлен) и сформулировал ее главные постулаты — «закон пространственного роста государств», идею «жизненного пространства» и т. д.³;
- привлек внимание социологов к значению фактора пространства⁴, с помощью которого он объяснял различия в культурах разных этносов;
- ввел важнейшее понятие «пространственного смысла» («Raumsinn»), послужившее прототипом концепции «месторазвития» у философов-евразийцев (П. Савицкий⁵);
- заложил предпосылки теории «культурных кругов», утверждая, что все материальные, технические и культурные открытия в истории делались только в одном месте и одним народом, а далее распространялись среди других народов методом их передачи⁶;
- предложил для археологии модель критерия формы предмета (морфологию), а не его функции, для выяснения ареала его первичного изобретения;
- выдвинул гипотезу о происхождении государства из подчинения одного этноса другому, более агрессивному, этносу завоевателей.

¹ Ратцель Ф. Народоведение: В 2 т. СПб.: Просвещение, 1902—1903.

² Ratzel F. Politische Geographie. Munich: Oldenburg, 1897.

³ Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.

⁴ Дугин А.Г. Социология воображения. Ведение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010; Он же. Социология русского общества. М.: Академический Проект, 2010.

⁵ Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.

⁶ Ratzel F. Anthropogeographie. Stuttgart: J. Engelhorn, 1899.

Антропогеография

С точки зрения Ратцеля, человек, будучи одним из самых подвижных живых организмов, все же привязан к земле и зависит от той природной среды, в которой он пребывает и формируется. Так происходит дифференциация обществ и народов.

По Ратцелю, человечество едино, и его отдельные этнические и социальные сегменты подчиняются общей логике развития — по аналогии с другими видами живых существ (этот тезис оспаривали позже представители культурной антропологии, структурализма и большинство направлений в классической социологии). Единство человеческого рода — это общеземная или планетарная черта, которая воплощает в себе высший уровень творения.

В духе эволюционизма Ратцель делит этносы на «дикие» и «культурные», считая главным критерием степень и качество зависимости тех и других от природы. Над «дикими» народами природа довлеет. «Культурные» же народы от нее освобождаются и вступают с ней в более равноправный и взаимообогащающий диалог. На основании такого подхода Ратцель выстраивает системы «антропогеографии»¹, то есть карты исторической динамики взаимодействия народов между собой в конкретных географических условиях.

«Органический» подход Ратцеля сказывается и в отношении к самому пространству (Raum). Это «пространство» переходит из количественной материальной категории в новое качество, становясь «жизненной сферой», «жизненным пространством» (Lebensraum)² или «геобиосредой». Отсюда вытекают два других важных понятия «политической географии» Ратцеля: «пространственный смысл» (Raumsinn) и «жизненная энергия» (Lebensenergie). Эти термины близки друг к другу и обозначают некое особое качество, присущее географическим системам и предопределяющее их политическое оформление в истории народов и государств.

Государство как организм

Фридрих Ратцель рассматривает государство как живой организм, основными параметрами которого являются:

- 1) отношение к пространству;
- 2) демография;
- 3) культура.

¹ Ratzel F. Anthropogeographie.

² Ratzel F. Über den Lebensraum // Die Umschau. 1897. Vol. 1. S. 363–366.

Оформление пространства, устройство народа и культурные формы определяют социальное содержание этого организма — открывают перспективы роста и развития или, напротив, предопределяют деградацию и упадок. Недостаточные территории могут стать препятствием для органического развития общества, считал Ратцель.

Государство есть живое тело, которое простирает себя по поверхности земли и отличается себя от других тел, которые располагаются таким же образом¹. Государства на всех стадиях своего развития рассматриваются как организмы, которые с необходимостью сохраняют связь со своей почвой и поэтому должны изучаться с географической точки зрения. Как показывают этнография и история, государства развиваются на пространственной базе, все более и более сопрягаясь и сливаясь с ней, извлекая из нее все больше и больше энергии. Таким образом, государства оказываются пространственными явлениями, управляемыми и оживляемыми этим пространством; и описывать, сравнивать, измерять их должна география. Государства вписываются в серию явлений экспансии жизни, являясь высшей точкой этих явлений.

Государство мыслится Ратцелем как многомерная экологическая среда, в которой происходит оформление народа, нации. Какими Ратцель видел соотношения этноса и пространства, явствует из его «Политической географии»²: Государство складывается как организм, привязанный к определенной части поверхности земли, а его характеристики развиваются из характеристик народа и почвы. Наиболее важными характеристиками являются размеры, местоположение и границы. Далее следуют типы почвы вместе с растительностью, ирригация и, наконец, соотношения с остальными конгломератами земной поверхности, и в первую очередь с прилегающими морями и незаселенными землями, которые, на первый взгляд, не представляют особого политического интереса. Совокупность всех этих характеристик составляет страну (*das Land*). Но когда говорят о «нашей стране», к этому добавляется все то, что человек создал, и все связанные с землей воспоминания. Так, изначально чисто географическое понятие превращается в духовную и эмоциональную связь жителей страны и их истории.

Государство является организмом не только потому, что оно артикулирует жизнь народа на неподвижной почве, но потому, что эта связь взаимоукрепляется, становясь чем-то единым, не мыслимым без одного из двух составляющих. Необитаемые пространст-

¹ *Ratzel F. Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und des Krieges. München: R. Oldenbourg, 1903.*

² *Ibid.*

ва, неспособные вскормить Государство, — это историческое поле под паром. Обитаемое пространство, напротив, способствует развитию Государства, особенно если это пространство окружено естественными границами. Если народ чувствует себя на своей территории естественно, он постоянно будет воспроизводить одни и те же характеристики, которые, происходя из почвы, будут вписаны в него.

Государство может расширяться и сужаться в зависимости от внутренних и внешних факторов. Оно растет пространственно, если у него есть внутренние силы, ресурсы, энергии и если ему удастся преодолеть сопротивление государств, расположенных рядом. Оно сжимается, если утрачивает жизненные силы или уступает давлению более могущественных соседних политических образований. Пребывая в одной и той же антропогеографической нише, все государства обречены на то, чтобы развиваться через циклы слияний и поглощений, расширений и сужений. Это неумолимый закон политического пространства. Отношение к Государству как к живому организму предполагало отказ от концепции «нерушимости границ». Государство рождается, растет, умирает подобно живому существу. Следовательно, его пространственное расширение и сжатие являются естественными процессами, связанными с его внутренним жизненным циклом.

Развивая идеи «жизненного пространства», расширения и сужения территорий государств, Ратцель формулирует законы «территориальной экспансии государства». Экспансия мыслится им как биологическая необходимость, а не как результат рационально-волевой деятельности политических элит.

Законы экспансии

В своей статье «О законах пространственного роста государств» Ратцель так описывает семь законов экспансии:

- 1) протяженность государств увеличивается по мере развития их культуры;
- 2) пространственный рост государства сопровождается иными проявлениями его развития: в сферах идеологии, производства, коммерческой деятельности, мощного «притягательного излучения», прозелитизма;
- 3) государство расширяется, поглощая и абсорбируя политические единицы меньшей значимости;
- 4) граница — это орган, расположенный на периферии государства (понятого как организм);

- 5) осуществляя свою пространственную экспансию, Государство стремится охватить важнейшие для его развития регионы: побережья, бассейны рек, долины и вообще все богатые территории;
- 6) изначальный импульс экспансии приходит извне, так как государство провоцируется на расширение государством (или территорией) с явно низшей цивилизацией;
- 7) общая тенденция к ассимиляции или абсорбции более слабых наций подталкивает к еще большему увеличению территорий в движении, которое подпитывает самое себя¹.

Государства адаптируются к ландшафту, используя его преимущества и открывающиеся возможности и стараясь преодолеть заложенные в нем ограничения так же, как поступают растения или животные виды (включая развитие и наследование новых качеств, дифференциацию органов, методик добывания пищи и т. д.). Но в случае людей адаптация носит культурный, социальный и политический характер, членящий единое человечество на разнообразные антропологические виды, выражающиеся в многообразии культур, цивилизаций, политических систем, хозяйственных практик.

Эти принципы «политической географии» Ратцеля стали отправной точкой для всей дальнейшей геополитической мысли.

Фактор Моря

В своей книге «Море, источник могущества народов»² Ратцель указал на необходимость каждой мощной державы особенно развивать свои военно-морские силы, так как этого требует планетарный масштаб полноценной экспансии. То, что некоторые народы и государства (Англия, Испания, Голландия и т. д.) осуществляли спонтанно, сухопутные державы (Ратцель, естественно, имел в виду Германию) должны делать осмысленно: развитие флота является необходимым условием для приближения к статусу «мировой державы» (*Weltmacht*).

«Море» и «мировая держава» у Ратцеля уже связаны между собой, однако только у позднейших геополитиков (Х. Макиндера, К. Хаусхофера и особенно К. Шмитта) эта тема приобретет законченность и центральность.

¹ *Ratzel F.* Die Gesetze des räumlichen Wachstums der Staaten. Ein Beitrag zur wissenschaftlichen politischen Geographie // Petermanns Geographische Mitteilungen. 1886. Jg. 42. S. 97 – 107.

² *Ratzel F.* Das Meer als Quelle der Völkergrösse — eine politischer — geographische Studie. München; Berlin: Oldenbourg, 1900.

Значение взглядов Ратцеля для геософии

Несмотря на то, что теории Ратцеля основаны на предпосылках науки Нового времени, что проявляется в его методологическом материализме, эволюционизме и приверженности субъект-объектной топике, они имеют важное значение для геософии, так как уделяют большое внимание пространственному фактору. Если буквально (и вне семантики, доминировавшей в эпоху Модерна) истолковать такие тезисы Ратцеля, как «Raumsinn» (пространственный смысл), Lebensraum (жизненное пространство как живое пространство), «антропогеография», «Государства как формы жизни» и т. д., мы получим концепты, чрезвычайно близкие к представлениям эллинов о сакральной географии и особенно к неоплатоническим толкованиям климатов и божественных наделов. Человек у Ратцеля вписан в окружающую среду. Вместе они и составляют поле антропогеографии, которая как семантический фон предопределяет историю народов и Государств. Если представить себе все поле антропогеографии как состоящее из экзистенциальных горизонтов, то есть из качественных пространств, несущих в самих себе свой историал, то мы сможем перейти от отвлеченной и обобщающей топике Нооматии к ее конкретным воплощениям в истории и географии. Общества и народы, исследуемые Ратцелем, и их отношения к пространству, часто довольно проницательно им описанные, и являются как раз основными объектами геософии.

Антропогеография очень точное и содержательное название для изучения конкретных горизонтов, поскольку в Логос цивилизации включается как его историал, так и его пространственное выражение. Там, где народ имеет Государство, там оно и выступает как важнейшее обобщающее выражение его культурного и цивилизационного содержания. А отношения Государства к пространству, и тем более к живому пространству, есть в таком случае ось, соединяющая Логос цивилизации с экзистенциальным горизонтом.

С такими уточнениями теории Ратцеля становятся незаменимыми инструментами геософии.

Глава 14. Теории Х. Маккиндера

Heartland

Создание геополитики¹ как полноценной дисциплины обычно приписывают англосаксонскому географу и стратегу Хэлфорду Дж. Маккиндеру (1861 – 1947). Будучи озабоченным концептуальным обеспечением британской экспансии и удержанием за Англией статуса «владычицы морей», Маккиндер закладывает основные методологические принципы новой науки. С полной уверенностью можно утверждать, что геополитика берет свое начало в небольшой статье Маккиндера «Географическая ось истории»², опубликованной в 1904 году в «Географическом журнале».

Маккиндер утверждает, что для государства самым выгодным географическим положением было бы срединное, центральное положение. «Центральность» — понятие относительное, и в каждом конкретном географическом контексте она может варьироваться. Но с планетарной точки зрения в центре мира лежит евразийский континент, а в его центре — «сердце мира», или heartland. Heartland — это средоточие континентальных масс Евразии. Это наиболее благоприятный географический плацдарм для контроля над всем миром.

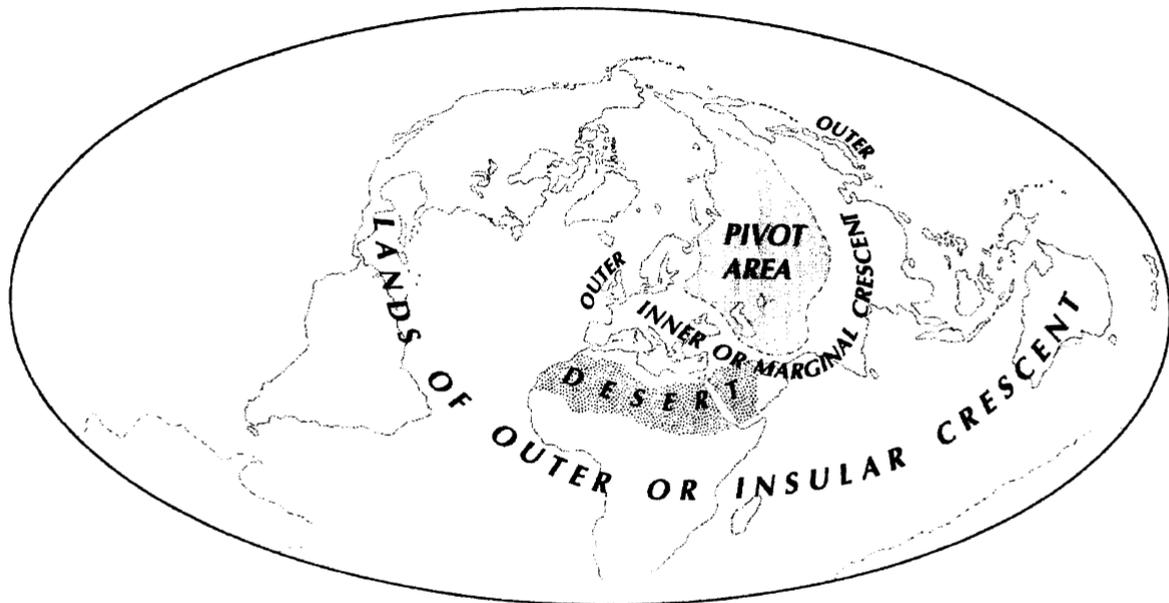
Heartland является ключевой территорией в более общем контексте в пределах Мирового Острова (World Island). В Мировой Остров Маккиндер включает три континента: Азию, Африку и Европу.

Таким образом, Маккиндер иерархизирует планетарное пространство через систему концентрических кругов. В самом центре — «географическая ось истории», или «осевой ареал» (pivot area). Это геополитическое понятие географически тождественно России. Та же «осевая» реальность называется «heartland», «земля сердцевины».

Далее идет внутренний, или окраинный, полумесяц (inner of marginal crescent). Это пояс, совпадающий с береговыми пространствами евразийского континента. Согласно Маккиндеру, «внутрен-

¹ Дугин А.Г. Геополитика.

² Mackinder H.J. The geographical pivot of history // Geographical Journal. 1904. № 23. P. 421 – 437. Русский перевод: Маккиндер Х. Дж. Географическая ось истории // Дугин А.Г. Основы геополитики.



Базовая карта геополитического видения мира. Х. Маккиндер

ний полумесяц» представляет собой зону наиболее интенсивного развития цивилизации. Это соответствует исторической гипотезе о том, что цивилизация возникла изначально на берегах рек или морей, так называемой «потамической теории». Надо заметить, что последняя теория является существенным моментом всех геополитических конструкций. Пересечение водного и сухопутного пространств является ключевым фактором в истории народов и государств. Эта тема в дальнейшем специально будет развита у К. Шмитта (1888 – 1985) и Н. Спикмена (1893 – 1943), однако первым вывел эту геополитическую формулу именно Маккиндер.

Далее идет более внешний круг: внешний, или островной, полумесяц (*outer or insular crescent*). Это зона целиком внешняя (географически и культурно) относительно материковой массы Мирового Острова (*World Island*).

В геополитической карте мира Маккиндера происходит наложение концептуальной цивилизационной топики на конкретное политико-географическое пространство Земли. Отсюда центральность значения этой карты: она одновременно имеет и географический, и политический, и стратегический, и исторический, и социологический, и цивилизационный, и культурологический смыслы. Эта карта для геополитики столь же фундаментальна, как закон всемирного тяготения для современной физики. Осмысление этой карты может быть осуществлено сразу на нескольких уровнях, геополитический смысл получается путем наложения всех этих толкований.

Теллуократия

Маккиндер считает, что весь ход истории детерминирован динамичными кочевыми народами (этой теории придерживался и Ратцель, и немецкая школа «культурных кругов»).

Из центра *heartland'a* на его периферию оказывается постоянное давление так называемых «разбойников суши». Особенно ярко и наглядно это отразилось в монгольских завоеваниях. Но им предшествовали скифы, гунны, аланы и т. д. Цивилизации, проистекающие из «географической оси истории», из самых внутренних пространств *heartland'a* имеют, по мнению Маккиндера, авторитарный, иерархический, недемократический и неторговый характер. В Древнем мире он воплощен в обществе, подобном дорийской Спарте или Древнему Риму.

Именно кочевники создают все основные политические образования: империи, государства, политические союзы, либо эти образования создаются для защиты от их натиска. В любом случае органи-

чески воплощающие в себе принцип экспансии кочевые культуры являются главным принципом политической организации пространства. Первый постулат геополитической теории Маккиндера может быть сформулирован так: политическое пространство (то есть государства, империи и т. д.) приобретает свои черты, границы и формы под воздействием импульсов кочевых народов. При этом Маккиндер прослеживает эти импульсы не только в Древности, в эпоху зарождения государств, но и в современности, считая, что территориальная, политическая и экономическая экспансия современных государств продолжает на новом историческом витке динамическую логику кочевых культур. И если кочевой принцип в каком-то государстве ослабевает, то более живое и динамичное, то есть более «кочевое», политическое образование мгновенно стремится этим воспользоваться.

Политические и цивилизационные образования, основанные на сухопутном начале, определяются как теллуократии (от латинского «tellus» — «земля», «суша», «почва» и греческого «κράτος» — «власть», «могущество»), «сухопутное могущество», «цивилизация Суши».

Цивилизация Суши:

- простирается в глубь континента и берет свое начало в удаленных от берегов землях;
- формирует жесткие, иерархические общества мужского, воинственного типа на основе строгого подчинения, идеалов доблести и чести, агрессивности, преданности и верности;
- способствует созданию упорядоченных, но ригидных (неподвижных) социально-политических образований, не склонных к экономическому и технологическому развитию;
- благоприятствует становлению империй, деспотических и феодальных обществ с высоким уровнем сакрализации центральной власти и военизацией широких слоев населения (идея народа как армии);
- сдерживает культурный обмен и инновации консервативными и традиционалистскими установками в культуре.

Извне, из регионов «островного полумесяца», на Мировой Остров осуществляется давление «разбойников моря» или «островных жителей». Это колониальные экспедиции, проистекающие из внеевразийского центра, стремящиеся уравновесить сухопутные импульсы, исходящие из внутренних пределов континента. Для цивилизации «внешнего полумесяца» характерны «торговый» характер и «демократические формы» политики. В Древности таким характером отличались Афины или Карфаген.

Между этими двумя полярными цивилизационно-географическими импульсами находится зона «внутреннего полумесяца», кото-

рая, будучи двойственной и постоянно испытывая на себе противоположные культурные влияния, является наиболее подвижной и становится благодаря этому местом приоритетного развития цивилизации.

История, по Маккиндеру, географически вращается вокруг континентальной оси. Она острее всего ощущается именно в пространстве «внутреннего полумесяца», тогда как в heartland'e царит «застывший» архаизм, а во «внешнем полумесяце» — полухаотический динамизм¹.

Талассократия

Цивилизация Моря, талассократия (от греческих «θάλασσα», «море», и «κράτος», «власть», «могущество»), или «морское могущество» (Sea Power — А. Мэхэн²), воплощает в себе специфический стратегический подход к пространству, сопряженный, кроме всего прочего, с уникальными цивилизационными особенностями.

Цивилизация Моря или просто «Море» (как геополитический, а не географический концепт):

- тяготеет к освоению только береговой зоны, воздерживаясь от проникновения в глубь суши;
- утверждает динамичность и подвижность в качестве высших социальных ценностей;
- содействует инновациям и технологическим открытиям;
- развивает торговые формы общества, протокапитализм и капитализм (наемная армия, морская торговля и т. д.);
- способствует развитию обмена и автономизации финансовой сферы.

Из разделения кочевников на «кочевников Моря» и «кочевников Суши» Маккиндер вывел грандиозное по значимости заключение — о двойственности цивилизаций, о неминуемом противостоянии теллуократии и талассократии не только в стратегическом и конкретном ключе, но и с точки зрения принципиального различия и непримиримого противоречия в глубинных ценностных и культурных ориентирах. Этот цивилизационный дуализм — «Суша против Моря» и «Море против Суши» — стал основой всей геополитической топки.

¹ Дугин А. Г. Геополитика.

² Мэхэн А. Т. Влияние морской силы на историю 1660 — 1783. СПб.: Terra Fantastica, 2002; Он же. Влияние морской силы на французскую революцию и империю. 1793 — 1812. СПб.: Terra Fantastica, 2002.

Война Суши и Моря

Геополитика как она есть представляет собой комплексный политический, географический, стратегический, социологический, культурологический, экономический подход к интерпретации международных отношений на основе принципиального и неснимаемого цивилизационного дуализма — Суша vs Море, теллурократия vs талассократия. Другие определения геополитики, в которых она интерпретируется лишь как учение о связях государства с пространством и т. п., без указания на принципиальный цивилизационный дуализм, не вскрывают ее сущности как научного метода. Есть области политического анализа и, в частности, широко понятая «стратегия», или «стратегический анализ», которые вполне могут учитывать пространственный фактор при анализе международных отношений. Но в этом еще нет ничего собственно от геополитики. Геополитика после Х. Маккиндера — это дисциплина, основанная на методологии цивилизационного, политико-стратегического и ценностно-культурного (социологического) дуализма, который является не частью и отдельной темой в геополитике, но сутью и смыслом геополитики как таковой. Все геополитические школы — и англосаксонская, и германская, и французская, и российская — строятся и строились исключительно на признании фундаментальности этого дуализма, его теоретической «валидности» и «аксиоматичности». Если мы попытаемся пренебречь им, мы тут же оказываемся вне проблематики, методологии и теории геополитики как таковой.

Рим и Карфаген

Важнейшим моментом геополитики Маккиндера является районирование территории планеты Земля в соответствии с принципами цивилизационного дуализма Суши и Моря.

Здесь есть несколько исторических фаз — от Древности до наших дней. Совершенно очевидно, что политические организмы на разных этапах истории имели разный масштаб. Планета как географическое целое и как совокупность политических образований стала осознаваться таковой лишь в Новое время, начиная с эпохи Великих географических открытий. Она «стала» шарообразной, то есть закрытой, и, соответственно, геополитические процессы приобрели планетарный размах. Планетарный период в противостоянии цивилизации Моря и цивилизации Суши, таким образом, имеет за плечами несколько столетий, начиная с Колумба и ожесточенной борьбы за колонизацию мира европейскими державами.

На древних этапах противостояние Суши и Моря носило локальный характер. Среди наиболее выразительных его примеров в Древнем мире Х. Маккиндер выделяет следующие:

- 1) противостояние «морских» Афин и «сухопутной» Спарты, получившее яркое выражение в длительной Пелопоннесской войне 431 — 404 гг. до н. э.;
- 2) Пунические войны Рима (Суша) и Карфагена (Море);
- 3) Венецианская торговая Республика как выражение чистой талассократии;
- 4) создание «морской» голландской империи;
- 5) противостояние Испании, принявшей идентичность «Суши», и «морской» Великобритании с постепенным превращением ее в единоличную владычицу морей и мировую океаническую империю.

Рассмотрим в качестве примера Пунические войны (264 — 146 гг. до н. э.), Рим против Карфагена. Карфаген — по всем параметрам типично морская цивилизация, с наемной армией, с ценностями, носящими ярко выраженный торговый, рыночный, финансовый характер, с активно процветающим «бизнесом» и элементами либеральной демократии. Рим социологически представлял собой полную антитезу Карфагену. Римская культура — героическая, мужественная, ее основные ценности заключались в иерархическом подчинении, воинском послушании, обустройстве пространства в соответствии с жесткой сословной структурой. Рим — это жесткий прямолинейный стиль силовой цивилизации, ориентированной исключительно на вертикаль, Карфаген представлял собой гибкую торговую цивилизацию. Можно сказать, что Карфаген — это «либералы», а Рим — «силовики». Карфагенские «либералы» покупали все, что им надо, в том числе и армию. А римские «герои» все, что им было необходимо, отбирали. Противостояние цивилизации Суши и цивилизации Моря сказывалось на социальных ценностях, на культурном коде, на правовых уложениях, и даже на методиках захвата полезных и нужных ресурсов. Карфагеняне «воровали», римляне «грабили», «захватывали». В этих установках можно вполне различить два стиля: «кочевников Моря» и «кочевников Суши».

Воровство и грабеж — разные вещи. Вор приходит тихо, он крадет, тайно похищает то, что имеет ценность, и оставляет все, как будто бы так и было. Грабитель же громит, пугает, выламывает дверь, забирает все и уходит, пнув на прощанье им же обобранные жертвы. Это два стиля — морской и сухопутный.

Помимо воровства, конечно, у цивилизации Моря были и позитивные стороны. Карфагеняне развивали бизнес, торговлю, изобрет-

див своими кораблями все Средиземноморье. Но при этом они успешно отличились в работоторговле, не забывая о своих небесных покровителях, приносили детей в жертву кровавым идолам Молоху и Ваалу (правда, кровавые жертвы совершались ночами, днем же все было вполне благопристойно).

Римляне тоже были жестоки: они устраивали гладиаторские бои, натравливали на пленных рабов зверей и наслаждались кровавым зрелищем. При этом Римская цивилизация отличалась множеством привлекательных сторон — героизмом, освоением огромных территорий, рациональной архитектурой и созданием хитроумной городской и транспортной логистики, а также великолепным военным искусством.

Рим — это насилие открытое и прозрачное, Карфаген — насилие прикрытое, завуалированное. Карфаген просачивается тихо, аккуратно, невидимо, как змеиными кольцами опутывая все своими торговыми сетями, купцами, интригами и заговорами.

Рим воевал с Карфагеном в трех Пунических войнах. Эти войны носили ярко выраженный геополитический характер, так как были войнами не просто двух государств, но двух цивилизаций, двух разных обществ, двух разных культур. И поэтому настойчивость римского сенатора Катона-старшего, не устававшего повторять, что «Карфаген должен быть разрушен» («Carthago delenda est»), приобретает особенный глубинный смысл: он интуитивно догадывался, что речь идет о выборе, который предопределит всю дальнейшую историю Европы, и западное человечество пойдет либо по «пути Моря» (Карфаген), либо по «пути Суши» (Рим).

Пунические войны, с точки зрения Маккиндера, это вечные войны, которые не кончаются. «Карфаген» и «Рим» (равно как «Афины» и «Спарта») не только исторические, но и цивилизационные, геополитические понятия. При этом Маккиндер, скорее всего, не согласился бы с Честертоном относительно моральной оценки Карфагена — ведь Британская Империя, которую он всю жизнь защищал и отстаивал, была продолжением именно той финикийской цивилизации, с которой не на жизнь, а на смерть столкнулся героический Рим.

Значение идей Маккиндера для геософии

В теории Маккиндера мы видим сочетание всех основных составляющих элементов геополитической мысли. Его заслугой является прежде всего формулировка базовой геополитической дихотомии — Суша/Море, где оба начала выступают не просто как стихии,

но как культуры, цивилизации, этнологические типы. В геософии мы можем говорить о геополитических горизонтах или о геополитическом содержании экзистенциальных горизонтов. Описание признаков культуры Моря и культуры Суши чрезвычайно важно для исследования типов древних и современных цивилизаций.

В Ноомахии фундаментальным становится выявление связей талассократии, цивилизации Моря с титанизмом и Логосом Кибелы. Эту связь мы обнаружим в исследовании семитских культур (прежде всего финикийской¹), а также у малайцев и некоторых этносов Океании². В истории Средиземноморья нечто аналогичное можно проследить у некоторых «народов Моря» (например, у пеласгов), а также в критской культуре и в Ионии. В континентальной Греции все значение геополитики обнаружится в эпоху хрестоматийного противостояния талассократических Афин и теллуракратической Спарты³.

В эпоху позднего Средневековья и Возрождения важнейшими средиземноморскими талассократиями становятся Венеция и Генуя, а также другие морские республики Италии⁴. И это становится важнейшим фактором в общем процессе перехода Европы к Новому времени.

Позднее голландская талассократия становится важнейшим элементом в формировании цивилизации Модерна⁵, а кульминацией Модерна становится талассократическая Британская Империя. Талассократия столь важна для постижения структуры англо-британского горизонта, что мы вынесли термин «морское могущество» в подзаголовок тома Ноомахии, посвященной Британии⁶. В XX веке Англия передает эстафету мировой талассократии США⁷.

Таким образом, геополитический метод позволяет глубже исследовать культурные горизонты цивилизаций и обществ в самые различные эпохи — начиная с древнейших и заканчивая XXI веком.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

² Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

⁷ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

Глава 15. Теории К. Шмитта

Политическое

Огромный вклад в методологию исследования обществ и цивилизаций внес немецкий философ и юрист Карл Шмитт (1888 – 1985), классик современной политической науки.

Важнейшим понятием, введенным Шмиттом, было *понятие Политического*¹. Политическое (das Politische) отлично от политики как от сферы конкретных шагов и действий и является онтологической и метафизической основой политики. В каком-то смысле Политическое как сущность политики стоит *над* политикой и относится к области метаполитики. Определяя Политическое в своей программной работе «Понятие Политического», Шмитт пишет:

Специфически политическое разделение, на котором основаны политические действия и мотивации, это разделение на *друза и врага*.

Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund und Feind*².

Пара *amicus/hostis* (друг/враг) является конститутивной именно для области Политического, так как основывается не на религиозных взглядах, не на врожденных установках, а на *рассудочной оценке ситуации и волевом решении*. Друг/враг определяются ситуативно, и этим данная пара отличается от других дихотомий — религиозных (бог/дьявол), моральных (добро/зло), видовых (человек/животное), гендерных (мужчина/женщина) и т. д. При этом специфика фигур врага и друга состоит в том, что они могут теоретически меняться местами: враг и друг определяются в конкретных обстоятельствах, и само это определение есть конститутивный фактор Политического. Кто друг, а кто враг — никогда не бывает полностью очевидно. Это вопрос суверенного решения, от которого зависит вся структура Политического как такового. Политика начинается только после того, как эта пара построена.

¹ Schmitt C. Der Begriff des Politisches. Berlin: Duncker und Humblot, 1932.

² Ibid. S. 26.

Определение того, кто враг, а кто друг, всегда обоюдно — это предполагает симметричный жест со стороны другого. Причем это другое должно быть способно, в свою очередь, определять друга и врага и действовать соответственно. То есть Политическое предполагает в своих основаниях наличие другого как политически Другого. Любая политическая единица является самой собой только при наличии сосуществующей (строго — коэкзистирующей) политической единицы. И вражда, и дружба являются обоюдными и ситуативными, то есть в их определение входит возможность изменения статуса при тех или иных обстоятельствах. В области религии, морали, видов или полов такое действие невозможно: добро не может стать злом, человек — животным или наоборот, здесь дихотомия дана как неснимаемая данность, не зависящая от воли и обстоятельств. Политика же вся строится по окказионалистскому принципу: друг и враг всегда ситуативны, конкретны, строго привязаны к определенному пространству и времени, а также к политической форме, выступающей в данный момент и в данных обстоятельствах как субъект Политического.

Политическая теология

В философии Шмитта чрезвычайно важна параллель между политикой и религией, которая является важнейшим фактором для построения полноценной геософии. В своем фундаментальном труде «Политическая теология»¹ Карл Шмитт показывает параллелизм между изменением религиозной и метафизической картины мира и трансформациями политических учений. Политические системы строго следуют за мельчайшими флуктуациями в теологических доктринах, что и позволяет говорить о том, что Политическое есть одна из форм выражения человеческого духа в целом, наряду с религией, философией, культурой и т. д. Отсюда сама концепция «политической теологии». *То, как теологи понимают статус Бога и человека, а также отношения между ними, напрямую влияет на то, какие политические и правовые системы становятся приоритетными и нормативными.* Как немецкий социолог Макс Вебер показал механизмы происхождения капитализма из протестантской этики, так Карл Шмитт более обобщенно демонстрирует процесс формирования политических концепций и систем из теологических моделей.

Так, в Средневековье доминируют схоластика и теистическое представление о Боге. Соответственно, носителем высшего сувере-

¹ Шмитт К. Политическая теология.

нитета в политике становится папский престол, замещающий, в духе учения Бл. Августина, «Град Небесный» в земном мире. В институте пап, наместников на земле св. Петра, и через него — самого Христа, проявляется принцип трансцендентной теологической установки: Бог-Творец выше всех иерархий тварей, и поэтому высшая власть легитимно принадлежит только Ему; Он — Вседержитель, поэтому и Его наместник на земле, римский епископ, выше всех земных монархий. Эта теистическая установка, по Шмитту, предопределяла всю структуру Политического в Средневековье и лежала в основе схоластического понимания суверенитета: суверенен лишь Бог, и отчасти его наместник на земле — Папа Римский.

Эпоха Реформации радикально меняет теологические установки и саму структуру понимания отношения человека и Бога. Лютер вводит норматив личного опыта и рационального толкования основ религии. Тем самым ликвидируется опосредующая модель отношения «Града Земного» с «Градом Небесным», которая была воплощена в католическом понимании Папы и в идее Империи. Качественно меняется и политическая теология. Высшей инстанцией, представляющей «Град Земной», становится суверен, монарх, олицетворяющий метанимически национальное Государство — а не Ватикан и не Империю. Светский монарх, король или князь, находится на одном уровне с остальными людьми и не наделен никакими сакральными качествами — как Папа или Император. Он не «удерживающий», а его Государство не «удерживающее». «Удерживающий» взят от среды, и тайна беззакония начинает действовать в полную силу. Так возникает понятие о современном Государстве и суверенитете. Смысл суверенитета у Гоббса и Бодена, а также у Макиавелли, состоит в том, что над сувереном нет *никакой* высшей власти. В конкретных исторических условиях XVI века это означало, что нет ни власти Папы, ни власти Императора. «Князь» Макиавелли — это нечто, радикально отличное от «удерживающего» Средневековья, это *анти-Император*, десакрализованный правитель. Точно таким же десакрализованным является и современное Государство, в отличие от Священной Империи и от католического единства папской Европы. Это — новая постпротестантская политическая теология, которая в протестантских странах утвердилась как правовая норма, а в католических, особенно после 1648 года и окончания 30-летней войны, была навязана Вестфальским миром и его условиями, превратив Европу из христианской ойкумены в мозаику национальных государств — как протестантских, так и католических. Римская курия и Австро-Венгерская Империя сохранились как атавизм средневекового порядка и соответствующей ему политической тео-

логии. Этой теме суверенитета как главного признака национального Государства Нового времени Шмитт отводит два первых раздела своей «Политической теологии».

В XVIII – XIX веках, показывает К. Шмитт, происходит дальнейшая *имманентизация теологии* — от деизма просветителей до прямого атеизма и материализма либералов и социалистов, что ведет к новому представлению о структуре Государства, как продукта «общественного договора». Эти идеи, ярко выраженные у Руссо и вождей Великой французской революции, уже присутствуют у Томаса Гоббса и английских номиналистов. Таким образом, происходит еще один сдвиг в политической теологии — от протестантской идеи национального Государства (лютеранство) к представлению о нормативности политической демократии, где — уже до этого десакрализованное — национальное Государство мыслится, в свою очередь, как продукт *социальной конвенции*, соглашения, воплощенного в Конституции. Либерализм доводит эту идею до логического предела, ставя Государство и Политическое вообще под вопрос, так как на уровне самого индивидуума хозяйственные экономические интересы полностью преобладают над политическими. Эту идею выдвинул английский просветитель Джон Локк, а последовательно применил к практическим аспектам политической экономики его ученик и последователь шотландец Адам Смит, создав особую «теологию капитализма», с ее догматами — свободного обмена, международной торговли, невидимой руки рынка, бесконечного роста благосостояния, космополитической природы экономики и т. д.

Переход от трансцендентного к имманентному в области теологии и метафизики прямо отражается на уровне политики: от Империи и папской власти к национальному Государству и, наконец, к космополитическому гражданскому обществу. Таким образом, *сдвиги в теологии строго повторяются в трансформациях политических систем.*

Pluriversum

Само определение Политического через пару друг/враг предполагает наличие внешнего субъекта, который мог бы быть определен в этих терминах. По Шмитту, Политическое имеет смысл и действительное существование только в контексте того, что он называет Pluriversum и противопоставляет Universum'у. Чтобы Политическое было, рядом с ним должно быть другое Политическое. Без этого невозможно определение друг/враг. Следовательно, заключает Шмитт, международная политика учреждается концептуально вместе с поли-

тикой как таковой — не после нее, а одновременно. Бессмысленно говорить о политической единице (партии, институте, Государстве или Империи), если рядом не находится другая политическая единица, в отношении которой и выстраивается сама структура Политического.

Принцип *Pluriversum* является определяющим для всей теории Шмитта. Политическая семантика всего контекстуальна. Причем природа Политического, проявляющая себя в этом контексте, как мы видели, представляет собой совершенно особое измерение — отличное от религии, морали, истины и т. д. Внешнеполитический или межполитический (*inter-politische*) контекст основан на принципиальной взаимообратимости отношений. Поэтому распределение ролей друг/враг в плюриверсальном поле международной политики всегда ситуативно. Из этого вытекает необходимость градаций мира и вражды.

Шмитт выделяет три типа вражды:

- 1) конвенциональная вражда;
- 2) действительная вражда;
- 3) абсолютная вражда.

В первом случае, если вражда перерастает в войну, то мы имеем дело с «войной форм». Во втором она приобретает характер народно-освободительной войны. В третьем — область политики переходит в область религии, что Шмитт считал извращением Политического и неправомочным перенесением семантики религиозной на семантику политическую. В третьем случае война приобретает идеологический характер и легко может перерасти в «тотальную войну». «Тотальная война» содержит в себе противоречие, так как номинально, по меньшей мере, ставит своей задачей полностью уничтожить врага, сведя его бытие к ничто, а значит, упразднить *Pluriversum*. «Тотальный мир», или «вечный мир», столь же противоречив, так как предполагает лишение Государства политического статуса — возможности признать сегодняшнего союзника завтрашним противником. А это, в свою очередь, отменяет суверенитет. Суверенитет же, по Шмитту, есть главный признак Политического.

Большое пространство и права народов в структуре права

Развивая тему *Pluriversum*'а, Карл Шмитт вводит концепт «*прав народов*»¹. Этот принцип в его теории был противоположен европейскому национализму Нового времени, так как отрицал индиви-

¹ *Schmitt C. Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. Berlin: Deutscher Rechts Verlag, 1939.*

дуальный характер гражданства и буржуазную систему доминанции нормативов третьего сословия, лежащие в основании национального Государства, и особенно его договорной характер, признание которого и привело к либеральной демократии, постепенно упраздняющей Государства вообще в пользу глобального «гражданского общества». Немецкий национализм Шмитт рассматривал как переходный этап к совершенно новой (для Модерна) политической организации Европы, в основании которой должны были лежать, по его представлению:

- принцип имперской централизации стратегического управления;
- единство духовной формы (христианство в его традиционалистской версии);
- признание субъектами внутриимперского права не искусственных наций и не граждан, а органических единиц — *народов*, объединенных общностью исторической судьбы.

Третий пункт новой европейской Империи предполагал, что народ (*Volk*) становится субъектом права, имеет свое представительство и возможность организовывать свои внутренние структуры на основе своих культурных и исторических традиций, а также с опорой на свободный выбор. Единственным ограничением при этом является учет стратегических интересов всей Империи в целом.

Принцип «прав народов», по Шмитту, должен быть вписан в конкретные территориальные рамки, характеризующие Империю. Для этого он вводит понятие «*большое пространство*» (*Grossraum*) как приблизительной на первых порах географической зоны, в пределах которой осуществляется имперостроительство. «Большое пространство» есть то культурное поле, в рамках которого существуют исторические предпосылки объединительных процессов — либо на основе прецедента (область существования древних империй), либо на основе духовной и религиозной близости, либо на основе объективных стратегических и даже экономических интересов. «Большое пространство» сам Шмитт определяет не как полноценный концепт (*Begriff*), а как прекоцепт, *Vorbegriff*, то есть как подготовительную стадию для разработки полноценной правовой модели. Шмитт прослеживает процесс формирования исторических Империй и находит везде особую стадию, где имперостроительный центр предварительно очерчивает горизонты ойкумены, знакомой, близкой ему или просто известной. *Империя, таким образом, прежде, чем быть построенной на практике, вызревает в духе.* Подтверждается или опровергается это представление о «естественных границах» множеством военных операций, дипломатических договоров, политиче-

ских альянсов, то есть всем содержанием политики. Но этот план всегда так или иначе существует, и рано или поздно — в случае успешного осуществления имперостроительного начинания — превращается в конкретную историческую и политическую реальность, получающую в дальнейшем полноценное правовое оформление. Это и есть «большое пространство». То, как оно осмысливается имперостроительной элитой, активно влияет на конкретику политических процессов, пока от преконцепта не произойдет переход к полноценному концепту, и «большое пространство» уступит место полноценной Империи с ее границами, законами, правовым уложением, основанным, по Шмитту, на принципе «прав народов».

Земля и Море: философия геополитики

Важнейшим аспектом теории Карла Шмитта является разработанная им *философия геополитики*¹, построенная на идеях Маккиндера и на развитии теорий Ратцеля. Маккиндер, как мы видели, в своем стратегическом анализе оперирует с понятиями «цивилизация Суши» (теллуократия) и «цивилизация Моря» (талассократия) как с двумя типами, первый из которых представляет собой консервативное общество с традиционными и воинско-героическими ценностями (Рим, Спарта), а второй — прогрессивное демократическое динамично развивающееся общество, основанное на принципах торговли и обмена (Карфаген, Афины). Их противостояние, по Маккиндеру, объясняет динамику мировой истории и составляет ее геополитическое содержание.

В XIX — XX веках оплотом цивилизации Моря является Британская Империя, а ядром цивилизации Суши — Россия-Евразия. При этом Германию Маккиндер относит к сухопутной цивилизации, утверждая, что в контексте Европы она представляет собой полюс Суши и традиционного общества, а немцы являются органическими носителями консерватизма и воинской этики.

Этот анализ Карл Шмитт полностью принимает и дорабатывает в своей программной работе «Земля и Море»² до уровня полноценной политической философии, тогда как у самого Маккиндера все остается на уровне фрагментарных замечаний и пронизательных, но не развернутых интуиций. В этой работе Шмитт развивает теорию *дуализма цивилизаций*, обосновывает связь между техническим

¹ Дугин А. Г. Геополитика.

² Schmitt. C. Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. Leipzig: Felix Philipp Reclam Junior, 1942. Русский перевод: Шмитт К. Земля и Море // Дугин А. Г. Основы геополитики.

развитием и собственно европейским Модерном с эпохой Великих географических открытий и освоением Мирового океана. Он показывает, как идея Карфагена передается от финикийцев к итальянским талассократиям Венеции и Генуе, затем к Голландии, пока, наконец, не находит своего высшего воплощения в Британской Империи, с которой в планетарном масштабе ведет дуэль испанская колониальная Империя, в свою очередь, продолжающая оставаться в контексте цивилизации Суши (теллурократии), а затем Россия. Римская идея, по Шмитту, была передана Западной Римской Империи вплоть до Гогенштауфенов, что и повлияло на геополитическую идентичность немцев, остающихся — как и русские — носителями сухопутной культуры, цивилизации Суши. Отсюда их пассивность в борьбе за колонии и оппозиция Англии и Франции, а также Модерну в целом, поскольку Модерн и особенно индустриальная революция в таком анализе оказываются *талассократическим* явлением. Это же замечал еще афинянин Перикл, отождествлявший талассократию с демократией¹.

Шмитт вводит дополнительные синонимы к базовой геополитической паре, определяя Сушу как библейского Бегемота (сухопутного зверя), а Море — как библейского Левиафана (морское чудовище). Битва между ними предопределяет характер геополитической динамики. Возможно, Шмитта на эти образы натолкнули многолетние исследования философии Томаса Гоббса (1588 — 1671), главная книга которого называется «Левиафан»².

Номос Земли в четырех версиях

Осмысление структуры международных отношений Карл Шмитт изложил в работе «Номос Земли в праве народов *Jus Publicum*»³, где развивает теорию «прав народов» и описывает различные типы организации политического пространства в Европе и в мире на разных исторических стадиях. Систему международных отношений Карл Шмитт называет «номосом Земли», от греческого νόμος — дословно «закон», «порядок». Номос отражает то, как относится политика к пространству, как она концептуализирует пространство и какое его устройство считает нормативным, а следова-

¹ Mutti C. *Democrazia e talassocrazia*. Genova: Effepi, 2014.

² Schmitt C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.

³ Шмитт К. *Номос Земли в праве народов Jus Publicum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. На немецком: Schmitt C. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker und Humblot, 1950.

тельно, кладет в основание правовых актов. Шмитт выделяет три номоса, а в последние годы жизни в поздних работах задумывается и о четвертом номосе Земли, которому еще только суждено прийти на смену третьему.

Первый номос Земли, по Шмитту, проявлялся в средневековом порядке и представлял собой европейскую католическую Империю, где сочетались несколько уровней социально-политической организации: местные общины (например, немецкие марки), региональные княжества и королевства, и наконец, политический центр ойкумены в лице Пап и/или Императоров. Этот номос предполагал сакральное измерение Политического и строился на теистской теологии. Его Шмитт считал базовым и наиболее органичным. Возврат к нему лежал в основе его собственной контрреволюционной программы.

Второй номос выразился в появлении национальных Государств в Европе Нового времени. Здесь за норму после заключения Вестфальского мира, завершившего Тридцатилетнюю войну, было взято национальное Государство, основанное на жестком отрицании юридического статуса как малых общинных единиц или небольших княжеств и отдельных городов, (автономных подгосударственных образований и собственно народов), так и Империи. Это породило феномен нации как особой общественно-политической формы, основанной на индивидуальном членстве (принадлежность к нации фиксируется юридическим актом обладания или получения гражданства)¹.

Третий номос Шмитт видел в двухполюсной системе блоков, сложившейся после 1945 года в эпоху «холодной войны». Здесь человечество разделилось на два «больших пространства» по политико-экономическому и идеологическому признаку. Лагеря — капиталистический и социалистический — представляли собой потенциальные «большие пространства», то есть находились на *преконцептуальной* стадии, так как Вестфальский принцип второго номоса Земли, то есть канонизация национального Государства с индивидуальным гражданством (нации), не был формально упразднен.

Четвертый номос Земли, относимый Шмиттом в будущее, должен наступить после конца двуполярного мира. Этот четвертый номос логически должен выражать собой кульминацию Политического как совершенного плюриверсума и районировать территорию человечества через совокупность суверенных «больших пространств», новых Империй. Тогда политические возможности, зало-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

женные в народах, достигнут своей полной и совершенной реализации. В этом случае «большие пространства» будут в свою очередь канонизированы в структуре международного права, перейдя от уровня прекоцептов к полноценным концептам, к концептам Империй. Этот проект позднего Шмитта является отголоском его идей и представлений времен активного участия в движении Консервативной Революции.

Значение идей К. Шмитта для геософии

Теории К. Шмитта являются важнейшими концептуальными инструментами для построения геософии. Прежде всего следует выделить идею «большого пространства» (Grossraum), которое можно рассматривать как стратегический и геополитический эквивалент «экзистенциальному горизонту». «Большое пространство», по Шмитту, есть нечто промежуточное между цивилизацией и Государством или союзом Государств. Основой «большого пространства» является именно вполне определенный горизонт, структура которого содержит в себе элементы территориального единства и историа, который служит шкалой интеграционных и дезинтеграционных процессов. Районирование мира по цивилизациям, на котором строится геософия, опирается на принцип «больших пространств», который позволяет рассматривать горизонты в их отношении к Политическому.

Определение К. Шмиттом Политического и его гомологическая связь с религией и теологией — еще один важнейший элемент геософии. Политическое строится на основании духовной культуры и не является автономной от нее чисто технологической надстройкой. Культура и цивилизация предопределяют морфологию Политического, и сам срез Политического в структуре общества можно рассматривать как результирующий вектор глубинных процессов, берущих начало в экзистенциальном горизонте и поднимающихся к оформленному Логосу. Политическое есть одно из самых наглядных и контрастных проявлений Логоса цивилизации.

Развивая идеи Шмитта о Политическом, и в частности о «политической теологии» в контексте Ноомахии, мы можем говорить о трех типах Политического, которые соответствовали бы доминации одного из Логосов.

Так, патриархальные монархии и Империи соответствуют политическому выражению Логоса Аполлона. Аристократические режимы ближе к Логосу Диониса. Но между этими двумя манифестациями мужских Логосов могут быть и промежуточные формы — опре-

деленные типы Империи могут быть ближе к дионисийскому типу, и напротив, некоторые формы аристократических режимов насыщены радикальным аполлонизмом.

Олигархия, демократия и тирания, со своей стороны, а также политические формы Модерна — особенно либерализм и коммунизм (несколько в меньшей степени — национализм) — являются политическим проявлением Логоса Кибелы и воплощают в себе хтонический и гипохтонический титанизм.

И наконец, метафизическое осмысление Шмиттом талассократии и теллуократии помогает глубже понять определенные ноологические особенности цивилизации и ее внутреннюю структуру, что является главной задачей геософии. Так, в интерпретации Шмитта талассократия оказывается выражением Логоса Кибелы (отсюда связь венецианской или англо-британской талассократии с капитализмом, либерализмом и Новым временем в целом), а теллуократия отражает патриархальные и консервативные признаки, явно указывающие на преобладание Логоса Аполлона.

Глава 16. Теории Р. Гребнера и В. Шмидта

Роберт Гребнер: культурные круги

Параллельно Ратцелю теорию «культурных кругов» развивал и систематизировал немецкий антрополог и этнолог Роберт Гребнер (1877 – 1934), ставший ключевой фигурой в «диффузионистской школе». Его главным трудом считается обобщающая работа «Методы этнологии»¹.

Сторонники диффузионизма сделали интуицию Ратцеля о единственности всех исторических изобретений и открытий главным принципом своих исследований и строили на этом реконструкцию фаз исторического становления этносов и культур.

Основная идея диффузионистов заключалась в критике, доминировавшей в тот период в германоязычной среде эволюционистской теории «элементарного мышления» этнографа Адольфа Бастиана (1826 – 1905). Бастиан утверждал, что все представители человеческого вида одинаковы. Гребнер и сторонники теории «культурных кругов» отрицали такой подход.

Согласно Гребнеру, при слабой заселенности территории у общества нет стимула к техническим и культурным инновациям, так как взаимоотношения с окружающим природным миром достаточны для поддержания статус-кво. Поэтому все открытия — обработка металлов, приручение различных животных, изготовление орудий труда, средств передвижения, а также культурных обрядов и обычаев — делались либо случайно, либо в строго определенных географических точках, где были совершенно особые природные или этнические условия. Гребнер уподоблял открытие камню, брошенному в воду — точка падения камня строго одна, а круги расходятся во все стороны. Роберт Гребнер и ввел понятие «культурный круг» («Kulturkreis»).

Вслед за Гребнером это направление получило название «Венская историко-культурная школа».

¹ *Graebner Fritz. Methode der Ethnologie. Heidelberg: Winter, 1911.*

Вильгельм Шмидт: примитивный монотеизм

Идеи Гребнера подхватил католический священник и этнолог Вильгельм Шмидт (1868 — 1954), который использовал метод «культурных кругов» для обоснования собственной гипотезы происхождения религии. Шмидт выдвинул идею «примитивного монотеизма» (Ur-Monothetismus), согласно которой наиболее древними верованиями в этнических обществах были не «анимизм», «тотемизм», «магия» и «политеизм», как считали классические эволюционисты, но изначальная форма «единобожия».

Вильгельм Шмидт обобщил свои этнологические и этносоциологические теории в монографии, написанной им совместно с другим католическим священником и миссионером Вильгельмом Копперсом (1886 — 1961), «Пособие по методам культурно-исторической этнологии»¹.

Одна из задач Вильгельма Шмидта при использовании культурно-исторического метода состояла в критике теорий эволюции и марксизма как противостоящих христианскому взгляду на историю. Шмидт делит все общества на «примитивные», «первичные», «вторичные» и «третичные», полагая, что «примитивные» общества стоят ближе всего к моменту творения мира и несут на себе отпечаток древнейших форм монотеизма.

Значение взглядов Гребнера и Шмидта для геософии

Так же, как в случае других современных ученых, к теориям «культурных кругов» необходимо применить специальную операцию, освобождающую их от материализма, эволюционизма и субъект-объектной топики, которые им присущи по определению — уже в силу того, что они являются частью западноевропейской цивилизации Модерна. Но вместе с тем теория «культурных кругов», будучи взятой в широком смысле, чрезвычайно важна для геософии, поскольку она подчеркивает различие между экзистенциальными горизонтами (культурами) и обосновывает уникальность каждого из них. Если в случае идей А. Бастиана реконструируемый в духе теорий прогресса Нового времени европейский историкал считается чем-то универсальным, то теоретика «культурных кругов» подчеркивают локальное значение каждой культуры, ее самобытность и ограниченность кругов ее распространения. Здесь ярче, чем в других школах, подчеркивается множественность цивилизаций, хотя их

¹ *Koppers W., Schmidt W. Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Münster, Westfalen: Aschendorff, 1937.*

сравнение между собой сплошь и рядом обосновывается на чисто технологическом признаке. В любом случае само понятие «культурный круг», если рассмотреть его в более общем значении, включая сюда проекции вертикальной топики Логосов — то есть духовные и экзистенциальные элементы, вполне можно рассматривать как морфологический эквивалент экзистенциального горизонта. И в некоторых ситуациях материалы представителей школы Гребнера могут быть чрезвычайно полезны для изучения структур Логосов различных цивилизаций, прослеживания их диалогов между собой.

Промонотеизм Шмидта, продолжающий тему Шеллинга о древнейшей религии В, может быть соотнесен с «царством Отца» Иоакима де Флоры и «веком богов» Вико, в цепочке выявленных нами соответствий. Однако учет идей Бахофена ставит под вопрос пол «единственного» Бога этой реконструируемой Шмидтом прарелигии. На уровне изучения конкретных цивилизаций вопрос древнейшего монотеизма встает в контексте семитских культур — в случае иудаизма и арабов-мусульман, апеллировавших к такому явлению, как «ханифизм», то есть древнесемитский монотеизм, предшествовавший, согласно учению мусульман, введению в арабское общество политеистических культов¹.

¹ Дугин А.Г. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Глава 17. Теории М. Лацаруса, В. Вундта, А. Фирканда

Морис Лацарус: психология духа

Экзистенциальный горизонт, изучение которого является основой цивилизационных исследований и геософии, может быть описан в психологических терминах, если применять психологию к народу и обществу в целом. Зачинателем этого направления был немецкий философ и психолог Морис Лацарус (1824 – 1903).

Лацарус развивает теории Гердера о существовании «народного духа» (Volksg Geist), но описывает его в научных формулировках как совокупное объединение индивидуальных душ, формирующих общее психокультурное поле¹. «Народный дух» проявляется в языке, нравах, обычаях, учреждениях, играх, фольклоре и т. д. Исследование этого явления, по Лацарусу, составляет задачу психолога.

Понятие «народный дух», развиваемое Лацарусом, предполагает подчиненность индивидуального, рационального и прагматического начал воздействию более сильной и действенной коллективной парадигмы, которая является тотальным явлением и формирует структуры индивидуальной психологии.

Именно эту коллективную и строго надындивидуальную инстанцию поставит во главу угла классическая социология Дюркгейма и Мосса, но определит ее как «общество», тогда как Лацарус оперирует с понятием «народ».

Вильгельм Вундт: этнопсихология

Идеи Лацаруса оказали огромное влияние на его современника, философа и основателя классической экспериментальной психологии Вильгельма Вундта² (1832 – 1920). На раннем этапе своей научной деятельности Вундт исходил из универсальности психологического опыта и в своих экспериментах (он был организатором первой в истории психологической лаборатории) стремился проследить

¹ Lazarus M. Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hamburg: Meiner, 2003.

² Вундт В. Проблемы психологии народов. М.: Академический Проект, 2010.

структуру возникновения религиозных взглядов, механизмы эмоций, волевых жестов, ассоциаций и т. д.

В поздний период Вундт сосредоточился на исследовании «психологии народов», полагая вслед за Лацарусом, что различные этнические общества имеют совершенно особые коллективные особенности психики, которые Вундт попытался систематизировать в объемном десятитомном издании «Психология народов»¹, заложив основы этнопсихологии.

Вундт в огромной степени повлиял на таких выдающихся антропологов и этносоциологов, как Франц Боас и Бронислав Малиновский.

Альфред Фиркандт: феноменология этноса

Этнопсихологию Вундта активно развивал его последователь — психолог и социолог Альфред Фиркандт (1867—1953). Фиркандт придерживался феноменологического взгляда на общество, полагая, что не следует подходить к изучению социальных явлений с готовыми жесткими концепциями и пытаться найти соответствия каждой из них. Напротив, общества, и особенно этнические общества («малые общества»), настолько различны, что требуют внимательного вживания в их структуры, которые могут оказаться совершенно не такими, как это представляется на основе априорных социологических подходов. Общество есть феномен (в смысле феноменологии Гуссерля) и должно быть осмыслено именно в таком качестве. А структура феномена сложна и многообразна и имеет бесчисленное множество не только вариаций, но и парадигм².

Фиркандт посвятил отдельную работу исследованию происхождения семьи, народа и государства с социологической точки зрения, где акцент ставил на этнопсихологические стороны этих процессов³.

Значение идей этнопсихологов для геософии

В той мере, в какой экзистенциальный горизонт тождественен народу (по логике Гердера), изучение народа, его духа и его души (как можно интерпретировать этнопсихологию) является важней-

¹ *Wundt W. Völkerpsychologie. 10 Bd. Leipzig: Engelmann, 1900—1920.*

² *Vierkandt Alfred. Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie. Stuttgart: Enke, 1923.*

³ *Vierkandt Alfred. Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen: Eine Einführung in die Gesellschaftslehre. Stuttgart: Enke, 1936.*

шей задачей геософии и исследования цивилизаций. Выделение этнопсихологами психологии народа в самостоятельный объект исследования и особенно предложенный Фиркандтом феноменологический метод эмпатии является важным методологическим инструментом для построения модели геософии. Горизонт, проявляясь в цивилизации и/или культуре, обнаруживает себя холистским образом. Никакое членение культур на составляющие не может дать корректного представления о цивилизации, пока мы не сможем вжиться в сам этот экзистенциальный горизонт и воспринять его как нечто целое. Только в этом случае мы сможем понять многомерные соотношения элементов культуры между собой, их интерпретацию самим народом, пропорции и сдвиги — одним словом, культурную семантику.

Этнопсихология как область предполагает именно такое погружение в народ для того, чтобы схватить это целое, что собственно и концептуализируется здесь как «душа народа» или «народный дух». Однако и в этом случае, как и во многих других, важно выйти за рамки ограниченности научных концепций Нового времени, основанных на субъект-объектном подходе. Следует отнестись к понятию «душа» («дух»), которым пользуются этнопсихологи, не как к метафоре, но как к цельному и автономному явлению, то есть вернуть термину его преимодернистическое значение. Изучение души или духа народа должно вестись методами, которые, в свою очередь, основаны на признании онтологии души.

С этой поправкой труды этнопсихологов могут быть интегрированы в геософский анализ.

Глава 18. Теории Ф. Боаса

Культурная антропология

Признание множественности цивилизаций и несопоставимость между собой этнических культур (в силу отсутствия единого критерия оценки) стали главными программными тезисами направления культурной антропологии или новой антропологии. Антропологи XIX века основывали свои исследования на имплицитном признании универсальности западноевропейского историала, на безусловном принятии идеи прогресса и эволюции. Новая антропология отвергала такой взгляд и настаивала на построении неиерархизированной мозаики культур, каждая из которых должна постигаться на основе тех критериев, которые присущи ей самой.

Начало культурной антропологии было положено крупнейшим этнографом, философом и антропологом (эмигрировавшим в США из Германии) Францом Боасом (1858 – 1942).

Мировоззрение Боаса складывалось под влиянием германской географической, этнологической и психологической школы (Гердера, Ф. Ратцеля, В. Вундта и др.).

Боас построил свою научную программу на опровержении трех форм расизма:

- *эволюционистского* или *прогрессистского* (построенного на тезисе, что сложные общества лучше простых);
- *биологического* (объяснявшего культурные различия расовыми биологическими особенностями) и
- *европоцентристского* (как разновидности европейского и американского этноцентризма).

Новые правила антрополога

Боас выдвинул радикально новое учение об обществах, которое провозглашало¹:

- *относительность и обратимость* (реверсивность) социальных процессов (общества могли в своих трансформациях под влия-

¹ Boas F. The Mind of Primitive Man. N.Y.: Macmillan. 1938.

нием социальных, природных и географических факторов как усложняться, так и упрощаться);

- *историчность* любых типов общества — как сложных, так и простых (так как за видимым постоянством архаических народов скрыта внутренняя динамика, подчас не уступающая историчности более дифференцированных социальных систем);
- необходимость изучать архаические общества только в *полевых условиях*, живя в них, собирая тщательно данные такими, какими они предстают перед исследователями, не пытаясь априорно их систематизировать, изучая язык и вживаясь в их мировоззрение и в их «жизненный мир»;
- *культурный плюрализм*, то есть отсутствие какого бы то ни было основания для иерархического сравнения культур и обществ между собой — все они различны, но каждое из них несет свои критерии в самом себе и должно быть воспринято как есть, даже если те или иные обычаи шокируют наблюдателя;
- отказ от наблюдения за архаическими этносами как за *объектами* (глазами европейского или американского культурного субъекта) и требование соучастия в них как в субъекте (эмпатия, *Einfühlung*);
- вскрытие зависимости физических и в том числе расовых свойств человека от *окружающей среды* — природной и социальной;
- приоритетный учет *языкового фактора* как обобщающей формулы культуры¹.

Эти принципы легли в основу новой антропологии², заменившей собой эволюционизм, расовые теории и теории родства, безраздельно господствовавшие ранее в американских исследованиях этносов и архаических («примитивных») племен. Все они полностью разделялись также европейскими этносоциологами и легли в основание этносоциологии как таковой.

Сам Боас строго следовал этим правилам, подолгу жил среди изучаемых им племен (особенно эскимосов, инуитов³ и индейцев Квакиутль⁴), изучил их языки и культуру, проник в их «жизненный мир».

¹ *Boas F. Race, Language and Culture*. Toronto: Collier Macmillan, 1940.

² *Boas F. General Anthropology*. Boston: Heath, 1938.

³ *Boas F. The Central Eskimo*. Lincoln: U. Nebraska Press, 1888.

⁴ *Boas F. The social organization and secret societies of Kwakiutl Indian*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1897; *Idem. Kwakiutl Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Каждый из утверждаемых тезисов культурной антропологии Ф. Боас подкреплял серьезными эмпирическими исследованиями — в области физической антропологии (исследования объема и формы черепа у младенцев, рождающихся на свет в семьях эмигрантов из Европы в США, до и после десятилетнего периода пребывания их матерей в новых условиях¹), лингвистики (ему принадлежит догадка о том, что исследователь воспринимает звуки чужой речи, исходя из фонетической структуры своего собственного языка), археологии и т. д.

Идеи Боаса были подхвачены и развиты блистательной плеядой его учеников, среди которых собраны почти все звезды американской этнологии, антропологии, а также лингвистики и психологии.

Значение идей Боаса для геософии

Культурная антропология и ее правила среди других современных методов исследования культур и цивилизаций являются наиболее адекватными для геософии. Практически все правила Боаса могут без каких-либо существенных поправок быть приняты на вооружение. В основе геософии лежит принципиальный постулат множественности и несопоставимости культур (экзистенциальных горизонтов) между собой и отсутствие какой бы то ни было универсальной модели. Но это служит основой всей культурной антропологии.

Геософия настаивает на изучении каждого конкретного общества, каждой религии или культурной системы через эмпатическое соучастие в ней — вплоть до «отождествления» (адопции). Но этого требовал от своих последователей и Ф. Боас — причем как главного условия релевантности полученных знаний о каждом конкретном обществе.

Развитый учениками Боаса американскими лингвистами Сепиром и Уорфом² принцип лингвистической относительности³, обос-

¹ *Boas F.* Changes of bodily forms of the descendants of immigrants. Washington, DC: Government Printing Office, 1911.

² Эдвард Сепир (1884–1939) — американский этнолог, специалист по языкам североамериканских индейцев. Бенджамин Ли Уорф (1897–1941) — американский лингвист, был учеником Сепира.

³ К аналогичному выводу, следуя за собственной логикой, пришел австрийский философ Л. Витгенштейн, сформулировавший теорию языковой игры, согласно которой, значение любого слова определяется знанием всего контекста, соответствующего его употреблению. Этот контекст и составляет поле языковой игры. А значит, перевод отдельного слова на другой язык практически невозможен, поскольку будет означать его помещение в другой контекст, в поле другой языковой игры, с необходимым смещением значения.

новывающий невозможность перевода с языка на язык без искажения смысла, является также главным принципом геософии: прежде чем говорить об идее, божестве или социальном институте, нам необходимо восстановить изначальный контекст, в котором они проявились, тщательно избегая приписывать им значения, заимствованные из других культур, и в первую очередь из нашей собственной, то есть европейской культуры Нового времени. Любой перевод отдельного культурного факта на язык другой культуры будет не строгой операцией, а субъективной фантазией, вариацией на тему, качество которой зависит не от строгого соответствия правилам, но от таланта и вдохновения интерпретатора, а также от глубины его постижения цельной структуры обеих культур — и той, откуда заимствуется отдельный элемент, и той, куда его помещают.

Практически все тома Ноомахии исходят из принципов культурной антропологии и придерживаются их в ходе анализа самых разных культур, этносов, цивилизаций, религий и обществ.

Глава 19. Теории О. Шпенглера

Равноправие культур

В начале XX века идеи, весьма сходные с идеями Н.Я. Данилевского, развил немецкий философ и историк Освальд Шпенглер (1880 — 1936). Он также выступил против линейного диахронического взгляда на историю, полагая, что существует ряд самостоятельных и самобытных культур, связанных между собой не преемственностью и логической последовательностью, но гораздо более сложными и многогранными соответствиями. Каждая культура имеет свой собственный *стиль*. Термин «стиль» играет огромную роль в философии Шпенглера, так как определяет культурный код, качественный алгоритм культуры, ее уникальную кристаллическую решетку, вдоль осей которой выстраиваются разнообразные исторические проявления.

Показательно, что если Данилевский берет за основание своего историко-культурного анализа метафору растений (ботанику), Шпенглер чаще прибегал к метафорам из области минералогии и кристаллографии, полагая, что культуры можно уподобить процессу образования кристаллов.

Культуры могут враждовать и конкурировать друг с другом, обмениваться отдельными элементами, но в других случаях развиваться совершенно самостоятельно и автономно вне всякой связи друг с другом. Палитра межкультурных взаимодействий чрезвычайно разнообразна и не поддается редукционистской схематизации. Никакой логической последовательности в смене культур, по Шпенглеру, не существует; каждая культура проходит свой цикл от рождения через полнокровное развитие до дряхления и гибели подобно живым существам. При этом Шпенглер полагал, что вычислять хронологические рамки исторического бытия культуры бессмысленно, так как это организм не природного материального характера и не поддается естественно-научным измерениям. Как правило, полноценные культуры живут в течение тысячелетий или как минимум многих веков, но это не закон, а наблюдение.

Между историческими циклами разных культур существуют определенные параллели, «гомологии»; так, все начальные и конеч-

ные фазы разных культур имеют определенные сходные элементы. Это дает основание для того, чтобы сравнивать культуры между собой, не вынося при этом никакого суждения относительно их «абсолютной ценности». До определенной степени продуктивно, с точки зрения познания, соотносить между собой начальные (конечные) эпохи разных культур, но и в этом случае надо понимать, что каждая культура следует своим уникальным и самобытным путем, и любые сходства всегда будут весьма относительными. Но совсем нелепо сравнивать эпоху расцвета одной культуры с эпохой заката другой (как это сплошь и рядом делается самыми различными авторами, в первую очередь евроцентристскими, в полемических целях), так как в этом случае мы имеем все шансы получить предельно недостоверную и лишнюю какой бы то ни было ценности реконструкцию. Подобное в разных культурах следует сравнивать с подобным. На этом основан метод «обоснованной гомологии».

Закат Европы: «цивилизация» по Шпенглеру

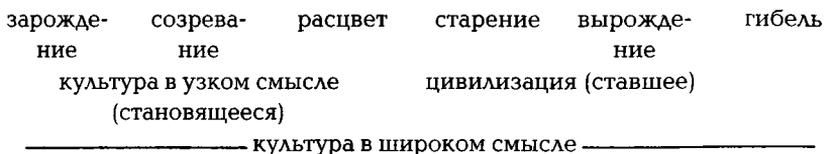
Основные идеи Шпенглер изложил в монументальном труде «Закат Европы»¹ («Untergang des Abendlandes», что можно перевести дословно и как «Упадок Запада»). Этот диагноз упадка западной культуры был для Шпенглера не только выводом из наблюдений за окружающей его действительностью, но и результатом применения всей его культурологической схемы к анализу западноевропейской истории.

Шпенглер вводит свойственную именно его теории пару терминов: «культура» и «цивилизация» (тогда как в большинстве теорий других авторов эти понятия чаще всего используются как синонимы). Культуру Шпенглер понимает предельно широко, как все содержание исторического бытия — от первых фаз зарождения до периода дряхления и упадка. Цивилизация же в его теории описывает лишь последние фазы исторического бытия культуры, когда от полноценного и живого экзистирования, пульсации, расширения вширь и вглубь, она переходит к механической фиксации, материальной скованности, редукции своих составляющих и преобладанию утилитарного потребительного подхода над творческим. Цивилизация есть, таким образом, для Шпенглера, агония культуры, ее финальная предсмертная стадия. Когда культура превращается в цивилизацию, начинает особое внимание уделять своим материальным, техническим составляющим, когда она вступает в полосы «раскрепощенной

¹ Шпенглер О. Закат Европы.

техники» (entfesselte Technik), она дает понять, что находится на краю гибели.

Схема исторического цикла бытия культуры, по Шпенглеру, может быть представлена следующим образом:



Именно как фазу старения и вырождения Шпенглер рассматривал современную ему западноевропейскую цивилизацию: он толковал ее в нынешнем состоянии как пародию на европейскую культуру, как вырождение ее «фаустовского» духа в одержимость аппаратами, анатомизацией материи, самоистребляющим тяготением к комфорту, индивидуализму и разложению. Восход европейской цивилизации, начиная с эпохи Возрождения и особенно в Новое время, есть закат европейской культуры, конец которой Шпенглер предрекал в XXI веке.

В этом мы видим еще одну параллель с теориями Данилевского, который сходным образом толковал не только множественность и независимость историко-культурных циклов, но и так же, как и Шпенглер, был убежден, что романо-германская Европа необратимо вошла в зону финального вырождения и что «Запад гниет». Шпенглер подтверждает этот диагноз, но на сей раз со стороны трезвомыслящего интеллектуала самого Запада, от лица самого романо-германского мира.

Номенклатура культур

Шпенглер выделял следующие «великие культуры», которым суждено было полностью реализоваться в истории.

1. *Вавилонская культура* (иначе «халдейская»); в ней особое развитие получили астрономические представления, вызрела идея симметрии между землей и небом, воплощенная в гигантских сакральных постройках — зиккуратах и циклопической архитектуре).
2. *Арабо-византийская культура* (базовым символом которой является изображение «пещеры» как «тесного» места пребывания души, замкнутой в теле, с перспективой спасения и освобождения — образ пещеры Платона из «Государства» берется здесь в качестве центрального архетипа).

3. *Египетская культура* (описывается Шпенглером как «культура пути», пролегающего в различных, сменяющих друг друга пейзажах как земного мира, так и посмертного — отсюда постоянство мотива скитальчества души (ка/Ба) в египетском сакральном искусстве).
 4. *Индийская культура* (для которой характерна созерцательность, представление о земном мире как о символе из праха и иллюзии).
 5. *Китайская культура* (основанная на балансе и постоянной игре светлого и темного начал, ян и инь, и на непостижимом принципе сочетания и гармонии противоположностей, выраженном в символе Дао).
 6. *Культура майя* (мексиканская) (где, по Шпенглеру, преобладала идея космических циклов).
 7. *Греко-римская* (античная) культура (Шпенглер видел ее высшее выражение в телесной статуе Аполлона, где совершенство телесной фигуры отражало зримо и наглядно упорядоченную гармонию Вселенной, ее дух).
 8. *Западноевропейская культура* (по Шпенглеру, она характеризовалась поиском бесконечности — во времени и в пространстве).
- Эти восемь культур Шпенглера имеют общие места и некоторые различия с номенклатурой Данилевского, но они не принципиальны.

Русско-сибирское пробуждение

Показательно, что, как Данилевский вводит одиннадцатую культуру (греко-славянскую) и предрекает ей будущее в схватке с умирающей романо-германской, так и Шпенглер приходит к сходному выводу и провозглашает приход еще одной — девятой в его исчислении — «пробуждающейся культуры». Он называет ее «русско-сибирской».

Шпенглер был увлечен русской культурой и особенно ее консервативными течениями. Огромное впечатление на него оказало творчество Достоевского, чье собрание сочинений при поддержке русского консервативного философа Дмитрия Мережковского осуществил близкий к Шпенглеру немецкий философ (русофил) Артур Меллер ван ден Брук, автор программной для течения немецкой Консервативной Революции работы «Третья Империя»¹. Шпенглер на основании своеобразного прочтения биографии Достоевского

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

и анализа русской культуры XIX — начала XX века сформулировал гипотезу о существовании двух культур внутри России:

- западной, ориентированной на Европу, либеральной и представленной в европейской части России;
- собственно русской, самобытной, консервативной и кристаллизирующейся в области Сибири.

По Шпенглеру, именно ссыла Достоевского в Сибирь стала моментом смены идентичности в этом судьбоносном для России писателе: Сибирская Россия исцелила его от либеральных и демократических, евроцентристских предрассудков и открыла глаза на тайную природу русского народа. Русская Сибирь, согласно Шпенглеру, является колыбелью культуры будущего, которая призвана сохраниться и развернуться в гигантском масштабе после неизбежного краха Запада.

Отсюда Шпенглер делает вывод о том, что, если немцы хотят обрести историческое будущее, то искать его надо не на «обреченном Западе», а в союзе с будущей Россией. Сибирь — судьба мира, а «настоящие русские», свободные от губительных влияний цивилизации — тот народ, который призван стать ядром грядущего мира.

И снова мы видим картину, чрезвычайно сходную с той, что описывает Данилевский: молодой славянский историко-культурный тип призван прийти на смену «разлагающемуся Западу».

Туранская протокультура и горизонты будущего

Идея будущей сибирской цивилизации должна была получить более детальное и основательное развитие в незаконченной книге Шпенглера, задуманной под названием «Эпика Человека»¹. Ее фрагменты были лишь недавно опубликованы и стали достоянием исследователей². В этой работе Шпенглер описывает более объемное поле истории, в которой он выделяет 4 основных этапа: **A, B, C, D**.

Фаза **A** длится с неопределенного времени (когда фиксируются первые признаки разумного человека) до верхнего палеолита.

Вторая фаза **B** располагается, по Шпенглеру, в промежутке от 20 000 до 6000 лет до Р.Х. и характеризуется обнаружением человеком «внутреннего мира», души и столкновением с феноменом смерти. Этот период Шпенглер уподобляет метафорически излюбленным им кристаллам и минералам. Фазы **A** и **B** Шпенглер называет «неорганическими». Две другие — **C** и **D** — «органическими».

¹ Conte D. Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.

² Koptanek Anton Mirko. Oswald Spengler in seiner Zeit. München, 1968.

Третью фазу С Шпенглер сравнивает с «амебой», медленно, но автономно передвигающимся простейшим животным¹. В этой фазе складываются протокультуры, которые позднее, в фазе D, что длится до настоящего времени, лягут в основу известных нам историко-культурных типов.

На стадии С Шпенглер насчитывает три протокультуры, три «цивилизационные амебы»: атлантическую, кушитскую и туранскую.

Атлантическая культура, по Шпенглеру, занимает западные части Европы и Африки и отличается повышенным вниманием к посмертным мирам. В классической археологии к носителям этой культуры принято относить доиндоевропейское население Европы, к которому принадлежали минойцы, пеласги, баски, сикулы, иберы, лелеги (некоторые добавляют к ним пиктов) и т. д. Это культура «того света». Отсюда монументальные памятники, воздвигаемые усопшим, культ «потустороннего мира» и его божеств. Для нее характерны циклопические постройки — мегалиты. В этой культуре доминируют вопросы родовой принадлежности, крови, что связывает живых с миром мертвых. Отсюда же берет начало мумификация покойников, бальзамирование трупов, пышные ритуалы похорон. Это культура «живой смерти»².

Второй протокультурой эпохи С является кушитская культура. Шпенглер располагает ее центр на юге Евразии между Индией и Красным морем. Для этой протокультуры характерно представление о роке как математическом законе мира, воплощенном в небе и подчиняющем себе все процессы на земле. Кушитская культура безразлична к смерти и жизни и все свое внимание сосредотачивает на исследовании математических закономерностей мира. В центре не стоит фигура жреца-математика. Главной символической постройкой является храм. На фазе D кушитский стиль полнее всего выразится в Ассиро-Вавилонской цивилизации.

Третьим типом протокультуры является Туран. И здесь мы подходим к идеям, чрезвычайно созвучным русским евразийцам. Протокультура Турана, по Шпенглеру, представляет собой чисто героический стиль. В центре стоит борьба героя против сил смерти и сил

¹ Хайдеггер уделяет повышенное внимание амебам, существование которых он пытается осмыслить философски в цикле лекций о скуке. *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.* Показательно, что Хайдеггер говорит об амебах с определенной «нежностью», называя их «зверьками», Tierchen.

² Литовская исследовательница Древней Европы Мария Гимбутас (1921 – 1994) считала представителей этой культуры носителями матриархата и культа Великой Богини. Она называет все культуры, относящиеся к этому типу, — «Старой Европой». *Гимбутас Мария. Цивилизация Великой Богини. М.: РОССПЭН, 2005.*

судьбы. Герой и его «я» ставятся во главу угла, признаются божественным началом. Мир полон сил жизни и является полем нескончаемой битвы. Ни рок (кушитский стиль), ни смерть (атлантический стиль) не являются для человека Турана высшей ценностью. Бессмертие добывается только в бою, и достойная жизнь есть жизнь с высоко поднятой головой. Боги военных цивилизаций Турана под стать этому архетипу: они воинственны, бесстрашны и неукротимы. Символом такого туранского стиля Шпенглер считает колесницу. С 1200 года до Р.Х. волны туранских колесниц спустились в южные зоны и основали новые типы культур. Ахейцы наводнили Грецию и обосновались в Микенах. Гиксосы вторглись в Египет, касситы в Вавилон. В тот же период индоевропейские воины на колесницах вступили в Индостан и на останках древних цивилизаций Мохенджо-Даро и Хараппа (видимо, кушитского типа) основали ведическую культуру Индии. В Китае Чжоу также приехали на колесницах и завоевали его. Так, почти одновременно носители туранского начала (цивилизационная амеба С) положили основы трем «высоким культурам» фазы D — Китайской, Индийской и Эллинской (с параллельными вторжениями в зону Вавилонской и Египетской цивилизаций). Таким образом, по Шпенглеру, именно индоевропейские (преимущественно) народы Турана и их героический стиль оказали решающее воздействие на рождение большинства классических цивилизаций Старого Света, в тени которых мы живем и по настоящее время.

В таком случае, обращение Шпенглера к Сибири и к особым «невропеизированным русским» может рассматриваться как призыв к возврату к той протокультурной матрице, откуда берут начало почти все «великие культуры». И мысль о Сибири как о мессианской территории, призванной положить конец агонии «разложившегося Запада», погрязшего в технической цивилизации, приобретает особое измерение, отсылающее к глубочайшей Древности. Грядущая возрожденная туранская героическая Евразия призвана замкнуть начало и конец огромного исторического цикла.

Значение концепций Шпенглера для геософии

Для геософии и построения карты плюральной антропологии труды Шпенглера имеют огромное значение.

Во-первых, он убедительно и аргументированно отстаивает основной тезис о множественности культур (цивилизаций). Тем самым, все его работы (как и труды Данилевского) должны рассматриваться как основа для развертывания философской географии.

Во-вторых, он точно диагностирует состояние своей собственной западноевропейской культуры как катастрофическое. Это важно с точки зрения релятивизации европейского этноцентризма Нового времени.

В-третьих, он обосновывает ретроспективно (на стадии протокультур — Туран) и, что не менее (а то и более) важно в будущем, значение и роль русско-сибирской (евразийской) культуры (цивилизации).

В-четвертых, предложенный им критерий «стиля» для описания культур, хотя и не свободный от некоторой доли субъективизма, может быть принят как важный методологический принцип.

Глава 20. Теории Р. Турнвальда

Этносоциология: типология этносов

Ключевой фигурой в разработке дисциплины этносоциология¹ является австро-германский ученый Рихард Турнвальд (1869 — 1954). Главный труд Турнвальда «Человеческое общество в его этносоциологических основаниях»² является энциклопедией этносоциологических знаний. Турнвальд участвовал неоднократно в этнографических экспедициях, и его книги полны полевым материалом, собранным и обработанным им самим в ходе полевой работы.

Первый том главного труда Турнвальда называется «Репрезентативные жизненные формы в представлениях природных народов»³ и посвящен самым простым типам общества, которые Турнвальд называет «природными народами», чтобы подчеркнуть их гармоничное соотношение с окружающей средой и относительную простоту их культур.

«Природный народ» и есть собственно этнос или этническое общество.

Турнвальд выделяет в границах простого общества («природных народов») три типа:

- охотники и собиратели (Wildbeuter),
- крестьяне и разводчики мелкого скота,
- пастухи и разводчики крупного скота.

Внутри каждого типа есть свои подтипы.

Охотники и собиратели делятся на обитателей льдов, степей, лесов и вод; крестьяне и разводчики мелкого скота — на чистую форму (минимальная социальная стратификация), смешанную форму (средняя социальная стратификация) и сложную форму (развитая социальная стратификация); пастухи и разводчики крупного скота — на эгалитарные кочевые племена, стратифицированные кочевые племена и смешанные кочевые/оседлые общества.

Турнвальд досконально описывает принадлежность существующих в наши дни архаических племен к тому или иному подтипу, делая периодические экскурсы в историю более развитых народов,

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

² Turnwald R. Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. 5 Bd. Berlin&Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1931 — 1935.

³ Turnwald R. Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 1. Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern. Berlin&Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1931.

культурные памятники которых сохранили свидетельства о более древних стадиях развития (хроники, мифы, фольклор, народное творчество, обряды и т. д.).

Простые народы (этнотыпы)

Основное деление этноса на три типа устанавливает прямую взаимосвязь между приоритетной хозяйственной ориентацией общества и его социологической структурой. Этнос может быть трех типов (по степени усложнения):

- простейшим (охотники и собиратели),
- обычным (крестьяне и разводчики мелкого скота),
- усложненным (пастухи и разводчики крупного скота).

Все три типа относятся к этносу и по сравнению с более сложными типами общества (народами, нациями и т. д.) могут быть рассмотрены как простые и недифференцированные. Но при более пристальной фокусировке внимания можно увидеть и в этих этнических обществах существенные качественные различия. Социальная стратификация практически отсутствует у охотников-собирателей. Она начинает складываться на родовой основе (старейшины рода) при поселениях фиксированного деревенского типа, где население обрабатывает землю и разводит мелкий скот, и отчетливо проявляется в стратифицированных пастушеских племенах и смешанных кочевых/оседлых культурах.

Самое сложное из этнических (простых) обществ — смешанная кочевая/оседлая культура — уже несколько выходит за рамки этноса и может быть рассмотрена как первая фаза появления *народа* (*лаоса*) и его творений (чаще всего государства).

Первый том работы Турнвальда дает представление об этническом обществе и его основных «жизненных образах», под которыми Турнвальд понимает совокупность хозяйственных, символических, гендерных, обрядовых, мифологических, социальных практик и комплексов, соединенных в единую парадигму.

Семья и хозяйство в простых обществах

Второй том базового сочинения Турнвальда назван «Становление, изменение и образование семьи, родства и связей в свете народоведения»¹.

¹ *Turnwald R. Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 2.*

Здесь Турнвальд рассматривает социальные формы семьи, которые соответствуют трем описанным в первом томе типам этнического общества. Турнвальд рассматривает формы семьи и семейного права (моногамные, полигамные, полиандрические союзы), положение женщин, половые табу, статус рода и клана, мужские и женские союзы, формы и типы родства, структуры «материнского права» и патриархата, роль тайных обществ в их отношении к семье, социальный статус возрастов, обряды и ритуалы «искусственного родства» (адопции, «кровного братства»).

Структура родства, гендерных функций и системы власти и права в этносах, разбираемые Турнвальдом, укладываются в довольно строгую схему.

«Простейшие» общества (охотники и собиратели) имеют преимущественно моногамные нуклеарные семьи, основанные на относительном паритете гендеров при гендерном разделении труда (сильны более охотники, женщины — собирательницы).

«Обычные» общества (крестьяне и разводчики мелкого скота) представляют широкий спектр семейного уклада — полигамию, полиандрию, зачаточный патриархат, матриархат с сохранением гендерного разделения труда при повышении хозяйственной роли (и соответственно, социального статуса) женщины. Турнвальд выводит и полигамный патриархат, и матриархат из одного и того же факта — роста социальной ценности женщины в крестьянских общинах (что может привести к стремлению обладать несколькими женщинами сразу или, напротив, к повышению значения женщины вплоть до создания матриархальных структур).

В усложненных кочевых пастушеских обществах, как правило, доминируют жесткий патриархат, полигамия и утверждается отцовское право.

Третий том исследования «Становление, изменение и образование хозяйства в свете народоведения»¹ вновь предлагает обзор трех типов этнических обществ, но с точки зрения их хозяйственной специфики. Турнвальд рассматривает основные хозяйственные техники простого, обычного и усложненного этнического общества, дает функциональный анализ инструментов труда и их связь с обрядами, мифами и символами, а также с социальными установками.

Отдельно рассматривается тема обмена предметами между этносами, в том числе и относящимися к разным типам, что порождает ряд симбиотических экономических связей. Анализируются архай-

¹ *Turnwald R. Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 3.*

ческие зародышевые формы капитала, рынка, трат, накоплений, разделения труда, использования труда рабов (в усложненных этносах).

Государство, культура и право в ранних формах дифференцированных обществ

Четвертый том книги «Становление, изменение и образование государства и культуры в свете народоведения»¹ посвящен производной от этноса социальной парадигме, которую мы называем «народом»² (лаос — λαός³). Турнвальд использует дихотомию — «природные народы» / «культурные народы» (под «культурными народами» понимая конкретно народы, имеющие государство, рационально оформленную религию или цивилизацию). «Природный народ» (Naturvolk) Турнвальда есть этнос. «Культурный народ» (Kulturvolk) есть собственно «народ» (как лаос).

В этом томе Турнвальд дает обзор всех известных форм членения этносов (орда, клан, племя, род, фратрия и т. д.) и анализирует их политическую и правовую структуру, формы организации власти, связь с образом жизни этносов.

Главной темой этого тома является доскональный анализ процесса стратификации, построения социальных иерархий и анализ тех исторических форм, в которые выливаются эти тенденции — государства, религии, цивилизации. Задача Турнвальда в этой части его труда — точно описать «фазовый переход» между этническим обществом (простым обществом) и его производной (то есть обществом сложным, дифференцированным, иерархизированным и организованным политически или цивилизационно).

Турнвальд прослеживает историю возникновения первых политических и экономических институтов, а также их связь с теми феноменами, которые непосредственно предшествуют им в простых недифференцированных обществах (койнемах).

В основе государства Турнвальд, вслед за Ратцелем, полагает наложение друг на друга двух и более различных этнических групп. При этом наиболее устойчивые и фиксированные формы государства и цивилизации образуются там, где кочевые пастушеские племена устанавливают контроль над оседлыми крестьянскими общинами. Объемно документированный анализ Турнвальда на несчетном множестве примеров, многие из которых взяты из опыта современ-

¹ Turnwald R. Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 4.

² Дугин А.Г. Этносоциология.

ных архаических племен или на материале недавней истории, качественно подкрепляет теорию «наложения» (Überlagerung).

В пятом, последнем томе исследования «Становление, изменение и образование права в свете народоведения»¹ Турнвальд прослеживает генезис ранних правовых институтов, истоки которых он также видит в жизненном укладе простого общества (этнотипе). Все правовые процедуры и институты, согласно его реконструкции, имеют свой смысл и свое происхождение в социальных структурах этноса, но постепенно они отрываются от изначальной матрицы и трансформируются в новые формы.

Значение трудов Турнвальда для геософии

Труд «Человеческое общество» заканчивается на той стадии, где исследование собственно этнических процессов перестает быть однозначным и наглядным и где Турнвальд подходит вплотную к историческим государствам и письменным культурам. Но это не значит, что на рубеже, где мы имеем дело с высококоразвитыми формами общества (начиная от народа как лаоса), компетентности этносоциологии завершается, а ее релевантность как научного метода исчерпывается. Тот инструментарий, который систематизировал и упорядочил Турнвальд, вполне пригоден для рассмотрения и других производных от общества, вплоть до глобального общества и даже постобщества, тем более что Турнвальд осуществил самую сложную задачу — нюансированно и «градиентно» (то есть с учетом полутонов и деталей) описал этносоциологическую структуру первого фазового перехода, от простого общества к сложному (от этноса к лаосу), и раскрыл сущность и смысл этнических процессов, протекающих в этом переходе.

Благодаря его работам мы получили возможность систематизировать материал бесписьменных культур, достраивать по отдельным фрагментам всю картину того или иного «простейшего общества», и тем самым проводить морфологический анализ тех культурных форм, которые выражаются непосредственно и не прерывают связей с экзистенциальным горизонтом.

Наибольшим значением в контексте Ноомахии работы Турнвальда и других этносоциологов (в частности, его ученика В. Мюльмана) обладают для исследования горизонтов Африки и Океании, а также автохтонных народов Северной и Южной Америки. Кроме

¹ *Turnwald R. Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 4.*

того, определенные ключевые соответствия и типологии, выявленные Турнвальдом, позволяют глубже понять некоторые архаические пласты и в более сложных обществах (лаос), поскольку эти пласты никуда не исчезают и лишь переходят на нижние слои горизонта по мере того, как в центре внимания оказывается «высокая культура», основанная на отчетливых дифференциалах. Поэтому этносоциологический анализ может оказаться чрезвычайно продуктивным и при изучении обществ с развитой цивилизацией.

Глава 21. Теории Л. Фробениуса

Пайдеума

Параллельно Шпенглеру морфологию культур (цивилизаций) развивал довольно близкий к нему автор Лео Фробениус (1873–1938). Фробениус является самым ярким представителем теории «культурных кругов» (Kulturkreislehre), согласно которой культуры возникают в строго определенных очагах, и каждое культурное открытие, предмет, техника, обряд или миф имеют определенную точку, откуда и берет начало их распространение подобно кругам, расходящимся по воде. Таким образом, если мы находим в разных культурах сходные элементы, можно с уверенностью считать, что между этими культурами существовали какие-то связи.

Фробениус задумывается о том, из чего складывается и как развивается культурный код, определяющий каждую культуру и ее морфологические стадии. Для этого он вводит центральный для его теории термин «пайдеума», от греческого παιδεύω, что дословно означает «предмет, которому обучают» или «содержание обучения». Термин является очень емким, так как несет в себе одновременно четыре смысла:

- процесс образования (обучение — техники, методы, инструменты),
- содержание образования (то, чему обучают),
- тех, кто образует (обучающих, учителей) и
- обобщенно тех, кого образуют в процессе образования (учеников, восприимчивиков).

С точки зрения Фробениуса, пайдеума предшествует всем остальным формам историко-культурного бытия человеческих обществ¹. Пайдеуму никто не создает искусственно, она возникает органично как дух конкретной культуры и уже в последствии реализует себя через весь процесс исторического и культурного бытия народа или цивилизации. В этом смысле пайдеуму можно сопоставить с понятием «коллективного сознания», введенного Э. Дюркгеймом.

¹ *Frobenius L. Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München: C. H. Beck, 1921.*

По Фробениусу, не человек и не люди (как общество) формируют пайдеуму, но, наоборот, пайдеума формирует общество и отдельных его представителей. Для постижения структуры любого общества — и архаического, и сложного — необходимо сосредоточиться на исследовании именно пайдеумы.

Фробениус пишет: «Не воля людей порождает культуры, но культура живет на людях (можно сказать, культура проживает людей)»¹.

Три момента пайдеумы

Фробениус выделяет три ключевых момента исторического бытия пайдеумы, которые соответствуют приблизительно трем стадиям органического развития культуры у Данилевского и Шпенглера.

Первым моментом является «одержимость», *Ergriffenheit*. Это начало исторического бытия культуры. Человеческая общность в какой-то момент сталкивается с чем-то, что ее потрясает до глубины души. Это может быть явлением, событием, символом, состоянием, обнаруженной закономерностью, техникой и т. д. Восприятие этого оказывается настолько сильным и глубоким, что общество становится буквально «одержимым» и наделяет то, с чем столкнулось, абсолютным, сакральным смыслом. Эта точка «одержимости» начинает выступать как узел для многочисленных мифов, символических рядов, сюжетов, практик, социальных институтов и т. д. На этом этапе формируется ядро социальной культуры — в начале в сыром и обобщенном, скорее интуитивном и подразумеваемом, нежели в оформленном виде.

Общество может быть одержимо временем, смертью, закономерностями, наблюдаемыми в природе, катаклизмом, полум, болью и т. д. Что бы ни вызывало «одержимость», оно рано или поздно приобретает свойства «духа», «божества», «потустороннего» и т. д. и оказывается в основании магических, религиозных, экстатических обрядов и практик. Это — сакральное основание общества, ядро пайдеумы.

Фробениус показывает, что в этой фазе, соотносимой с детством культуры, центральным моментом является «даймоническое» — смутное восприятие могущественной, неясной, притягательной и ужасающей одновременно силы. Фробениус говорит о «даймоническом мире» (*dämonische Welt*), «даймоническом начале» (*dämonische Prinzip*) или «даймоническом моменте» (*dämonische*

¹ *Frobenius L. Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre.*

Moment)¹. Когда источник «даймонического» обретает персонификацию, то появляется фигура Фасцинатора, «Одерживающего» или «даймона».

Второй момент пайдеумы наступает, когда «одержимость» начинает подвергаться *рациональному осмыслению* и искать для своего выражения отчетливые формы. Культура старается придать тому, чем она «одержима», внятное обличие, вывести его наружу, сделать предметом знания. Это Фробениус называл этапом «*выражения*», *Ausdruck*². Здесь мы имеем дело с процессом оформления четкого контрастного образа, культурной саморефлексией. Общество разрабатывает каноны искусства, религии, техники, социального и политического устройства, которым придает упорядоченный и нормативный характер. То, чем оно было слепо «одержимо» ранее, превращается в объект созерцания. Это расцвет культуры, ее высшее эксплицитное развертывание. Здесь культура внятно говорит о самой себе то, что ранее было сокровенной тайной.

Фробениус сравнивает эту фазу с юностью. Здесь сущность культуры воплощается в идеал; демон становится богом, идеей.

Третий момент пайдеумы означает постепенное остывание культуры, ее минерализацию. Здесь обнаруженная на втором этапе форма, составляющая сущность культуры, превращается в основу для создания технических практик. Это — «*применение*», *Anwendung*³. На этой фазе культура материализуется, застывает, обращается к низшим материальным пластам, рассеивается в технике. Эту фазу вполне можно отождествить с тем, что Шпенглер понимал под «цивилизацией». Эпоха «технического развития» в каждой культуре есть признак неминуемого и близкого заката, считает Фробениус. Она означает, что сила и могущество изначальной «одержимости» настолько исчерпали себя, что перестают оказывать на общество мобилизующее, фасцинативное, сакральное воздействие. Мифы затираются, религии утрачивают свое притяжение, социальные практики превращаются в рутину. С этим сопряжена агония культуры: она тщетно пытается сохранить свою цельность в поисках искусственных стимулов.

Это взросление и старость: теперь идеал и бог превращаются в факт, в инструмент, в банальность, в материю.

Вслед за этим следует неминуемый упадок культуры, пайдеума гибнет.

¹ *Frobenius L. Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. S. 59–64.*

² *Ibid. S. 64–68.*

³ *Ibid. S. 68–73.*

Теллурическое и хтоническое

Фробениус связывает пайдеуму с землей, с организацией ее ландшафта. Именно отношения с землей определяют сущность человеческой культуры. Фробениус предлагает следующую формулу: «культура есть ставшая через посредство человека организмом земля» (*Kultur ist durch den Menschen organisch gewordene Erde*¹). На этом основании Фробениус строит дуальную топикку культуры, предлагая метафору растения (как Данилевский). Организм он понимает как среднюю фазу между спонтанностью («одержимость») и механичностью («применение») и соотносит его с фазой «выражения».

По Фробениусу, пайдеума может быть рассмотрена как растение, имеющее корни и стебель с ветвями и листьями. Это составляет две половины единого организма: одна его часть движется в глубь земли, под землю (это Фробениус называет «хтонической составляющей»), а другая тянется вверх, от земли («теллурическая составляющая»). Обе сопряжены с землей, но по-разному: хтоническое тяготеет к тому, откуда вышло, теллурическое, напротив, стремится к иному, прочь от той почвы, на которой появилось. Оба направления составляют жизнь культуры.

Таким образом, пайдеуму можно разделить на два типа — полюса. Один полюс, хтонический, сопряжен с матриархальным началом, с центростремительными тенденциями, с тяготением к свернутости, закрытости, погружению в себя.

Второй, теллурический — с патриархальным началом, с центробежным движением, с чувством экспансии, преодоления пределов, динамикой и стремлением оторваться от корней.

Матриархальные культуры склонны к тому, чтобы обосновывать жилище в пещерах или в ямах, землянках. Патриархальные возводят дома и подчас «большие дома», выражающие стремление к созданию чего-то огромного и гигантского. Такие «большие дома» у архаических племен служат религиозным целям, посвящениям и церемониям. Патриархальные общества строятся на вертикальной геометрии: ребенок тянется вверх от земли, общество, социальные институты мыслятся как ветки дерева, копьё и стрела становятся

¹ *Frobenius L. Das unbekannte Afrika. Aufhellung der Schicksale eines Erdteils.* München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923. S. 67. Также Фробениусу принадлежит следующая формула: «Человеческую культуру следует рассматривать как независимую органическую сущность». «Menschliche Kultur ein selbstständiges organisches Wesen sei». *Frobenius L. Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre.* S. 39.

символами оси, вокруг которой организуется охота, война, обряды. В патриархальных культурах ценится все то, что стремится вверх: в частности, огонь. Отсюда обряды кремации трупов. Смерть мыслится как прелюдия к новому рождению, подобно всходам злаковых растений.

Матриархальные хтонические культуры, напротив, выше всего ценят материальное, телесное, материнское, связанное с нижними уровнями мироздания, с тем, что скрыто внутри земли. Отсюда социальные практики собирательства (корней, а также ягод, грибов).

Оба полюса пайдеумы по-разному представляют себе пространство. Фробениус подчеркивает: «Теллурическим является покой неограниченного простора; хтоническим — тесное место, исполненное беспокойством» («*Tellurisch ist Ruhe im unbegrenzten Raum. Chthonisch Unruhe im begrenzten Raum*») ¹.

Поляризация двух типов культур и затем их наложение друг на друга, по Фробениусу, создали ту социальную архитектуру цивилизаций, с которой мы имеем дело вплоть до настоящего времени. Степные зоны внутренней Азии (Евразии), Африки и Восточной Европы были очагами центробежных культур патриархального типа. Побережья Средиземноморья и Южной Азии, напротив, представляли собой зоны центростремительных матриархальных культур. Распространение подвижных мужских культур на территорию хтонических зон привело к появлению «великих культур» Индии, Западной Азии, Эгейского ареала, Рима, Франции и Англии. При этом, по Фробениусу, патриархальные культуры несли в себе могущество и жизненные силы, но именно матриархальные культуры придавали этой силе пластические формы. В этом сочетании, в этой диалектике теллурического и хтонического он видит все обоснование проблематики всей мировой истории.

Дуализм теллурического/хтонического Фробениус тщательно исследовал на африканском материале, поскольку занимался антропологией африканских обществ в течение всей своей жизни. В своих трудах он показывает, что в современной Африке мы можем быть свидетелями такого активного взаимодействия хтонических и теллурических типов, которое более не встречается в других частях света, особенно в Европе, но обнажает механизм, лежащий в глубине всех культурных форм, только в более завуалированной и усложненной форме.

¹ *Frobenius L. Das unbekannte Afrika. Aufhellung der Schicksale eines Erdteils. S. 75.*

Солнце и Луна: проблема пола

Чрезвычайно важным с точки зрения классификации культурных типов и, соответственно, Логосов цивилизаций является фундаментальное исследование Фробениусом некоторых признаков, по которым он предлагал распределять различные типы обществ. Наряду с парой хтоническое/теллурическое он обратил внимание на такую деталь, как *пол* двух небесных светил — солнца и луны — в языках и мифологиях всех народов Земли. Проработав огромный лингвистический и мифологический материал, Фробениус выяснил чрезвычайно интересную закономерность. Все культуры можно распределить по этому признаку на три базовые группы:

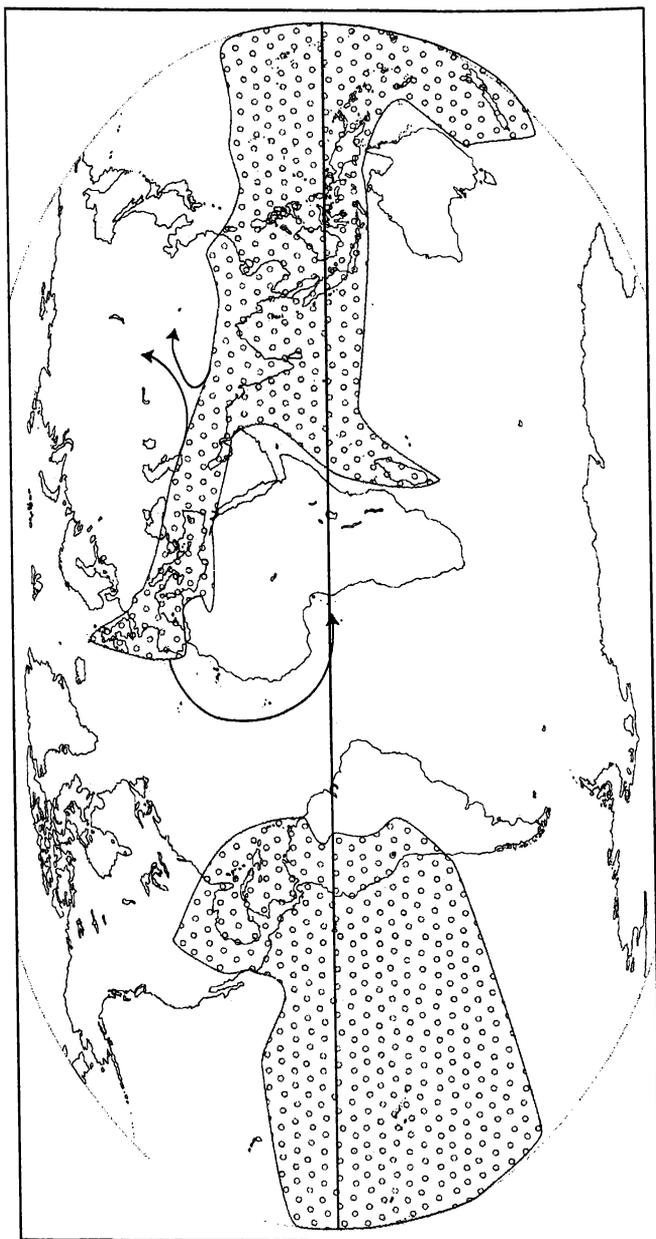
1. Мужское солнце и женская луна, представленные в виде мужа и жены или брата и сестры (состоящих в инцестуальной, но не порицаемой эксплицитно брачной связи).
2. Женское солнце и мужской месяц, «Лунус», представленные только как брат и сестра, причем их инцестуальные отношения явлены эксплицитно как табуированные, а нарушение табу (как правило, месяцем) понимается как катастрофа и драма.
3. Мужское солнце и мужской месяц как два брата.

Систематизация огромного материала на основании всех доступных Фробениусу источников привела его к построению серии карт, на которых отмечены зоны, где явно преобладает одна из трех возможных форм. Сразу же бросается в глаза, что эти зоны представляют собой сплошные полосы, непрерывные даже в тех местах, где пролегают границы между этносами, культурами, народами и цивилизациями. Более того, общность данного признака встречается у культур, вообще не имеющих между собой ничего общего и относящихся к различным цивилизационным уровням.

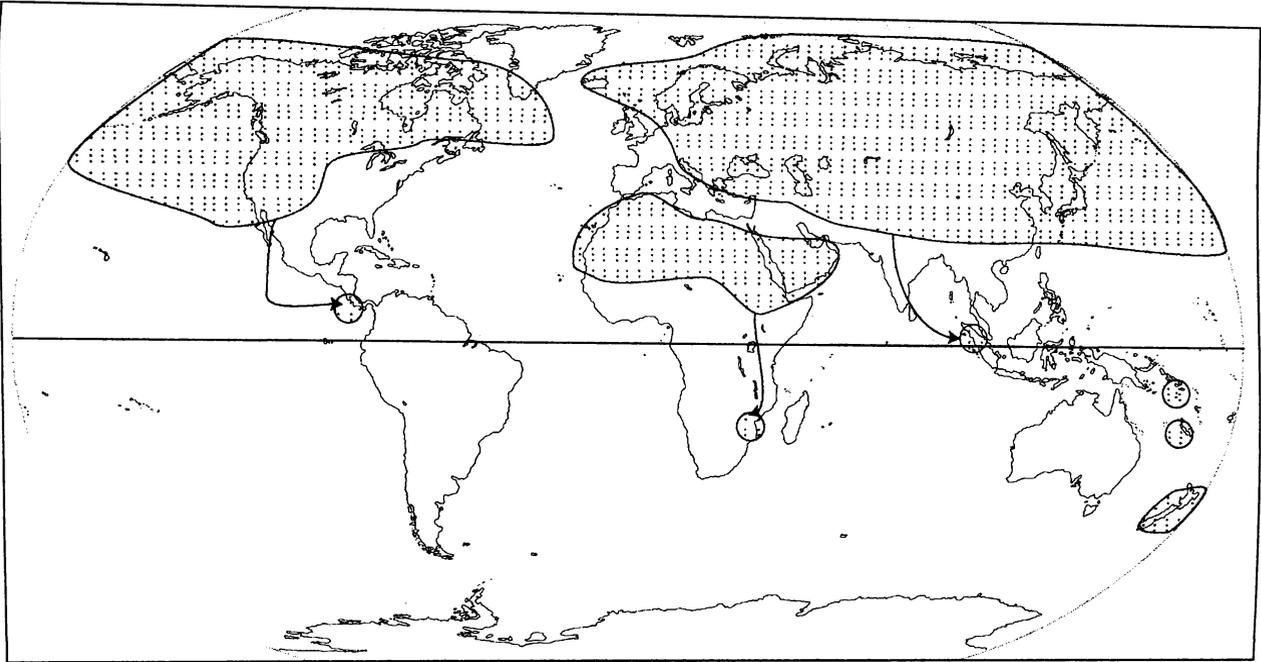
Карта распространения мужского солнца и женской луны выглядит следующим образом (см. с. 148)¹.

На этой карте можно наглядно проследить непрерывную полосу, идущую от Англии на севере Европы через зону Северного Средиземноморья, Ближний Восток, Анатолию, к Индии, Южному Китаю, Полинезии и вплоть до Центральной Америки и северо-восточного побережья Южной Америки. Все автохтонные культуры этого региона обладают устойчивой формой приписывания солнцу мужского пола. Показательно, что при сопоставлении всех трех карт видно, как этот тип культуры разрезает надвое в средиземноморской зоне

¹ *Frobenius L. Von Kulturreich des Festlandes. Berlin: Wegweiser Verlag, 1923. S. 53.*



Карта распространения в языках и мифах мужского солнца и женской луны



Карта распространения в языках и мифах женского солнца и мужского месяца

сплошное поле другой культурной формы, где солнце женского рода, образуя своего рода клин.

Согласно Фробениусу, культуры данного типа обладают также матриархальной ориентацией, культивируют все, связанное с пространством, и в высшую степень сакральности возводят число 4 (области света).

Следующая карта (см. с. 149) обрисовывает зону распространения культур, в которых солнце предстает в образе женщины, а месяц имеет мужской пол¹.

Эти культуры, преобладающие в Северной Евразии, а также в Северной Африке (за исключением береговой зоны) и Северной Америке (с некоторыми проекциями в несколько отстоящие от основного пространства территории — Меланезия и Микронезия в Океании, области Юго-Западной Африки и Центральной Америки), по Фробениусу, отличаются патриархальной ориентацией, в центре своего внимания помещают время и в символических и религиозных системах центральное место отводят числу 3.

Третья карта (см. с. 151) показывает регионы, где распространены мифы о двух братьях — солнце и луне².

Согласно Фробениусу, эти области населены самыми архаическими народами Земли. Для них характерны начальные формы культуры (фоссиальная культура) с доминанцией близнецных мифов и приданием высшей ценности числу.

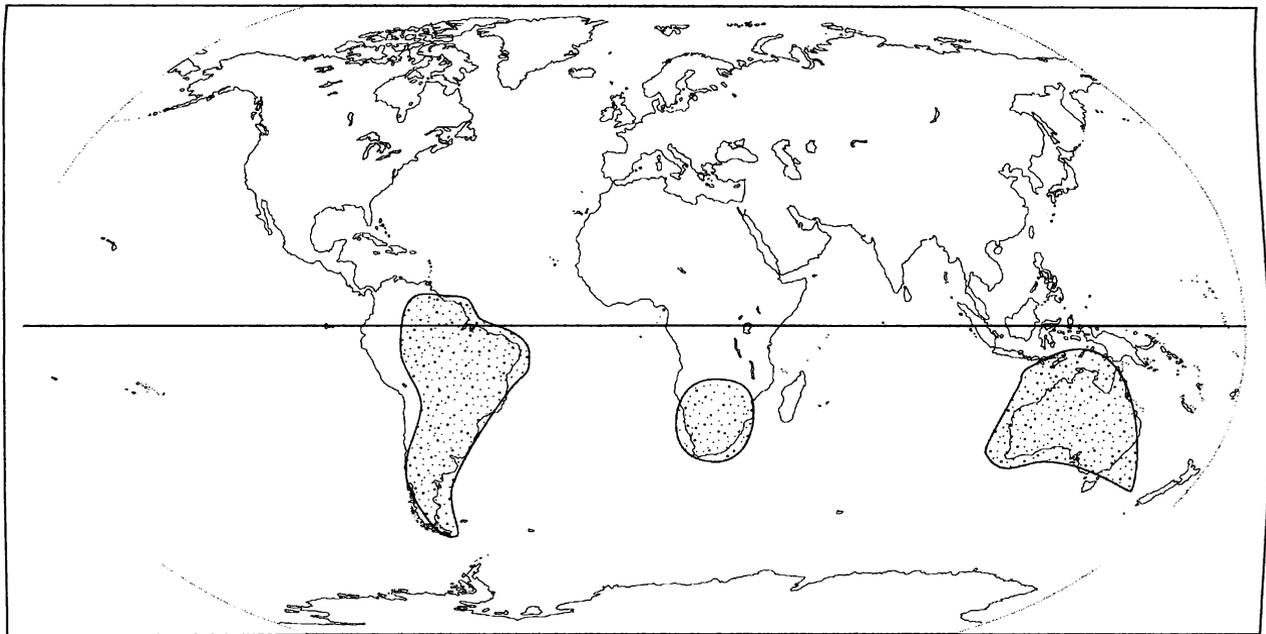
Значение теорий Лео Фробениуса для геософии

Работы Фробениуса обладают огромной значимостью для исследования Логосов цивилизаций, поскольку намечают конкретные границы, в рамках которых можно проследить преобладание тех или иных культурных кодов. Введение понятия «пайдеумы» как алгоритма культуры, описание фаз ее становления, ее основных типов и воплощение их в зонах распространения древнейших цивилизаций, чьи границы сохраняют свое значение вплоть до настоящего времени — все это делает труды Фробениуса незаменимыми в разработке геософии.

Для темы Ноомахии важен дуализм культур, описанный Фробениусом. Совокупность типичных черт культур хтонического (матриархального) ряда позволяет сблизить их с тем, что мы описываем как Логос Кибелы. В этом отношении особенно важной становится

¹ *Frobenius L.* Von Kulturreich des Festlandes. S. 55.

² *Ibid.* S. 59.



Карта распространения в языках и мифах мужского солнца и мужского месяца

связь, намеченная Фробениусом, зоны распространения культуры мужского солнца и пространственного символизма (число 4) с матриархальным комплексом. Сам он называет этот культурный ареал талассо-океанической культурой и указывает, что в Европе граница проходит строго по Рейну. К западу находятся Франция и Англия (культура числа 4, пространства и мужского солнца), к востоку — охватывающая всю Евразию культура женского солнца (доминанция числа 3 и времени), то есть туранский патриархат (теллуризм).

Глава 22. Теории Г. Вирта

Культурный круг Туле

Идеи Бахофена об изначальном матриархате и теорию культурных кругов развивал другой историк и археолог, специалист по палеоэпиграфике Герман Вирт (1885 – 1981).

Теории Вирта строятся на гипотезе, заимствованной у индийского автора Бала Гангандхара Тилака (1856 – 1920)¹ относительного того, что изначальная протоиндоевропейская цивилизация сложилась в позднем палеолите (Ориньянский период) на территориях, лежащих северней Северного полярного круга. В основе этой гипотезы лежала интерпретация данных индийской астрологии, ведических текстов, а также мифов индусов, иранцев и греков о существовании в глубокой древности населенной страны, лежащей на далеком Севере (Гипербореи). Этот континент описывался в Ведах как «земля белого кабана», Варахи или остров света, «света-двипа». В зороастрийской традиции говорится о древнем жилище первочеловека, городе Вара, расположенном на далеком Севере, откуда он вынужден был спуститься южнее, поскольку темное божество Ангро-Манью, противник светлого бога Ахура-Мазды, наслал на эти края «великий холод». Тилак в своих работах обосновывает существование этой «нордической» протоцивилизации данными индийской астрологии, символизм которой, согласно Тилаку, становится понятным, только если допустить, что изначально созвездия наблюдались в циркумполярных областях, где день богов равен году людей.

Вирт принял эту гипотезу и построил на ней свою собственную теорию («гиперборейскую теорию»² или теорию «культурного круга Туле»³ — по греческому названию мифического города, лежащего в стране гипербореев). Согласно ей, до последней волны глобального похолодания на Севере Атлантического океана в циркумполярной зоне располагались обитаемые земли, жители которых и являются создателями изначального культурного кода. Эта культура создавалась в условиях, когда арктическая природа была не столь

¹ Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.

² Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.

³ Вирт Г. Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.

суровой, а ее климат совпадал с современным умеренным средневропейским климатом. Тем не менее там наличествовали все те годовые и атмосферные явления, которые можно наблюдать в Арктике и сегодня: арктический день и арктическая ночь. Годовой солярный и лунарные циклы в Арктике структурированы иначе, нежели в средних широтах. Поэтому символические фиксации календаря, траекторий движения солнца, луны и созвездий зодиака имеют с необходимостью иную форму и иные закономерности.

Герман Вирт на основании огромного археологического, палеоэпиграфического (пещерные рисунки, палеолитические символы, древнейшая резьба и т. д.), мифологического и филологического материала предпринял попытку реконструировать изначальную систему культурного кода этой арктической протоцивилизации. За основу он взял реконструированный пракалендарь, последними следами которого Вирт считал скандинавскую рунику, относимую им к глубокой древности. Этот календарь, фиксирующий ключевые моменты арктического года, Вирт предложил рассматривать в качестве ключа ко всем дальнейшим версиям мифологического, религиозного, обрядового, художественного и философского наследия, которые стали продолжением и развитием изначального алгоритма в ходе волнообразных миграций носителей «культуры Туле» в южные регионы. Но будучи примененными к иным климатическим условиям, многие символические закономерности, кристально прозрачные в условиях Арктики, стали утрачивать свой смысл и свое обоснование. Частично они переносились на новые реалии, частично застывали как реликт, частично утрачивали смысл или приобретали новый.

В первую очередь это касалось принципиально нового понимания базовой единицы измерения времени: вместо гиперборейского дня, равного году, мерой событий человеческой жизни становился суточный круг, гораздо более четко выделенный в регионах, расположенных южнее полярного круга. Кроме того, по мере движения к югу менялись локализации точек весеннего и осеннего равноденствия. Все это постепенно запутывало кристальную ясность и простоту изначальной матрицы.

Вирт полагает, что реконструируемый им сакральный комплекс культуры Туле лежал в основе всех исторических типов письма и языка, а также в основе музыкальных тонов, символизма красок, обрядовых жестов, захоронений, культовых комплексов и т. д.

Изучение этой культуры легло в основу попытки реконструирования того, что сам Вирт называл «праписьменностью» человечества. Результаты этих исследований Вирт опубликовал в двух моно-

ментальных трудах, снабженных огромным количеством сводных таблиц, сравнительных иллюстраций археологических раскопок, систем письма и т. д. — «Происхождение человечества»¹ и «Священный праязык человечества»².

Нордический матриархат

Вирт воспринял идею Бахофена об изначальном матриархате и связал «культуру Туле» с матриархальной формой цивилизации. Однако он полагал, что рассмотрение женского пола как склонного к материальности, телесности, хтоничности и эмпирической конкретике, является продуктом сугубо патриархальной цензуры, и что матриархат мог быть не менее и даже более духовным явлением, нежели патриархат. Вирт полагает, что именно те общества, где доминировали женщины и женский тип жречества, религии и культа, представляли собой наиболее совершенные типы гиперборейской культуры, которую он называет «культурой белых Дам» (*weisse Frauen*).

Вирт предлагает совершенно особый взгляд на соотношение матриархата и патриархата в архаической культуре Средиземноморья. С его точки зрения, наиболее древним типом культуры в Средиземноморье были формы, учрежденные носителями гиперборейского матриархата, в несколько этапов спустившимися из циркумполярных областей через Северную Атлантику по морю (для них были характерны лодки со знаком трилистника на корме). Именно они упомянуты в древних ближневосточных памятниках как «народы моря» — *am-urru*, откуда этническое название «амореи». Название «Мо-уру», *Mo-urru*, по Вирту, некогда относилось к самому главному центру гиперборейцев и переносилось вместе с миграционными волнами выходцев с Севера на новые сакральные центры. Именно этим волнам мы обязаны и шумерской, и аккадской, и египетской (чья до-династическая письменность была линейной), и критской, и хетто-хурритской, и микенской, и пеласгийской культурам. И все эти гиперборейские пласты структурировались вокруг фигуры белой жрицы.

Патриархат же, согласно Вирту, принесли выходцы из Азии, из степных зон Турана, которые исказили изначальную гиперборейскую традицию и навязали Средиземноморским культурам совсем

¹ *Wirth H.* Der Anfang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.

² *Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

инные — грубые, насильственные, агрессивные и утилитарные ценности, контрастировавшие (в худшую сторону) с чистыми духовными формами нордического матриархата.

По Вирту, мы имеем следующую реконструкцию: изначальный духовный и высокоразвитый тип матриархальной культуры гиперборейского культурного круга распространяется из циркумполярного центра в основном по морю, проникая в Средиземноморье, огибая Африку, достигая южного побережья Азии и вплоть до Полинезии, где культура маори до сих пор сохраняет следы древнейшей арктической традиции. Другая ветвь из того же центра Мо-уру в Северной Атлантике движется в Северную Америку, где ложится в основание культурного кода ее многочисленных племен. Одной из задач Вирта было показать гомологию между двумя ветвями, разошедшейся культуры Туле — одной европейской, средиземноморской, и далее африканской и тихоокеанской, а другой — североамериканской¹.

В континентальной Азии формируется полюс культуры, представляющий собой зародыш протопатриархата. С ним Вирт связывает грубый натурализм, фаллические культы, воинственный агрессивный и утилитарный тип культуры, которую Вирт считает низшей и азиатской.

Более подробному изложению идей Германа Вирта мы посвятили отдельный труд².

Значение идей Вирта для геософии

Многие стороны несправедливо забытых сегодня трудов Германа Вирта заслуживают внимания при исследовании плюральной антропологии.

Во-первых, чрезвычайно плодотворна его гипотеза о культурном круге Туле, которая обычно отвергается с порога, без внимательного разбора аргументации, приводимой автором, которая настолько богата, что сама по себе требует серьезного внимания. Если такое допущение позволяет решить множество исторических и археологических проблем, связанных с историей символов, знаков, мифов, ритуалов, иероглифов, календарей, письменности и древнейших представлений о структуре пространства и времени, одного этого

¹ Полное название книги «Священная праяписьменность человечества. Исследования истории символов по эту и по ту сторону Атлантики». *Wirth H. Die Heilige Ur-schrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.*

² Дугин А. Г. Знаки Великого Норта.

достаточно, чтобы поинтересоваться этим более основательно. И хотя в работах Вирта содержатся многие утверждения, которые представляются либо однозначно неверными, либо в высшей степени спорными, следует, оставляя их в стороне, постараться понять сущность его теории, которая, на наш взгляд, является чрезвычайно конструктивной версией, расширяющей наше представление об архаических эпохах древнейшей истории человечества. Теорию культурного круга Туле не обязательно безоговорочно принимать, но оценить ее интерпретационный потенциал необходимо.

Во-вторых, чрезвычайно интересна позитивная оценка Виртом матриархата, добавляющая вес симпатиям самого Бахофена. Действительно, мы имеем традиционно дело с интерпретацией условно реконструированной матриархальной цивилизации с позиций привычного для нашего общества, номинального, как минимум, патриархата. Вирт предлагает альтернативную интерпретацию женского Логоса, попытку взгляда на Логос Великой Матери иными глазами. Это также чрезвычайно необычное и плодотворное предложение.

В-третьих, мы видим в теориях Вирта явные аналоги реконструкций как Шпенглера, так и Фробениуса, но если Фробениус и особенно Шпенглер встают на сторону индоевропейской (туранской, евразийской) культуры, то есть на сторону патриархата (как они его интерпретируют), то Вирт предлагает посмотреть на вещи с позиций цивилизации «белых Дам», то есть с позиций той изначальной средиземноморской культуры, которая предшествовала вторжению «людей на боевых колесницах».

Глава 23. Теории М. Гимбутас

Старая Европа

Большой вклад в изучение архаических эпох европейского пространства внесла литовская исследовательница индоевропейской древности Мария Гимбутас (1921 – 1994)¹. Гимбутас ввела понятие «Старая Европа» для описания круга матриархальных культур, предшествовавших нашествиям степняков-индоевропейцев. Согласно ей, древнейшая граница между «Старой Европой» и царством индоевропейских кочевников, ариев, проходила по Днепру. Справа от Днепра начиналось пространство Старой Европы, где преобладала культура Великой Матери. Эту культуру Гимбутас интерпретировала в духе Бахофена, рассматривая ее как гинекократию и матриархат. Слева от Днепра начиналась Евразия, которая, в теории Гимбутас, была очагом культуры воинственных патриархальных кочевников. Эти кочевники совершали набеги на оседлые матриархальные поселения, разоряя и подчиняя их себе. Из наложения кочевых индоевропейских обществ Турана (Евразии) на архаические культуры Старой Европы и сложилась постепенно этнографическая и культурная карта Новой Европы. Кодом этой Новой Европы, с которой мы и встречаемся в документированной истории, является дуализм — сверху индоевропейские андрократические элиты, снизу — сохраняющие остатки матриархата оседлые крестьянские массы².

Курганная культура

Изучая диалектику двух горизонтов — матриархального (староевропейского) и индоевропейского (туранского), Гимбутас выдвинула гипотезу о происхождении индоевропейской культуры из зоны

¹ *Gimbutas M.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН. 2006.

² *Gimbutas M.* Das Ende Alteuropas. Der Einfall von Steppennomaden aus Südrusland und die Indogermanisierung Mitteleuropas. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft, 1994.

Северного Причерноморья¹. Гимбутас отождествила курганные захоронения с главным признаком индоевропейских обществ и идентифицировала таким образом полюс индоевропейского культурного круга в зоне изначального распространения. Эта идея прекрасно укладывается в теорию Л. Фробениуса о дуализме теллурических и хтонических культур, поскольку курганы представляют собой искусственно насыпанные холмы. Теллурическая культура, по Фробениусу, соответствует кочевым маскулиноидным народам, к которым он относил население Турана. Общество курганного типа было тесно связано с конными военными отрядами и боевыми колесницами.

Постепенно индоевропейцы расселились во всех направлениях от изначального центра локализации в Северном Причерноморье — на север (Русская равнина), на запад и юго-запад (Балканы), на юг — через Кавказский хребет в Анатолию, и далее к востоку, откуда их потоки достигли Средней Азии, Ирана и Индии. Следы этих курганых культур были скифы и сарматы. Прежде всего теллурические индоевропейцы покорили носителей ямной культуры (типичные представители хтонического типа, по Фробениусу).

Формирование индоевропейцев Гимбутас полагает в середине V тыс. до Р.Х. и постепенно прослеживает их волны, растекающиеся от нижнего Приднепровья — с восточного берега.

Протописьмо

Гимбутас сделала ряд принципиальных открытий в археологии. Так, она предложила рассматривать найденные в 1969 году в Румынии близ села Тэртэрия Тэртэрийские таблички, относимые к т. н. «культуре Винча» (около 2700 лет до Р. Х.), как примеры доиндоевропейской протописьменности, свойственной матриархальным цивилизациям². Согласно Гимбутас, «древнеевропейская письменность» существовала на континенте задолго не только до минойской (которая традиционно считается первой письменностью Европы), но и до протошумерской и протокитайской систем письма. Эта система возникает в первой половине VI тыс. до Р. Х., распространена между 5300 — 4300 годами и исчезает к 4000 году до Р. Х., дав ответвления в критском Линейном письме А и кипро-минойском письме.

¹ *Gimbutas M. Die Ethnogenese der europäischen Indogermanen. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 1992.*

² *Gimbutas M. The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization. San Francisco: Harper & Row, 1989.*

Эта идея ранее была выдвинута Германом Виртом и снабжена огромным иллюстративным материалом археологии, керамики и т. д.

Значение идей Гимбутас для геософии

Труды Марии Гимбутас важны для геософии прежде всего в том аспекте, что они развивают представления о цивилизации Великой Матери. Это позволяет точнее представить себе культурный круг Логоса Кибелы и соответствующий ему горизонт. Гимбутас находит для этого матриархального пред-индоевропейского горизонта имя — «Старая Европа». Таким образом, мы получаем важнейший концепт для построения геософии, с помощью которого можно рассмотреть древнейшие этапы истории европейских народов как наложение двух горизонтов — курганного горизонта патриархальных индоевропейцев на изначальную культуру Старой Европы. Этому находятcя многократные подтверждения при исследовании всех европейских Логосов и всех европейских культур. Совершенно очевидно, что тематизированный Бахофеном и досконально исследованный Виртом и Гимбутас европейский (доиндоевропейский) матриархат, как отчетливое и наглядное выражение Логоса Кибелы в конкретном горизонте — в староевропейском *Dasein'e* — является фундаментальным пластом и примордиальным основанием всей европейской цивилизации — от Средиземноморья до северных кельтов.

Большим значением работы Гимбутас обладают для более узких тем геософии — для исследования культуры Турана, происхождения славян¹ и идентичности балтийских племен².

¹ Гимбутас М. Славяне: Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2007.

² Гимбутас М. Балты: Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004.

Глава 24. Теория Р. Грейвза

Матриархат у эллинов

Британский поэт и историк ирландского происхождения Роберт Грейвз (1895 — 1985) с энтузиазмом подхватил идею Бахофена об изначальном матриархате и построил на ее основании развернутый гендерный анализ европейской мифологии, задачей которого было выявить в мифах следы полноценного культурного круга Великой Матери и выявить тем самым структуры Логоса Кибелы — ее характерные обряды, политические институты, религиозные и экономические практики и т. д.

Грейвз провел фундаментальную работу по дешифровке греческой мифологии, существенно продвинув тему труда Бахофена. Так, в книге «Мифы Древней Греции»¹ он систематизировал следы гинекократической культуры, изобильно присутствующие в сюжетах, образах богов и героев этого цикла, демонстрируя изначальный пласт и позднейшие наложения на него индоевропейского патриархального Логоса.

Несмотря на то, что Грейвз подчас следует более поэтической интуиции, нежели строго документированным фактам (с которыми он, тем не менее, считается), его реконструкция обладает высокой степенью достоверности.

Белая-Черная Богиня

В центре внимания Грейвза была фигура Богини, причем в двух ее ипостасях — белой и черной. Каждой из этих фигур Грейвз посвятил по отдельному обильно документированному труду². Символизм этих цветов не является моральным признаком, но лишь подчеркивает различные аспекты материнского божества, определявшего основные черты древнейшего гинекократического мифа. В некоторых ситуациях гештальт Богини выступает как Белая Дама, что порождает множество мифов и легенд, а также религиозных сюжетов и ри-

¹ Грейвз Р. Мифы Древней Греции. М.: Прогресс, 1992.

² Грейвз Р. Белая Богиня. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; Он же. Мамона и Черная Богиня. Екатеринбург; М.: У-Фактория, АСТ, 2010.

туалов, морфологические и семантические связи которых Грейвз исследует. В других ситуациях женственность обнаруживает темные, зловещие стороны. И тогда речь может идти о параллельном гештальте — Черной Богине. У нее существует свой цикл характерных мифов, сюжетов, сценариев и ритуалов, определяющих параллельный (но морфологически близкий к «белому» и подчас пересекающийся с ним) религиозный комплекс.

В своих исследованиях фигуры Богини Грейвз опирается преимущественно на ирландский и валлийский фольклор.

Значение идей Грейвза для геософии

При построении геософии мы во многом основывались на теориях Грейвза. Прежде всего его интерпретация помогла исследованию влияния Логоса Кибелы на протоэллинический горизонт Средиземноморья, чему посвящен том Ноомахии «Эллинский Логос»¹. В то же время чрезвычайно важна работа Грейвза и в случае кельтской цивилизации, где матриархальный субстрат проступает более ярко, чем в других западноевропейских культурных кругах — германском или латинском. Поэтому методология Грейвза существенно облегчила идентификацию структуры французского Логоса² и понимание внутренней диалектики двойственной (кельтско-германской) англо-британской культуры³.

В целом работы Грейвза позволяют контрастно описать гештальт Бело-Черной Богини, который является ключевым мифологическим выражением Логоса Кибелы в экзистенциальном горизонте. Поэтому наряду с аналогичными работами юнгианца Э. Нойманна (1905–1960) и более легковесного, но остроумного американского философа Теренса Маккенны (1946–2000), попытавшегося наглядно описать структуры матриархального общества, включая его экстатические ритуалы, пищевые особенности и практики употребления галлюциногенных грибов и растений⁴, труды Грейвза интегрированы в методологический арсенал геософии в той ее части, где дело касается Логоса Кибелы и его проявлений.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

⁴ Маккена Т. Пища богов. М.: Изд-во Трансперсонального института, 1995.

Глава 25. Теории К. Кереньи

Миф и его циклы

Идеи Фробениуса оказали существенное влияние на венгерского историка религии Карла Кереньи (1897–1973), который посвятил свою жизнь исследованию древних мифологий, стараясь обнаружить в области мифов ключ к пониманию культур и цивилизаций, их фаз и семантической структуры их исторического развития¹. На Кереньи большое влияние оказали идеи немецкого философа Шеллинга, первым увидевшего в мифологии глубинное философское основание, чрезвычайно важное для понимания не только архаических культур, но более сложных и дифференцированных обществ², а также работы Элиаде и швейцарского психоаналитика Карла Густава Юнга, исследовавшего влияние мифов на структуру человеческой психики. Согласно Кереньи, мифы отражают глубинные формы осмысления человеком себя самого, мира, в котором он находится, и событий, происходящих в нем по его или помимо его воли. Поэтому исследование мифологии является не просто частью исторического описания, но обращением к базовым уровням самой человеческой экзистенции, отражающим опыт его нахождения в мире, в стихиях жизни и его столкновение с фундаментальными вызовами — смертью, любовью, болью, властью и т. д. Миф в таком случае становится не предысторией, отменяемой в эпохи Осевого времени, когда мир предстает в секвенции диахронических смысловых моментов (как принято считать в исторической науке Нового времени), но параллельной историей, чье значение эксплицитно в древние эпохи, но сохраняет все свое значение, хотя и перейдя на имплицитный уровень, в периоды Осевого времени.

В той мере, в какой миф выражает и формулирует экзистенциальные моменты базового опыта нахождения человека в мире, он сохраняет свое значение вечно, лишь внешне меняя свои формы и выражения, но оставаясь в своей глубине тем же самым набором архаических фигур и отношений, которые предопределяли «жизненный мир» и древних людей, и которые в полной мере распространяют свою власть и над людьми современности.

¹ Кереньи К. Элевсин. М.: Рефл-бук, 2000; Он же. Дионис. М.: Ладомир, 2007.

² Шеллинг Ф. В. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2013.

«Мифологический фундаментализм»

Кереньи анализирует схему Фробениуса из трех фаз — *одержимость, выражение, применение* — и концентрирует свое внимание на переходе от первой ко второй, где, по его теории, и происходит рождение мифа. Его интересует именно этот момент в цивилизации, так как здесь осуществляется не только обнаружение того, что составляло источник фасцинации (одержимости) на первой фазе, но отчасти и сокрытие этого источника, чья неумолимая молчаливая и неосознанная сила изливается (и относительно исчерпывается) как раз в законченной структуре мифа. Поэтому миф одновременно и открывает нам нечто, и нечто скрывает от нас. В этом раннем этапе цивилизации и следует, по Кереньи, искать ответ на те вопросы, которые в полной мере встают на поздних этапах исторического цикла, когда цивилизация подходит к своему пределу и ее техническое совершенство начинает контрастировать с критически разросшимся внутренним нигилизмом и духовным остыванием. Этот финальный аккорд цивилизации, располагающийся уже в контексте Осевого времени, подходящего к своему последнему пределу, за которым цивилизация исчезает, симметрично (зеркально) отражает момент фазового перехода от фасцинации к вырождению. Именно поэтому корректная расшифровка актуального катастрофического состояния современной западной цивилизации (у Кереньи, как и у Шпенглера и Фробениуса, в этом не было никаких сомнений) и поиск путей к спасению или альтернативам возможны лишь при тщательном исследовании того, что собственно происходит с культурой на самом раннем этапе формирования мифа. Аналогичную процедуру, но применительно к философии и философскому Логосу, проделывает в своей сфере исследований Мартин Хайдеггер, который для постижения сущности современного нигилизма, отражающего финальную стадию европейской цивилизации, обращается к досократикам, то есть к эпохе самых первых шагов этой цивилизации.

В этой связи Кереньи приоритетно интересуется миф о начале (*архэ*), в котором мы имеем дело с очень тонким движением человеческого духа: с попыткой осмыслить и выразить пластическими способами (то есть в форме мифа) то, что предшествует мышлению и самой возможности выражения. Кереньи обращается к тому, что Фробениус в рамках своей теории пайдеумы называет «монадой»¹, рассматриваемой как базовый «структурный принцип» цивилизации. Для Фробениуса «монада» — это как раз то, что «захватывает»

¹ Эту концепцию Фробениуса следует отличать от концепции «монады» у Лейбница. Сам термин «монада» использовался в различном семантическом контексте в древнегреческой философии и, в частности, у неоплатоников.

в какой-то момент общество, «одерживает» его, «схватывает», подчиняет себе и что на первой стадии еще не имеет четкой формы и описывается как «это», «ничто», «невыразимое» (*áppητος*). Но вместе с тем, будучи изначально чем-то неопределенным, «монада» довольно внятно отделяет себя от другого, будучи именно «этой» монадой, а не какой-то другой. Именно «монада» становится главной инстанцией, которая ищет своего выражения (*Ausdruck*) в культуре и становится парадигмой пайдеумы. Можно соотнести этот мифологический анализ цивилизации у Кереньи с соответствующей картиной Хайдеггера; по Хайдеггеру, онтология представляет собой надстройку над онтикой и *Dasein'*ом, и этот процесс и составляет сущность становления философского Логоса, «смысл онтоистории» (*Seynsgeschichte*); по Кереньи, аналогичный процесс прослеживается в мифологии, где законченная форма мифа возводится на основании базовой интуиции фундаментального начала (*αρχή*), оказавшегося в центре внимания человеческого общества, одержимого им.

В изначальном движении человеческой интуиции в сторону своего истока происходят два синхронных события: открытие человека по отношению к миру, которое отбрасывает его обратно к его глубинным основаниям, но это общая — универсальная для всех обществ и культур — процедура никогда не происходит полностью одинаково, поскольку различен мир, которому человек открывается, и поскольку — и это более важно! — содержание человеческих глубин также может оказаться различным. Таким образом, Кереньи подходит вплотную к идее множественности цивилизационных Логосов через экзистенциальный плюрализм, то есть признание множественности *Dasein'*ов. Это делает его работы особенно ценными. Кереньи подчеркивал, что «задача не в том, чтобы найти нечто "универсально человеческое", но чтобы столкнуться с божественным в абсолютной непосредственности прямого опыта»¹. Это столкновение всякий раз *монадично*, то есть и универсально для человека в его обращении к истоку и мысли о немислимом, и одновременно конкретно, так как опыт Божественного всякий раз является уникальным. Пре-монада универсальности открывается в «монаде» конкретной культуры и цивилизации — таким образом, каким она обнаруживает себя в стартовом моменте фасцинации.

Обращение к этому моменту фасцинации Кереньи называет «мифологическим фундаментализмом» или «путешествием к исто-

¹ *Kerényi K., Jung C.G. The science of mythology. London; N.Y.: Routledge, 2002. P. 26.*

кам (*árchai*)», то есть «погружением в самих себя, которое ведет к живому зерну целостности». Кереньи пишет:

Результатом такого погружения и становится «мифологический фундаментализм», в результате чего наш взор открывается для созерцания образов, исходящих из «основания» (*Grund*), тогда мы понимаем, что подошли к точке, где два начала (*árchai*) — относительное и абсолютное совпадают¹.

Абсолютное начало — начало мира; относительное — начало человеческого бытия в его экзистенциальной конкретности. Миф рождается из той точки, которую Кереньи, вслед за немецким писателем Штефаном Паулем Андресом, предлагает называть «бездна зародыша», «бездна ядра», «нуклеарная бездна»². Из этой точки разворачивается наше бытие, и именно в ней берет свое начало миф, самой трудной и глубинной формой которого является «миф о Начале». Для Кереньи базовыми формами такого «мифа о Начале» служат сюжеты о Боге-Ребенке и о Деве-Богине. С ними сопряжены обряды и ритуалы закладки и освящения нового города, строительства храма, дома и т. д. Всякий раз здесь мы имеем дело с обращением к «бездне ядра» («нуклеарная бездна»), отталкиваясь от опыта которой начинается собственно разворачивание культуры и мифа, лежащей в основе каждой культуры (цивилизации), определяющей ее уникальные и оригинальные черты.

Кереньи исследует процесс захваченности (одержимости) «монадой» (то есть процесс появления той или иной — в начале еще неясной формы в истоках цивилизации) более детально, чем Фробениус. Он обращает внимание на то, что первым «шагом» является концентрация внимания на точке бездны, называвшейся *mundus* в древних практиках основания городов в латинской культуре. Она символизировалась ямой, норой, отверстием, вырываемом в центре той территории, которой суждено было стать городом или селением. В разных культурах в эту сакральную яму помещались жертвенные животные, чаще всего символизировавшие Великую Мать или Богиню Деву. В культурах Океании при строительстве жилища вождя в его фундамент помещались человеческие жертвы, специально принесенные для этого. Румынская легенда о Мэстре Маноле, строителе, который замуравал в стену свою возлюбленную, или масонские ритуалы «убийства архитектора Хирама» связаны именно

¹ *Kerényi K., Jung C. G. The science of mythology. P. 10.*

² *The abyss of the nucleus.*

с этим циклом — с открытием входа в «нуклеарную бездну» и взаимодействием с изначальным хаосом, что является первой стадией строительства. Вторым шагом Кереньи называет «прыжок от бездны», который отбрасывает волной примордиального ужаса общество в сторону мира (как обратного полюса от ямы хаоса) и провоцирует захваченность (одержимость) миром, поддерживаемую опытом стоящей в центре мира (обнаруженной) смерти. Структура этой помещенности в мир, открытие человека миру и мира человеку, согласуясь, и образуют контуры «монады», источник и движущую силу сакральной фасцинации. Кереньи говорит:

Прыжок, одержимость и монада вбрасывают нас во время и пространство; а основатель города или художник [придающие им законченную форму. — А. Д.] помещают нас в контекст вполне определенного народа¹, если понимать под «народом» источник могущества и таланта, а также исток тех характеристик, которые превосходят «монаду»².

Художники, даже целые нации художников, строителей городов и строителей мира являются подлинными творцами, основателями и «фундаменталистами» (Begründer) лишь в той мере, в какой они черпают свои силы и основывают свои деяния на том истоке, откуда берут свое начало и свою структуру мифологии — то есть от того, что является предшествующим монадическому, но что проявляется в монадическом³.

Ницше сформулировал эту идею в своем афоризме: «Я говорю вам: нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду»⁴. Внимание к хаосу, запечатленное в проблематичном и темном мифе об истоках, является, таким образом, залогом корректной интерпретации остальных стадий развертывания культуры.

Значение идей Кереньи для геософии

Значение идей Карла Кереньи для ноологии состоит в следующем.

Во-первых, он обосновывает значение мифа и, в частности, мифа об основаниях, для интерпретации содержания культуры/цивилизации. То, что миф выступает не как снятая и преодоленная стадия

¹ «Народ» здесь выступает как синоним конкретной культуры (цивилизации).

² То есть тенденции, направленные на то, чтобы перевести «монаду» в ясно выраженную форму (Gestalt), дать ей выражение (Ausdruck).

³ Kerényi K., Jung C. G. The science of mythology. P. 26.

⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: ИФ РАН, 2004. С. 13.

Глава 6. Теории Иоакима де Флоры

Три века

Экзистенциальный горизонт, как мы видели, включает в себя не только пространственную составляющую, но и временную. В структуре горизонта время и пространство народа неразрывно переплетены и подчас сплавлены друг с другом в едином семантическом комплексе. Поэтому в пределе пространственный смысл (*Raumsinn*) и собственно историал (то есть смысловая история) сливаются в нечто единое и цельное, что воплощает в себе судьбу народа. Культура выражает эту цельность, а цивилизация закрепляет в четко оформленных ансамблях. В тех случаях, когда горизонт проявляет баланс вертикальных Логосов с максимальной интенсивностью и контрастностью, мы имеем дело с оформленным Логосом — таким, как эллинский Логос, латинский Логос, иранский Логос и т. д. Но в любом народе, даже там, где Логос не проявлен, а цивилизация фрагментарна, экзистенциальный горизонт обязательно наличествует, поскольку он и есть народ (этнос, общество). Народ как *Dasein*.

Поэтому среди теорий цивилизаций анализ географических условий, качественного пространства (климата) и в самом глубинном измерении *Da* структуры *Dasein*'а нераздельно сопряжен с диахронической картиной последовательной смены семантических моментов. А значит, огромное методологическое значение имеют теории историала.

В европейском Средневековье наиболее впечатляющую модель структуры мировой истории описал итальянский монах, философ и богослов Иоаким де Флора (1130 — 1202).

По учению Иоакима де Флоры, история человечества делится на три периода, соответствующих трем Лицам Пресвятой Троицы¹. Первый период соответствует Ветхому Завету и Богу-Отцу (прошлое), второй — Новому Завету и Богу-Сыну (христианский период истории, настоящее), а третий — Богу-Святому Духу (будущее), в царстве которого откроется «Вечное Евангелие» и наступит «золотой век».

¹ *Joachim de Fiore. Expositio in Apocalypsim. Frankfurt am Main: Minerva, 1964.*

культуры, а как постоянно присутствующее оформление экзистенциального столкновения человека и общества с глубинными онтологическими и космологическими стихиями, превращает миф в константу цивилизационных исследований и становится важнейшим элементом при изучении Логоса цивилизаций. Геософия в таком случае может быть описана в терминах «мифологического фундаментализма», учитывая ту экзистенциальную и онтогенетическую интерпретацию, которую предлагает Кереньи. Экзистенциальная интерпретация мифов и углубленное исследование его истоков (через погружение в «нуклеарную бездну») является фундаментальной стратегией ноологии.

Во-вторых, Кереньи — один из самых глубоких, эрудированных и компетентных специалистов в эллинской мифологии, и его работы, посвященные Дионису¹, Аполлону², Элевсинским мистериям³, Великой Богине⁴ (структуры которых играют ключевую роль в нашей ноологии), а также обобщенным вопросам архаических форм эллинской религии⁵, оказываются фундаментальным теоретическим источником и бесценной основой для выявления процессов Ноомахии. Важно при этом, что фигуры эллинских богов Кереньи рассматривает экзистенциально и «фундационно», стараясь проделать путь от их высшего и законченного художественного, философского и теологического выражения обратно к архаическим «монадам» (соответственно, к пра-аполлонизму, пра-дионисийству и древним формам культов Великой Матери, еще не сублимированным эллинской солярно-патриархальной системой) и еще глубже, к базовому опыту божественного, лежащему в основе эллинского понимания «бездны ядра», «нуклеарной бездны».

Таким образом, «мифологический фундаментализм» Кереньи можно рассматривать как важнейшую методологическую систему построения геософии.

¹ Кереньи К. Дионис. М.: Ладомир, 2007.

² Kerényi K. Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien: Leo, 1937.

³ Kerényi K. Die Mysterien von Eleusis. Zürich: Rhein-Verlag, 1962.

⁴ Kerényi K. Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Palas Athene. Zürich: Rhein-Verlag, 1952.

⁵ Kerényi K. La Religion antique, ses lignes fondamentales. Genève: Librairie de l'Université, Georg & Gle, 1957.

Глава 26. Теории З. Фрейда

Открытие подсознания: «Оно»

Австрийский психиатр еврейского происхождения Зигмунд Фрейд¹ (1856 — 1939) стал основателем одной из самых влиятельных философских школ мысли — психоанализа. Фрейд начинал как практикующий психиатр, но постепенно выстроил совершенно оригинальную систему, чьи выводы выходили далеко за пределы классической психологии.

Фрейд на основании огромной клинической практики и наблюдений за психическими расстройствами пришел к ряду фундаментальных выводов, предопределивших целое направление, названное позднее его именем — фрейдизм. Главным открытием Фрейда стало обнаружение области подсознания.

Фрейд пришел к выводу, что в области человеческой психики наличествуют три слоя:

- «Оно» (Es, Id), подсознание или бессознательное,
- «Я» (Ich, ego), центр индивидуального сознания, осуществляющего рациональные процедуры и операции,
- «Сверх-Я» (super-ego), набор коллективных социальных и культурных установок, правил, конвенций и законов, с которыми «Я» должно считаться и которые формируют доминантные формы рациональности, принимаемые «Я» как норму.

Отношения между «Я» и «Сверх-Я» Фрейд наметил лишь приблизительно, позднее же это стало основной проблемой социологии. Сам же он сосредоточил свое внимание на соотношении «Я» и «Оно».

Структура «Я» может быть получена из классической философии, исследующей функционирование рассудка — логические и семантические операции, секвенции мышления и т. д. Все это Фрейд в целом принимал, но специфика его собственной теории состояла в том, что он отказывался считать рациональную сторону сознательной деятельности автономной и исчерпывающей все содержание психики перед лицом внешней объективной реальности. Фрейд ввел новую инстанцию — «Оно», бессознательное. «Оно», по Фрей-

¹ Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2003 — 2008.

ду, — это изначальная матрица «Я», где содержится базовая информация, предопределяющая алгоритм всего индивидуального существования человека. Таким образом, рациональное индивидуальное «Я» мыслится им не как причина и источник мышления, но как инстанция, где *отражаются* процессы совсем иного порядка. В отличие от материалистов Фрейд полагает, что эти процессы имеют не физическую, но *психическую* природу, то есть заключены внутри субъекта, хотя при этом *не являются рациональными*, и даже напротив, постоянно атакуют структуры рациональной личности, заставляя их защищаться.

Психоз и невроз

Когда атаки бывают успешными, мы имеем дело с психическими расстройствами, которые Фрейд разделял на две большие категории — неврозы и психозы. Различие между психозами и неврозами состоит в том, насколько «Оно» подчиняет себе «Я». В случае невроза индивидуально принципиально стоит на стороне «Я», хотя вторжения со стороны «Оно» служат постоянным источником болезненных симптомов. «Я» стремится заглушить импульсы со стороны бессознательного, подавить и вытеснить их, тем самым впадая во все большую зависимость от этих импульсов. Эта базовая модель успешного в целом, но напряженного противостояния «Я» и «Оно» имеет множество вариаций, составляющих обширное семейство неврозов.

Еще большее число психических расстройств относится к семейству психозов. В этом случае «Я» не может эффективно сопротивляться, подавляя «Оно», и (часто незаметно для самого себя) переходит на его сторону. «Оно» оказывается сильнее «Я», и его импульсы пробивают в структуре рационального бреши. Сквозь них бессознательное проступает напрямую и без цензуры рассудка. Психотические расстройства имеют сложную номенклатуру и многочисленные градации; они различаются по синдромам и развитию, но принципиально едины в том, что представляют собой трансгрессию центра человеческой личности из зоны рационального «Я» в область подсознательного «Оно» с разрушением и распадом единства и цельности этого «Я».

Эрос и Танатос

Структура «Оно», по Фрейду, состоит из базовой пары, которую он называет терминами, заимствованными из эллинской мифоло-

гии, — Эрос и Танатос. Эрос — желание, влечение, *libido*. Эрос есть бессознательный жизненный импульс, всегда направленный на что-то, на какой-то предмет, выступающий как «объект желания». С определенными оговорками можно сказать, что Эрос интенционален, то есть *желание есть всегда желание чего-то*. В картине бессознательного Фрейда Эрос всегда *первичен* относительно того, на что он направлен. Более того, Эрос может быть теоретически направлен *на все что угодно*, так как его структура предполагает в качестве своей основы, что он должен быть направлен на что-то, но не уточняет на что; *вариативность желания составляет суть структуры Эроса*. Эрос может быть Эросом даже тогда, когда он не знает, чего он хочет, что любит, к чему стремится, но при этом уже хочет, любит и стремится.

Эрос, зона желания, является одним из двух главных полюсов «Оно».

Вторым полюсом является Танатос, по-гречески «смерть». Фрейд истолковывает это как прямую антитезу Эросу-желанию. Если желание хочет (в самой общей форме чего-то, но пока не известно чего), *Танатос не хочет*, при этом не хочет не чего-то конкретного, «этого», включающего все множество остенсивного¹ или дейктического², но не хочет вообще, *не хочет всегда того, чего хочет Эрос*. Танатос есть диалектическое отрицание, всегда сопровождающее эротическое утверждение.

Таким образом, Эрос и Танатос становятся основой базовой *морфологии психики*, кодом и алфавитом души. Из этих двух элементов складывается язык и содержание бессознательного. «Оно» состоит из желания и/или отсутствия желания, что порождает дуальную ритмику и своего рода базовую текстуру личности.

В младенчестве, по Фрейду, из этих двух элементов — Эрос/Танатос — происходит формирование базовых «инскрипций» в бессознательном. Ребенок становится полем развертывания желания и серии пресечений или негативных результатов, которые активизируют в нем полюс смерти. Наиболее яркие опыты — желания/боли или стремления/страха — порождают глубинные психоаналитические высказывания, которые становятся основой личного языка и закладывают шифры к индивидуальной психоаналитической истории индивидуума. Импульс желания, еще не знающий кодов разрешения/запрета, развертывается во все стороны, пока не стал-

¹ То, что непосредственно и наглядно дано в ощущениях, в восприятии как конкретная вещь.

² То, на что указывает в конкретной ситуации указательное местоимение — «это», «то» и т. д.

ду, — это изначальная матрица «Я», где содержится базовая информация, предопределяющая алгоритм всего индивидуального существования человека. Таким образом, рациональное индивидуальное «Я» мыслится им не как причина и источник мышления, но как инстанция, где *отражаются* процессы совсем иного порядка. В отличие от материалистов Фрейд полагает, что эти процессы имеют не физическую, но психическую природу, то есть заключены внутри субъекта, хотя при этом не являются рациональными, и даже напротив, постоянно атакуют структуры рациональной личности, заставляя их защищаться.

Психоз и невроз

Когда атаки бывают успешными, мы имеем дело с психическими расстройствами, которые Фрейд разделял на две большие категории — неврозы и психозы. Различие между психозами и неврозами состоит в том, насколько «Оно» подчиняет себе «Я». В случае невроза индивидуум принципиально стоит на стороне «Я», хотя вторжения со стороны «Оно» служат постоянным источником болезненных симптомов. «Я» стремится заглушить импульсы со стороны бессознательного, подавить и вытеснить их, тем самым впадая во все большую зависимость от этих импульсов. Эта базовая модель успешного в целом, но напряженного противостояния «Я» и «Оно» имеет множество вариаций, составляющих обширное семейство неврозов.

Еще большее число психических расстройств относится к семейству психозов. В этом случае «Я» не может эффективно сопротивляться, подавляя «Оно», и (часто незаметно для самого себя) переходит на его сторону. «Оно» оказывается сильнее «Я», и его импульсы пробивают в структуре рационального бреши. Сквозь них бессознательное проступает напрямую и без цензуры рассудка. Психотические расстройства имеют сложную номенклатуру и многочисленные градации; они различаются по синдромам и развитию, но принципиально едины в том, что представляют собой трансгрессию центра человеческой личности из зоны рационального «Я» в область подсознательного «Оно» с разрушением и распадом единства и цельности этого «Я».

Эрос и Танатос

Структура «Оно», по Фрейду, состоит из базовой пары, которую он называет терминами, заимствованными из эллинской мифоло-

гни, — Эрос и Танатос. Эрос — желание, влечение, *libido*. Эрос есть бессознательный жизненный импульс, всегда направленный на что-то, на какой-то предмет, выступающий как «объект желания». С определенными оговорками можно сказать, что Эрос интенционален, то есть *желание есть всегда желание чего-то*. В картине бессознательного Фрейда Эрос всегда *первичен* относительно того, на что он направлен. Более того, Эрос может быть теоретически направлен *на все что угодно*, так как его структура предполагает в качестве своей основы, что он должен быть направлен на что-то, но не уточняет на что; *вариативность желания составляет суть структуры Эроса*. Эрос может быть Эросом даже тогда, когда он не знает, чего он хочет, что любит, к чему стремится, но при этом уже хочет, любит и стремится.

Эрос, зона желания, является одним из двух главных полюсов «Оно».

Вторым полюсом является Танатос, по-гречески «смерть». Фрейд истолковывает это как прямую антитезу Эросу-желанию. Если желание хочет (в самой общей форме чего-то, но пока не известно чего), *Танатос не хочет*, при этом не хочет не чего-то конкретного, «этого», включающего все множество остенсивного¹ или дейктического², но не хочет вообще, *не хочет всегда того, чего хочет Эрос*. Танатос есть диалектическое отрицание, всегда сопровождающее эротическое утверждение.

Таким образом, Эрос и Танатос становятся основой базовой *морфологии психики*, кодом и алфавитом души. Из этих двух элементов складывается язык и содержание бессознательного. «Оно» состоит из желания и/или отсутствия желания, что порождает дуальную ритмику и своего рода базовую текстуру личности.

В младенчестве, по Фрейду, из этих двух элементов — Эрос/Танатос — происходит формирование базовых «инскрипций» в бессознательном. Ребенок становится полем развертывания желания и серии пресечений или негативных результатов, которые активируют в нем полюс смерти. Наиболее яркие опыты — желания/боли или стремления/страха — порождают глубокие психоаналитические высказывания, которые становятся основой личного языка и закладывают шифры к индивидуальной психоаналитической истории индивидуума. Импульс желания, еще не знающий кодов разрешения/запрета, развертывается во все стороны, пока не стал-

¹ То, что непосредственно и наглядно дано в ощущениях, в восприятии как конкретная вещь.

² То, на что указывает в конкретной ситуации указательное местоимение — «это», «то» и т. д.

квивается с преградой. У всех в младенчестве это происходит по-разному, и отсюда вытекает богатство индивидуальных историй болезни. В первые годы (подчас месяцы) жизни матрица «Оно» полностью размечается, и в течение всей остальной жизни психоаналитическая структура личности остается неизменной.

Общество и примордиальная драма

Позднее Фрейд попытался применить эту же модель к истории человеческого общества, утверждая в своей работе «Тотем и табу»¹, что человеческая история есть не что иное, как бесконечное переживание *примордиальной драмы*, в ходе которой сыновья отца-вождя архаической орды убили его и разделили между собой женщин племени, ранее принадлежавших исключительно вождю. Тем самым эдипов комплекс распространился на всю историю человечества. Эта запись «отцеубийства» и последующего «раскаяния» стала для Фрейда базовым кодом исторического бессознательного человечества, объясняющим истоки религии, морали, политики, культуры и т. д.

«Я» для Фрейда представляет собой инстанцию, где осуществляется фильтрация Эроса. Отдельные моменты желания, признанные рассудком «легитимными», допускаются в область сознания и начинают действовать в нем, определяя его направленность, тогда как подавляющее большинство желаний отбрасывается на границе как нечто «постыдное» и «запретное» и возвращается снова в область «Оно». *Борьба с нелегитимными желаниями и составляет, по Фрейду, основное содержание работы сознания*, которое не столько действует по своей автономной схеме, сколько героически борется с иррациональным и «непристойным», стараясь не признаваться в этом никому, даже самому себе. Классическая культура старается обойти этот момент деятельности сознания вниманием, делая вид, что соскальзывание в область бессознательного — это исключительный и даже патологический случай. На самом же деле рассудок всегда балансирует на грани безумия и ведет с ним непрерывную изнуряющую борьбу. В оговорках, снах и психических расстройствах эта борьба проявляется открыто и может (должна, по Фрейду) стать объектом научного исследования. Теоретически это необходимо для того, чтобы узнать истину сознания, а практически для попытки не то чтобы излечения психических заболеваний (это Фрейд считал невозможным по определению), но как минимум для облегчения стра-

¹ Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. СПб.: Азбука-классика, 2005.

даний, которые они приносят человеку. На этом строится психоаналитическая практика; суть ее в сосредоточении в ходе психоаналитического сеанса внимания на изначальном коде бессознательного в младенчестве, на осознании индивидуальной истории и частичной рационализации ее содержания, что должно привести к снятию или как минимум облегчению болезненных синдромов, которые причиняет «Оно».

Относительно идеи культуры или общества, которые не строились бы на основании репрессивных и эксклюзивных практик рациональности, Фрейд был настроен пессимистически. Танатос, а значит, подавление желания, также является неотъемлемой частью бессознательного, как и Эрос. Конечно, рассудок и особенно социальное «Сверх-Я» играют роль активного умерщвления желания, своего рода смертоносной диктатуры (чьим частным случаем является диктатура политическая), но перестроить их на более мягкий режим невозможно, поскольку *любой момент желания*, перенесенный на уровень рассудка и легитимизированный там, сам рано или поздно (чаще всего немедленно) превратится в репрессивную инстанцию, а свобода незаметно для себя трансформируется в рабство, во имя жизни начнется планомерное ее истребление. «Оно» не может и не должно встать на место «Я». Напротив, считал Фрейд, «Я» должно встать не место «Оно», но не подавив и не упразднив его, а лишь по возможности поняв и осветив, включив в себя как необходимый компонент более полной личности, гармонизирующей в самой себе и разум, и безумие в гибких пропорциях.

Наилучшим выходом для относительного излечения Фрейд считал *искусство*: здесь человек может выплеснуть бессознательное довольно свободно и снять тем самым напряжение; при этом он не причинит особых проблем ни себе, ни другим, что неизбежно происходит, если человек вынужден бороться с Эросом и его младенческими конфигурациями, из которых произрастают комплексы, самостоятельно и скрыто, вымещая трудности борьбы на себе и окружающих.

После Фрейда бессознательное становится одной из главных сфер философского внимания в западной культуре, наряду с феноменологией или структурной лингвистикой, предопределяя логику развития всей европейской философии XX века.

Значение идей З. Фрейда для геософии

Открытие Фрейдом сферы подсознания может существенно обогатить представление об экзистенциальном горизонте, поскольку

ку этот горизонт представляет собой первичные импульсы восприятия мира мыслящим присутствием. И корни этого горизонта, хотя и содержат в себе истоки сознания, но сами по себе бессознательны. Предложенный Фрейдом аппарат исследования подсознания чрезвычайно схематичен и, кроме того, основан на материалистических и биологических презумпциях. Сведение всей структуры «Оно» к записи в бессознательном ранних эротических переживаний ребенка и их фиксации в форме комплексов, часто образующих патогенное ядро, дает упрощенную и искаженную картину. Однако некоторые — самые низшие стороны — души фрейдистские картины описывают довольно правдоподобно.

Для самого Фрейда фигуры Эроса и Танатоса были не более чем метафорами. Однако мы вполне можем отнестись к ним и иначе, без отчужденного скепсиса и чисто абстрактной аллегорезы ученых Нового времени. Если допустить, что низший регион горизонта представлен двумя могущественными мифологическими полюсами, обладающими полноценным и самостоятельным семантическим бытием, то пошлая действительность бытовых отношений полов в семье и детские травмы в свою очередь станут иллюстрациями мифа — его частными случаями, а образы Отца и Матери, а также самого ребенка превратятся в архетипические фигуры с автономной онтологией. Если для фрейдистов действительным является лишь конкретная биография младенца, запечатленная в его подсознании, то для тех, кто свободен от догматов материалистического Модерна, образы и отношения, наполняющие подсознание, могут быть взяты за нечто действительное и могущественное, а их проявления в семье и в поведении полов — за бледные призрачные отражения, тени.

Кроме того, геософия вполне может признать, что в некоторых экзистенциальных горизонтах, предопределяющих те или иные культуры, мы можем, действительно, как считал Фрейд, обнаружить миф об эгоистичном Отце и его убийстве сыновьями, что привело бы к обществу, построенному на чувстве вины за содеянное. Но в отличие от самого Фрейда, считавшего это универсальным законом развития человечества, следует признать это за локальный изолированный эпизод, причем наиболее характерный прежде всего для западно-семитской культуры¹ (гештальт Ва'ала). Так польско-английский антрополог Бронислав Малиновский (1884—1942) доказал, что эдипов комплекс отсутствует в культуре многих архаичных народов².

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

² Malinowski B. Sex and Repression in Savage Society. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1927.

Глава 27. Теории К.Г. Юнга

Коллективное бессознательное

Огромную роль в исследовании культур сыграло открытие швейцарским психологом К.Г. Юнгом (1875 — 1961), учеником и последователем Фрейда, «коллективного бессознательного»¹.

Юнг описывал это открытие как следствие одного сна, приснившегося ему в 1909 году, когда он вместе со своим учителем Фрейдом пересекал Атлантику на корабле. Ночью Юнг увидел, что ниже личного бессознательного, наполненного детскими переживаниями и первыми телесными опытами новорожденного, в еще большей глубине пребывают архетипы, «великие сны», которые могут увидеть самые разные люди и которые не имеют никакого отношения к их личной — даже психоаналитической, младенческой — истории. Этот пласт строго внеиндивидуален и представляет собой гигантское мифологическое поле, отражающееся в сказках, легендах, преданиях, вымыслах, сюжетах искусства, видениях психических больных, мистических учениях и т. д.

Юнг углубил понимание подсознательного, «Оно» (Es), введенное его учителем основателем психоанализа Зигмундом Фрейдом, выявив его фундаментальное и решающее свойство — свойство коллективности.

Переход от «Оно» Фрейда, интерпретируемого им самим как совокупность индивидуальных комплексов, к коллективному бессознательному Юнга имел огромное теоретическое и методологическое значение. В области бессознательного Юнг постулировал наличие самостоятельной и универсальной реальности, не зависящей от поворотов личной психоаналитической истории индивидуумов.

Архетипы

Коллективное бессознательное, по Юнгу, населено архетипами.

Архетипы — это символические фигуры: Царь, Герой, Дама, Отец, Мать, Чудовище, Искатель, Помощник, Двойник, Обманщик,

¹ Юнг К.Г. Аналитическая психология: ее теория и практика (Тавистокские лекции). Киев: Синто, 1995.

Злодей, Соблазнительница, стихии, свет, нечистоты, дворцы, горы, двери, животные, змеи, падения, карлики и великаны и другие устойчивые сюжеты «великих сновидений». Сам Юнг так определял то, что он понимает под «архетипами»:

Понятие архетипа... выведено из многократно повторявшихся наблюдений, что, например, мировую литературу определяют те мифы и сказки, которые содержат в себе мотивы, вновь и вновь появляющиеся повсюду. Эти же самые мотивы мы встречаем в фантазиях, сновидениях, делириях и безумных идеях современных людей. Эти типичные образы и взаимосвязи характеризуются как архетипные представления. Чем они отчетливее, тем в большей мере им присуще сопровождаться особенно живыми эмоциональными тонами... Они оставляют впечатления, оказывают влияние и завораживают. Они проистекают из неосознаваемого самого по себе архетипа, бессознательной предформы, которая, по-видимому, относится к унаследованной структуре психики и вследствие этого может манифестироваться повсюду как спонтанное явление¹.

Архетипы сгруппированы в семейства, и их появление во снах или отражение в культуре всегда связано внутренней логикой — закономерностью мифа. Архетипами могут быть символы — крест, свастика, чаша, колесо, гора, пещера, зеркало, могут быть человеческие персонажи, животные, природные явления, пейзажи, самостоятельные абстрактные сценарии и сюжеты. Все они группируются между собой по вполне определенным закономерностям, составляя в совокупности словарь бессознательного. Те или иные символы и архетипы могут сочетаться или не сочетаться с другими. В мире архетипов есть свои правила и порядки.

За видимым хаосом бессознательного Юнг стремился выявить порядок, но только порядок иного уровня, нежели привычная нам дневная рациональность. Бессознательное, по Юнгу, не противопоставлено рассудку, оно охватывает, обнимает, интегрирует этот рассудок в себя как свой частный случай. И лишь тогда диалог с архетипами приобретает драматический характер противостояния, когда сам рассудок ополчается на свое бессознательное и начинает, со своей стороны, безжалостную войну с ним. Как правило, это приводит к параноидальным расстройствам и различным типам маний.

¹ Юнг К.Г. Совесть с психологической точки зрения // Юнг К.Г., Сэмюелс Э., Одайник В., Хаббек Дж. Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. М.: Мар-тис. 1997.

Структура человека

В Эго Юнг выделяет четыре главных качества:

- разум;
- эмоции;
- ощущения;
- интуиции¹.

Обратим внимание, что к упорядоченным и логос-образующим свойствам Эго Юнг относит и ощущения, и эмоции, и интуиции. Все они строго упорядочены в рамках Эго, хотя их порядок качественно различен. На основе этих четырех фундаментальных свойств Эго Юнг строит свою знаменитую теорию психологических типов².

Ниже идут внутренние пласты Эго — память, субъективные компоненты функций, аффекты и инвазии (вторжения из бессознательного).

Далее, еще ниже и глубже, располагаются пласты личного бессознательного, а еще глубже — коллективного бессознательного.

Такова психоаналитическая стратификация личности.

Эго контактирует с бессознательным через обобщающие образы — аниму / анимус и тень (die Schatten).

Анима — это женский образ мужской души. Анимус, наоборот, мужской образ женской души. По Юнгу, мужское Эго представляет собой коллективное бессознательное в образе женщины (матери, старухи, невесты, жены, дочери). Это анима, женовидная душа. Женское Эго воображает свое бессознательное в образе мужчины, анимуса, души мужского рода. Это фигура старика, отца, мужа, жениха, прекрасного принца, младенца, часто крохотного человечка гомункула, мальчика-с-пальчик и т. д.

Тень — продукт подавлений со стороны Эго импульсов, возникающих в бессознательном. Тема тени связана с дьяволом и его образом в религии и культуре. Тень — это альтер-Эго (другое «Я») человека. Как оно действует, можно проследить на примере известной повести Р. Стивенсона «Странная история доктора Джекила и мистера Хайда»³. Все неудачи и проблемы в диалоге Эго с коллективным бессознательным копятыся в тени, структурируют ее, насыщают новыми и новыми энергиями. Тень может захватить контроль над человеком

¹ Юнг К.Г. Аналитическая психология: ее теория и практика (Тавистокские лекции).

² Юнг К.Г. Психологические типы. Минск: Харвест, 2003.

³ Стивенсон Р.Л. Странная история доктора Джекила и мистера Хайда. М.: АСТ, Ермак, 2003.

и над его Эго. Это одна из форм психических заболеваний и постоянный сюжет легенд и художественных произведений.

Юнг считал, что причиной большинства психических расстройств — и легких неврозов, и тяжелых психозов — является понижение ментального уровня (*abaissement du niveau mental* — фр.). Это означает ослабление контроля Эго над импульсами бессознательного. Тогда тень и другие составляющие бессознательного начинают бесконтрольно подниматься на поверхность.

Юнг полагал, что Эго — это один из комплексов и что теоретически у человека может быть несколько «я», как это часто бывает во сне или при некоторых психических заболеваниях, когда человек слышит голоса, видит, как он раздваивается или встречается сам с собой. Так как бессознательное коллективно, то идентичность Эго укоренена в топике коллективного бессознательного.

Индивидуация

Задача человека, по Юнгу, — перевести содержание коллективного бессознательного в область сознания¹.

Таким образом, Эго — динамика, а не статика. Человеческое Эго непостоянно и перманентно изменяется. Более того, Эго, по Юнгу, множественно, так как процессы индивидуации могут разворачиваться по-разному.

Индивидуация есть смысл и содержание жизни. Это то, что человек осуществляет непрестанно, и безостановочно во сне и наяву, как правило, с переменным успехом.

Гендерные архетипы души предопределяют широкий спектр эротических переживаний и напряжений: человек видит в личности другого пола (иногда в обобщенном типе) проекцию своего бессознательного, которым стремится обладать.

Настойчивое желание расставить внутренние архетипы «по местам» провоцирует на рациональном уровне волю к упорядочиванию внешнего мира — его рационализации, техническому обустройству.

Разрушительная работа человеческого духа диктуется наущениями тени.

Значение идей К.Г. Юнга для геософии

Введение понятие «коллективное бессознательное» еще более точно соответствует структуре экзистенциального горизонта, неже-

¹ Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука, 1996.

ли подсознание Фрейда, так как здесь коллективный, обобщающий характер подчеркнут эксплицитно. Коллективное бессознательное является общим для больших групп людей, составляющих общество. Сам Юнг склонялся к тому, что коллективное бессознательное является единым для всего человечества, подобно тому как М. Хайдеггер был убежден, что *Dasein* принципиально един. Хотя Юнг в определенные периоды своей жизни и задавался вопросом о том, как связано коллективное бессознательное с народами и культурами и даже ставил эксперименты с афро-американцами, стремясь обнаружить в них глубинные следы древней — африканской — культуры. Однако в результате он пришел к выводам об универсальности архетипов.

В геософии коллективное бессознательное, равно как *Dasein*, рассматривается как нечто принципиально множественное, плюральное. Каждому горизонту соответствует свое коллективное бессознательное, которое может состоять из общего для всех числа архетипов и отношений между ними, но в каждом случае доминирующие цепочки и баланс главных архетипических полюсов уникален и соответствует только одному конкретному горизонту — причем в одном конкретном моменте его историаля. При всей устойчивости архетипов они живут, и отношения между ними меняются, что и составляет динамическую основу мифов, через которые они чаще всего проявляются.

Так как мы видели, что экзистенциальный горизонт соотносится с понятием народа (у Гердера), то мы можем рассматривать народ в юнгианской топике как общность, объединенную единым коллективным бессознательным.

Для исследования культур и цивилизаций теории Юнга особенно важны в той мере, в какой они уделяют повышенное внимание презентации полов и гендерным фигурам мифов и религиозных систем. Юнг и особенно его последователи (в частности, Э. Нойманн¹) тщательно исследовали образ Великой Матери, который соответствует архетипу Кибелы.

Если соотнести модель Юнга с базовой структурой Ноомахии, то мы обнаружим, что под архетипами Юнг понимает то, что представляет собой отражения проекций вертикальных Логосов на экзистенциальный горизонт. Могущество юнгианских архетипов заключается не в том, что они полностью автономны (они автономны лишь в отношении их детального развертывания в четко очерченные морфологические структуры проявленной и упорядоченной культуры),

¹ Нойманн Э. Великая мать. М.: Добросвет, 2014.

но в том, что они отражают фундаментальные Логосы. Юнгианские архетипы черпают свою действенность из процесса Ноомахии, которая их учреждает, как моментально подведенный баланс ее развития. Они суть горизонтальные отражения вертикальных процессов. И в этом случае мы лучше поймем смысл индивидуации: она представляет собой всход семян бессознательного в форме осознанной культуры, их рост в виде побегов, созревание и, наконец, урожай и жатву, которой является собственно Логос конкретной культуры или цивилизации. Не случайно М. Хайдеггер подчеркивает, что начальным значением греческого слова *λέγειν*, откуда *λόγος*, было именно жатва, сбор урожая.

Глава 28. Теории Й. Хейзинги

Реабилитация Средневековья

Голландский историк и теоретик культуры Йохан Хейзинга (1872 — 1945) в центре своих исследований поставил историю Средневековья¹ и философию игры².

В описании европейского Средневековья Хейзинга показывает, насколько несостоятельны позитивистские редукции этого сложнейшего периода, видящие в Средних веках «темное время невежества и тирании», а в лучшем случае — подготовку к просвещенной и прогрессивной эпохе капитализма и Нового времени. Причем именно такой подход преобладает как в либеральной, так и в марксистской историографии, различающихся между собой лишь в моральной оценке капитализма, но не в принципиальном отношении к Средневековью. Хейзинга показывает, что культура средневековой Европы была чрезвычайно разнообразна, многомерна, парадоксальна и совершенно не сводима к упрощенным оценкам. Чтобы понять Средневековье, надо сравнивать его с глубинно осмысленным периодом, ему предшествовавшим, где римская традиция и идеология сочетались с христианством и с языческими культурами германцев и кельтов, а также с тем, что пришло ему на смену в форме Возрождения и Нового времени. Между этими тремя моментами европейского историаала существуют связи и разрывы. Культура обогащается в одних сегментах и упрощается или беднеет в других. Тем не менее без этоса Средневековья, рыцарской традиции, куртуазной поэзии, феодальных отношений совершенно непонятны европейцы и, в частности, голландцы Нового времени, отчасти сформированные прямой оппозицией к духу Средневековья, но отчасти и продолжающие и развивающие некоторые сложившиеся в ту эпоху черты — в частности, ценности героической личности и культуру куртуазной любви. Кроме того, положение крестьянства в Средние века, подчас рассматриваемое как рабство (серфы), было далеко не так однозначно, и крестьянские общины в некоторых случаях обла-

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.

² Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.

дали и существенной автономией, и юридической защитой, и даже политическими правами участия в определенных структурах — как «Генеральные Штаты», аналогом чего является русское земство.

Игра

Важное значение для интерпретации культур имеет предложенная Хейзингой теория происхождения культуры из феномена игры, которую он развивает в своей самой знаменитой работе «Человек играющий»¹. Основа этой теории состоит в том, что игра есть уникальный способ *гармонизации естественных противоречий*, которые с необходимостью периодически назревают и проявляются в обществе, без того, чтобы они перерастали в прямой силовой конфликт и войну. *Игра, по Хейзинге, и создает культуру, тогда как война ее уничтожает*. В основе игры всегда лежит противостояние, соревнование и даже конфликт, но суть ее состоит в том, что это противостояние помещается изначально в определенные правила и четко поставленные рамки, само существование и признание которых всеми участниками и наблюдателями игры и составляет основу культуры как явления. *Культурой называется способность поместить противоречие в условный контекст, сдержать его и предотвратить необратимость разрыва*.

Хейзинга показывает, что у архаических народов игра является главным институтом, поддерживающим и утверждающим непрерывность и постоянство экзогамных фратрий, составляющих минимальную эндогамную единицу — племя. Брак, в силу запрета на инцест, который есть основа всякого общества, должен быть заключен непременно с представителями другого рода². Род — понятие социальное, так как в основе его лежит не генетическая принадлежность: ребенок физиологически принадлежит одновременно к роду отца и роду матери, которые должны быть с необходимостью разными, и следовательно, вопрос о принадлежности ребенка к одному из них является *социологическим выбором*. Изначально игра разворачивалась *между родами*, чтобы подчеркнуть их отличие, — вплоть до имитации вражды и войны, — но внутри общего племенного *единства*. Эта диалектика родства и свойства («своиками» называются представители другого рода, связанные с данным через браки) составляет глубинный смысл игры. Первые игры — соревнования, танцы, поэтические состязания и т. д. — происходят из этого контекста и по-

¹ Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий.

² Дугин А. Г. Этносоциология.

степенно развиваются в самые разнообразные формы искусства и даже религии — религиозное действо (как и театральное) это своего рода «игра».

В основе культуры, таким образом, лежит *снимаемое противоречие и соревновательный диалог*. Пространство игры, то есть то поле, за границами которого *кончается игра и начинается война*, и есть народ или общество, то есть субъект историала. Внутренний дуализм человека *играющего* за пределом пространства игры переходит во внешний дуализм человека *воюющего*. Это предопределяет фундаментальную структуру идентичности, проявляющуюся во всем — в политике, религии, искусстве.

Значение идей Хейзинги для геософии

Теория происхождения культуры из игры (а цивилизации, в смысле Шпенглера, из войны!) вносит в исследование горизонтов важный показатель — онтологию границ. Граница между культурами проходит там, где кончается игра и начинается война. В любой системе наличествуют конститутивные дуальности и противоречия. Но, по Хейзинге, когда речь идет о внутренних противоречиях в рамках общей культуры (племени, общины), оппозиции и конфликты носят *игровой* характер. И лишь на границе между «своим» и «чужим», между внутренним (для горизонта) и внешним игра превращается в войну, а обратимый конфликт в необратимый.

Так, культура как таковая всегда есть культура жизни, утверждающая противоречия и снимающая их, что собственно и составляет метафизическую сущность игры. Но концом культуры является выход за пределы игры, того ритуально отмеченного пространства, где действуют законы внутреннего.

Это разделение принципиально для более глубокого понимания того, каким образом один горизонт отличается от другого. Принимая теорию Хейзинги, мы можем рассмотреть территориальную границу (между государствами и цивилизациями) как выражение *экзистенциальной границы*, постулируемой гранью между игрой и войной.

Вместе с тем исследования Хейзингой европейского Средневековья и Ренессанса, и особенно голландского общества этих эпох, прольют свет на существенные сдвиги в структуре европейского Логоса при переходе к Новому времени и, в более узком контексте, позволят уточнить ряд важных культурных особенностей в историале германских народов Европейского Севера¹.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

Глава 29. Теории Р. Генона

Восток над Западом

Совершенно особую роль в развертывании геософии играют идеи французского философа, основателя течения традиционализма Рене Генона (1887 – 1953). Генон в XX веке был первым и почти единственным мыслителем, который радикально отверг претензии Модерна на свое понимание исторического времени как прогресса, поступательного развития. Вместе с этим принципиальным жестом Генон отказался принимать как догму основные аксиомы Нового времени: картезианский дуализм субъекта и объекта, материализм, евроцентризм, убежденность в превосходстве Запада над Востоком, теорию эволюции, энтузиазм технического развития, атомистское представление о структуре вещества, нормативы демократии в политике, представление о человеке как об индивидууме, признание телесности человека как его главного компонента — одним словом все силовые моменты, на которых базируется мировоззрение эпохи Модерна. Генон полностью перевернул ту предпосылку, на которой основывается современность, утверждающая превосходство всего современного над прошлым и древним и всего западного над восточным. Генон утверждал обратное: современная цивилизация есть продукт предельной деградации человеческого общества, и западная культура Нового времени по всем основным параметрам уступает культурам Востока, сохранившим связи с сакральным и духовным измерениями жизни.

Целый ряд европейских авторов высказывал скептические замечания относительно состояния современной европейской цивилизации и критиковал отдельные ее аспекты, но никто до Генона не подвергал критике все ее аспекты без исключения, никто не выдвигал идею, что она является наихудшей версией социально-политического устройства, представляет собой предел вырождения и тьмы и обречена на неизбежную и скорую катастрофу, в результате которой ее ждет полное уничтожение.

Основные идеи Генон сформулировал в ряде программных книг: «Восток и Запад»¹, «Кризис современного мира»², «Царство количе-

¹ *Guénon R. Orient et Occident. Paris: Gallimard, 1976.*

² *Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991.*

ства и знаки времени»¹ и др. Эти работы полностью опрокидывают базовые установки мышления, ставшего в наше время само собой разумеющимся. В них Генон показывает, что современная рациональность, воплощенная в философии, науке и технологии Нового времени, представляет собой не пик развития, а нижний предел девиации полноценного мышления, известного всем сакральным и религиозным традициям, так как любое мышление должно начинаться с главного, с принципов и неизменных оснований и лишь затем нисходить к вторичным результатам и следствиям. Бытие должно мыслиться прежде и до всякого становления. Проявление мира следует представлять собой как движение сверху вниз. Человек же есть существо духовное, призванное интегрировать в себе все возможности бытия и в первую очередь высшие, но при этом движением к Началу осветить и облагородить телесный мир.

Вместо этого Модерн пошел по прямо противоположному пути, провозгласив началом всего материю, к которой и попытался свести всю полноту вещей мира. Вместо бытия он поместил вещи в процесс становления. Вместо духовного познания сосредоточился на телесном и психическом. Тем самым Модерн создал «великую пародию», цивилизацию наоборот, «царство количества».

Нисходящие циклы сакральной истории

Генон предложил рассмотреть три принципиальные стадии в развертывании человеческой истории, которая, согласно ему, движется в *нисходящем направлении*. Генон указывает, что это не просто его личная точка зрения, но что идея регресса, постепенной деградации качества бытия является воззрением, общим для всех религий и священных традиций. У Гесиода мы находим ее в учении о четырех веках, сменяющих друг друга: золотом, серебряном, медном и железном. В индуизме речь идет о четырех югах: крита-юга, трета-юга, двапара-юга и кали-юга, где последняя считается «темным веком», периодом деградации и хаоса. В иранской традиции эпоха творения, бундахишн, сменяется эпохой смешения, гуме-зишн. В христианстве священная история есть грехопадение, начало изгнанием праотцов из рая. Скандинавская «Эдда» говорит о «сумерках богов». При этом все описания «последних времен» в религиях и традициях чрезвычайно напоминают основные черты современной западной цивилизации. В последние времена люди забывают о Боге, небе, духе, о нравственности и обрядах. Концентри-

¹ Guénon R. Le Regne de la Quantité et les Signes des Temps. Paris: Gallimard, 1970.

руют свое внимание на материальных бытовых вопросах; отрицают священную иерархию; передают власть толпам или худшим из людей; разрушают семью; теряют духовный образ; превыше всего ставят комфорт и телесные наслаждения; заботятся только об удовлетворении эгоистических нужд.

Генон приводит образ яйца мира, популярный у орфиков. В эпоху традиции, первых эпох человечества, это яйцо мира открыто сверху, и небесные, сверхкосмические, эйдетические лучи беспрепятственно проникают в мир, преображая его, делая каждую вещь живым символом. На следующей фазе начинается закрытие яйца мира сверху. Мир замыкается сам на себя, вещи становятся тождественными сами себе — это период преобладания телесности и всего связанного с телом. И наконец, финальной стадией является открытие яйца мира снизу, когда даже телесный мир размывается «нижними водами», материей, «чистым количеством». В эту эпоху, пишет Генон, в мир проникают «инфракорпоральные» (подтелесные) сущности, демонические влияния, разъедающие структуры мира. Это время «великой пародии».

Эпоха Модерна, по Генону, есть как раз эта третья фаза, «царство количества». В авангарде процесса вырождения человечества, его нисхождения в ад стоит Запад, европейская цивилизация Нового времени.

Обычно мы смотрим на прошлое с позиций современности. Генон же предлагает посмотреть на современность глазами традиции, которая преобладала в прошлом, но оказалась вытесненной на периферию в Новое время. Такой взгляд оказывается неожиданным и в полном смысле слова «революционным». В этом состоит уникальность философии Генона: он бросает вызов очевидности и предлагает радикальную альтернативу в трактовке современности.

Примордиальная Традиция и сакральные центры

Генон в рецензии на книги Германа Вирта¹ принимает его гипотезу о «культуре Туле» и о существовании «гиперборейской цивилизации», хотя предлагает различать собственно гиперборейскую традицию и атлантическую, которые, согласно Генону, Вирт смешивает в одно. Генон выдвигает идею о существовании «примордиальной Традиции», которую он отождествляет с «гиперборейской» и связывает ее с Аполлоном и богами света. Эта Традиция доминирует в первые священные эпохи, а позднее разветвляется на несколько на-

¹ Guénon R. *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*. P.: Gallimard, 1970.

правлений. Вместо одного духовного центра возникают его филиации в разных точках мира.

Генон выделяет атлантический центр как полюс западной традиции, исчезнувший вследствие катастрофы еще в древнейшие эпохи. При этом Генон полагает, что последние периоды существования этой атлантической цивилизации были отмечены вырождением и материалистической деградацией, аналогичными эпохе европейского Модерна, и генетически существует сложно прослеживаемая, но вполне реальная связь между этой катастрофической древностью и современным миром. Европа Нового времени живет в тени Атлантиды. А открытие европейцами американского материка и расцвет в Северной Америке самой материальной, технически ориентированной, прагматической и утилитарной цивилизации представляет собой замыкание цикла деградации и своего рода «всплытие Атлантиды».

В последующие эпохи сакральные центры существовали как в Азии, так и в Европе и на севере Африканского континента. Но в последнее тысячелетие западные и средиземноморские центры традиции ослабевали, вырождались или перемещались в Азию, где, в свою очередь, становились все более и более недоступными.

В Новое время Европа не просто утратила сакральную традицию, разорвав все связи с Гипербореей, но стала авангардом антитрадиционных тенденций в мировом масштабе. Колонизация неевропейских регионов мира и особенно древних цивилизаций Азии, преимущественно Китая и Индии, намного превосходящих Европу с духовной точки зрения, стала, согласно Генону, последним аккордом вырождения и упадка уже в рамках всего человечества. Европа не только пала сама, но и принялась увлекать за собой в бездну остальные народы, навязывая им свою извращенную материалистическую культуру и утилитарную технократическую рациональность.

Параметры цивилизации Традиции

В своей работе «Царство количества и знаки времени»¹ Генон выделяет ряд критериев, на основании которых он исследует традиционные цивилизации. Признаками традиционного общества являются:

- кастовое устройство, где во главе иерархии стоят жрецы, ответственные за созерцание, метафизику и область сакральных знаний, включая сакральные науки, ритуалы, образование, но также и за чеканку монет и т. д.;

¹ Guénon R. Le Regne de la Quantité et les Signes des Temps.

- сакральные ценности, включающие не только сферу религии и культов, но и политику и ремесла;
- метафизическая ориентация на трансцендентный принцип;
- символизм всех сторон жизни;
- инициация и духовная реализация как цель человеческого бытия;
- преобладание духовного над материальным, качественного над количественным.

Эти свойства, по Генону, отличают любое традиционное общество как Запада, так и Востока. При этом на Востоке такие общества сохранились вплоть до настоящего времени, а на Западе, начиная с эпохи Возрождения, эти характеристики стали постепенно замещаться прямо противоположными:

- вместо каст и сословий — равенство и организация общества не сверху, а снизу (с доминацией денег в капиталистической системе — как выражения стихии чистого количества);
- вместо сакральных ценностей — профанные;
- вместо метафизики — материализм, механицизм и помещение всей реальности в становление;
- вместо символизма — рационализм и утилитаризм;
- вместо инициации — ее отсутствие или, в некоторых случаях, ее антитеза — контринициация, посвящающая человека не в высшие уровни бытия, а в низшие;
- вместо доминации духовного над материальным — торжество материального над духовным и количественного над качественным.

Так, Генон систематизирует дуализм цивилизаций и выделяет последовательную цепочку основополагающих критериев, позволяющих упорядочить типы обществ.

Каин и Авель

Генон обращает внимание еще на одну типологизацию цивилизаций — на общества кочевников (номадизм) и оседлых народов (седентаризм). В библейском контексте фигурой обобщающей кочевников и скотоводов является Авель, а оседлых земледельцев — Каин. Так как древние евреи были кочевниками и скотоводами, то их сакральные тексты стоят однозначно на стороне Авеля, представляющегося жертвой Каина. Авель считается праведным, а Каин — братоубийцей и проклятым.

Генон считает, что скотоводы-кочевники воплощают в себе принцип времени (длительности, диахронии), а оседлые общества — пространства (синхронии). Поэтому и убийство Каином Авеля мож-

но интерпретировать символически, как переход времени в пространство, что Генон считает типичным мотивом конца времен. Признак победы оседлой цивилизации над кочевой он видит в расширении городов и переходе последних кочевых номадических обществ (в частности, цыган) к оседлому образу жизни. Тот факт, что в современном мире этот процесс становится все более и более заметным и масштабным, только подтверждает уверенность Генона в близости конца времен и является в его глазах еще одним «знаком времени». Каин убивает Авеля сегодня — на наших глазах.

Значение воззрений Рене Генона

Для построения карты Логосов цивилизаций взгляды Генона имеют большее значение, чем все остальные теории, вместе взятые.

Во-первых, Генон не только релятивизирует Логос современной европейской цивилизации перед лицом других, но и низводит его значение, открывая тем самым возможность понимания мира с позиций альтернативных Логосов — индуистского, китайского, исламского. Генон призывает демонтировать современный западноевропейский универсализм и полностью реабилитировать философские, космологические, антропологические и социальные структуры древних и неевропейских обществ. Тем самым Генон фактически полноценно и аргументированно обосновывает плюральную антропологию.

Во-вторых, обращение Генона к «примордиальной Традиции» и к «гиперборейской цивилизации» предлагает даже в наше время встать на позицию Логоса Аполлона и осмыслить становление и его критическую, катастрофическую фазу с позиции бытия, взглянуть на время глазами вечности, а на материю — глазами духа. Современный человек знает только взгляд из Модерна на Премодерн и, соответственно, находится под влиянием только одной рациональности — материалистической, технологической, индивидуалистической, утилитаристской. Генон опрокидывает эту модель и предлагает истолковать Модерн в понятиях Премодерна, так как только современность ставит настоящее выше прошлого, а преходящее выше вечного. Стоит перевернуть пропорции, и перед нами откроется совершенно иная картина. Поэтому одно только обращение к «примордиальной Традиции» и Логосу Аполлона в корне меняет понимание структуры современности.

В-третьих, картина «сакральной географии», предложенная Геноном, реабилитирует и по-новому истолковывает традиционные космологические и географические представления сакральных

и религиозных традиций, что позволяет использовать их символическую картографию применительно к новым циклическим условиям.

В-четвертых, анализ Геномом современной западной цивилизации и ее соотнесение с циклом Атлантиды позволяет на новом уровне и на новом теоретическом материале обосновать ее связь с черным Логосом Кибелы, которому соответствуют и ее материализм, и одержимость техникой, и всецелая обращенность к количеству. Если вспомнить то, что мы говорили о связи титанов с инфракорпоральным миром, то аналогия будет полной. «Царство количества» хотя и является совершенно новым и катастрофическим явлением в истории, имеет, тем не менее, свои прецеденты в глубокой древности.

Глава 30. Теории Ю. Эвола

Нордическая вертикаль времени

Другой представитель философии традиционализма, последователь Генона, итальянский мыслитель Юлиус Эвола (1898 – 1974) развил критику современности, снабдив ее многими выкладками, имеющими самое прямое отношение к геософии и обоснованию плюральности цивилизаций. Следуя за Геноном в главных силовых линиях своей философии, Эвола большой интерес испытывал к идеям Бахофена, считал Германа Вирта одним из трех авторов (наряду с Геноном и Гвидо де Джорджо), больше всего на него повлиявших, и лично переводил труды Освальда Шпенглера на итальянский. Тем самым он попытался свести воедино несколько направлений в изучении цивилизаций, которые мы поочередно рассматривали ранее.

В своей программной книге «Восстание против современного мира»¹ Эвола дает своеобразное изложение морфологии цивилизаций, которое строится на сочетании различных классификаций, предложенных его предшественниками. Здесь мы имеем дело с попыткой синтеза разных источников.

С одной стороны, Эвола строго следует за основной линией Рене Генона и выстраивает картину смены исторических циклов (типов цивилизаций) по нисходящей линии — от золотого века к железному. Вместе с тем он ориентируется на типологии Бахофена и Вирта, которые (при всей симпатии к матриархату, кстати, отсутствующей у самого Эвола) так или иначе следуют за эволюционистскими теориями. Кроме того, Эвола исходит еще и из оппозиции Север — Юг. Север для него, как для Вирта и Генона, представляется местонахождением высшей духовной и солнечной изначальной Традиции. Юг же он считает зоной, где духовные символы огрубляются, приобретают количественный, низменный и натуралистический характер. При этом зона Севера и зона Юга берутся одновременно и синхронически, и диахронически: Север всегда представляется местом духовного, а Юг — материального, поэтому даже в эпоху золотого века, где Север доминирует, в областях Юга (еще подчинен-

¹ *Evola J. La Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998.*

ного Северу и несамостоятельного) духовные символы опрокидываются в свои материальные и огрубленные дубли. Параллельно этому историческое время — деградация — представляет собой постепенное смещение жизненного центра цивилизаций с Севера на Юг, что порождает наложение двух топик: Юг есть материальный двойник Севера, и вместе с тем путь с Севера на Юг накладывается на этот неизменный дуализм. Столкнувшись с одухотворенным и солярным символом в любую эпоху (даже в последние времена) и в любой цивилизационной зоне (даже в южной), Эвола относит его к Северу, а с материальным и хтоническим, даже в эпоху золотого века и даже на географическом Севере, — к Югу.

Морфология цивилизаций

Общая морфология цивилизаций построенная Эволой по этому методу, приводит его к выделению шести главных типов.

Первым типом является *гиперборейская цивилизация золотого века*, которую Эвола называет эпохой «божественных королей». Ее символами он считает «солнечную землю», «белый остров», где правят великие цари-судьи — Минос, Родомант, Эак. Здесь нет смерти и страданий. Это не столько человечество, сколько род бессмертных и счастливых богов. Здесь нет истории, и поэтому Эвола выносит этот первый тип цивилизации за скобки, предпочитая говорить о следующих пяти типах; поскольку это не столько историческая, сколько метаисторическая модель идеального мира. Это вечное общество Олимпа, высший горизонт стремления к полной духовной реализации для позднейших поколений людей.

За ним следует *первая протоисторическая цивилизация, эпоха серебряного века*. Меняя порядок типов цивилизации Бахофена, Эвола называет этот период «царством Деметры». Центр цивилизации Деметры Эвола, не столько на основании археологических данных, сколько по логике символической реконструкции сторон света, помещает в Южную Атлантику. Для Эволы, в целом негативно относящегося к матриархату, это своего рода концептуальный компромисс с Бахофеном и Виртом. Вирт видел в цивилизации «белых Дам» высшее проявление духовности и зру женского жречества. Эвола соглашается с таким видением, но подчеркивает, что эта форма цивилизации, хотя и обладает превосходством над иными историческими периодами (стоящими ниже по логике деградации), в то же время существенно уступает чистым формам «нордической» духовности — сакральности «божественных королей» золотого века. Золотой (олимпийски виральный и божественный) Север отражается

в серебряном (женском, но тоже еще божественном, жреческом) Юге (Юго-Западе Атлантики).

Первые две цивилизации отражают два принципиальных момента для всей типологии Эволы: он постоянно подчеркивает, что принцип сакральной монархии выше принципа чистого жречества. В этом суть его незначительных и непринципиальных (скорее, стилистических) расхождений с Геноном: Генон настаивает на полном превосходстве жреческого созерцания над воинско-царственным активным принципом; Эволе импонирует сочетание царства и жречества, то есть воинственная мужественная активность (в том числе и политическая) для него экзистенциально и теоретически важна.

Далее начинается *период бронзового века*, который Эвола описывает двояко. С одной стороны, этот бронзовый век, относимый Эволой ко второй половине атлантического (западного в целом) периода протоистории, есть подъем мужского начала, выступающего против деметрического матриархата. Дерзость титанов, их ἄβρις подталкивает их к нарушению жреческих мерных пропорций бытия, подвигает на восстание. В этот период на сцену выходит материальный и агрессивный воинственный мужчина. Но это не солярный «божественный король» Севера, а его материализованная и отчасти пародийная, катастрофическая «западная» проекция. Этот тип цивилизации титанов Эвола отождествляет с рассказом об Атлантиде в «Критии» Платона и признает обоснованность характеристик этого периода, данных в работе русского философа Дмитрия Мережковского, с которым Эвола поддерживал дружеские отношения, «Тайна Запада: Атлантида — Европа»¹. Восстание атлантов-титанов против жреческого порядка стало прелюдией к Всемирному потопу и уничтожению Атлантиды.

В ответ на ἄβρις титанов происходит деградация женского начала. Чтобы сохранить свою власть перед лицом бросающих им вызов титанических мужчин, женщины, в свою очередь, из мирного жреческого стиля Деметры превращаются в воительниц-амазонок. Теперь они отстаивают вторую (по Эволе) версию матриархата — матриархата воинственного, жестко агрессивного в отношении мужчин, повторяющего тот самый ἄβρις, против которого они выступают.

Дальше обе цивилизации — цивилизация титанов и цивилизация амазонок — снова делают шаг по пути деградации. Амазонки уступают место гетерам, и снова Эвола возвращается, только в другом порядке, к интерполяции амазонок, к классификации Бахофена. Это

¹ Мережковский Д. Тайна Запада: Атлантида — Европа. М.: Республика, 1999.

цивилизация Афродиты. Теперь женщины борются с мужчинами не в открытом бою, но подавляют их путем женской магии телесной чувственности. Здесь наряду с Афродитой мы видим нормативный образ волшебницы Кирки. Она соблазняет мужчин наслаждениями, но потом превращает в свиней. С таким же испытанием сталкивается аккадский Гильгамеш, отвергающий притязания Иштар. Нега, наслаждение, покой, любовная магия становятся новой стратегией женщин в великой войне полов, тезис о которой Эвола разделяет с Бахофеном.

Параллельно этому нечто аналогичное происходит и с обществом мужского типа. Эту фазу Эвола называет *циклом Диониса*. Описание цивилизации Диониса у Эвола, как и во всех остальных случаях, схематично. Он видит в мистериях Диониса еще один шаг в сторону материализации мужского начала, вырождения изначальной нордической мужественности. Но если титаны искажали мужественность радикализацией воли, грубой мощи и гипертрофией воинственных агрессивных качеств, мужчины цикла Диониса, напротив, становятся женственными, перенимают у гетер чувственность, изменчивость, материальность, а также оргиастичность и рассеянный витальный эротизм. Как на прежнем этапе женский и мужской миры противостояли друг другу на поле войны (амазонки vs титаны), так теперь они противостоят друг другу на поле любви (Афродита vs Дионис).

Следующим шагом по линии нисхождения от цикла Афродиты и цикла Диониса путь ведет к железному веку и полному вырождению человечества. В этом веке деградация обоих полов и соответствующих им цивилизационных типов (Логосов) достигает низшей точки: и мужчины, и женщины превращаются в бессмысленных и одержимых техникой расчетливых эгоистичных скотов.

Однако перед началом железного века Эвола помещает еще один исключительный цикл, который он называет «*цивилизацией героев*», воплощением которого являются Тесей, Персей, Беллерофонт и в первую очередь Геракл. Эвола называет этот цикл также «*циклом ариев*». Этот тип общества представляет собой высшее напряжение воли, но обращенной к реализации олимпийского божественного достоинства в чрезвычайно сложных космических и экзистенциальных условиях. Вся инерция деградации препятствует возврату людей к их изначальному «нордическому» достоинству, но они, несмотря ни на что, ищут обратного пути в Гиперборею, куда, по словам Пиндара, нельзя найти дороги ни сушей, ни морем. Эта героическая духовность образует переходный период, после чего человечество вступает в эру тьмы.

Обобщающая схема морфологии цивилизаций у Эволы выглядит так¹:

	Солярная духовность	
Арктический цикл	Золотого века	Цикл «божественных королей»
Духовность Деметры		
Южно-Атлантический цикл		
Серебряный век		
Жреческая гинекократия		
		Цикл титанов
Цикл амазонок		Бронзовый век
		Второй атлантический период
Цикл Афродиты		Цикл Диониса
	Героическая духовность	
	Арийский цикл	
	Сумерки героев	
Железный век		Железный век

Значение идей Эволы для геософии

В той мере, в какой идеи Эволы направлены против основных аксиом современного мира и развивают взгляд на историю как на процесс деградации, они являются важнейшим подспорьем в релятивизации историала Модерна. Вместе с тем ряд предрассудков в отношении «примитивных» культур и «народов Юга» существенно сужают релевантность метода Эволы, который не свободен (впрочем, как и метод Германа Вирта) от определенной доли европейского этноцентризма, представляющего наиболее слабую сторону его работ.

С другой стороны, Эвола чрезвычайно важен для геософии по следующим соображениям.

Во-первых, он развивает тезис Генона о том, что различия между миром Традиции и миром современности (Модерна) являются структурными и могут быть синхронически описаны как ряд противоположных признаков², и совсем не обязательно представлять их

¹ *Evola J. La Rivolta contro il mondo moderno. P. 271.*

² Подробнее см.: *Дугин А. Г. Философия традиционализма.*

как одну форму цивилизации, сменяющую другую. В работе «Оседлать тигра»¹ Эвола прямо указывает на то, что можно рассматривать Традицию и Модерн как нечто, что в той или иной форме существует вечно. И поэтому Традиция может наличествовать в современности, а прямой структурный аналог того, что мы определяем как «современность» (парадигма Модерна, Нового времени) можно обнаружить в Древности. Цикл титанов и последние этапы Атлантической цивилизации, а также некоторые стороны последних этапов Греческой и Римской цивилизаций могут оказаться в этом смысле более «современными», нежели находящиеся на шкале времени гораздо ближе к настоящему Средние века. Это утверждение Эвола в полной мере справедливо для обоснования синхронизма Логосов, на котором построена первая книга «Ноомахии». Соответственно, применительно к геософии мы также можем рассмотреть цивилизации как сосуществующие синхронно: и если одно общество живет по принципу титанов, другое может строиться на принципах дионисизма, третье — иметь черты цивилизации амазонок и т. д. (в том смысле, в каком эти термины понимает Эвола).

Во-вторых, морфологические реконструкции Эвола ставят акцент на вопросе метафизики пола, который во многих случаях становится определяющим для понимания сущности того или иного цивилизационного типа. Вопрос метафизики пола всегда был в центре внимания Эвола, и он посвятил этой теме отдельную важную работу². В этом смысле труды Эвола чрезвычайно важны для выяснения пропорций между тремя Логосами — Аполлона, Диониса и Кибелы, в которых гендерный аспект играет существенную роль. Установленная связь гендерного признака с типом культуры при исследовании пропорций трех Логосов в культурном коде каждой разбираемой цивилизации во многом станет основой для геософской классификации Логосов цивилизаций.

В-третьих, Эвола большое значение уделял анализу кастовой системы в цивилизации. Он был сторонником теории, что три высшие касты индоевропейских обществ представляют собой три различных по природе антропологических типа — брахманы (жрецы), кшатрии (воины) и вайшьи (крестьяне, производители), каждый из которых отличается фундаментальными своеобразными признаками. Преобладание той или иной касты Эвола также делает важнейшим критерием в своей морфологии цивилизаций. Соперничеством этих каст Эвола, вслед за Геномом, предложившим тезис о революции

¹ *Evola J. Cavalcare la tigre. Milano: Vanni Scheiwiller, 1961.*

² *Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.*

кшатриев против брахманов как первого этапа деградации цивилизации Традиции, объясняет многие исторические трансформации. Эвола согласен с Геномом, что регресс культуры может быть представлен как последовательный процесс нисхождения по кастовой системе и передача власти от высших каст к низшим. Так, в начале этого процесса Эвола постулирует власть «божественных королей» Золотого века. Вторым этапом является доминация (женского, в версии Эвола) жречества (Серебряный век). Медный век (и в форме титанов, и в форме амазонок) представляет собой эпоху «революции кшатриев». Далее начинается переход власти к третьему сословию, кульминацией чего становится эпоха буржуазных революций. И наконец, коммунизм Эвола трактует как узурпацию власти четвертой кастой (шудры) или подкастовыми «недочеловеческими» элементами (неприкасаемыми, чандалами). Учет кастовых соответствий (хотя необязательно строго повторяющий выводы Эвола) вполне может стать существенным компонентом при построении карты Логосов цивилизаций.

Глава 31. Теории М. Элиаде

Сакральное

Крупнейший философ, историк религии и традиционалист XX века Мирча Элиаде (1907 – 1986) внес огромный вклад в сравнительное религиоведение и изучение цивилизаций. Элиаде начинал свой путь с литературы и увлечения европейским традиционализмом (Генон, Эвола), и традиционализм сформировал основу его философского метода. Но он не просто следовал за Геноном, повторяя его тезисы и критику современного мира, но сосредоточился на изучении сакрального как фундаментального явления человеческого бытия и истории.

Элиаде стремился выяснить природу и структуру *сакрального*¹, сопоставив между собой самые различные религии и мистические учения². В этом направлении он проделал огромную работу по исследованию европейских и азиатских религиозных учений, мифов и обрядов³. Элиаде создал полноценную энциклопедию религиозных верований, а также опубликовал компиляцию основных священных текстов⁴. Его целью было построение религиозной карты человечества, на которой можно было бы увидеть духовные портреты самых различных цивилизаций. В определенном смысле, он ставил перед собой задачу, весьма сходную с той, которую мы стремимся реализовать в «Ноомахии» и, в частности, в геософском анализе.

В последний период жизни Элиаде особенно сконцентрировался на изучении архаических обществ — африканских, сибирских (шаманизм) и тихоокеанских⁵. Если на первом этапе его интересовали теологически развитые культуры, — индуизм⁶, христианство и т. д., — постепенно его интерес смещался к наиболее простым фор-

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 2000.

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3 т. М.: Академический Проект, 2009; Он же. Словарь религий. СПб.: Алетейя, 1997; Он же. Трактат по истории религий: В 2 т. СПб.: Алетейя, 2000.

⁴ Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.

⁵ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Инвест-ППП, 1995.

⁶ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. Киев: София, 2000.

мам опыта сакрального, где Элиаде и пытался найти пути постижения самой природы этого явления.

Сакральное (священное) Элиаде определяет следующим образом:

Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной» реальности¹.

И далее он поясняет концепт сакрального через его явление и вводит понятие «иерофания».

Человек узнает о священном потому, что оно проявляется, обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин иерофания (*ieroφάνεια*), который удобен прежде всего тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т. е. нечто священное, предстающее перед нами. Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей².

В этом состоит ключ к методу Элиаде: он выступает как феноменолог религии, которого интересуют не столько сложные и утонченные теологические системы, сколько базовый феноменологический опыт столкновения человека с сакральным (священным) — то есть собственно иерофания. Можно сказать, что Элиаде тем самым закладывает основы «иерофеноменологии», «феноменологии сакрального».

Однако между архаическим опытом священного и сложным догматизмом мировых религий существует базовая органическая связь. В обоих случаях речь идет о строгом разделении всей зоны бытия на сакральное и профанное. Элиаде пишет:

Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т. е. в «мирском» (профанном).

¹ Элиаде М. Священное и мирское. С. 17.

² Там же. С. 18.

Согласно Элиаде, архаические общества, а также все типы культур, подпадающие под определение «традиционное общество», строят свои системы на сакральном восприятии бытия.

Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой, т. е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. Священный камень остается камнем; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся Природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос, во всей его полноте, предстает как иерофания¹.

Разбирая оппозицию «сакральное/профанное» (священное/мирское), Элиаде делает ряд чрезвычайно важных терминологических замечаний, соотнося опыт сакрального с бытием и могуществом.

Человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди священного, в окружении освященных предметов. Эта тенденция вполне объяснима. Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ священное — это могущество, т. е. в конечном итоге самая что ни на есть реальность. Священное насыщено бытием. Священное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность. Оппозиция «священное — мирское» часто представляется как противоположность реального и ирреального, или псевдореального. Сразу оговоримся: тщетно пытаться найти в древних языках эту философскую терминологию: реальное, ирреальное и т. п., но явления, стоящие за ними, есть. Таким образом, вполне естественно, что религиозный человек всей душой стремится существовать; глубоко погрузиться, участвовать в реальности, вобрать в себя могущество².

Тем самым, философия Элиаде предлагает строить новую терминологию на основе феноменологии сакрального опыта. Здесь сакральное выступает в качестве онтологической категории и является действенным и активным началом.

¹ Элиаде М. Священное и мирское. С. 19.

² Там же.

Профанное же можно представить себе как «остывание сакрального», как его «изношенность». Чем более вещь или явление сакральны, тем больше в них бытия. Чем более они профанны, тем призрачнее и условнее их существование.

На этом принципе Элиаде строит свою методологию интерпретации мифов, ритуалов, символов и религиозных культур в целом.

Инициация и тайные общества

Особое значение Элиаде уделяет такому явлению, как *инициация* (посвящение). Он обнаруживает этот ритуал практически во всех типах обществ — как в архаических и примитивных, так и в самых усложненных и комплексных. Инициация представляет собой обряд, предшествующий вступлению в тайное общество¹. Таковы были ритуалы посвящения в воины у индейцев, африканцев, полинезийцев или австралийцев. Но, с другой стороны, инициацией является и христианское крещение или поставление в священнический чин (рукоположение). Во всех случаях важна структура таинства: человек переходит от профанного состояния в сакральное, от явного к тайному и скрытому. Тем самым он умирает (для профанного) и рождается (для сакрального). Поэтому в обряде инициации главным является символизм смерти и нового рождения.

Элиаде пишет:

Обычно под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых — радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния. К концу испытаний неопит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим. (...) Посвящение вводит неопита одновременно и в человеческое общество, и в мир духовных ценностей².

Тайное общество, в котором человек оказывается после получения посвящения, представляет собой полностью сакральное пространство, пронизанное символизмом, включающее в себя мифы и предания, традиции и обычаи, передаваемые с незапамятных времен. Прохождение инициации это *осозанный* переход от призрач-

¹ Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.

² Там же. С. 12–13.

ного существования (от наброска жизни) к полноценному и по-настоящему насыщенному бытию.

Согласно логике сакрального, человек рождается в телесном мире как обещание, как своего рода «кредит», который должен быть погашен. Физическое рождение — только часть более сложного процесса. По-настоящему человек рождается только пройдя инициацию. Инициация — это духовное рождение, когда человек умирает для тела и воскресает для духа, мысли и исполнения своего предназначения как существа, наделенного сознанием. Инициация не просто обучение, но предпосылка обучения. До того как она состоялась, юноша (или девушка) готовится к ней. Настоящее обучение, становление личности начинается после инициации. И именно в момент инициации человек получает имя, как своего рода документ, подтверждающий право на участие в стихии сакрального. Обычно мирское имя в этот момент отбрасывается, и посвящающий дает неофиту новое.

Согласно Элиаде:

Каждая первобытная община обладает собранием мистических традиций, своей «концепцией мира», которая постепенно открывается новичку в процессе посвящения. Неофит становится достойным духовного звания только к концу духовной подготовки, ибо все, что он узнает о поведении, производственных приемах и организации взрослых, не составляет «знание» в современном понимании этого слова, то есть объективной информации, способной совершенствоваться и обогащаться до бесконечности. Мир для него — это творение Сверхъестественных Существ, создание божественное и, следовательно, священное в своей основе. Человек живет во Вселенной, которая сверхъестественна по происхождению, и потому ее форма, и даже ее субстанция, священны¹.

Выявление структуры инициации, преобладающей в каждом конкретном обществе, является главным способом построения того, что можно определить как «социология сакрального», чем, собственно, и являются труды Элиаде.

Вечное возвращение

Важнейшим вкладом в геософию и ноологию является выдвинутая Элиаде на первый план теория «вечного возвращения»². Элиаде

¹ Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. С. 13–14.

² Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987.

берет этот термин ницшеанской философии как обозначение понимания структуры времени в сакральных обществах. Он обращает внимание на то, что большинство таких обществ понимает время как цикл, то есть как замкнутый круг, — подобный годовому или суточному, — в ходе которого основные смысловые моменты существования повторяются. «Вечное возвращение» представляет собой одновременно и карту, и календарь (эта идея основательно разбиралась в исследованиях Г. Вирта), так как его можно представить и как диахроническую последовательность, и как синхроническую картину, где все точки и смысловые узлы даны одновременно.

«Вечное возвращение» есть совокупность сакральных фигур, символов и состояний, которые являются архетипами (парадигмами) действительности и которые выстраиваются в определенном порядке, следуя логике мифа. Человек сакрального общества пребывает именно в такой структурированной Вселенной и перемещается (во времени и пространстве) от одного смыслового узла к другому. При этом, находясь в каждой точке такого мифологического пространственно-временного космоса, человек повторяет жесты и поступки нормативной личности, героя. Имя, полученное в ходе инициации при вступлении в тайное общество, путем повторения символических действий и ритуалов, превращается в сущность самого человека. Поэтому вся жизнь в таком мифологическом контексте, размеченная узлами иерофании, становится единым сплошным ритуалом: сквозь конкретного человека живет вечный герой — религии, общества, племени.

Значение идей Элиаде для геософии

Теории Элиаде являются ключевыми для всего проекта Ноомахии, который в некотором смысле и является развитием и продолжением инициативы Элиаде (и его последователя И.П. Кулиану). Главная задача геософии заключается в выявлении Логоса цивилизаций, выводимого из экзистенциального горизонта. Изучавший историю религий различных народов и обществ, отталкиваясь от первичного опыта сакрального, Элиаде шел по тому же самому пути, и практически все его выводы представляются нам полностью релевантными и достоверными. Поэтому идеи Элиаде, как и философию традиционалистов, следует рассматривать как базовую методологию Ноомахии, а не только как одну из теорий, которые мы в той или иной мере учитываем при построении геософии.

Сакральное Элиаде мы вполне можем отождествить с самим экзистенциальным горизонтом, то есть с тем ядром *Dasein*'а, которое

предопределяет изначальный слой осмысленного наличия в мире. Такое отождествление чрезвычайно плодотворно, так как показывает решающую роль мифа, архетипа и символа для базовой структуры самого человеческого существа. Человек является человеком потому, что у него есть миф. Это не резкая поэтическая метафора, но трезвая научная констатация. Человек нагружен образами и фигурами, и их упорядочивание составляет главную работу его бытия в мире. Но самым прямым и самым действенным методом такого упорядочивания является посвящение — инициация, вводящая человека в структуру сакрального, которое означает знакомство с мифом. Миф есть историал, а также священное пространство, в котором движется человек. Более того, его идентичность, в свою очередь, полностью предопределяется мифом — тем именем (героя, святого или предка), которое ему дается при посвящении. Отсюда размеченность горизонта, его структурированность.

Однако разметка может быть различной, и чтобы составить себе достоверное представление о возможностях такой разметки, следует сопоставить и соотнести между собой различные горизонты — культуры, религии и цивилизации. И в этом смысле труды Элиаде являются бесценными.

Более всего мы опирались на Элиаде при изучении индийской культуры, а также рассматривая архаические представления народов Африки и Тихого океана — изучение сновиденческого «Логоса» австралийских аборигенов мы основываем почти исключительно на работах Элиаде¹. Не менее важным является этот автор для разбора сакрального мировоззрения сибирских шаманов², что позволяет глубже понять Dasein и религиозную культуру народов Турана — прежде всего тюрков.

¹ Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

² Элиаде М. Шаманизм. Киев: София, 1998.

Глава 32. Теории И. Кулиану

Гностицизм

Самым ярким учеником и последователем Элиаде был философ Иоан Петру Кулиану (1950 – 1991), убитый в США при загадочных и до сих пор не раскрытых обстоятельствах.

Исследованиям гностицизма Кулиану посвятил целый ряд произведений, и в частности, основательную работу «Дуалистический гнозис на Западе»¹, где он вслед за учеником Хайдеггера Гансом Йонасом², историком Лучано Пелликане³, специалистом в политической философии Эриком Фогелином⁴ и историком и религиоведом Якобом Таубесом⁵ убедительно доказывает, что парадигма европейского Модерна, при всем ее рационализме, представляет собой определенную версию антиномистского дуалистического гностицизма, основанного на «революционном» противопоставлении человека Богу и миру.

Кулиану посвятил ряд фундаментальных исследований эпохе Ренессанса⁶, тщательно прослеживая магический и гностический образ того мировоззрения, которое позднее стало доминирующим в рационалистической и «профанической» науке и культуре Нового времени. Вслед за Элиаде Кулиану интерпретирует Модерн с позиции той сакральной цивилизации, которая ему предшествовала и которая сформировала его семантическое ядро в форме мифов и оккультных доктрин, позднее представших в рационализированной и «профанической» форме. Тем самым Кулиану вплотную подошел к сложной теме «окультурных корней Модерна», которую разрабатывали также другие традиционалисты — Генон, Эвола и т. д. Для Кулиану (как и для постмодернистского социолога Бруно Латтура) Новое время так и не наступило, а за тонкой пленкой сциентизма, рационализма и объективности скрываются оккультные доктрины, архаические мифы (например, миф о прогрессе), гностические мотивы и инициатические сценарии.

¹ *Culiano I.P. Gnozele dualiste ale Occidentului. București: Polirom, 2013.*

² *Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998.*

³ *Pellicani L. I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno. Firenze: Vallecchi, 1976.*

⁴ *Voegelin E. Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel, 1959.*

⁵ *Taubes J. Abendändische Eschatologie. Bern: Francke, 1947.*

⁶ *Culiano I.P. Eros et magie a la Renaissance. 1484. P.: Flammarion, 1984.*

История ментальностей

Кулиану, развивая методологию истории религий, построенную Элиаде, подошел к разработке обобщающей парадигмальной теории, которую он назвал «Историей ментальностей» (*History of mentalities*) и которая, по его замыслу, должна была представлять парадигмальную модель культуры всего человечества, описанную как система мифов и построенных на них философских систем¹. Сам Кулиану называл этот проект построением карты «mind games». И изначальные посылки, и отношение к пониманию синхронизма мифа и философии, и набор базовых принципов, на которых Кулиану планировал основать свой систематический труд, по многим параметрам соответствуют нашему собственному подходу, на котором строится «Ноомахия» и геософия. Кулиану также возводил научно-философские парадигмы Нового времени к архаическим мифологиям, развивая интуиции Элиаде о влиянии европейского мистицизма и герметизма на Просвещение, и особенно тезисы Дени де Ружмона² о решающем влиянии гностической традиции катаров и альбигойцев на европейскую культуру³.

«Игры ума», вскрываемые Кулиану в основе цивилизационных установок, представляют собой нечто аналогичное структуре Ноомахии, ноологии⁴ и геософии, развиваемых нами в данной работе. Трагически оборвавшаяся жизнь молодого румынского ученого, будь она продолжена, вполне могла бы привести его к результатам, весьма сходным с нашими разработками, в том числе и в отношении глубинных аспектов румынской идентичности.

Значение идей Кулиану для геософии

Методология Кулиану, которую он собирался положить в основание карты «mind games», основывается на «иерофеноменологии» Элиаде и учитывает прежде всего архетипы, символы и мифы в качестве семантических парадигм культур и цивилизаций. В этом же

¹ Сохранилась только рукопись первой части, посвященная религиям.

² *Rougemont Denis de. L'Amour et l'Occident. P.: Plon, 1972.*

³ *Culiano P.I. The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Fransico: Harper, 1992.*

⁴ Отчасти эти начинания Кулиану продолжены другим румынским мыслителем, социологом и геополитиком Илией Бадеску в его проекте «ноологии». Впервые термин «ноология» («ноология бездн») употребил Л. Блага в книге «Трилогия культуры». *Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.* См. также: *Bădescu I. Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică. Valahia: Colectia Euxin, 2001.*

состоит и основной метод геософии, основанной на полностью аналогичном подходе.

Важно, что Кулиану объединяет понятия «ментальность», расхожее в современной психологии, и «игра», следуя за Хейзингой, представляя тем самым структуру ноологической идентичности как поле ментальной игры, основными элементами которой являются гештальты и фигуры, общие для рациональных (научных) систем и мифологических повествований. С ними и оперируют игры, легко и незаметно переходящие от поэзии к математическому расчету, от символа к концепту. Гомология мифа и Логоса, их принципиальное и органическое единство являются главным основанием всей «Ноомахии», поэтому Кулиану можно рассматривать как прямого предшественника, а его исследования оказываются важнейшим материалом для построения геософской карты, которую можно представить себе как поле ментальных игр и ментальных войн.

Глава 33. Теории Ж. Дюмезиля

Социальная ойкумена индоевропейцев

Систему кастового устройства положил в основу изучения цивилизации — конкретно, цивилизации индоевропейских народов — французский ученый Жорж Дюмезиль (1898 — 1986). Он разработал *теорию трехфункциональной структуры общества*, которая основывается на постоянном воспроизводстве распределения основных функций по трем формам: жрецы, воины, производители, и это распределение, с его точки зрения, является ключом к религии, философии, мифологии, а равно к историческим хроникам и конкретным социологическим моделям индоевропейских обществ на протяжении всей истории — с изначальных времен до настоящего времени¹. При этом Дюмезиль настаивал на том, что трехфункциональная модель является особенностью только и исключительно индоевропейских народов, то есть представляет собой алгоритм только одного культурного круга — индоевропейского. Самые чистые формы такого алгоритма Дюмезиль обнаружил в Нартском эпосе, сохранившемся у многих народов Северного Кавказа и особенно у современных осетин², который, по его мнению, представляет собой точное воспроизводство социальной структуры кочевых народов Древней Евразии — скифов, сарматов и т. д., являющихся прямыми предками осетин. В то же время кочевые индоевропейские Империи продолжали еще более древние социальные традиции, общие вообще для всех индоевропейцев — от римлян, греков до хеттов, персов, индусов, кельтов, германцев, балтов и славян.

Культурный круг индоевропейских обществ, по Дюмезилю, всегда отличался тем, что они неизменно воспроизводили одну и ту же тройную схему: жрецы — воины — производители (крестьяне), и с помощью этой схемы интерпретировали мифы, религии, общественные процессы, исторические события, культуру и искусство. Можно говорить об изначальной трехфункциональной философии, повторяющей в разных культурных обрамлениях один и тот же морфологический узор.

¹ Dumézil G. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

² Dumézil G. Le Livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes. P.: Gallimard, 1965.

Дюмезиль рассматривает трехфункциональную теорию, классифицируя по ее признакам огромные массивы мифологического и исторического материала, на примере индуистской традиции¹ (от Вед до Упанишад, Махабхараты и народных сказок), иранской традиции² (от Зенд-Авесты до Шахнаме и фольклора), скандинавской Эдды³, римских исторических хроник⁴ (воспроизводящих один и тот же мифологический трехфункциональный мотив), славянских и балтийских преданий и легенд, Нартского эпоса⁵ и т. д. Повсюду он обнаруживает неизменную тройную схему: небесные светлые сущности (боги в мифах — жрецы в обществе), сопряженные с чистотой, справедливостью, властью, мудростью, с одной стороны, и темные хтонические сущности (демоны, хтонические божества в мифах — крестьяне и ремесленники в обществе), сопряженные с богатством, сокровищами, материальностью, телесностью, опьянением, страстью, эротизмом (женское начало), растительностью, магией, смертью — с другой. Между ними — примыкающий скорее к высшим сущностям промежуточный тип богов-помощников, духов, ангелов в мифах и воинов в обществе. Эта схема остается неизменной и воспроизводится в течение тысячелетий в обществах, созданных индоевропейцами от Западной Европы до Южной Азии (Индия).

В качестве примера философского выражения этой трехфункциональной системы можно взять модель «Государства» Платона. Три описанных там типа граждан строго соответствуют чистой индоевропейской модели: Стражники (философы) соответствуют первой функции, Помощники (воины) — второй, Ремесленники и Крестьяне (демиурги) — третьей.

Антиэвгемеризм

Важнейшим открытием Дюмезиля стал принцип антиэвгемеризма как метода интерпретации исторических хроник. Греческий философ Эвгемер из Мессены, принадлежавший к школе киренаиков, предложил интерпретировать мифы и истории про богов и мифиче-

¹ Dumézil G. *Déeses latines et mythes védiques*. P.: Latomus, 1956.

² Dumézil G. *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. P.: Gallimard, 1968.

³ Dumézil G. *Loki*. P.: G.P. Maisonneuve, 1948; *Idem*. *Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative*. P.: Presses universitaires de France, 1939.

⁴ Dumézil G. *Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. P.: Gallimard, 1941.

⁵ Dumézil G. *Romans de Scythie et d'alentour*. P.: Payot, 1978.

ских существ как транспозицию реальных событий, действующим» лицами которых выступали обычные люди, на уровень воображаемых ситуаций и выдуманных существ. Такая «гуманистическая» интерпретации мифа получала название «эвгемеризм».

Дюмезиль в ходе своих исследований римских исторических хроник приходит к прямо противоположным выводам. Не миф строится как отражение реальной истории, но история, напротив, представляет собой не что иное, как стилизованный миф. Все описания основания Рима, детали приезда троянцев Энея и первых мифических царей (Ромула, Рема, Нумы и т. д.) и все сопровождающие события, по Дюмезилю, отражают пересказываемый на разные лады миф о трех функциях — обделенных богатствами и женщинами жрецах, сакральных царях (троянцы, в случае Энея; партеногенетические дети весталки Реи Сильвии, потомки Энея, Ромул и Рем, — в другом) — пришельцах, с одной стороны, и автохтонных аграрных хранителей богатств и женщин — с другой (царь Латин — в первом случае; сабиняне Тита Татия — во втором)¹. Кроме того, промежуточной функцией с ярко выраженными воинскими чертами выступают этруски. Таким образом, не история дает почву мифа, а миф вуалирует себя под видом истории. Показательно, утверждает Дюмезиль, что трехфункциональная модель интерпретации общества, мира, религии, бытия и т. д., сохраняет свое центральное место и решающее интерпретационное значение даже в тех случаях, когда в обществе по той или иной причине социальная модель отклоняется от строгой трехкастовой системы. В этом случае структурная интерпретация автономизируется от исторической реальности и рано или поздно подчиняет ее себе, снова воспроизводя свою схематическую модель².

Этносоциология трехфункциональной модели

В многочисленных примерах трехфункциональной системы, собранных и систематизированных Дюмезилем, обращает на себя внимание следующая особенность, которая у самого Дюмезиля развитаго объяснения не получила. В постоянно повторяющихся сюжетах о возникновении трехфункциональной модели почти всегда можно прочесть намек на то, что две высшие касты — жрецы и воины — являются пришельцами, а третья каста — крестьян, реме-

¹ Dumézil G. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome.

² Dumézil G. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. P.: Gallimard. 1971.

сленников, производителей — автохтонами. И хотя все три функции в индоевропейских обществах образуют единое и неделимое целое, о чем и повествуют мифы, легенды, эпопеи и хроники, в основании всегда лежит момент встречи двух типов — высших каст с низшей. Далее уже повествуется о симбиозе.

В этносоциологии¹ (в частности, Р. Турнвальд, В. Мюльман и т. д.) это объясняется алогенной теорией государства (также Л. Гумплович²), согласно которой большинство государств создается через исторический факт завоевания агрессивными воинственными обществами скотоводов-кочевников мирных оседлых обществ земледельцев. В каждом государстве, таким образом, наличествует два этнических пласта: элита (жрецы и воины, потомки воинственных кочевников) и массы (крестьянское и ремесленническое большинство).

Если добавить к трехфункциональной системе Дюмезиля эту поправку, то мы можем даже в рамках вполне однородного индоевропейского общества выделить завуалированную трехфункциональную систему изначальный этнодуализм иерархического типа: высшие касты являются носителями одной этнокультурной формы, низшие — другой. В таком случае трехфункциональная модель делится на две половины: жрецы и воины составляют социологический синоним «богов», дэвов индуизма, асов у древних германцев, а крестьяне и простолюдины — «демонов», асуров в индуизме, ванов у древних германцев.

Поэтому кастовая модель трех Логосов, каждый из которых соответствует одной функции (жреческий Логос, воинский Логос, крестьянский Логос), может быть сведена к дуальной схеме — небесный Логос (жрецы и воины)/хтонический Логос (крестьяне). И этот дуализм, развертываемый при необходимости в трехфункциональность, прозрачно соответствует в таком случае гендерному дуализму.

Значение идей Дюмезиля для геософии

Теории Дюмезиля должны быть интегрированы в геософию по следующим основаниям.

Во-первых, Дюмезиль детально описывает матрицу индоевропейских обществ, восстанавливая ее наиболее общую и чистую форму. Можно сказать, что он реконструирует структуру индоевропейского Логоса, выявляет индоевропейский культурный код. По-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

² Gumpłowicz L. Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Wien, 1883.

скольку этот код преобладает в греческой, римской, иранской, индусской, туранской и христианской цивилизациях, он становится одним из главных предметов исследования плюральной антропологии. С одной стороны, Дюмезиль показывает тот общий знаменатель, который можно выделить во множестве разнообразных индоевропейских культур. А с другой — позволяет найти критерий, на основании которого можно проводить сравнительный анализ индоевропейских обществ с неиндоевропейскими. Спор о том, применима ли трехфункциональная система к неиндоевропейским обществам, ведется до сих пор с момента первых формулировок самим Дюмезилем его теории (Дюмезиль настаивает на том, что трехфункциональность есть исключительный признак только индоевропейских народов).

Во-вторых, индоевропейский тип общества имеет прямые соответствия с Тураном позднего Шпенглера и с героическим типом цивилизации у Эволы. Эти сопоставления также могли бы дать важные и значимые результаты.

В-третьих, огромным значением наделяет предложенный Дюмезилем структуралистский подход к социологии индоевропейских обществ, согласно которому в них сохраняется удивительная преемственность функций при всем историческом многообразии их религиозных и идеологических оформлений в разных и подчас прямо противоположных контекстах. В этом мы можем увидеть принцип синхронизма Логосов, на котором строится Ноомахия.

В-четвертых, антизвгемеризм Дюмезиля показывает относительность диахронического историцизма, который не только не объясняет мифы и религии отсылкой к событиям и историческим личностям, но убедительно доказывает, что события и личности становятся «историческими» только в том случае, если им находится соответствующая роль в ткани неизменного и устойчивого «вечного» мифа. История не сменяет собой миф, но сама является не чем иным, как одной из форм мифического нарратива. История есть только и исключительно интерпретация, и если у события отсутствует место в матрице интерпретации, оно просто не фиксируется и не наделяется «историческим» бытием, которым может снабдить его только миф.

Глава 34. Теории П. Сорокина

Социокультурная динамика

Русский социолог, эмигрировавший в Америку, Питирим Сорокин (1889—1968) в своей фундаментальной работе «Социальная и культурная динамика»¹ излагает чрезвычайно интересный и оригинальный взгляд на структуру и типы цивилизаций, а также на логику их исторических трансформаций. Сорокин критически относится к другим систематизациям цивилизаций от Данилевского до Шпенглера, но сам предлагает свою модель цикла социальных изменений².

Важнейшим моментом системы Сорокина является полное отвержение идеи прогресса³. Для академического социолога это чрезвычайно смелое и от этого весьма ценное заявление. Сорокин предлагает рассмотреть все основные процессы, развертывающиеся в обществе, и определить те из них, где можно установить строго линейную зависимость. Этой зависимости он не находит нигде, и напротив, на основании огромного количества собранных и систематизированных фактов и таблиц показывает, что во всех областях человеческой жизни, включая науку и техническое развитие, существуют циклы, периоды, где относительный подъем сопровождается относительным спадом. Единственный фактор роста — это демографическое увеличение количества населения Земли, но так как речь идет о чисто количественном показателе, он не может быть однозначно отождествлен с прогрессом (как ускорение роста клеток раковой опухоли не может быть названо прогрессом развития здорового организма), и то этот показатель размещен в длительном, но не бесконечном промежутке времени, так как никто не может гарантировать этот рост в дальнейшем, исходя из вероятности катастроф

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: Исследования изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. М.: Астрель, 2006.

² Сорокин П.А. Обзор циклических концепций социально-исторического процесса // Социологические исследования. 1998. № 12. С. 3—14.

³ Сорокин П.А. Социологический прогресс и принцип счастья // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.

и чрезвычайных обстоятельств. Питирим Сорокин, таким образом, на основании социологического и статистического анализа демонстрирует наглядно, что идея прогресса есть не более чем социальный миф.

Три типа социокультурных систем

Отвергнув прогресс как «ненаучное заблуждение», Питирим Сорокин предлагает свою версию объяснения социальной и культурной динамики обществ. Для этого он вводит оригинальную типологию из трех социальных типов¹.

Первый тип он называет *идеационным* и описывает его как общество, целиком и полностью сконцентрированное на потустороннем, где земные и жизненные ценности не имеют никакого положительного значения. Телесный мир рассматривается как «тюрьма духа» и подлежит аскетическому преодолению. Цивилизации идеационного типа (*ideational*) ставят во главу угла религию, трансцендентную ориентацию, ценности созерцания и рывка по ту сторону. Человек встает на сторону богов и рассматривает свое телесное пребывание как временное явление и испытание. Цивилизации идеационного типа создают высокие духовные культуры, но подчас довольно бедное пластическое выражение их в телесных материальных символах — в силу общей антиматериальной ориентации (типичный пример — иконоборчество в Византии).

Второй тип Сорокин называет *идеалистическим* (*idealistic*). Здесь мы видим равное внимание, уделяемое как духовному, так и материальному. Телесный мир не столько отрицается, сколько преобразуется под воздействием духовного. Ценности жизни и посмертного бытия гармонизируются и соотносятся друг с другом в обобщающей системе. Цивилизации идеалистического типа создают развитую и богатую материальную культуру, технику, сочетая возвышенную духовность с красотой физического выражения.

И наконец, третий тип цивилизации — *чувственный* (*sensate*). Здесь все внимание переносится на мир материи. Духовное теряет всякий смысл, телесное наслаждение, комфорт, удобство, польза и техническое развитие, основанное на покорении окружающего мира, ставятся во главу угла.

По Сорокину, все три типа культуры организованы в такой последовательности: *идеационный тип — идеалистический тип — чувственный тип — и снова идеационный тип — идеалистический*

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика.

и т. д. Смены форм именно таковы, поясняет Сорокин, поскольку идеация предполагает максимальное усилие души, собирает все силы человека и культуры для самопреодоления, затем следующая фаза представляет собой ослабление аскетического рывка, смягчение духовного радикализма, а чувственная цивилизация означает полное торжество слабости и инерции, где активность души окончательно рассеивается по количественной массе телесности. Вернуться к идеалистическому — самому оптимальному и сбалансированному социокультурному типу — от чувственной нельзя, поскольку инерция в последних фазах чувственной цивилизации достигает необратимого порога и может быть преодолена только радикальным рывком в потустороннее. А это означает переход к идеационной фазе. Нерадикального напряжения недостаточно.

Конец чувственной цивилизации

Современную западноевропейскую цивилизацию Сорокин располагал в последней фазе чувственной стадии и предсказывал ее скорый и неизбежный конец. Он описывал его в следующих терминах:

1. Чувственные ценности будут становиться все более относительными и атомарными. Лишенные какого бы то ни было признания и действительной силы, они наконец покроются слоем пыли. Граница между истиной и ложью, справедливым и несправедливым, прекрасным и безобразным, между положительными и отрицательными ценностями начнет неуклонно стираться, пока не наступит царство умственной, моральной, эстетической и социальной анархии.
2. Нарастающая атомизация чувственных ценностей, включая самого человека, обесценит их, сделает более чувственными и материальными, далекими от всего божественного, священного, абсолютного. Они будут все глубже погружаться в мерзость социокультурной клоаки, обретут не конструктивный, а прогрессирующе деструктивный характер и предстанут скорее экспонатами музея социокультурной патологии, чем вечными ценностями Царства Божьего. Чувственная ментальность все в большей степени будет трактовать человека и все его ценности «физико-химически», «биологически», «рефлексологически», «эндокринологически», «бихевиористически», «экономически», «психоаналитически», «механистически», «материалистически», то есть как мир атомов, протонов и электронов, заключающих в свои объятия и опутывающих своей липкой паутиной людей-роботов.

3. Когда все ценности атомизируются, исчезнут авторитетное «общественное мнение» и «мировое сознание». Их места займут многочисленные, противоречащие друг другу «мнения» беспринципных фракций и «псевдосознания» различных групп давления.
4. Договоры и соглашения утратят остатки своей обязывающей власти. Построенный западным человеком за предыдущие столетия величественный договорный социокультурный дом рухнет. Его падение сметет договорную демократию, договорный капитализм вкупе с частной ответственностью и договорное общество свободных людей.
5. Грубая сила и циничный обман окажутся единственными атрибутами всех межличностных и межгрупповых отношений. Сила станет правом. В результате разразятся войны, революции, мятежи, общество захлестнут волнения и зверства. Поднимет голову *bellum omnium contra omnes*: человек пойдет на человека, класс — на класс, нация — на нацию, вера — на веру, раса — на расу.
6. Свобода для большинства превратится в миф, зато господствующее меньшинство будет пользоваться ею с необузданной распущенностью. Перестанут существовать неотъемлемые права. Декларации прав или тоже отменят, или начнут использовать как красивые ширмы для неприкрытого насилия.
7. Дряхлые, бесчеловечные и тиранические правительства вместо хлеба будут давать народам бомбы, вместо свободы — нести смерть, вместо закона — насилие, вместо созидания — разрушение. Их нахождение у власти будет, как правило, краткосрочным и неустойчивым, их будут все чаще свергать.
8. Распад семьи как священного союза мужа и жены, родителей и детей продолжится. Рост числа разводов приведет в конце концов к полному исчезновению разницы между общественно санкционированным браком и незаконными сексуальными отношениями. Дети станут отделяться от родителей все раньше и раньше. Главные социокультурные функции семьи будут сокращаться, пока она не превратится в случайное сожительство самца и самки, а дом — в место, куда можно «припарковаться» на ночь, в основном для сексуальных контактов.
9. Чувственная суперсистема нашей культуры будет все больше напоминать «место культурного демпинга», наполненное беспорядочной массой элементов, лишенных единства и индивидуальности. Превратившись в такой базар, она окажется жертвой случайных сил, делающих из нее скорее «исторический объект», нежели самоуправляемый и живой субъект.
10. Продолжится увядание творческого потенциала культуры. Место Галилея и Ньютона, Лейбница и Дарвина, Канта и Гегеля, Баха и Бетховена, Шекспира и Данте, Рафаэля и Рембрандта займут посредственные псев-

домыслители, ремесленники от науки, от музыки, от художественной литературы, шоумейкеры — один вытеснит другое, а нравственный категорический императив окажется вытесненным гедонистическими соображениями эгоистической целесообразности, предубеждением, обманом и принуждением. На смену великому христианству придет множество самых отвратительных небылиц, состряпанных из фрагментов науки, обрывков философии, настоянных на примитивной мешанине магических верований и невежественных суеверий. Конструктивные технологические изобретения будут постепенно заменяться деструктивными. Более подробно:

- a) количественная гигантомания вытеснит качественную утонченность; «самое большое вместо самого лучшего»; бестселлер вместо классики; блестящая внешность вместо внутреннего содержания; методика вместо гениального озарения; подражание вместо творчества; сенсационный успех вместо обстоятельной оценки; «операционное управление» вместо просвещенного знания;
 - b) мышление заменится «поиском информации»; вместо мудрецов будут «шустрые Алексы»; вместо подлинных критериев — фальшивки; вместо великих лидеров — мошенники;
 - c) даже величайшие культурные ценности прошлого подвергнутся унижению. Бетховены и Бахи станут привесками к велеречивому пустозвонству, рекламирующему слабительные средства, жвачки, кукурузные хлопья, пиво и прочие сплошные удовольствия. Микеланджело и Рембрандты будут украшать мыло и лезвия для бритвы, стиральные машины и бутылки из-под виски. Репортеры и болтуны на радио время от времени удостоят чести Шекспира и Гете, позволив им «оставить след» в своих бумажках и разговорах.
11. В условиях растущей моральной, умственной и социальной анархии и деградации творческие способности чувственной ментальности, а также производство материальных ценностей будут убывать; учащаются депрессии; материальный уровень жизни снизится.
 12. По этим же причинам уменьшится безопасность жизни и имущества, а значит, покой в душе и счастье станут редкостью. Самоубийства, психические расстройства и преступления начнут расти. Скука поразит все более широкие слои населения.
 13. Население все явственнее станет раскалываться на два типа: чувственных гедонистов с их девизом «Будем есть, пить и любить, ибо завтра умрем!» и аскетов и стойков, относящихся к чувственным ценностям с безразличием и враждебностью¹.

¹ Сорокин П. Социальная и культурная динамика. С. 880 — 883.

Тринадцатый пункт этого краткого «Апокалипсиса Сорокина», который стал еще более наглядным спустя 50 лет после написания в 1957 году этого текста, определяет то, что логически должно последовать за концом западноевропейской цивилизации: приход новой цивилизации «аскетов и стоиков».

Значение теорий Питирима Сорокина для геософии

Теории Питирима Сорокина имеют несколько позитивных сторон.

Во-первых, три выделяемых им социокультурных типа на основании чисто социологических показателей могут быть соотнесены с тремя Логосами Ноомахии. Логосу Аполлона соответствует идеальная социокультурная система; Логосу Диониса — идеалистическая; Логосу Кибелы — чувственная. То, что Сорокин приходит к подобной триаде цивилизационных типов строго эмпирическим путем социологического исследования с опорой на систематизацию огромного количества статических данных, подтверждает релевантность и основательность нашего метода.

Во-вторых, демонтаж Сорокиным идеи прогресса позволяет освободиться от доминанции западноевропейского этноцентризма и «историала» Модерна, что расчищает путь для сбалансированного и свободного от предрассудков исследования Логосов различных цивилизаций.

В-третьих, можно согласиться с тремя типами цивилизации как с тремя последовательными фазами, поставив их в соответствие с органическими стадиями юности, зрелости и дряхления у Данилевского, Шпенглера и Фробениуса.

В-четвертых, наконец, эта циклическая последовательность может быть расценена как регресс, нисхождение от духовного уровня к материальному, что вписывается в традиционалистское понимание логики цивилизационных циклов.

Глава 35. Теории Ж. Дюрана

Социология воображения

Социолог и философ Жильбер Дюран был последователем и учеником Юнга, кроме того, его учителями на разных этапах были Г. Башляр, А. Корбен, К. Леви-Строс, М. Элиаде, Ж. Дюмезиль. Заслуга Дюрана состоит прежде всего в том, что он смог свести воедино научные и методологические интуиции своих учителей и направить их к созданию новой теории мифа (мифоанализ), реабилитирующей воображение после многих веков жесткого доминирования рационалистической и логоцентрической европейской культуры и науки. Будучи профессиональным социологом, Дюран, кроме того, сумел интегрировать исследования в области мифологии, психологии, этнологии в контекст классических социологических теорий, что позволило ему систематизировать всю совокупность знаний в единой модели *социологии воображения*¹ или (по аналогии с психологией глубин К.Г. Юнга) социологии глубин.

Основания, принципы, методы и понятия этой науки изложены Жильбером Дюраном в целой серии научных монографий, главной и наиболее известной из которых является фундаментальная книга «Антропологические структуры воображения»². В ней сосредоточены основные идеи автора и постулаты новой научной школы.

Имажинэр

Развивая подход Корбена (показавшего роль *mundus imaginalis* в структуре мистических учений ислама) и идею Юнга о коллективном бессознательном, Дюран вводит ключевое понятие «*l'imaginaire*», на английский язык приблизительно передаваемое термином «*imagery*». В русском языке этому понятию нет аналога (очень приблизительно можно было бы перевести «*l'imaginaire*» на русский язык как «мир воображения»), поэтому в дальнейшем мы будем использовать французский термин в русской транскрипции.

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015.

² Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 2011.

Имажинэр — некое *первичное свойство*, представляющее собой *одновременно*:

- воображение как способность (инстанция);
- то, что воображается (воображаемое, представленное, искусственно воссозданное через фантазию);
- того, кто воображает (воображающий, источник появления фантазии);
- сам процесс (воображение как функция);
- и нечто, что является общим и предшествующим и тому, и другому, и третьему (собственно имажинэр).

Дюран так описывает онтологический статус *имажинэра* («воображаемого-воображающего-воображения»). У Платона в диалоге «Софист»¹ дается определение двух типов воображения: *φαντασία* («фантазия») и *εἰκασία* («эйказия»). Оба они основаны на презумпции, что первичными являются две другие реальности — *разум* как мера реальности и порядка всех вещей и *объективный мир*, воспринимаемый чувствами, которые транслируют ощущения разуму. Чувства могут справляться со своей задачей корректно или некорректно — тут-то и вступает в дело воображение. Если впечатления от внешнего мира (который реален) передаются разуму (который тоже реален) «правильно» (корректно), то мы имеем дело с «эйказией» (*εἰκασία*), то есть с таким воображением, которое «позитивно» и «прозрачно», «верно» и вносит минимум погрешностей в процесс передачи данных от органов чувств к разуму. От слова «эйказия» произошли слова «икона», «идол» (в смысле «образ», «образец» и «эталон»). Если же в передаче образа возникают сбои, мы имеем дело с *фантазией*, то есть с испорченной передачей, которая перемешивает реальные данные с нереальными и путает их.

Дюран предлагает порвать с европейским логоцентризмом и перевернуть стартовые позиции. По Дюрану, *первично воображение: именно оно в ходе своей динамической работы создает внутреннее измерение субъекта и объекты внешнего мира.*

Согласно Дюрану, приписывание реальности субъекту и объекту и лишение свойства реальности воображения в конечном итоге есть всего лишь философская гипотеза, имеющая давнюю историю и ставшая в западноевропейской мысли безсловным консенсусом. Однако стоит только выйти за рамки этой мысли и обратиться к структурам мышления других культур — восточных, мистических, религиозных, архаических или к сфере искусства, мы можем убедиться, что *субъект-объектный дуализм* отнюдь не исчерпывает

¹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.

возможных философских установок, и многие незападные (развитые или примитивные) культуры понимают онтологический статус воображения, *tundus imaginalis*, совершенно иначе.

Понять содержание мистических теорий исламской традиции, иудейской каббалы, китайского даосизма, алхимических учений и процедур, мифов и легенд примитивных народов, в конце концов, мирового фольклора возможно только в том случае, если мы отойдем от жесткой дуальности «*субъективное—объективное*» и признаем онтологическую самостоятельность за той инстанцией, которая находится между ними, то есть за воображением, *имажинэром*.

В качестве научной (но также и философской) гипотезы Дюран берет следующий постулат: вопреки общепринятой на Западе (но далеко не столь однозначно разделяемой на Востоке) позиции, *имажинэр* — это единственное, что существует, и «наш мир» («наш», то есть относящийся к субъекту, и «мир», то есть совокупность объектов) есть результат *свободной игры воображения*. В таком случае мы получаем основание для развертывания особой «*онтологии имажинэра*», основанной на тезисе: единственное, что есть, что существует, это «*промежуточное*».

Антропологический траект

Развивая эту идею, Дюран вводит фундаментальное для его теории понятие «*антропологический траект*». Термин «*траект*» («*traectum*») образован от латинского «*tras*» — «через», «между» и «*jacere*» — «бросать», «кидать», «метать». От этого же глагола (от его причастной формы — «*jectum*», «брошенное») образованы важнейшие философские и научные категории «*субъект*» и «*объект*». «*Суб-ект*» — это то, что «положено («брошено») под» — то есть «под-лежащее». «*Об-ект*» — то, что «брошено («положено») перед», то, что «метнули перед», то есть «пред-мет». Между ними находится «*тра-ект*», «брошенное между».

Антропологический траект — это *придание самостоятельного онтологического статуса тому, что находится «между»* — между субъектом и объектом, между природой и культурой, между животным и рациональным, между духом и жизнью, между внутренним и внешним, между проектом (будущим) и историей (прошлым).

Траект — это «схема», «маршрут», «траектория», которая предопределяет структуры и структурные ансамбли, режимы и группы форм, динамические взаимодействия и столкновения, оппозиции и сближения, но ничего не говорит об идентичности того, что в этом траекте участвует, так как сама идентичность есть не нечто постоян-

ное, но следствие, результат самого траекта. Объект и субъект суть функциональные следствия антропологического траекта, они конституируются им как ролевые идентичности.

Имажинэр и смерть

Описав структуру антропологического и социологического подхода и первичность *имажинэра*, Дюран делает второе фундаментальное утверждение своей гранд-теории.

Воображение имеет перед собой фундаментальную антитезу — *смерть*. Другими словами, антропологический траект «натянут» между самим собой (как *траектом*, а не субъектом!) и смертью. «Конечность» («бытие-к-смерти», «*Sein-zum-Tode*» как важнейший экзистенциал *Dasein'a*, по Хайдеггеру) есть центральное свойство воображения. Это мотор и мотивация воображения. *Воображение вообразает потому, что перед ним (вокруг него) разверзлась смерть.*

Смерть выступает как *время*. У времени в чистом виде (если вычесть из него воображение) есть только одно безусловное и свойственное только ему содержание — это *приближение к смерти*. *Время* — это промежуток между воображением и смертью. Антропологический траект стоит на стороне воображения, он есть *имажинэр*. *Время* стоит на стороне смерти. Все содержание и все смыслы, все сюжеты и сценарии разворачиваются в этой системе координат — между *имажинэром* и смертью. Все, что не есть *имажинэр*, есть смерть. *Время* — это процесс обнаружения этого фундаментального обстоятельства.

Воображение — это то, что заполняет собой все пространство перед лицом смерти, что баррикадирует чистую стихию смерти всем тем, что мы видим, чувствуем, слышим, говорим, делаем, строим, ломаем, ощущаем, желаем, о чем грезим, на что надеемся. *Имажинэр* заполняет время собой, насыщает его содержанием, событиями, смыслом, делает его антропологическим временем — *временем повествования*, мифа, траекта.

Имажинэр и смерть — вот основная онтологическая *гуада*, *гающая начало* всем бесчисленным *гуадам* мифа. Она рассеивается в сюжетах, образах, символах, ритуалах, обычаях, социальных институтах, отношениях, культурах, повестях. Она лежит в основе культурного предмета как *зеркало*. Прежде чем зеркало появилось, его надо было вообразить. Зеркало, зеркальность есть свойство воображения. Когда его не было как предмета (если такая эпоха и была на самом деле — зеркало, по логике мифа, было *всегда*), им служила поверхность воды.

Миф

По Дюрану, миф есть структурированная совокупность архетипов и символов, отражающая глубинные свойства воображения, присущие ему изначально. Поэтому миф нельзя рассматривать как нечто историческое. Сама история есть издание мифа. Точно так же неверно изучать миф с помощью логоса. Правильнее, наоборот, постигать логос и его структуры, отталкиваясь от мифа.

Миф не статичен, но динамичен, так как при всей повторяемости основных линий он постоянно облекается в новые детали. Отдельные мифы сталкиваются друг с другом, теснят друг друга, вступают в диалектические связи.

Миры мифа динамичны и активны, в них разворачивается нескончаемая работа. Мифы могут изнашиваться или, напротив, наливаться живой энергией, навязывая себя антропологическому траекту, властно поднимаясь из глубин.

Миф есть первый уровень структурирования воображения, он, с одной стороны, еще несет на себе отпечаток жизненной мощи стихии воображения, но, с другой, уже обращен к четкому структурированию и, следовательно, подвержен (по крайней мере, в его наиболее формализованных вариантах и аспектах) ригидной фиксации и энтропии.

Миф есть ось антропологического траекта. А раз так, то можно сказать, что миф есть альфа и омега, начало и конец, он есть все, и все есть миф.

Режимы и группы внутри имажинэра: диурн/ноктюрн

Мифос есть содержание имажинэра. Отдельные мифы в структуре глобального мифоса (совпадающего с имажинэром) поддаются изучению и классификации.

Дюран разделяет содержание воображения на три большие группы (мифов, архетипов, символов, сюжетов) и на два режима.

Два режима — это «*diurne*», диурн (фр. — «дневной режим»), и «*postigne*», ноктюрн (фр. — «ночной режим»).

Три группы (схемы) — это героические мифы, грамматические мифы и мистические мифы.

Диурн, «дневной режим», включает в себя только одну группу мифов — героические мифы.

Ноктюрн, «ночной режим», состоит из двух групп мифов (драматических и мистических). И те и другие являются «ночными», то

есть разделяют некие общие характеристики (режима), но различаются по внутренним свойствам.

Для Дюрана принципиально выделение именно *трех* групп мифов, так как в основе этой дифференциации лежит их структурная несводимость друг к другу. Три группы мифов *ирредуцибельны*, то есть они не являются идеовариациями одна другой. Они фундаментально и сущностно гетерогенны.

Диурн

В основе героических мифов, которые формируют *режим диурна*, лежит движение *разделения*. Поэтому Дюран называет эту группу *диайретические мифы*, от греческого слова διαίρεσις, то есть «разделение», «разделять». Это мифы разделения, расчленения, отсоединения одного от другого. Там, где в мифологии, а также в истории, социуме, рассудочной деятельности, культуре, психике мы имеем дело с операцией разделения, разъединения, «разведения по разные стороны», дифференциации и особенно там, где это разделение мыслится необратимым, безвозвратным, радикальным, там вступает в силу группа героических мифов и соответствующий ей *режим диурна*.

Операция разъединения, разделения, расчленения является фундаментальным свойством реальности и воспринимающего эту реальность сознания. Само мышление устроено таким образом, что первичной и фундаментальной его деятельностью является именно различение, способность отделить в ментальной плоскости одно от другого.

Классическим носителем диайретического, разделяющего начала в мифологии является *герой*. Именно герой бросает вызов смерти, разрывает баланс привычного рутинного бытия, привносит в быт горизонты далекого, превращая обыденное в трагическое. Герой — тот, кто прорывает, разделяет, отсекает. В функциональном смысле героическое начало тождественно разделяющему началу, порождающему оппозиции, пары противоположностей, борьбу. Герой немислим без сражений и столкновений с другими. Разделяя, он обязательно оказывается на той или другой стороне разделенного, увлекаясь привнесенной им самим дуальностью, составляющей сущность и судьбу героя.

Дюран рассматривает «*героические*» и «*диайретические*» мифы как синонимы. При этом отсылка к диайрезису подчеркивает функциональный и концептуальный характер, а к фигуре героя — настрой и сюжетную канву мифа. Героизм является свойством дневного режима имажинэра.

Сюжеты битв, сражений, драк, преследований, нападений, поединков с противником, животным или мифическими существами; образы солдат, воинов, военной техники, агрессивных врагов, нападающих хищников, кусающих и лязгающих зубами собак, волков, тигров, крокодилов, монстров и т. д.; сцены насилия, убийства, расчленения, разрывания на куски, а также дележа добычи, насильственного захвата в мифах, сказках, религиозных текстах, в искусстве и в сновидениях естественным образом разворачивают многообразные вариации *режима гиурна*.

Битва со смертью

В основе героического мифа лежит фундаментальная идея *смерти как другого*, с соответствующим императивом *борьбы* с ней, противостояния ей. Смерть и время рассматриваются как *враг*, с которым надо биться до последнего конца.

Любое различие возводимо к перворазличию человека и смерти, и по логике дуальности идентичность человека оказывается напротив смерти, с другой стороны от нее. А смерть, в свою очередь, помещается на противоположный полюс.

Таким образом, содержание героического мифа, в конечном счете, есть актуализация другого как смерти и прямое — лицом к лицу — столкновение с этим другим. Не битва, не катастрофа, не распад и не конфликт приводят к смерти, напротив, смерть, воспринятая как таковая, как строго другое, конституирует битву, катастрофу, распад и конфликт как выражение своего *замеченного* наличия.

В режиме дня ночь приобретает строго отрицательный характер. Ночное время суток, его атрибуты — мрак, холод, тьма, сон, неразличение — становятся в синонимический ряд тех явлений и сущностей, с которыми герой сражается. Отсюда привычные метафоры ночи и смерти и менее привычные — ночи и времени. Ночь — это *другое*, нежелеи день, а все *другое* в режиме *гиурна* приобретает гипертрофированно отрицательные черты.

Дюран определяет серию символов, связанных с ночью и тьмой, как «*нюктоморфные*» образы (дословно по-гречески, «образы ночи»).

Тема похода *гиурна* против *режима ночи* ведет к существенным последствиям. Здесь завязывается первый акт чрезвычайно важного процесса, предопределяющего структуру *имажинэра* в целом. Речь идет о его *расколе*. В *имажинэре* есть два режима: *гиурн* и *ноктюрн*. Разворачивание сценариев по линии *гиурна* противопоставляет мифы *гиурна* второй половине *имажинэра* — мифам *ноктюрна*, то

есть создает *фундаментальную поляризацию бессознательного*. Если для *диурна* внешний мир есть *другое* и *смерть вовне*, то обращение *диайретической* стратегии внутрь конституирует врага внутри, смерть внутри. В этой роли начинает выступать *режим ноктюрна* и его мифологические константы. «Нюктоморфизм» становится траекторией внутренней динамики *имажинэра*, работающего в режиме *диурна*. Между врагом вовне (смертью и временем) и врагом внутри (*режимом ноктюрна*) устанавливается тождество, что ведет к своеобразному расщеплению в структуре самого *диурна* — в своей борьбе с другим, очищении от другого, насилия над другим он начинает бороться с самим собой, очищаться от самого себя и осуществлять насилие над самим собой. В этом внутреннем расколе коренятся важнейшие процессы, составляющие силовые линии всей *социологии глубин*.

Режим диурна — это *режим дуализма* по преимуществу. Дуализм мифа может проявляться на всех уровнях — религиозном, политическом, моральном, социальном, культурном, бытовом.

Всё содержание героического мифа — это бесконечная и абсолютная война дня против ночи, света против тьмы, субъекта против объекта, культуры против природы, мужчины против женщины и т. д.

Дуализм и маскулиноидность

Диайрезис вначале в рамках глубинных архетипов воображения постулирует фундаментальные модули мышления: «это» и «то», «я» и «не-я», «здесь» и «там» и т. д. На следующем уровне эти дуальности формируют ткань мифа, а далее начинают предопределять процессы, вытекающие из мифологического нарратива — вплоть до структурирования социума, культуры и т. д.

Ярче всего этот дуализм проявляется в религиозных дуалистических концепциях (зороастризм, маздеизм, манихейство, гностицизм). Учение гностиков о добром и злом творцах представляет собой вершину формализации *диурна*.

Режим диурна связан с *маскулиноидностью*. Не с мужским полом в анатомическом и физиологическом смысле, но с *мужественностью*, «*вирильностью*» как особым психологическим, социальным, культурным типом, который воплощает в себе комплекс ассоциаций и парадигмальных жестов *героического начала*. К реальному анатомическому мужчине этот образ может не иметь прямого отношения, так как в разных культурах мужчины стилизуются в соответствии с различными режимами воображения, и социокультурные паттер-

ны могут существенно влиять на структуру реальных мужчин. Маскулиноид — это *воображаемый мужчина*, мужчина, принадлежащий к *mundus imaginalis*. По Юнгу, он скорее соответствует анимусу, то есть тому, как женщина в самой себе в некоторых случаях воспринимает коллективное бессознательное. В бессознательном у женщин (на глубинном уровне) маскулиноидных черт и мифологических связей столько же, сколько у мужчин.

Маскулиноидность здесь имеет связь с гендером особого рода — это *гендер мифа*. Он может проецироваться в культуру, на социум, в политику, в религию, порождая маскулиноидность систем — подчас в отрыве от формальных нормативов и установок или находясь с ними в причудливом соотношении.

Ноктюрн

Режим ноктюрна легче описать, отталкиваясь от режима диурна. Ночь во всем противоположна дню, но режим ноктюрна в *имажинэре* делится на две части, которые противоположны дню *по-разному*.

Общим является то, что весь *режим ноктюрна* — это *режим эвфемизма*. Эвфемизм — по-гречески «благое имя». Эвфемизмом является название дурного, ущербного, вредного, злого, отвратительного, неприличного, страшного предмета или явления смягченным, уменьшительно-ласкательным, ироничным именем, чтобы психологически снять остроту конфликтности, которую несет в себе отрицательное событие.

Если диурн *акцентирует* и *усугубляет* противостояние со временем и со смертью, то ноктюрн *смягчает* его, *подвергает эвфемизму смерть и время* как фундаментальные антитезы воображаемому.

Режим ноктюрна (по-разному в случае обеих групп) *становится на сторону своей противоположности*, стремится затушевать ее. Стратегия ноктюрна и его мифов заключается в том, чтобы представить фундаментальную оппозицию *имажинэра* и *смерти* как не фундаментальную и даже не оппозицию. При этом *ноктюрн* — это не смерть и не время, но *траект* и *имажинэра*. Поэтому здесь принципиально сохраняется структурообразующее противопоставление смерти. Но это противопоставление решается совершенно иначе, нежели в *режиме диурна*. В *режиме ноктюрна* смерть воображается как «*несмерть*» (или как «не совсем смерть»), а время представляется не как процесс, ведущий к смерти, а как нечто другое — например, как сама жизнь, как развитие, как нечто нефатальное и повторяемое и т. д.

Мистический ноктюрн

Эвфемизм может быть радикальным и нерадикальным. В случае радикального эвфемизма строго негативное воспринимается или интерпретируется как не негативное и даже, в предельном случае, как позитивное. Нерадикальный эвфемизм обращается со строгой негативностью иначе: он не отрицает ее полностью и не превращает в позитивность, но смягчает ее негативность, приуменьшает ее, делает ее относительной и пытается восполнить и оттенить позитивностью (реальной или мнимой, имеющей или не имеющей отношения к ситуации).

К группе мистического ноктюрна Дюран относит формы радикальной эвфемизации. Эта группа мифов прямо противоположна героическим мифам диурна.

«Мистической» вторую группу Дюран называет весьма условно, отталкиваясь от определения французского антрополога и социолога Л. Леви-Брюля (1857—1939) о «мистическом соучастии»¹ (фр. «participation mystique») как конститутивном качестве примитивных обществ (точнее, общин — *Gemeinschaft*), то есть о таком *траекте*, который постулирует *непрерывную и органическую целостность всего* (а конкретно единство воображения и смерти). В основе мистического подхода лежит идея единения, унификации, целостной нерасчленимости. Операция мистического единения является антитезой диайрезиса героических мифов: если мифы диурна ориентированы на различие, разрыв, разделение, дифференциацию, то мифы мистического ноктюрна, напротив, ведут к соединению, интеграции, утверждению связности, неразрывности, непрерывности, единства.

Можно назвать главную установку мистического ноктюрна *недвойственностью* по аналогии с индуистским адвайта-ведантизмом.

В этой группе все то, что опровергалось, отбрасывалось, отрицалось, исключалось, принижалось, противопоставлялось режимом диурна, подлежит переоценке и переосмыслению в позитивном ключе и, следовательно, принимается, включается, реабилитируется, превращается в союзника и друга.

Фигура Матери

Мистические мифы позитивно переосмыслиют женское начало. Женское здесь значит благое, доброе, мягкое, нежное, положитель-

¹ Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002.

но оцененное. Ночь нежна и свежа, а не страшна. Женщина — царица ночи.

Здесь же относятся образы скандинавских норн или греческих парок, ткущих у корней мирового древа (или в Аиде) судьбу мира, и Параскева Пятница в русском фольклоре. Пряжа — это то, что связывает (одно с другим), форма единения, архетипический жест мифов мистического ноктюрна.

Мать — центральная фигура этого режима. Реактуализация внутриутробного состояния пробуждает структурный архетип отождествления мира с материнским началом, откуда развиваются мифы о Великой Матери, о «богине», в частности о Матери-Земле. Мать символизирует нерасчлененную целостность бытия, в котором отделение внутреннего от внешнего только намечено, траект замкнут на самого себя, а смерти, негатива, отрицания и оппозиций не существует. Эта идея подчеркнута выражена в символе змеи, кусающей свой хвост — Уроборос древних греков.

Номенклатура мистического ноктюрна

К образам и свойствам *мистического режима имажинэра* Дюран относит:

- материальность, конкретность, чувственность, опору, плотность, субстанцию, экскременты, глину, землю, почву;
- пищу, напитки, питание, кормление;
- обладание, богатства, деньги, драгоценности, ценности;
- жилище, убежище, пещеру, центр, внутренние строения, очаг;
- воду, море, влагу;
- могилу, колыбель, вместилище, корабль;
- яйцо, молоко, мед, вино;
- краски, покрывало, мантию;
- живот, чрево, гениталии, утерус;
- большинство женских персонажей религии (Великая Мать, Богиня и т. д.);
- дитя, карликов, эльфов и т. д.

По логике *ноктюрна* эти символические ряды могут выступать в мифах как синонимы, что порождает бесчисленные фигуры и сюжеты, имеющие сходное функциональное строение. Эта систематизация открывает широкие возможности для классификации фольклорного материала, дешифровки мифов, диагностики психических и психологических расстройств. В то же время она может быть применена и к сфере социологии в самых различных ее аспектах, что мы и покажем в дальнейших разделах.

Драматический ноктюрн как умеренный эвфемизм

Вторая группа мифов, входящая в режим ноктюрна, — *грамматические* или *синтетические* мифы — также подвергают фундаментальную оппозицию *воображение (имажинэр)/смерть* эвфемизации (поэтому они отнесены Дюраном к *ноктюрну*). Но эта эвфемизация отличается от группы мистических мифов и *количественно*, и *качественно*. Количественно — в том, что в данном случае эвфемизация *не столь абсолютная*, не меняет знаки на прямо противоположные. А качественно — в том, что процесс эвфемизации разворачивается *по иному сценарию* — через интеграцию негативного (смерти и времени) в *общую синтетическую систему*, где сохраняется и дуализм, и положительная оценка световых символов, и признается отрицательность ночных символов, но все в целом заключено в *схему относительной диалектической сцепленности*.

В этой группе мифов смерть ведет к новому рождению (воскресению), время — циклично (за прогрессом следует регресс, а затем снова прогресс), во всем доминирует *гуальный ритм*, лишь лишенный той бескомпромиссности, которая характеризует *режим диурна*.

Дюран называет эту разновидность ноктюрна драматической, потому что структура драмы состоит как раз в чередовании противоположных элементов — страдания и счастья, успехов и неудач, обретений и потерь. Каждая фаза драматического повествования влечет за собой фазу с противоположным знаком, что и составляет специфическую напряженность именно этого жанра. Такая же структура воспроизводится в этом *режиме имажинэра*.

Другое название, предлагаемое Дюраном, — *синтетический ноктюрн*. Оно подчеркивает ту специфику обращения с парами противоположностей, которая характеризует эту группу мифов и архетипов. Противоположности здесь не приобретают характера альтернативной несовместимости (*или/или*) как в режиме *диурна*, но и не совпадают, как в режиме *мистического ноктюрна*. Они синтезируются, сохраняя свое отличие и определенную напряженность оппозиции, но при этом не сливаются вплоть до неразличимости.

Самый общий сценарий драматического мифа таков: *умирание не окончательно, за ним следует новая жизнь* (эвфемизм). Но вместе с тем сохраняется печаль утраты, напряженность поражения и трагизм верховенства времени и смерти. Однако фатальность времени и смерти релятивизирована и смягчена.

Смерть и воскресение

В религиозно-мифологических сюжетах *режим грамматического ноктюрна* часто встречается в форме повествования о смерти и воскресении — бога, героя, персонажа и т. д. Бог, герой или главное действующее лицо мифа или религиозного сюжета погибает (часто мучительно), спускается в ад, засыпает, становится жертвой злых сил. В вариантах это может быть исчезновение, пленение, заточение, превращение в животное или предмет, порабощение, похищение, потеря социального статуса, имущества или ценной реликвии и т. д. Но после определенного периода благодаря чуду или вмешательству другого героя он снова воскресает, поднимается из-под земли, оживает (сбрызнутый мертвой-живой водой), возвращается, восстанавливает социальный статус, обретает утраченную вещь и т. д. Разновидности этого базового сюжета мифа бесконечны — от сказок и религиозных культов до сюжетных линий светской литературы или сценариев фильмов и бульварной литературы.

Через оптику драматического ноктюрна можно рассматривать природные явления (смену сезонов, циклическое движение светил — Солнца, Луны, планет, звезд и т. д.), а можно толковать социальные циклы, исторические хроники, летописи, историю государств, обществ, цивилизаций и культур.

В модели «смерть—воскресение» заложены обе фазы цикла — восходящая и нисходящая, что предопределяет различные версии понимания времени (регресс, прогресс, вечное возвращение).

Мессианские и эсхатологические сегменты религиозных учений (в иудаизме, христианстве, исламе, но также в буддизме — Будда; в индуизме — десятый аватара, Калки; в германском язычестве — битва богов и возвращение Бальдура и т. д.) имеют к этому режиму самое непосредственное отношение.

Номенклатура драматического ноктюрна

Типичными символами синтетических мифов Дюран считает:

- крест, круг, колесо, спираль, лабиринт, любые круглые предметы;
- прорастающее зерно, злаковые растения, сезонные всходы, дерево, куст, стебель, цветок, созревание;
- все виды циклов — сезоны, времена года, астрономические циклы;
- искусства и их атрибуты (краски, кисти, музыкальные инструменты), маски;

- эротический символизм во всем его многообразии, боги и богини любви, оргии;
- огниво (для добывания огня);
- улитку, раковину, медведя, барана, кролика;
- колесницу, средства передвижения, путешествия;
- все виды дуальной симметрии вдоль вертикальной оси, близнечные мифы, удвоение (редублиция), симметричную организацию пространства (по сторонам света).

Образцом драматического дуализма является китайский символ «инь – ян», который может быть рассмотрен как наиболее полное и общее выражение данного *режима имажинэра*.

Значение идей Ж. Дюрана для геософии

Методология мифоанализа Дюрана для построения геософской карты и исследования культур и цивилизаций представляется еще более фундаментальной и незаменимой, нежели теории Юнга. То, что Дюран называет имажинэром (или антропологическим траектом) и есть экзистенциальный горизонт или *Dasein*. При этом то обстоятельство, что Дюран выделяет в структуре имажинэра три режима, напрямую свидетельствует о той отражательной природе архетипов коллективного бессознательного, которую мы зафиксировали, говоря о Юнге. Автономность режимов и вместе с тем их несводимость друг к другу вытекает из структуры трех Логосов — Аполлона, Диониса и Кибелы. Три Логоса первичны для имажинэра, как субъективный дух Гегеля первичен в его системе для природы (материи). Именно вертикаль Логосов конституирует горизонталь имажинэра, делает его горизонтом.

В этом случае всходы культуры будут группами проявления каждого из этих режимов. Таким образом, цепочки когерентных архетипов составляют ансамбли, проявляющиеся в религии, мифологии, культуре, политике и истории.

Сразу бросается в глаза очевидное сходство между режимом диурна и Логосом Аполлона¹. Логос Аполлона своей проекцией в бессознательное (имажинэр) организует его содержание в духе экзальтации света, вертикальной симметрии, чистоты, воинственности, героизма и патриархата. Режим диурна предопределяет андрократический и олимпийский комплекс фигур, идей и образов.

Мистический ноктюрн Дюрана совершенно очевидно относится к Логосу Кибелы. Переход имажинэра на сторону смерти, кастрация

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

мужского начала и растворение в структурах онтологической ночи представляют собой типичные черты черного Логоса и недвусмысленно указывают на мифы и ритуалы Великой Матери. Матриархат Бахофена и титанические мотивы тесно связаны с эвфемизмом и его развитием в гомологичную фигуру образов и риторических фигур.

Что касается режима драматического ноктюрна, то он столь же прозрачно соответствует Логосу Диониса, с его двойственностью, парадоксальностью, цикличностью и переходом противоположностей друг в друга. Однако вся топология Ноомахии исходит из модели несколько отличающейся от гендерного толкования режимов имажинэра Дюраном. Для Дюрана драматический ноктюрн относится к режиму ночи и, следовательно, к доминации феминного начала. Хотя Дюран и склонен интерпретировать этот режим как андрогинный, он видит его с женской стороны, со стороны ночи. То есть это женский андрогинат.

В ноологии мы однозначно относим Логос Диониса к андрократическому началу, хотя и вступающему в глубину материальности, телесности и вещественности, спускающемуся в глубь земли. Дионис — это солнце ночи, но это не ночь. Дионис — бог женщин, но он — мужской бог. Дионис окружен хтоническими существами, но он бог небесный и олимпийский. Феноменологически режим мистического ноктюрна, точно соответствующий фигурам горизонта, вызываемым к жизни Логосом Диониса, может представляться выражением ночи. И именно так многие толковали фигуру Диониса. Но вся Ноомахия строится на обнаруженном нами в книге «В поисках темного Логоса»¹ различии между *темным* Логосом Диониса и *черным* Логосом Кибелы. Это различие, переводящее пару Аполлон — Дионис, ставшую знаменитой после работы Ницше, в триаду Аполлон — Дионис — Кибела, имеет колоссальное — решающее — значение для метафизики. Близость Диониса к Кибеле оказывается двусмысленной, а его мужская и солярная, небесная природа выявляется как раз в контексте этой близости: небесный бог спускается в ад, но он не ад, и не бог ада. Он мужской и солнечный бог, совершающий сотериологический — жертвенный — божественный ритуал.

Но в проекции Логоса на экзистенциальный горизонт Логос Диониса вполне может выступать в режиме драматического ноктюрна и восприниматься именно так.

Приняв эту поправку, мы можем взять всю теорию социологии воображения Жильбера Дюрана в качестве надежного и идеально точного инструмента исследования структур геософии.

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2012.

Глава 36. Теории Н.С. Трубецкого

Евразийство

В России идеи Данилевского о множественности цивилизаций развили представители течения евразийцев, учившие о самобытной евразийской (православной) цивилизации и подвергшие европейский этноцентризм резкой критике, чрезвычайно созвучной европейским традиционалистам.

Основателем течения евразийства¹ был крупнейший лингвист Николай Сергеевич Трубецкой (1890 – 1938), основатель фонологии и одна из ключевых фигур в структурной лингвистике XX века. Евразийское мировоззрение связано со структурализмом самым прямым образом.

В основе структурной лингвистики лежит различие между языком и словом, речью, высказыванием. Согласно структурным лингвистам, именно язык определяет смысл высказывания, в то время как классическая лингвистика в духе «номиналистской» философии рассматривала смысл слова из его соотношения со значением, то есть с тем предметом или явлением внешнего мира, на которое слово (знак, послание) указывает. Смысл содержится не в мире объектов, внешнем для говорящего человека, но в глубинных структурах языка, в его парадигмах. И поэтому каждая лингвистическая общность, объединенная языком, имеет дело со своим особым миром, с особой вселенной смыслов. Эти смыслы выражаются в речи, и благодаря им речь становится понятной. Значение же (внешний объект, на который указывает высказывание) вторичен по отношению к «осмысленной речи» и может варьироваться в разных исторических ситуациях, тогда как семантическое ядро понятия остается прежним.

Язык как парадигма остается неизменным, меняются речи. Но неизменность языка обосновывает семантическую непрерывность на разных стадиях развития языка, гарантирует то, что мы имеем дело с тем же самым языком, хотя его речевые выражения изменяются.

Из начал структурной лингвистики легко выводятся основы евразийского мировоззрения. Язык отождествляется с цивилизацией

¹ Основы евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002.

как парадигмой общества. Эта парадигма остается неизменной в своих корнях, и именно она делает исторические изменения общества осмысленными высказываниями, а не набором случайных и разрозненных событий. Речью же или высказыванием является каждый конкретный момент в истории общества, который может быть оспорен, преодолен или, наоборот, подтвержден и сохранен последующими моментами истории — другими высказываниями. При этом смысл всех высказываний следует искать в языке, то есть в цивилизации, в ее неизменной парадигме. Исторические события представляют собой развертывание парадигмальных смыслов, а не совокупность пустых «объективных» фактов, принадлежащих внешнему (по отношению к обществу) миру. Главное в истории — смысл. Если смысл события не очевиден или вообще отсутствует, то такое событие не будет историческим, оно пройдет незамеченным. А если у какого-то смысла не будет «материального» выражения в событии, то общество спроецирует его на какое-то другое имеющееся событие или просто «придумает» и создаст его.

ОСНОВЫ

На основе структуралистского подхода Н.С. Трубецкой формулирует принципы основанного им евразийства. В общих чертах они таковы.

1. Исторические и социальные события имеют смысл только в том обществе, в котором они происходят. Поэтому есть не «цивилизация» в единственном, но «цивилизации» во множественном числе, и каждая из них представляет собой самостоятельную парадигму, придающую исторический смысл всему, что происходит с этим обществом и внутри этого общества. Любые претензии на «универсальность» толкования истории есть не что иное, как «колониализм» и «расизм», то есть стремление навязать другим народам и обществам те смыслы, которые им чужды, так как основаны на иной цивилизационной парадигме. Отсюда вытекает второй принцип евразийского мировоззрения.
2. Претензии западноевропейской культуры на универсальность и нормативность для всего человечества несостоятельны и должны быть отвергнуты человечеством. Западная культура отражает логику становления романо-германского мира, и эта логика применима только в границах этого мира — там, где западноевропейская парадигма исторически сложилась. Запад использует свои успехи в материальной сфере для закрепления своего колониального господства, которое выражается на двух уровнях —

через физическое и силовое порабощение народов и стран и через навязывание всем остальным культурам своей собственной цивилизационной модели в качестве общеобязательной нормы, «общечеловеческих ценностей». С этим надо бороться всеми силами и методами, так как «Запад» и его универсализм есть угроза человечеству и попытка лишить человечество многообразия его парадигм, языков и цивилизаций.

3. Доминирующий в западноевропейской культуре взгляд на историю и время отражает только синтагматический уровень анализа высказывания и упускает из виду парадигмальный (как это имеет место в классической неструктурной лингвистике). Отсюда берет начало «миф о прогрессе», предполагающий, что каждый последующий шаг развития человеческого общества (под «человеческим» имеется в виду «западное» или аналогичное ему) совершеннее, полнее и лучше предыдущего, а предыдущий этап и его значение либо полностью перетекают в последующий, либо снимаются и более не представляют интереса. Бытие полностью принадлежит времени и является функцией от него. Вместо этого евразийцы считали необходимым рассматривать общество в его неподвижном и неизменном — структурном — основании, которое только и дает смысл его развитию, позволяет осознать его логику. Как только исследователь выходит на парадигмальный уровень анализа, тут же оказывается, что в обществах доминируют циклы (как это показал Н. Данилевский, а позже О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин). Поэтому «прогресс» является лишь социальным мифом, а не научным принципом и на практике служит укреплению позиций западной цивилизации в глобальном масштабе. Поэтому евразийцы заявляли о необходимости особого внимания к консервативным, неизменным, постоянным элементам в обществе — религии, этносу, языку, культуре, обычаям, традициям, обрядам и т. д. — которые, как правило, игнорируются или порицаются «прогрессистами».
4. Россия есть самодостаточная парадигма, обеспечивающая смысл русской истории, а не просто «речь», высказанная на основе европейской культуры. Русская цивилизация самостоятельна и самодостаточна, имеет свою логику, свою циклическую структуру и именно в таком качестве должна быть утверждена, расшифрована и освобождена от колониальных претензий Запада — и силовых, и духовных. Западные и восточные влияния не являются основополагающими для этой парадигмы, так как она является самобытной и самостоятельной, и в этом смысле ее и следует называть «евразийской».

Европа против человечества

Наиболее ценным аспектом мысли князя Трубецкого, фундаментом всего евразийского мировоззрения является утверждение радикального *дуализма цивилизаций*, осмысление исторического процесса как конкуренции двух альтернативных проектов. Именно этому дуализму посвящена первая теоретическая книга князя Трубецкого «Европа и человечество»¹. В ней в скупых и часто приблизительных выражениях проводится следующая мысль: никакого единого пути развития цивилизации не существует, за такой претензией скрывается лишь стремление одной конкретной агрессивной формы цивилизации, а именно, романо-германской цивилизации, к универсальности, единственности, гегемонизму и абсолютности. Именно гигантоманические, расистские по сути своей, претензии романо-германского мира на то, чтобы быть мерилом культуры и прогресса, лежат в основе необходимости деления всего мира на Европу, с одной стороны, и человечество, с другой. Романо-германский мир, будучи лишь частью многополюсной мультикультурной исторической реальности, возымел сатанинскую претензию на то, что он и есть концептуальное целое, высокомерно отбросив остальные культурные типы в регионы варварства, недоразвитости, примитивности, дикости. И человечество, в понятии Трубецкого, является объединенной категорией всех тех народов, культур и цивилизаций, которые существенно отличаются от европейской модели. Трубецкой утверждает, что это отличие не просто констатация факта, но формула цивилизационного исторического противостояния, демаркационная линия, по которой проходит нерв современной истории. Плох, по мнению Трубецкого, не сам романо-германский мир со своей специфической культурой — в качестве одного из множественных миров он был бы напротив крайне интересен и содержателен. Недопустимым, неприемлемым в нем является лишь его агрессивное отношение ко всем остальным культурам, его колониализм, доминаторство, склонность к цивилизационному геноциду и порабощению всего инакового по отношению к нему.

Таким образом, человечество, по Трубецкому, должно осознать свое единство через отрицание тоталитарной модели современного Запада, объединив «цветущую сложность» (по выражению Константина Леонтьева) народов и культур в единый лагерь антизападной планетарной освободительной борьбы.

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

Наиболее обобщенной формой человечества, «цветущей сложности» виделась Трубецкому Евразия — идеальная формула того, что как духовное послание от степных туранцев Чингисхана было передано Московской Руси. Россия-Евразия в такой картине мира становилась оплотом и рычагом планетарной борьбы человечества против универсального планетарного романо-германского ига. Позитивная оценка монгольского периода и переплетения русско-славянской культуры с культурой тюркских народов является отличительной чертой евразийского мировоззрения.

Идеократия

Важную роль в евразийской философии занимает концепция идеократического государства, *идеократии*¹. В ее основе — представление о государстве и обществе как о реальности, призванной осуществить важную духовную и историческую миссию. Эта теория получила название «идеократия», «власть идеи», «власть идеала». Такой подход вытекает из более общего представления евразийцев о смысле человеческого существования, о высшем предназначении коллектива, народа, всякой общности. Человеческий факт расценивался евразийцами как переходный этап, как отправная точка для самопреодоления, а следовательно, вся антропологическая проблема виделась как задание, а не как данность. В основных своих чертах такое представление было свойственно всем духовным и религиозным традициям. В современной философии и в совершенно ином контексте мы сталкиваемся с аналогичной перспективой у Ницше и у Маркса. Православные евразийцы могли вполне повторить вслед за Ницше его знаменитое определение: «Человек есть нечто, что следует преодолеть». Вполне в духе общего для русской философии стремления говорить не об отдельном индивидууме, но об общей цельной общности, переносить антропологическую проблематику на коллектив, евразийцы вслед за Трубецким выводили из такого подхода императив всеобщего самопреодоления. Воплощением такого коллективного самопреодоления, самовозвышения, преображения и очищения для исполнения высшей миссии являлась, по их мнению, идеократия, возведенная в социальную государственную норму. Юлиус Эвола называл аналогичную модель общественно-политического устройства «анагогическим тоталитаризмом», то есть строем, при котором бытие каждого отдельного

¹ Трубецкой Н. С. Об идее-правительнице идеократического государства // Основы евразийства. С. 194 — 200.

человека принудительным образом вовлекается в спиралевидное движение общего духовного восхождения, облагораживания, сакрализации.

Трубецкой считает, что проблема идеократии, ее признания или отвержения не является делом частного выбора. Это общеобязательный императив исторического коллектива, который самим фактом своего существования обязан выполнить сложное и ответственное задание, врученное ему предвечным Промыслом. Самое главное в идеократии — требование основывать общественные и государственные институты на идеалистических принципах, ставить этику и эстетику над прагматизмом и соображениями технической эффективности, утверждать героические идеалы над соображениями комфорта, обогащения, безопасности, легитимизировать превосходство героического типа над типом торгашеским (в терминологии Вернера Зомбарта¹).

Значение теорий Трубецкого для геософии

Евразийское мировоззрение, обрисованное Трубецким, обосновывает множественность культур и отвергает этноцентристскую монополию Запада. И хотя Трубецкой прежде всего заинтересован в том, чтобы, как и славянофилы, доказать самобытность и самодостаточность уникальной русской цивилизации, выводы из евразийства являются более общими и применимыми и к другим цивилизациям и культурам. Освобождение от гегемонии Запада, от западной парадигмы позволяет обнаружить те критерии и принципы, на которых строится любая цивилизация, оказавшаяся по той или иной причине под западным воздействием. Поэтому большинство народов оказывается в сходной с Россией ситуации: чтобы найти свою идентичность, необходимо прежде стать независимым от Запада и его универсалистских претензий. Сам Трубецкой в книге «Европа и человечество» подчеркивает эту близость между неевропейскими народами и русскими и предлагает объединить усилия — прежде всего интеллектуальные, философские — в борьбе против гносеологической диктатуры «романо-германского» мира.

Геософия строится на точно таком же подходе, настаивая на признании за каждой цивилизацией права на самобытную и автономную парадигму, допускающую в своих рамках неопределенно большое число дискурсов. Это отождествление цивилизации (куль-

¹ Зомбарт В. Торгаши и герои // Зомбарт В. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2005.

туры) с парадигмой дополняет представление об «экзистенциальном горизонте».

Особое значение идеи Трубецкого приобретают в контексте исследования русского Логоса и культурного пространства Турана (как индоевропейского, так и тюрко-монгольского, финно-угорского). Для реконструкции русской идентичности евразийский подход является наиболее продуктивным.

Глава 37. Теории П. Савицкого

Россия как «срединная империя»

Если Н.С. Трубецкой сформулировал основные философские принципы евразийства, опираясь на интуиции структурной лингвистики и филологии, то его единомышленник, сподвижник и друг И.Н. Савицкий (1895 – 1968) был профессиональным географом и рассматривал евразийство в первую очередь с точки зрения пространства.

Очень важно подчеркнуть профессиональные интересы двух снователей евразийства. Структурная лингвистика Трубецкого строится вокруг идеи неизменности языка как той глубинной инстанции, которая предопределяет смысл высказываний, оставаясь целом не зависящей от этих высказываний, постоянной, «вечной». Структурная лингвистика отрицает исключительность последовательного, синтагматического анализа речи, развернутого во времени или логической последовательности. В сфере структурной лингвистики акцент падает именно на неподвижное и неизменное, что воспринимается как своего рода методологическая антитеза времени. Логично предположить, что образом антитезы времени является пространство: во времени события разворачиваются последовательно, в пространстве же одновременно, синхронично во всех его частях. Поэтому парадигма структурной лингвистики тяготеет к пространственному, синхроническому выражению.

Основная идея Савицкого заключается в том, что Россия представляет собой особое цивилизационное образование, определяемое через качество «срединности». Одна из его статей «Географические и геополитические основы евразийства» (1933) начинается такими словами:

Россия имеет гораздо больше оснований, чем Китай, называться «Срединным Государством»¹.

Если «срединность» Германии ограничивается европейским контекстом, а сама Европа есть лишь «западный мыс» Евразии, то Россия занимает центральную позицию в рамках всего континента.

¹ Савицкий П.Н. Географические и геополитические основы евразийства // Основы евразийства

«Срединность» России для Савицкого является основой ее исторической идентичности. Она не часть Европы и не продолжение Азии. Она — самобытный мир, самостоятельная и особая духовно-историческая геополитическая реальность, Россия-Евразия.

«Евразия» в таком контексте означает не материк и не континент, но идею, отраженную в русском пространстве и русской культуре, историческую парадигму, особую цивилизацию. С русского полюса Савицкий выдвигает концепцию, строго тождественную геополитической картине Х. Маккиндера. При этом абстрактные «разбойники суши» или «центростремительные импульсы, исходящие из географической оси истории», приобретают у него четко выделенный абрис русской культуры, русской истории, русской государственности, русской территории.

Если Х. Маккиндер считает, что из пустынь heartland'a исходит механический толчок, заставляющий береговые зоны («внутренний полумесяц») творить культуру и историю, то Савицкий утверждает, что Россия-Евразия (= heartland Маккиндера) и есть синтез мировой культуры и мировой истории, развернутый в пространстве и времени. При этом природа России, ее ландшафт соучаствуют в ее культуре.

Россию Савицкий понимает геополитически, не как национальное государство, но как особый тип цивилизации, сложившейся на основе нескольких составляющих славянской культуры, тюркского кочевничества, православной традиции. Все вместе складывается в некое уникальное «срединное» образование.

Знакомство с системой взглядов Маккиндера Савицкий обнаруживает в статье «Континент-океан»¹ 1921 года, посвященной экономическим аспектам России, в которой он оперирует с понятиями «морской» и «континентальный», применительно к развитию экономики России. В ней он противопоставляет «морскую» и «континентальную» ориентацию, жестко настаивает на том, что «не в обезьяньем копировании «океанической» политики других, во многом к России неприменимой, но в осознании «континентальности» и в приспособлении к ней — экономическое будущее России»².

Туран

Отвержение западноевропейского полюса, цивилизации Моря заставляет евразийцев пересмотреть привычные принципы русской исторической науки XVIII–XIX веков, находившейся под полным

¹ Савицкий П.Н. Континент-Океан // Основы евразийства. С. 305 – 323.

² Там же. С. 323.

влиянием Европы: негативное отношение к Азии, азиатской культуре и в том числе к периоду монгольских завоеваний. Уже Трубецкой под псевдонимом «И.Р.» пишет программную работу «Наследие Чингисхана»¹, где переосмысливает роль монголов в русской истории и период существования Руси под властью Золотой Орды.

Эту тему подхватывает Савицкий, который утверждает, что благодаря Золотой Орде Россия обрела геополитическую самостоятельность и сохранила свою духовную независимость от агрессивного романо-германского мира. Так постепенно евразийцы приходят к реабилитации Турана как особого цивилизационного и геополитического концепта.

«Без татарщины не было бы России». Этот тезис из статьи П.Н. Савицкого «Степь и оседлость»² стал важным элементом евразийской доктрины. Отсюда прямой переход к чисто геополитическому утверждению:

Скажем прямо: на пространстве всемирной истории западноевропейскому ощущению моря как равноправное, хотя и полярное, противопоставит единственно монгольское ощущение континента; между тем в русских «землепроходах», в размахе русских завоеваний и освоений тот же дух, то же ощущение континента³.

И далее:

Россия наследница Великих Ханов, продолжательница дела Чингиза и Тимура, объединительница Азии. (...) В ней сочетаются одновременно историческая «оседлая» и «степная» стихия⁴.

Фундаментальную двойственность русского ландшафта, ее деление на Лес и Степь заметили еще славянофилы. У Савицкого геополитический смысл России-Евразии выступает как синтез этих двух реальностей — европейского Леса и азиатской Степи (подробнее эта тема развита в трудах другого евразийца и геополитика — Г.В. Вернадского). При этом такой синтез не есть простое наложение двух геополитических систем друг на друга, но нечто цельное, оригинальное, обладающее своей собственной мерой, смысловой и ценностной системой.

¹ *И.Р. (Н.С. Трубецкой)*. Наследие Чингисхана. Берлин, 1925. См. также: *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. С. 223 – 292.

² *Савицкий П.Н.* Степь и оседлость // На Путиях: Утверждение евразийцев. Берлин, 1922. С. 341 – 356.

³ Там же. С. 345.

⁴ Там же.

Туран мыслился как «другое», «враждебное» всей Средиземноморской цивилизации. Греки считали эти территории, Великую Скифию, зоной, населенной варварами и дикарями. Иранцы построили на дуализме Иран/Туран модель сакральной географии, где «демонизация» Турана и его населения была важным полюсом¹. Зоны, расположенные к северу от Великой Китайской стены, считались «населенными демонами» и в китайской культуре. Так, взгляд на Туран традиционно из области «береговой зоны» (Rimland) был строго негативным. Евразийцы предлагали пересмотреть это отношение и принять «туранскую» идентичность как вектор геополитической судьбы.

Это точно совпадает с базовой моделью Маккиндера, который считал основой цивилизации Суши именно зону кочевых странств внутри континента как источник основных «сухопутных» энергий.

«Месторазвитие»

В теории П.Н. Савицкого важнейшую роль играет концепция «месторазвития».

В этом понятии сказывается «органицизм» евразийцев, точно соответствующий немецкой «органицистской» школе и резко контрастирующий с прагматизмом англосаксонских геополитиков. В тексте «Географический обзор России-Евразии» Савицкий настаивает:

Социально-политическая среда и ее территория должны слиться для нас в единое целое, в географический индивидуум или ландшафт².

Это и есть сущность «месторазвития», в котором объективное и субъективное сливаются в неразрывное единство, в нечто целое. Это концептуальный синтез. В том же тексте Савицкий продолжает:

Необходим синтез. Необходимо умение сразу смотреть на социально-историческую среду и на занятую ею территорию³.

Это и есть самое точное и глубокое определение «качественного пространства», где предметы объективного мира неразрывно объ-

¹ Эта тема ярко отражена в знаменитой эпической поэме Фирдоуси «Шахнаме». См.: Фирдоуси А. Шахнаме. М.: Художественная литература, 1972.

² Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 283.

³ Там же.

единяются с культурными смыслами, составляя некое единое целое. Отталкиваясь от концепта «месторазвития», можно двигаться как в сторону семантики, философии, лингвистики (язык, парадигма), культурологии, социологии и политологии, так и в сторону физической географии, климатологии, изучения ландшафта. А. Геттнер в своих «хорологических» исследованиях¹ нащупывал именно это направление, которое со всей силой и ясностью дало о себе знать у П.Н. Савицкого в его евразийских работах.

«Месторазвитие» — фундаментальная евразийская идея, не получившая, к сожалению, должного осмысления. Она представляет собой важнейший эвристический инструмент для разрешения ряда философских проблем — отношения субъекта к объекту, пространства ко времени, культуры к природе. Основная философская топика западноевропейской культуры устроена таким образом, что всегда постулирует крайние параметры — «это» и «другое», «человек» и «мир», «Бог» и «творение», «внутреннее» и «внешнее» и т. д., то есть начинает с выявления и конституирования крайностей. При таком подходе человек (как субъект) всегда оказывается противостоящим среде (как объекту); время течет отдельно и независимо от пространства и т. д. В концепте «месторазвития» Савицкий нащупал уникальный философский путь обойти эту неснимаемую двойственность и поставить акцент на промежуточной инстанции — на том, что находится между. Между культурой и природой, человеком и окружающей средой, пространством и временем и не как продукт комбинации элементов того и другого, но как нечто первичное, самостоятельное и автономное. «Географический индивидуум» Савицкого — это ландшафт, выражающий себя через личность, пространство, несущее в себе события (то есть историю, время), природа, проявляющая себя через культуру. Поиском этой промежуточной инстанции занимались величайшие умы XX века, осознавшие тупик западноевропейской дуалистической рациональности — М. Хайдеггер² (Dasein), К.Г. Юнг³ (коллективное бессознательное), Ж. Дюран⁴ (имажинэр), К. Леви-Строс⁵ (структура) и т. д.

«Месторазвитие» следует поместить в ряд именно таких революционных понятий, как Dasein, коллективное бессознательное,

¹ Hettner A. Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden. Breslau: Ferdinand Hirt, 1927.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого начала; Он же. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии.

³ Юнг К.-Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

⁴ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

⁵ Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.

структура, имажинэр и т. п., заставляющих радикально иначе взглянуть на мир, человека, природу, личность, пространство и время. Тогда весь заложенный в нем смысловой потенциал — экзистенциальный, психологический, культурологический — развернется с полной силой. Увы, такой работы никем не проделано, и чрезвычайно плодотворная идея Савицкого осталась на уровне интуиции, зафиксированной в самом общем приближении.

Тем не менее на принципе «месторазвития» Савицкий строит евразийскую теорию, которая фундаментализирует идею Трубецкого о множественности культур и цивилизаций. Каждая культура есть продукт особого «месторазвития», и поэтому ее надо интерпретировать, отталкиваясь от ее собственной структуры, от общего постижения «географического индивидуума», без чего мы упустим в ней главное. «Месторазвитие», таким образом, выступает как семантическая матрица, как парадигма, как географически понятый и пространственно, и исторически локализованный язык.

На основании этой концепции П.Н. Савицкий утверждает:

Россия-Евразия есть «месторазвитие», «единое целое», «географический индивидуум», одновременно географический, этнический, хозяйственный, исторический и т. п. «ландшафт»¹.

При этом Россия-Евразия является интегрирующей формой существования для многих других, более локальных, «месторазвитий».

Через понятие «месторазвитие» евразийцы уходили от позитивистской необходимости аналитически расщеплять исторические феномены, раскладывая их на механические системы применительно не только к природным, но и к культурным явлениям. Апелляция к «месторазвитию», к «географическому индивидууму» позволяла избежать слишком конкретных рецептов относительно национальных, расовых, религиозных, культурных, языковых, идеологических проблем. Интуитивно ощущаемое всеми жителями «географической оси истории» геополитическое единство обретало тем самым новый синтетический язык, не сводимый к неадекватным, фрагментарным, аналитическим концепциям западного рационализма.

Значение теории Савицкого для геософии

Теории евразийцев в целом чрезвычайно плодотворны для построения обобщающей модели геософии. Особым значением обла-

¹ Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии. С. 283.

дают геополитические теории Савицкого и особенно введенный им концепт «месторазвития». Этот термин довольно точно соответствует тому, что мы понимаем под «экзистенциальным горизонтом», Da Dasein'a. «Развитие» предполагает диахроническую последовательность. Тогда как «место» — пространственный фактор. Объединяя качественное пространство (собственно геополитику) и качественное время (историал) в единый синтетический термин, Савицкий предвосхитил собственно геософскую карту, которая и представляет собой районирование Земли по логике отдельных «месторазвитий», соответствующим культурам или цивилизациям. Интуиция Савицкого о том, что пространство содержит в себе исторический смысл, является фундаментальной для построения системы цивилизаций. Сами евразийцы такой системы не выстроили, но во многом предвосхитили ее. В любом случае «месторазвитие» Савицкого наряду с «идеократией» Трубецкого являются важнейшими терминологическими открытиями, чрезвычайно важными и продуктивными в ноологии.

Не менее важным является выделение евразийцами, и в частности Савицким, Турана как самостоятельного горизонта, евразийского «месторазвития». Туран, в классических евроцентристских представлениях считавшийся периферией как Европы, так и более изученной Азии (Китая и Индии), в трудах евразийцев обнаружил свою уникальность и особость. Здесь формировались народы, позднее предопределявшие культуры и государства Азии и Европы. Отсюда кочевые воинственные индоевропейские племена пришли в Индию, Иран, Малую Азию и на Балканы. По этой же траектории тысячелетиями двигались волны других кочевников — тюрок, монголов, финно-угров и т. д. Все народы Турана были объединены общим воинственным стилем, консервативной системой ценностей и особой туранской «идеократией». И этот стиль передавался от народа к народу, от культуры к культуре, предопределяя во многом историал как тюрок, так и восточных славян. Поэтому для изучения русской цивилизации, культуры тюркских народов, а также монголов, маньчжуров и многочисленных архаических этносов евразийского Севера и Сибири, евразийство, и особенно концепт Турана, имеет первостепенное значение.

Глава 38. Теории Л. Гумилева

Циклы этногенеза и теория пассионарности

Еще одним сторонником циклического взгляда на историю обществ является выдающийся русский историк, евразиец и этнолог Лев Николаевич Гумилев (1912 — 1992). Гумилев разработал свою теорию циклов, связанную с тем, что он назвал «процессом этногенеза»¹. Согласно Гумилеву, в основе человеческого общества лежит этнос как его органическая витальная основа, ядро. Этносы представляют собой живые организмы и в своем развитии проходят различные стадии — от зарождения через созревание и акматическую стадию вплоть до упадка и вырождения (стадия химеры). Гумилев прикладывает эти фазы не к культуре и цивилизации, которые он считает вторичными и поверхностными формами, но к этнической матрице.

Этнос, по Гумилеву, складывается в момент пассионарного толчка. Это явление представляется ему конститутивным для всего последующего процесса. Пассионарность Гумилев определяет как избыточную жизненную энергию, заставляющую тех, кто ею наделен, расходовать гораздо больше сил, чем необходимо на простое поддержание существования. Пассионарии — люди, готовые идти на подвиг, риск, авантюру, войну, сражение в силу избыточной разрывающей их изнутри силы. Когда таких личностей накапливается критическое количество, они начинают доминировать в обществе и увлекают за собой всех остальных (гармоничных) личностей, которые в обычном состоянии отнюдь не склонны к подвигам и довольствуются простым воспроизводством одного и того же социального и хозяйственного уклада. Так, пассионарии из различных субэтнических групп, приведенных ими в движение, создают этнос. Это и есть пассионарный толчок.

Этнос с этого момента начинает крепнуть, расти, осуществлять экспансию. К существующему ядру притягиваются все новые и новые пассионарии, пока этнос не достигает своего расцвета. Такой расцвет совпадает обычно с созданием крупной государственности. Империи.

¹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001.

На следующей фазе происходит стабилизация пассионарного и начинается ее остывание. В этот период этнос склонен более осваивать достигнутое, нежели приобретать все новое и новое. Он создает не столько новые государства, сколько переводит пассионарность в культуру, искусство, технологии. Боевой дух остывает, пассионарность падает.

Последней фазой является окончательное остывание пассионарности. На этом этапе растет число людей особого типа — субпассионариев, болезненных личностей, вампирически питающихся силами пассионариев, но лишенных внутренних сил, хотя при этом отказывающихся вести простую жизнь гармоничных личностей, сводящуюся к воспроизводству. Субпассионарии разрушают созданные системы, способствуют их разложению.

Процесс деградации этнической системы завершается тогда, когда число пассионариев достигает нижнего предела, и этнос впадает в гомеостаз — существование в полной гармонии с окружающим миром, когда на взаимодействие с ним тратится ровно столько сил, сколько требует сохранение системы в равновесном состоянии. Такие гомеостатические общества становятся строительным материалом для следующих витков этногенеза, во главе которого стоят новые накопившиеся пассионарные группы.

Исследование Евразии и кочевых Империй Турана

В основе исторических трудов Гумилева лежало изучение кочевых цивилизаций Евразии, наименее известных европейской науке. Развивая подход, свойственный философам-евразийцам, Гумилев обратил повышенное внимание на кочевые Империи и этносы Турана, показав их фундаментальное влияние на формирование как русской государственности и русской культуры, так и на историю иных цивилизаций. Гумилев в своих работах, посвященных гуннам¹, древним тюркам², монголам, сарматам, другим кочевым народам³, показывает, что все они были не просто «варварскими племенами», но носителями особого культурного кода, сопряженного с ценностной системой, мировоззрением и этикой, свойственной степнякам и воинственным кочевникам Евразии. Именно эта этическая модель

¹ Гумилев Л.Н. Хунну. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.

² Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967.

³ Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М.: АСТ, АСТ М.: Харвест, 2008; *Он же*. Открытие Хазарии. М.: Ди-Дик, 1996; *Он же*. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Мысль, 1992.

была заложена в кодексе Чингисхана (Великая Яса) и обращена к особому типу личностей, «людям длинной воли»¹.

Работы Гумилева качественно обогащают представления об евразийском типе цивилизации.

Значение теории Льва Гумилева для геософии

Гумилев сделал чрезвычайно много для обоснования множественности цивилизаций. Перечислим наиболее важные моменты его теории.

Во-первых, его представление об этнических циклах делает иррелевантным сопоставление между собой обществ, находящихся в разных фазах этногенеза. Тем самым открывается возможность анализировать культуры как этнические системы с учетом их фазового состояния, которое Гумилев сопрягает с уровнем пассионарности. А это, в свою очередь, является верифицируемым качественным критерием.

Во-вторых, реконструкция социально-политических типов Евразии Гумилевым резонирует с идеей Шпенглера о Туране, а пассионарный тип является прямым аналогом героического типа у Эволы. Если наложить карту триадической цивилизации (женское солнце/ мужской месяц) Фробениуса на зоны Евразии, приоритетно изучаемые Гумилевым, мы получим близкое соответствие между зоной кочевых цивилизаций Евразии и этим поясом мужской культуры у Фробениуса. И наконец, колыбелью индоевропейских культур, изучаемых Дюмезилем, снова становится область Великой Степи, исследуемой приоритетно Гумилевым. Заслуживает также внимания гипотеза Гумилева об индоевропейском характере древнетибетской религии бон (черная вера), которую Гумилев связывает с иранскими влияниями и, в частности, с митраизмом.

В-третьих, Гумилев, как и Данилевский, Шпенглер, Фробениус и Сорокин, убежден, что западноевропейская цивилизация достигла своего упадка, но в отличие от них объясняет это состояние свойством циклов европейского этногенеза, достигшего фазы обскурации (сокращение числа пассионариев).

¹ Гумилев Л.Н. Черная легенда. М.: Айрис-пресс, 2008.

Глава 39. Теории А. Тойнби

Новая номенклатура цивилизаций

Теорию множественности цивилизаций продолжал развивать английский историк Арнольд Тойнби. Тойнби следует за Шпенглером в основном подходе, но отвергает его органицизм, полагая, что к обществам не применимы напрямую метафоры, заимствованные из научно-естественных дисциплин — будь то «живые организмы» или «минералы».

В своих трудах¹ он предлагает номенклатуру цивилизаций, чи-сленно превосходящую предшествующие. В своей номенклатуре цивилизаций он выделяет несколько типов.

1. *Цивилизации без всяких связей с другими:*
 - центрально-американская
 - андская
2. *Цивилизации не аффилированные с другими цивилизациями:*
 - шумеро-аккадская
 - египетская
 - эгейская
 - индусская
 - китайская
3. *Цивилизации аффилированные с другими цивилизациями:*

сирийская	//шумеро-аккадская, египетская, эгейская, хеттская
эллинская	//эгейская
индийская	//индусская
африканская	//египетская, затем исламская, затем западная
православно-христианская	//сирийская и эллинская
западная	// сирийская и эллинская
исламская	// сирийская и эллинская

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Рольф, 2001; Он же. Исследование истории: В 3 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та: «Издательство Олега Абышко», 2006; Он же. Цивилизация перед судом истории. М.: Рольф, 2002.

4. Сателлитные цивилизации:

Миссисипи	← центрально-американская
«юго-западная»	← центрально-американская
северо-андская	← андская
южно-андская	← андская
? эламская	← шумеро-аккадская
хеттская	← шумеро-аккадская
Урарту	← шумеро-аккадская
иранская	← шумеро-аккадская, затем сирийская
? мероитская	← египетская
корейская	← китайская
японская	← китайская
вьетнамская	← китайская
? итальянская	←
азиатская юго-восточная	← индийская, потом исламская (Индонезия, Малазия)
тибетская	←
русская	← православно-христианская, затем западная
кочевая	← близкие территориально оседлые цивилизации Евразии и Африки

5. Абортивные (несостоявшиеся) цивилизации:

протосирийская	подавлена египтянами
несторианская христианская	подавлена мусульманами
монофизитская христианская	подавлена мусульманами
христианская дальнего Запада	подавлена западной цивилизацией
скандинавская	подавлена западной цивилизацией
средневековая цивилизация городов-государств	подавлена современной западной цивилизацией

Основными Тойнби считал следующие цивилизации:

- 1) египетская,
- 2) андская,
- 3) древнекитайская,
- 4) минойская,
- 5) шумерская,

- 6) майянская,
- 7) сирийская,
- 8) индская,
- 9) хеттская,
- 10) эллинская,
- 11) западная,
- 12) дальневосточная (в Корее и Японии),
- 13) православная христианская (основная) (в Византии и на Балканах),
- 14) православная христианская,
- 15) дальневосточная (основная),
- 16) иранская,
- 17) арабская,
- 18) индуистская,
- 19) мексиканская,
- 20) юкатанская,
- 21) вавилонская.

Из этих цивилизаций к 1940 году 16 давно исчезли, а 4 из пяти оставшихся (западная, китайская, индуистская, православная христианская/русская, арабская) находились под фундаментальным давлением Запада и, по мнению Тойнби, испытывали риск также исчезнуть.

Элиты, вызовы, ответы

Тойнби полагал, что цивилизации создаются вокруг доминирующего меньшинства (политических элит), которое оказывается в состоянии наиболее адекватно ответить на вызовы, что бросает обществу история. Всю структуру мировой истории Тойнби понимает (вслед за английским историком Дж. Коллингвудом¹) как серию вызовов, исходящих от природы, среды или других обществ и ответов на эти вызовы, которые дает элита каждой цивилизации. Когда правящая элита утрачивает творческую способность таких адекватных ответов, ее власть начинает держаться только на силе и на насилии. В ответ на это интуитивно понимающее неадекватность элит большинство постепенно отзывает легитимность, социальное единство и связность цивилизации начинают постепенно ослабевать, пока цивилизация не рухнет окончательно от того или иного вызова, на который уже не может ответить надлежащим образом.

Тойнби утверждает, что вызовы могут быть самыми разнообразными — материальными и нет. Древние шумеры столкнулись с не-

¹ Коллингвуд Дж. Идея истории: автобиография. М.: Мысль, 1981.

обходимостью обустроиться в болотах Южного Ирака, и ответом на это стало появление цивилизации глины и масштабные ирригационные проекты, потребовавшие организации крупных неолитических масс. Пример духовного вызова — хаос и распад Западной Римской Империи, на который католическая церковь нашла ответ через объединение германских варварских княжеств в единую религиозную общность. Когда правящие элиты находят верные решения, цивилизация растет и укрепляется. В противном случае она свертывается в национализм, милитаризм и тиранию деспотического меньшинства. Поэтому Тойнби считал, что цивилизации умирают не естественной смертью, но всякий раз совершают (в лице элит) преднамеренное самоубийство.

Значение идей Тойнби для геософии

Во-первых, Тойнби предлагает более нюансированный подход к цивилизациям, чем его предшественники и, по меньшей мере, ставит, а подчас и эффективно отвечает на вопросы о том, как цивилизации вытекают одна из другой, влияют одна на другую, препятствуют или, напротив, способствуют развитию других цивилизаций. В этом смысле его номенклатура цивилизаций дает более детальную картину, вспомогательную для геософии и определения Логоса различных цивилизационных зон.

Во-вторых, Тойнби подчеркивает значение элит в формировании и поддержании идентичности цивилизации. Это значит, что именно цивилизационная элита отвечает за структуру того Логоса, который составляет ее ось и основу. Этот Логос пронизывает всю цивилизацию сверху донизу, но активно осмысляет его структуру именно элита. Поэтому именно цивилизационная элита — в лице философов, жрецов, религиозной верхушки, царей, правителей, интеллектуалов, политиков, художников и т. д. — является той социальной группой, которая выступает приоритетным носителем Логоса и действует от его лица. Когда этот Логос осознается ясно, он служит источником вдохновения и опоры при ответе на вызовы истории. И вместе с тем он же обеспечивает и интеграцию, и единство цивилизационного целого.

Глава 40. Теории Ф. Броделя

Материальная цивилизация

Одну из систематизаций теории цивилизаций предложил французский историк Фернан Бродель (1902—1985), яркий представитель «школы анналов». Бродель посвятил свои главные труды изучению Средиземноморской цивилизации в период эпохи Возрождения и ранних этапов Нового времени. Основываясь на методе «школы анналов»¹, он уделял повышенное внимание множеству исторических деталей, которые часто упускали их виду представители классической исторической науки, заинтересованные, как правило, прежде всего масштабными событиями, великими людьми и значительными процессами. На основании тщательного анализа многочисленных документов эпохи — записей в торговых книгах, дневниках, не выразительных и периферийных хрониках эпохи — Бродель построил анализ комплексных изменений всех сторон жизни европейских государств, которые в целом дали уточненную картину смены цивилизационного уклада — от Средневековья к Новому времени. Основной объект внимания он описывал как «структуры повседневности». В подходе Броделя сочетается социология и феноменология, что делает его показательной фигурой интенсивной фазы Модерна, во многом пересматривающей свои ранние «наивные» формы и аксиомы, свойственные начальной, экстенсивной фазе.

Бродель показал, как шаг за шагом складывалась материальная цивилизация, основанная на капиталистической экономике и буржуазной системе ценностей, заместившая собой сословное общество и систему натурального хозяйства. Тома его главного труда «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.»² носят тематические названия: 1-й том — «Структуры повседневности: возможное и невозможное», 2-й том — «Игры

¹ Это направление было основано французским историком Люсьеном Февром (1878—1956).

² Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2006.

обмена», 3-й том — «Время мира». В результате реконструкции Броделя процесс становления европейского капитализма открывается в совершенно новом свете, нежели принято было считать в предшествующие эпохи. Главная идея Броделя состоит в том, что эпоха Модерна представляет собой создание совершенно оригинальной цивилизации, которую он называет «материальной цивилизацией» и основные признаки и черты которой тщательно и скрупулезно описывает.

Материальная цивилизация Нового времени (то есть собственно капитализм) формируется, согласно Броделю, преимущественно в итальянских портовых городах-государствах (Венеция, Генуя и т. д.), а затем оттуда перекидывается в Голландию, а потом в Англию. Этот процесс представляет собой постепенное освобождение рыночных форм обмена, существовавших и ранее, от вне-рыночного давления политической власти. С этим в целом согласны и Карл Маркс, и Адам Смит, но Бродель показывает, насколько многомерным и противоречивым был этот процесс, где политическая власть не просто препятствовала автономизации структур капиталистического обмена, постепенно подчиняясь давлению расширяющегося капиталистического хозяйства (в первую очередь под влиянием развития морской торговли), как это считают классики и либерализма и марксизма, но подчас активно соучаствовала в этом процессе и даже становилась его инициатором и мотором. Венецианские дожи и аристократия, равно как и генуэзские правители, выступали не только арбитрами в растущей силе торгового сословия, но и сами были активными акторами, заинтересованными в экстенсивном развитии и экспансии рынка. Та же ситуация в точности повторяется в Амстердаме, а затем в Лондоне (Британской Империи). Вопреки классической схеме повышения роли частного предпринимательства в ходе развития рыночной торговли при пассивном сопротивлении привилегированных классов, пытающихся сдерживать растущий вес третьего сословия, Бродель описывает иную версию структурирования Модерна: определенный тип властителей Средиземноморской материальной цивилизации в силу комплексных мотивов оказывается инициатором и активным участником процесса повышения роли обмена и рынка в общей социально-политической структуре общества. Иными словами, капитализм возникает не столько снизу, сколько сверху — в ходе особой перестройки сознания правящих аристократических элит портовых торговых Государств. И само Государство в этом процессе играет не пассивную, а подчас активную роль, способствуя подъему капитализма и тем самым шаг

за шагом подготавливая следующий цикл «большой длительности», воплощающийся в индустриальной эпохе.

Бродель подчеркивает роль моря в становлении капиталистической системы, а также ключевое значение морских колоний в деле формирования буржуазных торговых империй.

Нечто аналогичное можно увидеть в истории Франции, где Модерн вызревал не без тактической поддержки французскими монархами-централистами третьего сословия, на которое они опирались в своем противостоянии крупной земельной аристократии. Тем самым аналитика капитализма при повышении уровня внимания к деталям и учете многомерных факторов, а не только редукционистских идеологических схем (как либеральных, так и марксистских), принципиально меняет понимание структуры Логоса Модерна.

Большая длительность

В своем исследовании становления материальной цивилизации Бродель приходит к особому понятию, ставшему самостоятельным и получившим большое распространение в цивилизационном анализе после публикации его работ, — «большая длительность» (*longue durée*). Этот исторический и социологический концепт очерчивает тот исторический сегмент, в котором структура общества остается принципиально неизменной, хотя микроизменения происходят всегда, но замечаются отчетливо лишь тогда, когда происходит эксплицитный переход от одной «большой длительности» к другой или, иными словами, от одной цивилизации к другой. «Большая длительность» это период существования цивилизации, ее временные границы. При этом Бродель показывает, что смена эпох происходит не мгновенно и резко, как может показаться на основе трудов классических историков, но исподволь и постепенно. А то, что мы считаем моментами перелома, есть лишь то состояние, когда общество начинает ясно осознавать произошедшие с ним перемены и придавать им концептуальное значение.

Материальная цивилизация, которая была осознана в Новое время, складывалась тогда, когда в обществе преобладали духовные критерии и царили религиозные представления. Но при этом в разных полюсах позднего европейского Средневековья и особенно в эпоху Возрождения уже формировались предпосылки для будущего капитализма. В этом и состоит смысл «большой длительности»: в ее пределах копятся токи малого напряжения, которые мало-помалу дают грандиозный результат, полностью меняя базовую парадигму цивилизации. Учет «структур повседневности», то есть «историче-

ская феноменология», открывает поле экзистенциального исследования, учитывающего специфику конкретного Dasein'a, а введение принципа «большой длительности» (*longue durée*), то есть установление исторического масштаба цивилизации, необходимого для того, чтобы анализ был контекстуально конкретен и в то же время достаточно устойчив, позволяет строить историко-социологические системы, без излишних обобщений до «всечеловеческого» уровня, но и без поглощения хаосом деталей.

Определение цивилизации

Бродель посвятил теме цивилизаций отдельное произведение — «Грамматика цивилизаций»¹, в котором дал свое определение критериев этого понятия, а также предложил номенклатуру различных цивилизаций, ставшую во многом классической.

Во-первых, Бродель соотносит цивилизацию с конкретным географическим пространством:

Говорить о цивилизациях — значит говорить о пространствах, землях, рельефах, разнообразии климата, растительности, животного мира, об унаследованных или приобретенных преимуществах².

Во-вторых, цивилизация определяется той культурой, которая преобладает в данных границах. Бродель пишет:

На языке антропологов культурное пространство есть то пространство, в котором господствует совокупность определенных культурных черт³.

В-третьих, под цивилизацией Бродель понимает общественные формации (в духе марксизма) и соответствующие им экономические уклады. Здесь Бродель особо отмечает флуктуации в экономике.

Влияние экономических колебаний: экономическая жизнь не перестает меняться в ритме коротких или длинных колебаний⁴.

При этом любые экономические колебания, по Броделю, приводят к созданию излишков, то есть рано или поздно создают предпосылки для становления капиталистической системы. В этом Бродель

¹ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М.: Весь Мир, 2014.

² Там же. С. 39.

³ Там же. С. 42.

⁴ Там же. С. 49.

следует за теориями линейного экономического прогресса, которые разделяют в равной мере и либералы, и коммунисты. Будучи сторонником универсальности экономических законов, Бродель полагает, что все цивилизации тяготеют к накоплению материальных благ, и следовательно, все они повторяют с разной степенью отставания путь западноевропейских обществ Нового времени. В этом Бродель остается приверженцем классического евроцентризма и скрытого цивилизационного расизма в духе большинства научных теорий Нового времени.

При этом четвертым фактором цивилизации Бродель признает «коллективное мышление», в котором важнейшую роль играет религия. Он пишет:

Религия представляется наиболее сильной характерной чертой цивилизаций, она одновременно их прошлое и настоящее¹.

В другой книге он определяет цивилизацию через «большую длительность»:

Цивилизация — это в первую очередь пространство, культурный образ, с которым связаны (материальные и нематериальные) вещи (*les biens*), когерентно сопряженные между собой в течение достаточно длительного времени (*longue durée*)².

Грамматика цивилизаций

Бродель выделяет следующие цивилизации.

- I. Цивилизация Европы (Западной Европы), которую он рассматривает в контексте Нового времени и в свете тех предпосылок, которые Новое время подготовило (так, гуманизм Возрождения он выводит из христианства). Общим знаменателем европейской цивилизации Бродель считает: либерализм (стремление к свободе во всех сферах жизни — от экономики до культуры, религии, социального уклада и т. д.); гуманизм; индустриализацию и капитализм; рационализм и приоритетное развитие техники и способов материального производства.
- II. Цивилизацию двух Америк, где доминирует Северная Америка (Бродель называет США «Америкой по преимуществу») и где Латинская Америка обречена на догоняющее развитие северного соседа.

¹ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. С. 52.

² Braudel F. *Écrits sur l'histoire*. Т. II. P.: Arthaud, 1990. P. 292.

III. Постколониальный англосаксонский мир, к которому он относит Канаду, Южную Африку, Австралию и Новую Зеландию, зависящие от Великобритании не только политически, но цивилизационно — то есть экономически, культурно и ментально.

IV. Россию, называемую им Другой Европой, объединяющую собой как древний период, так и имперский и советский.

Все эти цивилизации Бродель объединяет общим понятием *европейские*.

Отдельной цивилизацией он считает исламскую цивилизацию.

К дальневосточной цивилизации он причисляет:

- Китай (нашедший в новых условиях ресурсы для построения конкурентоспособной экономики и успешного технологического и социального развития);
- Индию (проблема которой, с точки зрения Броделя, состоит в проблематичности экономической модернизации);
- Индокитай;
- Индонезию;
- Филиппины;
- Корею;
- Японию (совершившую начиная с XIX столетия резкий технологический скачок).

В отдельную категорию он выносит цивилизацию Черной Африки, находящуюся, по его мнению, на начальной стадии индустриального развития.

Значение идей Броделя для геософии

Для построения геософской карты теории Броделя интересны прежде всего выделением фактора «большой длительности» (*longue durée*), который может быть принят за количественное измерение структуры историала. Особенно важно внимание Броделя (как, впрочем, и всех представителей «школы анналов») к микропроцессам, исподволь подготавливающим существенные сдвиги. Но ограниченность его метода состоит в евроцентризме, прогрессизме и материализме, что предопределяет и временные рамки его исследований: для него имеет значение только современность, а древние эпохи он рассматривает как долгую прелюдию к Модерну. Отсюда и повышенное внимание к материальной подоснове существования — к экономике, технике, хозяйственным практикам, развитию средств производства и т. д. С этим же связана и экстраполяция либерализма, представляющего собой идеологический феномен Нового времени, на европейскую цивилизацию (и даже

на европейские цивилизации) в целом, что является анахронизмом даже для Ренессанса, не говоря уже о Средневековье и более ранних эпохах.

Само предложение составить «грамматику цивилизаций» и учесть их культуры и «коллективные мышления» (Бродель использует это выражение во множественном числе) плодотворно и конструктивно, но явный перевес в сторону материально-экономических практик и солидарность с парадигмой Модерна ограничивают релевантность его теорий для Ноомахии.

Глава 41. Теории С. Хантингтона

Пессимизм западной глобализации

В последние десятилетия новую актуальность теме цивилизаций придал американский политолог Сэмюэл Хантингтон (1927 – 2008). Свои основные идеи он выразил в знаменитой статье, позднее развернутой в книгу «Столкновение цивилизаций»¹. Хантингтон продолжает подход Данилевского, Шпенглера и Тойнби и полагает, что после конца «холодной войны» и идеологического противостояния двух мировых систем (социалистической и капиталистической) в мире будет происходить не просто либерально-капиталистическая глобализация, превращая постепенно все человечество в один «Глобальный Запад», но дадут о себе знать глубинные противоречия, связанные с тем, что до сих пор большинство социальных систем остается связанными с глубинными цивилизационными корнями, структура которых различна, а подчас и прямо противоположна. В ответ на надежды западных оптимистов на то, что после конца СССР в мире останется только одна цивилизация — западная, пессимист Хантингтон возражает: это иллюзия, мы в скором времени станем свидетелями появления новых неснимаемых и острых различий, обоснованных фундаментальным дифференциалом культур.

Развивая схему Тойнби, который ввел пару понятий the West, «Запад» и the Rest, «все остальные», Хантингтон полагает, что в настоящее время конфликт между «Западом» и «всеми остальными» переместится из области политэкономического противостояния в область «войны культур», где религиозный фактор, система ценностей, особенность глубинного мировоззрения, связанного с историей и специфичностью ее восприятия у разных народов, снова станут главенствующими и предопределяющими.

Таким образом, Хантингтон привлек внимание к цивилизационному фактору, и согласно общему мнению, его прогноз, звучавший диссонансом в эпоху 1990-х годов, когда большинство было уверено в «конце истории» (Ф. Фукуяма) и прочном наступлении однополяр-

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.

ного мира (Ч. Краутхаммер), оказался по прошествии двух десятилетий наиболее верным и оправдавшимся.

Число цивилизаций по Хантингтону

Хантингтон предлагает рассмотреть те цивилизации, которые существуют сегодня, и эта актуальность делает его номенклатуру особенно важной. Хантингтон говорит о следующих цивилизациях:

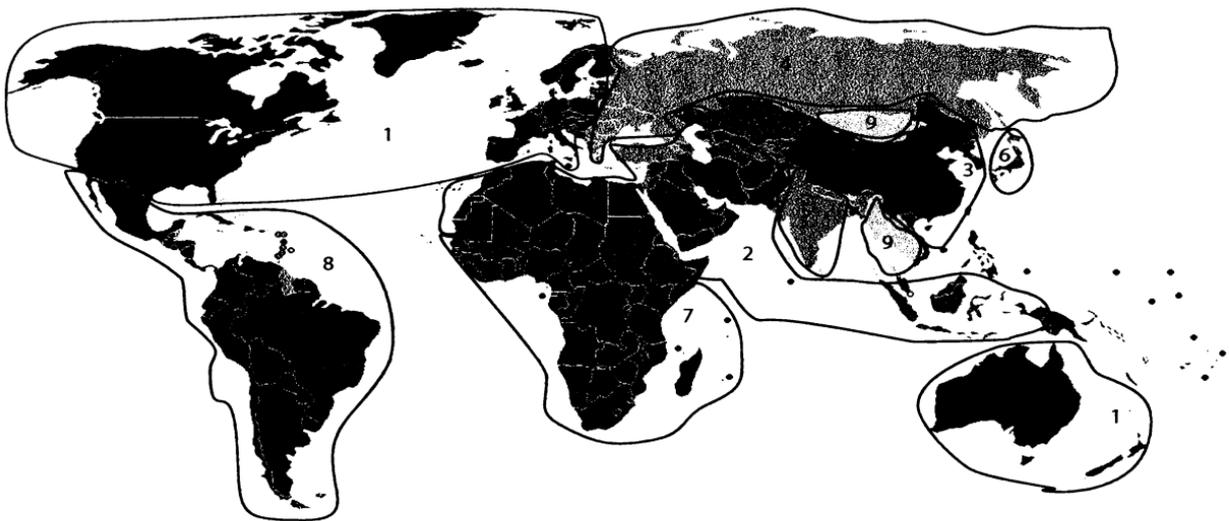
- 1) западной (Западная Европа (католико-протестантские страны), Северная Америка, Австралия, Новая Зеландия),
- 2) исламской (все исламские страны),
- 3) китайской (Китай, Корея, Вьетнам),
- 4) православной (Россия, Украина, Беларусь, Молдова, Грузия, Румыния, Болгария, Греция, Сербия, Македония),
- 5) индуистской,
- 6) японской,
- 7) африканской (страны Черной Африки),
- 8) латиноамериканской (Центральная и Южная Америка),
- 9) буддистской (Монголия, Непал, Тайланд, Мьянма, Лаос, Камбоджа).

С этой номенклатурой вполне можно в целом согласиться, хотя выделение японской цивилизации в нечто самостоятельное, несмотря на то, что большинство японцев исповедует буддизм, представляется все же несколько произвольным и отражает гораздо большую степень нюансированности, чем предполагают остальные цивилизации, где, если применять столь большую контрастность, вполне можно было бы выделить, например, в исламском мире шиитов и суннитов, или страны арабского ислама, евразийского ислама и тихоокеанского ислама, или, в контексте Европы, протестантские страны, католические и т. д.

Хантингтон понимает, что его номенклатура является весьма приблизительной, и ее задача состояла лишь в том, чтобы показать наличие наряду с Западом и его культурой существование «всех остальных» (the Rest), а также их цивилизационное разнообразие.

Значение работы С. Хантингтона для геософии

С теоретической точки зрения Хантингтон мало что добавляет к фундаментальным работам его предшественников, каждый из которых внес громадный теоретический вклад в разработку карты цивилизаций, методику их изучения и в выяснение закономерностей



Цивилизации в современном мире по С. Хантингтону:

- 1 — западная, 2 — исламская, 3 — китайская, 4 — православная, 5 — индуистская,
6 — японская, 7 — африканская, 8 — латиноамериканская, 9 — буддистская

их структур, их циклов и их взаимодействий. Однако значение его работы состоит в следующем.

Во-первых, он обращает внимание на то, что цивилизации как явления существуют и в наше время, и прогнозирует роль цивилизационного и культурного фактора в мировой политике и геополитике. Тем самым он возвращает к действительности многих западных этноцентристов и глобалистов, возмнивших, что на планете осталась только одна цивилизация, западноевропейская, ставшая глобальной.

Во-вторых, Хантингтон высказывает предположение, что цивилизации в ближайшем будущем будут играть все более важную роль в мировой политике и не просто оттенять глобализацию, придавая ей локальный колорит, но вполне могут стать новыми акторами в системе международных отношений. А следовательно, он прогнозирует многополярность грядущего мироустройства. Этот прогноз полностью соответствует самой задаче построения геософии и конструирования карты цивилизационных Логосов как оперативного философского проекта, а не просто удовлетворения абстрактного и чисто ретроспективного интереса.

В-третьих, сам факт использования Хантингтоном термина «столкновение» в своей работе не следует понимать как алармистский синдром. Для традиции реализма в международных отношениях¹, к которой Хантингтон принадлежал, предполагать потенциальную конфликтность между главными акторами (которыми, правда, в классической версии этой традиции выступают не цивилизации, а национальные государства) совершенно естественно. Это вытекает напрямую из принципа национального суверенитета, исключающего саму возможность наличия легитимной сверхнациональной инстанции. Но возможность конфликта между любыми суверенными государствами далеко не всегда становится неизбежностью. Столкновение цивилизаций возможно в той же степени, как и война между двумя странами (не менее, но и не более того). Но, с другой стороны, обозначение этой возможности «столкновения» указывает на важность конфликтности Логосов, на чем основана Ноомахия. Логосы каждой из цивилизаций имеют свою собственную структуру и обязательно отличаются от Логосов других цивилизаций. Но в каждом случае, будучи специфической проекцией на горизонталь трех вертикальных Логосов, фундаментально конфликтующих между собой, Логос цивилизации несет в себе огромный конфликтогенный травматический потенциал. Поэтому изучение Логосов цивили-

¹ Дугин А.Г. Международные отношения. М.: Академический проект, 2013.

заций и самих этих цивилизаций может быть осознано как исследование нескольких философских лагерей, разделенных между собой качественными различиями в самых основных силовых линиях, формирующих их идентичность. И Хантингтон лишь напоминает нам об этом.

Глава 42. Общая номенклатура базовых терминов

Горизонт и его гомологии

В заключение обзора теорий цивилизаций, наиболее релевантных для построения геософской карты плюриверсума, мы свели в серию таблиц соотношение базовой геософской схемы экзистенциального горизонта и терминологических эквивалентов или аппроксимаций у других авторов. В этих таблицах наглядно видна цепочка синонимов или гомологий, которая чрезвычайно важна для понимания самой природы горизонта, так как те или иные его аналоги несут с собой целые семантические системы, расширяющие значения горизонта и акцентирующие его различные стороны.

В этих таблицах мы уже не ссылаемся на вертикальную ось трех Логосов, вынесенную здесь за скобки, и описываем лишь горизонтальную ось, которая и составляет поле собственно геософии.

Собственно горизонтом в расширенном смысле является все поле от нижней линии до цивилизационного Логоса. При этом горизонт становится горизонтом только при соотношении его с метафизической вертикалью. Но он имеет множество внутренних измерений, что наглядно видно в аграрной метафоре поля, всходов, урожая и жатвы. Поэтому более детальное рассмотрение горизонта позволяет наметить в нем, в свою очередь, слои, которые в некоторых случаях мы будем различать, а в некоторых нет, настолько, насколько это позволяют метонимия и синонимичность.

Точно так же обстоит дело и с терминологией других теорий культур (цивилизаций). В некоторых случаях терминологические различия соблюдаются строго. В других они размыты или привлекаются от случая к случаю для выделения конкретных аспектов изучаемых тем. Наличие множества систем и теорий цивилизаций, из которых мы рассматриваем только те, которые наиболее релевантны и плодотворны для нашего собственного метода построения сводной карты геософии с опорой на принципы Ноомахии, еще более усложняет картину, поскольку разные авторы по-разному трактуют одинаково звучащие термины, а подчас и полемизируют друг с другом, оспаривая легитимность тех или иных формулировок или теорети-

	Логос	жатва λόγος	метафизика	божество			Абсолютный Дух		
морфология	цивилизация	урожай συκομιδή		пайдея	царство (Отца, Сына, Святого Духа)	век (богов, героев, людей)	эра (B, A ² , A ³)	философия истории	история
	культура	всходы φύσις							
	экзистенциальный горизонт	засеянное поле αυρός	Dasein	клирос (удел)	историал / das Geschichtliche		дух для другого (природа)	народ Volk	
геософия		агро- метафора	Хайдеггер	Прокл	Иоаким де Флора	Вико	Шеллинг	Гегель	Гердер

Схема соответствий терминов геософии и других теорий культур и цивилизаций. Часть I

Логос								
		патриархат			НОМОС Земли			
цивилизация		андрократия	политическая география		Политическое			
	морфология				Суша/Море		народный дух	
культура	культурно- исторический тип		антропо- география					
экзистенциальный горизонт		матриархат			большое пространство	культурный круг		
		гинекократия					этно- психология	
геософия	<i>Данилевский</i>	<i>Бахофен</i>	<i>Ратцель</i>	<i>Маккиндер</i>	<i>К. Шмитт</i>	<i>Гребнер, В. Шмидт</i>	<i>Лацарус</i>	<i>Вундт Фиркандт</i>

Схема соответствий терминов географии и других теорий культуры и цивилизаций. Часть II

Логос								
цивилизация		цивилизация	сложные общества	применение		евразийский патриархат		сверхсознание Сверх-Я
культура		культура	простые общества	выражение				сознание Я
экзистенциальный горизонт		антагонизм ↕ ↕	этноцентр	фасцинация	карта-календарь	Старая Европа Белая Богиня Черная Богиня	миф нуклеарная бездна	подсознание Оно
геософия	антропология				культурный круг Туле			
	Боас	Шпенглер	Турнвальд	Фробениус	Вирт	Гимбутас Грейвз	Кереньи	Фрейд

Схема соответствий терминов геософии и других теорий культур и цивилизаций. Часть III

			Традиция	боги Неба		mind games		
морфология	цивилизация		война	нисходящий историзм ↓	профанное		жрецы воины крестьяне	социально- культурные типы
	культура	Эго			вечное возвращение	игра		
	экзистенциальный горизонт	коллективное бессознательное	игра	Модерн	могущества ада	иерофания	ментальность	
геософия	Юнг	Хейзинга	Генон	Эвола	Элиаде	Кулиану	Дюезиль	П. Сорокин

Схема соответствий терминов геософии и других теорий культур и цивилизаций. Часть IV

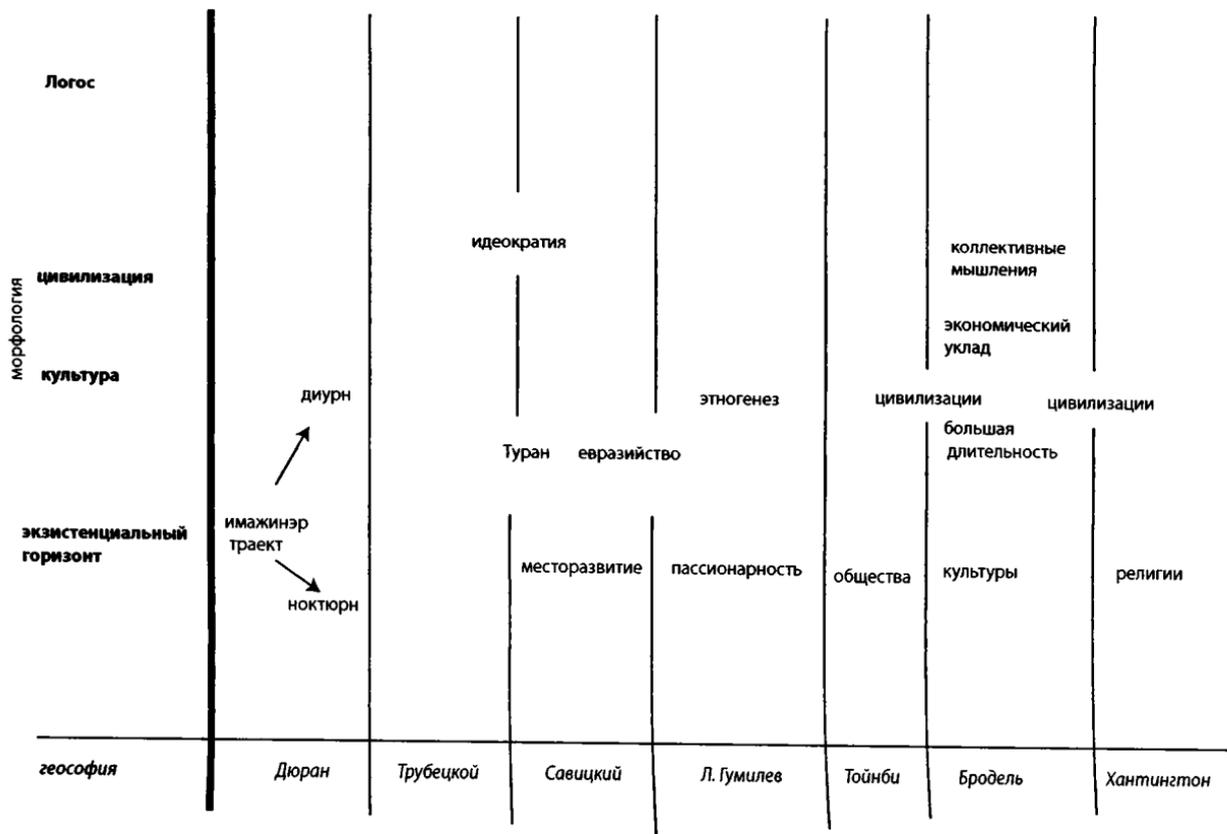


Схема соответствий терминов геософии и других теорий культур и цивилизаций. Часть V

ческих построений. Мы не имеем возможности входить в детали этих теорий и останавливаться на основных обсуждаемых проблемах и сюжетах, поскольку преследуем в Ноомахии совершенно конкретную цель: построить карту геософии на принципах экзистенциального горизонта, соотнеся горизонт как с вертикалью трех Логосов, так и с построенном на его основании Логосе цивилизаций, зависящем от той или иной рассматриваемой эпохи и подчас радикально меняющим свою структуру. Поэтому мы будем заимствовать из различных теорий те или иные методики и инструменты, а также результаты исследований, организуя их в соответствии с общим планом Ноомахии.

Для того чтобы лучше уяснить систему соответствий — впрочем, довольно приблизительных, — мы и приводим несколько схем, обобщающих предыдущий обзор.

Обзор приведенных схем дает более масштабное представление о том, что является основной единицей геософии и что мы называем в разных случаях разными терминами — горизонтом, культурой, Dasein'ом, цивилизацией или Логосом цивилизации. Используя рассмотренные теории, можно дополнить синонимический ряд понятиями как — поле, удел, народ, природа, большое пространство, культурный круг, пайдеума, коллективное бессознательное, этноцентр, ментальность, имажинэр, месторазвитие, общество, большая длительность, религия, коллективное мышление. Все они более или менее в разных контекстах указывают на одно и то же.

Параллели и дивергенции в классификациях

Для наглядного соотнесения между собой рассмотренных теорий мы приводим обобщающую таблицу, в которой наряду с синонимическими рядами базового названия объекта исследования мы систематизировали те параметры, по которым эти теории различаются между собой. Каждый автор и каждая школа выделяют различное число горизонтов (цивилизаций, культур, эпох), и это существенно усложняет общую картину. Однако сам факт различных номенклатур показывает также особенность отдельных теорий и подчеркивает те критерии, которые в каждом случае являются наиболее значимыми.

Далее идет сравнение фаз, то есть историалов, культур, что описывает представление о динамике цивилизационных изменений. Эти фазы также у каждого автора мыслятся по-разному в соответствии с интерпретацией им морфологии времени.

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
М. Хайдеггер	Dasein Da (Dasein'a)	1 западная, греко-германская	Первое Начало: рождение Логоса (досократики); Конец Первого Начала (Платон, Аристотель); Средние века (платонизм и христианство); Начало Конца – забвение бытия (Декарт); Конец – обнаружение нигилизма (Гегель, Ницше); Другое Начало?	разомкнутая окружность Geviert конечность	от бытия к ничто	не важно	осознание нигилизма и преодоление нигилизма, поиск истины бытия	быть Землей (Небо – Германия)
Прокл	клирос, κλῆρος — удел (предел) богов	7 – по числу климатов 2 – эллинов и атлантов	исход и возврат	манifestация божественных парадигм	вечность, циклы	вторично	постоянство	–
Иоаким де Флора	царство (эра)	3: Отца (прошлое) Сына (настоящее) Святого Духа (будущее)	смена	цикл господства	прогресс – конец времен	не важно (все мужские)	расцвет и конец	–
Д. Вико	век	3: богов героев людей	смена	сознание (вовне/внутри)	прогресс	не важно	расцвет	–

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Шеллинг	эра	3: В (A ¹) прошлое; A ² настоящее; A ³ будущее	смена	сознание — оценка В как В или как A ¹ ?	духовный прогресс	не важно (все мужские)	вечное будущее	—
Гегель	диалектический момент	2: природа; общество	диалектическое снятие	спираль	духовный прогресс, конец истории	не важно	конец истории, философская Империя	—
Гердер	народ	много	жизненный цикл	струны арфы, мысли Бога	цикл	не важно	развитие	—
Н. Данилевский	культурно-исторический тип	10+1: египетская, китайская, ассирийско-авилоно-финикийская, халдейская / древнесемитическая, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, новосемитическая / арабийская, германо-романская / европейская + славянская	рождение, молодость, зрелость, старость, смерть	организмизм: растение (ботаника)	циклы, деградация западной цивилизации	не важно	скорая гибель (Запад гниет); новая восточно-славянская цивилизация	главная цитадель восточного славянства и православной цивилизации

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Й. Бахофен	культура	4: Афродита, Деметра, Дионис, Аполлон	смена одной цивилизации другой, развитие	стиль	прогресс, эволюция, недооценка матриархата	важно; борьба полов; выделяет матриархат	?	патриархальная культура
Ф. Ратцель	народ, жизненное пространство	много	симбиоз, конфликты	живые организмы	столкновение, диалог	не важно	борьба за пространство	один из антропогеографических ландшафтов среди многих
Х. Маккиндер	суша, море	2 главные: талассократия, теллурократия	войны, циклы экспансии, битва за Rimland	стратегические и экономические интересы	прогресс (талассократия); стагнация (теллурократия)	не важно	процветание	географическая ось истории heartland
К. Шмитт	большое пространство, народ, Суша, Море, Политическое, Преконцепт, Номосы Земли	2 главные: Бегемот, Левиафан?	первый номос Земли, второй номос Земли, третий номос Земли, четвертый номос Земли?	структура порядков, политическая теология Pluriversum	постоянство (Суша), энтропия (Море)	не важно	кризис, упадок, возможное возрождение	главный массив Суши, Бегемот
Гребнер, Шмидт	культурный круг	много	распространение влияний из строго определенного центра	круги по воде от брошенного камня	эволюция	не важно	защита идентичности	-

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
М. Лацарус	народный дух	много	оформление духа, появление наций	—	прогресс	не важно	национализм	—
Вундт, Фиркандт	этносы, народы, этнопсихология	много	—	язык, привычки	прогресс	не важно	—	—
Ф. Боас	племя, этнос	много	сложная структура обмена культурными элементами	человек	нечто неизменно, нечто развивается	не важно	толерантность	—
О. Шпенглер	культура	8 +1 (культуры): вавилонская, арабо-византийская, египетская, индийская, китайская, майанская, греко-римская, западноевропейская + русско-сибирская	культура, расцвет культуры, застывание культуры (фаза цивилизации)	организмизм: минерал, растение, животное, стиль	циклы, деградация западной цивилизации	не важно	Закат Европы; Сибирь как цивилизация будущего	Туран как матрица европейской цивилизации и территория грядущего возрождения

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Р. Турнвальд	общество, культура	много	охотники/собиратели, земледельцы/скотоводы, примитивные государства, сложные общества	типы обществ-хозяйств	постоянство	не важно, большая роль матриархата на ранней стадии земледелия	—	—
А. Фробениус	пайдеума, теллуризм/хтонизм	3 основных: (солнце мужское / луна женская, солнце женское / месяц мужской, солнце и луна братья); 2 типа (хтонический, теллурический)	одержимость (даймонизм), придание формы (божественность), применение (техничность)	организмизм + сакральность	циклы, устойчивость цивилизационных признаков (теллуризм/хтонизм)	не важно	глубокий кризис; водораздел по Рейну	цивилизация троичности, женское солнце / мужской месяц

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Г. Вирт	культурный круг	4: арктическая, североатлантическая, южноатлантическая, южная (азиатская)	оппозиция: изначальный нордизм (белый, доиндоевропейский матриархат), азиаты (дравиды), смешение культур (южные, туранские типы, индоевропейцы), волны распространения культуры Туле на южных широтах	календарь, язык	эволюция в целом, отход от нордической традиции (духовная деградация)	важно, война полов за нордический матриархат, против азиатского патриархата	глубокий кризис, необходимость возврата к праистории и реставрации духовной гиперборейской Традиции	малоизвестная археологическая зона
М. Гимбутас, Р. Грейвз	Старая Европа, матриархат	2 основные: матриархат (Старая Европа), патриархат (индоевропейцы)	матриархат, угнетение андрократией матриархальных обществ	женское (позитивное — мир), мужское (негативное — война)	оппозиция патриархата и матриархата	важно, принципиально, война женщин за равноправие, освобождение	кризис логоцентризма, патриархата, эмансипация	Туран, источник патриархата, колыбель индоевропейской цивилизации
К. Кереньи	миф, ядро	много	сложные мутации	сакральный процесс, ритуал	сложный процесс	важно	кризис рационализма, обращение к мифу	—

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
З. Фрейд	подсознание	одна – западноевропейская	орда, власть отца, убийство отца и распределение жен, покаяние братьев	Эрос, Танатос, вытеснение	усиление рацио, повышение невротических комплексов (от психоза к неврозу)	важно и перво-степенно	издержки невротической культуры	–
К.Г. Юнг	коллективное бессознательное, архетипы, символы, мифы	одна, несколько?	этапы индивидуации	анима/анимус, мифология, мистика	рационализация бессознательного	чрезвычайно важно	кризис из-за сбоев в индивидуации, рациональный перегрев	–
Й. Хейзинга	игра, война	несколько	смена с сохранением некоторых аспектов идентичности	игра, роли, маски	упадок	не важно	осень цивилизации	–
Р. Генон	цивилизация (Традиция)	2 основные: (антагонистические): традиционная и современная	множество калп, 14 манвантар, 4 юги в каждой манвантаре; цивилизация кали-юги длит-ся 6480 лет	Традиция, дух	регресс, от золотого века к железному	не важно	близкий конец кали-юги (Запада и всего человечества); спасение инициатической интеллектуальной элиты, закладывающей начало новому циклу	Азия как местопребывание Традиции; скептическое отношение к русским

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Ю. Эвола	цивилизация	золотой век + 6 (Деметра, титаны, амазонки, Дионис, Афродита, железный век) + эпоха героев перед началом железного века	духовный расцвет / материальный упадок	Традиция, дух	регресс, от золотого века к железному	важно, борьба полов за героический патриархат против матриархата и гинекократии	близкий конец кали-юги (Запада и всего человечества) спасение инициативной элиты (в том числе воссозданной западной), закладывающей начало новому циклу	недоверие к Азии; неприязнь к русским
М. Элиаде	сакральное, религия, иерофания	много	вечное возвращение, циклы	духовный опыт	перманентность	важно	перманентность, кризис рациональности	родина шаманизма
И. Кулиану	сакральное, ментальные игры	много	перманентность	мифологический концепт	ироническая перманентность	важно	кризис рациональности	—
Ж. Дюмезиль	трехфункциональная структура	приоритетно занимается только одной — индоевропейской	перманентность	функции	перманентность	относительно важно; женский пол как специфический признак третьей функции (производители)	перманентность	матрица индоевропейской (скифской/сарматской) культуры

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
П. Сорокин	социальная и культурная система	множество	идеационная, идеалистическая, чувственная	отказ от органицизма; интеллектуальный код	социальные изменения, по кругу, циклы	не важно	последняя стадия чувственной цивилизации; неизбежный и скорый крах	Россия, одна из культур
Ж. Дюран	имажинэр, антропологический траект, режимы, архетипы, мифы	множество	река культуры: исток, русло — имя, берега, слияния, устье культур	река, мифы	перманентность, динамика мифа, смена мифов	очень важно; феминность (ноктюрн), маскулинность (диурн)	изношенность мифа о Прометее, эра Диониса и Гермеса	—
Н.С. Трубецкой	идеократия, Государство, мир	много: романо-германская, евразийская, азиатская и т. д.	циклы	структурализм (язык/речь)	циклы	не важно	романо-германский мир: упадок, кризис, возрождение, близость конца, империализм, гегемония, зло	Россия-Евразия, самобытная цивилизация, территория будущего
П.Н. Савицкий	месторазвитие	много: романо-германская, евразийская, азиатская и т. д.	циклы	ландшафт	циклы	не важно	романо-германский мир: упадок, кризис, возрождение, близость конца, империализм, гегемония, зло	Россия-Евразия, Срединная Империя, синтез цивилизаций, континент

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Л. Гумилев	этнос, фаза этногенеза	множество	гомеостаз, пассионерный толчок, акматическая фаза, «золотая осень», упадок, гомеостаз	живой организм; космические ритмы	фазы этногенеза	не важно; пассионарность более свойственна мужчинам-воинам	глубокий кризис, химера	мир пассионариев; «золотая осень» для России; конец и вновь начало

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
А. Тойнби	цивилизация; вызов – ответ; общество	21: египетская, андская, древнекитайская, минойская, шумерская, майянская, сирийская, индская, хеттская, эллинская, западная, дальневосточная, православная христианская (основная), православная христианская, дальневосточная (основная), иранская, арабская, индуистская, мексиканская, юкатанская, вавилонская	креативный ответ правящей элиты на вызов истории (подъем), неадекватный ответ или уклонение от ответа (крах)	отказ от органицизма; рациональный код важность религиозного фактора (пересмотрена в сторону уменьшения значения)	взлет и падение (как осознанный суицид элит)	не важно	новые вызовы, на которые необходимо ответить; the West and the Rest	опасный конкурент западной цивилизации

Автор теории / параметры теории	Название главной единицы	Количество цивилизаций	Фазы	Метафора	Вектор развития	Значение гендера в цивилизации	Судьба западной цивилизации	Функция Евразии
Ф. Бродель	цивилизация; большая длительность	4 европейские: западная, американская, англосаксонская, русско-советская; 1 исламская, 1 африканская, 1 дальневосточная	большая длительность	экономика	прогресс, развитие, техническое совершенствование	не важно	прогресс, преодоление проблем, экономическое развитие, модернизация	Другая Европа
С. Хантингтон	цивилизация	9: западная, исламская, китайская, православная, индуистская, японская, африканская, латиноамериканская, буддистская	неопределенность	важность религиозного фактора	прогресс с возможностью частичного регресса	не важно	The West against the Rest; необходимость сохраниться, консолидироваться перед лицом возможного столкновения с другими цивилизациями	православная цивилизация

Вслед за Г. Башляром, подчеркивающим решающее значение метафоры при построении научной теории¹, мы обращаем внимание на то, какой образ или какая серия образов и фигур являются ключевыми для автора теорий цивилизаций, что во многом предопределяет сам строй теоретической композиции и облегчает сравнение этих теорий между собой, а также сведение к обобщающей версии, на которую мы и опираемся в геософии.

Вектор развития горизонта и выделение (или невыделение) гендерного аспекта как важнейшего критерия уточняют историкал и структуру анализа. А толкование западной цивилизации показывает, насколько доминирует у того или иного автора евроцентристский подход, а также (для современных авторов) какова глубина влияния, оказанного на него эпистемологической парадигмой Модерна.

И наконец, последний столбец имеет более узкое значение, поскольку он уточняет характер отношения различных теорий к идентичности России и, шире, евразийского горизонта, что является чрезвычайно важным прежде всего для русского читателя.

На этом мы завершаем обзор теорий культур и цивилизаций, признавая, что он далеко не является исчерпывающим, и что мы выбрали только тех авторов, которых считаем в том или ином смысле ближе всего к нашей собственной позиции или уделяющих повышенное внимание тем аспектам, которые нас более всего интересуют.

В следующей части мы перейдем к перечислению тех горизонтов, которые собираемся более подробно исследовать и анализировать в последующих томах Большой Ноомахии.

¹ Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.

Часть 3. Плюриверсум: геософия и ее зоны

Глава 43. Номенклатура горизонтов и план Большой Ноомахии

Поля Ноомахии

После методологических пояснений мы можем приступить к наброску на карту мира — весьма приблизительных и условных, об этом ни на мгновение не следует забывать! — *границ цивилизаций*.

Прежде всего наметим план построения геософии и выделим те горизонты, которые будут представлять собой самостоятельные полюса нашего исследования.

Европейский горизонт, который включает в себя:

- Эллинский горизонт.
- Латинский горизонт.
- Германский горизонт.
- Кельтский горизонт.
- Англо-британский горизонт.
- Мозаичный горизонт Восточной Европы.

Горизонты, пограничные с Европой:

- Семитский горизонт.
- Американский горизонт.
- Русский горизонт.
- Туранский горизонт.

Индоевропейские горизонты Азии:

- Иранский горизонт.
- Индийский горизонт.

Дальневосточный горизонт:

- Китайский горизонт (включая культуры Индокитая, Кореи и Таиланда).
- Японский горизонт.

Африканский горизонт:

- Египетский горизонт (включая культуру Куша).
- Берберский горизонт.
- Черноафриканский горизонт.

Тихоокеанский горизонт:

- Малайский горизонт (Малазия, Индонезия).
- Меланезийский горизонт.
- Полинезийский горизонт.
- Австралийский горизонт.

Тома Ноомахии

План томов Ноомахии таков.

Средиземноморскому горизонту в силу его значимости и детальной изученности посвящены в целом семь томов. Два тома — грекам, соответственно, Древней Греции¹ и Византии, а также поствизантийскому периоду².

И далее по одному тому посвящено:

- *Латинской цивилизации*, прежде всего Римской Империи и государствам Италии и Иберийского полуострова³;
- *Германскому Логосу*, куда мы включаем, кроме Австрийской Империи и Германии, Скандинавские страны, а также Голландию⁴;
- *Французскому Логосу*, воплощающему в себе кельтскую идентичность⁵ (частично рассматриваемую в томе, посвященном Британским островам);
- *Великобритании* и ее двойственной культуре, основанной на диалектическом противостоянии германского и кельтского начал (включая краткий обзор культур Ирландии и Шотландии)⁶;
- *пограничным культурам Восточной Европы*.

Также по отдельному тому посвящено пограничным с Европой цивилизациям (горизонтам):

- культурам и обществам *семитских* народов (восточным семитам Междуречья, западным семитам, отдельно евреям и арабам)⁷;

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. Здесь и далее ссылки на уже опубликованные тома Большой Ноомахии.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

⁵ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

⁶ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

⁷ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

- культурам *Латинской и Северной Америки* (латинская цивилизация характеризуется Логосом Ариэля, а североамериканская — прагматизмом);
- *русской* (православно-славянской, евразийской) культуре, относимой к типу «цивилизации Деметры»);
- обществам *Турана* (индоевропейским народам, тюркам, финно-уграм, монголам и другим этносам).

Отдельные тома посвящены:

- *иранскому* Логосу, как в его маздеистской, так и в исламской версии¹;
- *индийскому* Логосу (и диалектике противостояния культуры ведических ариев и дравидских автохтонных народов).

Обзору *дальневосточных* цивилизаций, включающих и *Китай*, и *Японию*, и другие общества, находящиеся под преимущественным влиянием китайского Логоса, посвящен отдельный том.

Исследование *африканских* культур и культур народов Океании объединено в общем томе, завершающем весь проект Большой Ноомахии.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Глава 44. Логос Европы. История взлета и падения

Предыстория Европы: матриархальное Средиземноморье

Теперь мы дадим краткий очерк выделенных нами горизонтов, более детальному описанию которых будут посвящены отдельные тома Большой Ноомахии или даже сразу несколько. В силу того, что влияние европейской культуры является определяющим, мы остановимся на Логосе Европы дольше, чем на остальных горизонтах. Это необходимо не только потому, что он играет центральную роль в контексте всего человечества — по крайней мере, в последние несколько столетий, но и для того, чтобы обеспечить дистанцию от его влияния, освободиться от гипноза евроцентризма и культурного расизма, из него вытекающего. Чем яснее мы будем понимать, что современная европейская цивилизация — это лишь одна из возможных цивилизаций, и более того, что ее сегодняшнее состояние далеко не исчерпывает полноты европейского Логоса, имевшего в предыдущие эпохи совсем иную структуру и иную ориентацию и способного (при определенных обстоятельствах) снова радикально измениться, тем полнее и свободнее будет наше знакомство с другими культурами и их Логосами.

Итак, совершим краткий обзор этапов становления Европы — такой, какой мы ее знаем.

Самым архаичным и самым глубоким слоем средиземноморского горизонта является культура Великой Матери. В первом томе «Ноомахии» мы идентифицировали ее парадигмальную структуру как *черный Логос* или *Логос Кибелы*¹. Этот матриархальный горизонт подробно изучал швейцарский историк Иоганн Якоб Бахофен в своем знаменитом труде «Материнское право»², о чем мы уже упоминали.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.* Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

Изначально очагом и полюсом распространения древнейшей культуры Великой Матери была Малая Азия, следы чего мы встречаем в святилище Чатал-Гююк¹, самые ранние пласты которого датируются VIII тысячелетием до Р.Х. Оттуда волнообразные лучи матриархата распространяются на все Средиземноморье и прилегающие к нему регионы — вплоть до Месопотамии на востоке (и далее через Иран к Индии), семитского мира и Северной Африки на юге, Италии, Испании и Южной Европы на западе, Причерноморья на севере. В целом от северо-запада Древней Европы через Средиземноморье, Северную Африку, Анатолию и Ближний Восток, с захватом причерноморских территорий и вплоть до Индостана и, возможно, дравидской и малайской культурных зон в Тихом океане за несколько тысячелетий до Р.Х., судя по реконструкциям И. Бахофена, М. Гимбутас, Р. Грейвса, Ю. Эвола, Г. Вирта и многих других исследователей, простиралась огромная архаическая зона, где доминировал матриархат и его парадигмы. И наиболее интенсивно и контрастно цивилизация Великой Матери проявляла себя именно в Средиземноморье, на восточном побережье которого, в Анатолии, по многим реконструкциям, располагались главные культовые центры².

Следы примордиального матриархата яснее всего мы обнаруживаем у народов Анатолии — у древнейших хурритов и хаттов, а также у индоевропейцев хеттов³ (близких к ним индоевропейцев палайцев и лувийцев, потомками которых были лидийцы⁴), а также у шумеров и аккадцев. Хотя культуры хеттов, шумеров и восточных семитов патриархальны и вертикально упорядочены, а мужской Логос Аполлона и Диониса в них преобладает, гинекократический горизонт постоянно дает о себе знать⁵. Тем не менее следы матриар-

¹ Mellaart J. Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. London: Thames & Hudson, 1967.

² Экзотическая теория Г. Вирта располагает изначальную прародину культов Великой Матери в Северной Атлантике, а Средиземноморье считает вторичной зоной распространения этой цивилизации. Но при всей логической стройности этой гипотезы достаточно убедительно обосновать ее не удается. См.: Wirth H. Der Anfang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.

³ Матриархальные влияния глубоко проникают в индоевропейский контекст хеттской цивилизации, несмотря на то, что именно индоевропейские общества представляют собой в целом антитезу гинекократии и, напротив, отличаются всем комплексом радикальной андрократии, что отчетливо видно в латинянах, эллинах (особенно дорийцах), персах, ведических ариях Индии и в еще более чистой форме у индоевропейских кочевых народов Турана (скифы, тохары, сарматы и т. д.).

⁴ Сами себя лидийцы называли «меоны» или «сфардены».

⁵ Дутин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

хальной цивилизации именно в этих обществах различимы вполне контрастно, что, собственно, и показывает И. Бахофен в своих трудах.

Эти следы мы встречаем в цивилизации Междуречья и, шире, в семитской культуре¹, где матриархальный горизонт проявляется особенно сильно, качественно трансформируя внешний патриархальный уклад.

Многие матриархальные черты мы встречаем в культурах «народов моря»², во многом предопределивших структуру крито-минойской цивилизации. К «народам моря» принято относить племена шерданов, тирсенов, турша, пеласгов, чаккаль, шакалеша (сикулов), гарамантов и тевкров (исключением были индоевропейские народы ахейцев и данайцев, предков древних греков, а также фригийцы³). «Народы моря» были в большинстве своем неиндоевропейцами (кроме ахейцев) и совершенно точно не семитами, при этом они отличались фенотипом, классическим для более поздних европейцев. Они заселили Северную Африку (Ливию), будучи известными там как гараманты (предки берберов), Анатолию (фригийцы, тевкры и т. д.), Южную Италию (этруски), Сицилию (сикулы), Грецию (ахейцы, пеласги, тирены) и Ханаан (филистимляне, давшие название Палестине, стране «народов Пуластья»). Древние пеласги, населявшие Пелопоннес и большинство греческих островов, особенно Крит, также были одним из «народов моря».

«Народы моря» стали одним из важнейших этнокультурных субстратов культуры Средиземноморья. Для их обществ также характерны четко различимые влияния Логоса Великой Матери. Следы этого влияния глубинно аффектировало малоазийские общества, Месопотамию и все пространство семитов — как западных (от Сирии до Египта), так и южных (Аравия). Особенно ярко гинекократические мотивы отражены в финикийской религии⁴.

Культурный круг Великой Матери в значительной мере затронул и все пространство Северной Африки, где доминирующим этносом были берберы, исток которых также восходит к «народам моря».

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

² Первым термин «народы моря» для характеристики носителей этих культур ввел французский египтолог Гастон Масперо. Масперо Г. Древняя история народов Востока. М.: Тип. М.Г. Волчанинова и бывш. Д.И. Изоземцева, 1895.

³ Ассирийцы называли фригийцев «мушками».

⁴ К теме «народов моря» и культурному кругу распространения Логоса Кибелы в Средиземноморье мы обращаемся в томе Большой Ноомахии, посвященном семитам: Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. И в пятом томе Малой Ноомахии: Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

Берберские племена (в частности, кабилы) сохранили определенные матриархальные обычаи вплоть до настоящего времени¹.

В Западной Европе, от Италии и Испании до Британских Островов, гинекократия также была широко распространена, причем сильнее всего ее следы различимы у кельтских народов² (хотя также как и хетты, кельты были индоевропейцами). Антрополог и историк Мария Гимбутас считала в целом працивилизацию Старой Европы вплоть до прихода индоевропейских патриархальных племен из Евразии целиком матриархальной. Для ее описания она предложила специальный термин «цивилизация Великой Богини»³.

Цивилизация Великой Богини может считаться донным срезом всего средиземноморского горизонта, на который накладывали более поздние исторические и более вертикальные морфологически структуры патриархальных культур. Приходили ли их носители из Евразии (как считают М. Гимбутас или О. Шпенглер, а также большинство историков) или из других регионов, в любом случае начиная с определенного момента мы фиксируем смену средиземноморского матриархата на средиземноморский патриархат. Но при этом влияния гинекократии остаются чрезвычайно сильны в пределах всего этого горизонта, составляя важнейший метафизический полюс. Этот полюс в вертикальной топике трех Логосов мы отождествили с Логосом Кибелы. Теперь же мы можем идентифицировать его *пространственное выражение*, составляющее основание всей средиземноморской цивилизации, а следовательно, и европейской цивилизации, произрастающей из средиземноморского культурного круга.

Более подробно эту тему средиземноморской и европейской гинекократии мы систематически рассматриваем в томах «Ноомахии», посвященных европейским народам и окружающей их «цивилизации границ».

Патриархальные полюса Средиземноморья

В границах этой средиземноморской ойкумены как географической, пространственной локализации цивилизационного (культурного) *горизонта* можно наметить несколько полюсов, соответствующим

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

³ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы.

ющих разным ее составляющим и воплощающих в себе на сей раз патриархальные общества, где доминирует Логос Аполлона или Логос Диониса, а также их разнообразные сочетания.

I. Наиболее древним патриархальным обществом является шумерская цивилизация Месопотамии. Здесь мы видим доминантное влияние мужских небесных божеств, хотя влияние матриархата остается весьма значительным. О религии и культуре Междуречья мы более подробно говорим в книге, посвященной семитской цивилизации¹. Эта цивилизация повлияла на соседние народы и, в частности, на хеттов, которые, будучи также индоевропейским патриархальным обществом, вобрали в себя многие элементы древнеазиатской гинекократии. Шумеры и хетты были главными носителями патриархального уклада в областях, примыкающих к Средиземноморью с востока. Их традиции и обычаи, а также науки и искусства (включая письменность, астрономию, военное искусство, архитектуру и т. д.) оказали на соседние народы — в том числе на греков и семитов, а позднее, на персов, — огромное влияние.

II. Месопотамия постепенно была заселена семитскими племенами, образовавшими восточно-семитские народы — аккадцев, эблаитов и ассирийцев. Восточные семиты и входившие в их состав западно-семитские племена, вторгавшиеся в Месопотамию, также были носителями патриархальной культуры, но в этой области полностью попадали под влияние шумерского Логоса и воспринимали его основные религиозные и культурные черты. Поэтому восточно-семитские царства Аккад, Ассирия и позднее Вавилон при аморейской династии продолжали шумерскую цивилизацию, выражая ее код, переведенный на семитские языки.

III. С запада к Междуречью примыкала обширная зона расселения западных семитов, сохранивших больше собственно семитских черт. Поэтому западно-семитская культура, также патриархальная, как и в случае семитов восточных, носит многие характерные признаки хтонического и титанического стиля. Этот западно-семитский стиль напрямую отнести к гинекократии нельзя, но в определенных случаях (прежде всего в Финикии и у народов Ханаана) матриархат выступает здесь в форме агрессивного богоборческого титанизма, материализма и культа гипохтонических (подземных) богов².

Западные семиты локализовались в прострэнстве Ханаана, Сирии и Финикии (древнейшие города — Тир и Сидон).

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

² Там же.

В период Карфагенской Империи *финикийское* влияние распространилось в максимальном объеме, простираясь от западных границ Средиземноморья до Передней Азии.

Сирийско-арамейский культурный круг с полюсами в Угарите, а позднее в Алеппо, Хомсе и Дамаске — еще одна версия западно-семитской традиции.

Третьим сакральным центром западно-семитского мира был Хаанаан, где с XI века до Р.Х. особенно возвысился Иерусалим, ставший главной религиозной святыней *евреев* — западных семитов, исповедующих иудаизм. Влияние иудейской цивилизации, численно незначительной, было многократно умножено в эпоху распространения христианства, так как священная книга иудеев Ветхий Завет была признана священной для христиан, а иудейский Бог Яхве отождествлен с Богом-Отцом христианской Троицы.

Еще один культурный круг представлял собой зону расселения южно-семитских — аравийских — племен, *арабов*, также дифференцированных в трех зонах Аравийского полуострова — на севере, в Центральной Аравии, откуда с VII века по Р.Х. начинает распространяться ислам и где находятся древнеарабские святыни Мекка и Медина и на юге в Йемене, где с древнейших эпох располагались развитые политические образования, в частности, Сабатейское царство (связываемое преданиями с царицей Савской) и другие южно-арабские социокультурные и политические Государства, существенно отличающиеся от других арабских обществ.

IV. Особо можно выделить *Древний Египет*, старейшее социокультурное образование в этой зоне, представлявшее собой самобытную цивилизацию, имеющую, тем не менее, некоторые общие черты с другими культурами Средиземноморского региона¹. С точки зрения И. Бахофена, древние египтяне столкнулись с культурным кругом Великой Матери совершенно автономно от других культур, и построенный на укрощении гинекократических тенденций египетский патриархат отличался удивительным своеобразием. Египетская культура, наряду с обществами Шумера и Хеттского царства, а также с древними семитами, представляла собой еще одну совершенно самостоятельную зону.

Древнейшим священным центром Египта был Мемфис (старое название Инбу-хедж), упоминавшийся уже в эпохи Первой и Второй династий, достигший расцвета в период Третьей династии при фараоне Джосере и остававшийся столицей Египта на протяжении всего древнего периода — вплоть до Восьмой династии. Позднее,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

в Средний период, возвышается город Фивы (Уасет), сохранивший свое значение в эпоху Нового царства.

V. *Элага*, страна элинов или Греция (Балканы, Пелопоннес и Ионийское побережье Малой Азии) представляет собой еще один — эллинский — центр средиземноморского горизонта. Этот эллинский полюс в последние два с половиной тысячелетия выступает как главная культурная доминанта Средиземноморья, как его семантическая ось. Для Европы и ее историала элины имеют столь большое значение, что в Большой Ноомахии¹ мы уделяем им два отдельных тома², которые, в свою очередь, представляют собой лишь самый общий обзор грандиозного храма эллинской идеи.

Внутри малой Греции можно наметить, в свою очередь, ряд вторичных центров — Атика, Иония, Микены, Фессалия, Халкидика, Македония, Фракия, Иллирия, Эпир, Фивы, Ахайя, Мессения, Лакония, Аркадия, Арголида, Эвбея, Крит, Киклады, а также другие острова и греческие колонии в Черном море, Северной Африке, Италии и Египте. Главными святынями в разные эпохи элинов считались:

- гора Олимп на востоке Фессалии, где, по мысли греков, обитали небесные божества;
- священный дуб Зевса в Додоне (Эпир);
- святилище Аполлона в Дельфах;
- Афинский Парфенон и место проведения Великих Мистерий — Элевсин, в Аттике;
- Ионийский храм Посейдона и храм Артемиды в Эфесе,
- а позднее — Византий (Константинополь) как столица христианской Римской Империи.

В этих сакральных центрах осмысление основ собственной культуры и цивилизации греками (позднее, ромеями) достигало в разные эпохи максимального выражения и предельной концентрации.

После завоеваний Александра Македонского эллинская культура достигает своего пика, став основой всей средиземноморской цивилизации, объединяющей в своей среде как Восток (вплоть до Ира-

¹ Мы разделяем Малую Ноомахию, пятитомное издание, увидевшее свет в 2014 году в издательстве Академический проект, и Большую Ноомахию, представляющую собой более развернутую серию книг, объединенную той же базовой установкой на исследование трех Логосов в самых различных культурах и цивилизациях, которая, по замыслу автора, должна состоять из 17 томов. Часть из них уже опубликована в том же издательстве в 2015—2016 годах. Данная книга также является методологическим изданием этой серии, занимающим место второго тома Большой Ноомахии.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

на и Индии и включая Месопотамию и семитский мир), так и Запад (вплоть до Италии и Испании). Это явление получает название «эллинизм», то есть превращение собственно эллинской традиции в универсальный язык и обобщающую интегрирующую систему ценностей практически всего средиземноморского ареала¹.

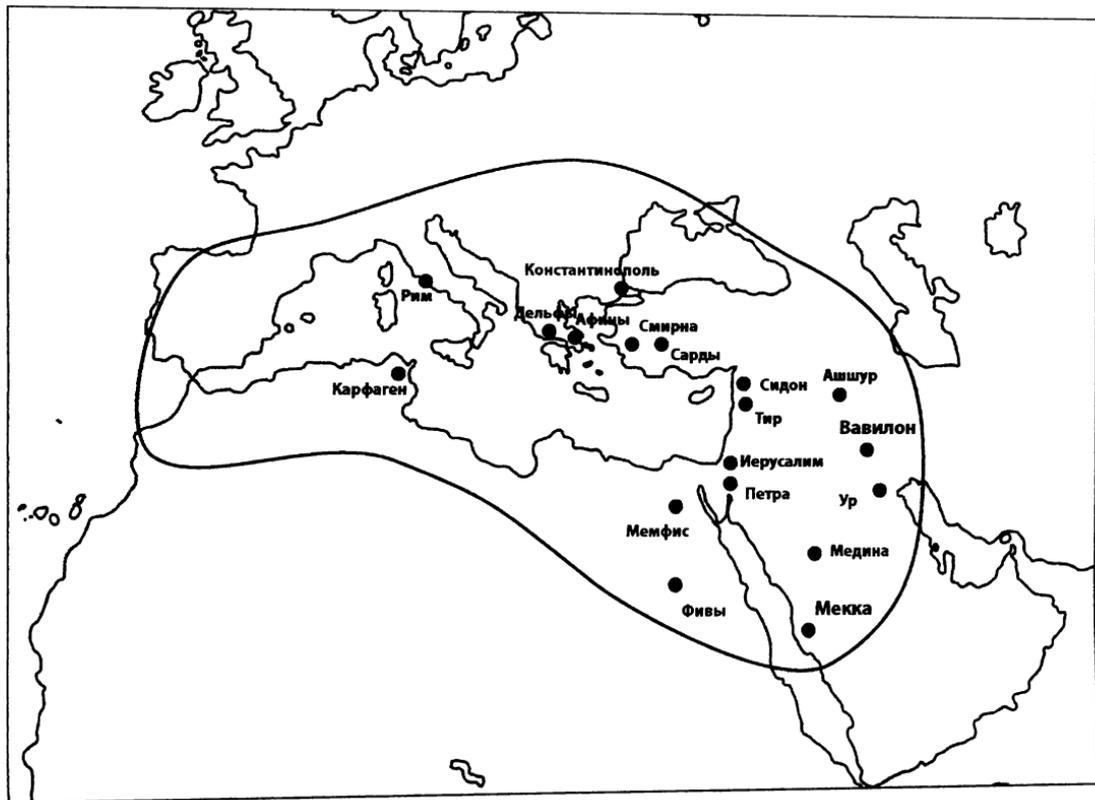
VI. Центром Римской Империи и романской культуры, распространявшейся также от Средиземноморского ядра в направлении периферии, с более глубоким проникновением на европейский север и запад, был Рим, ставший еще одной вселенской столицей и в политическом смысле более влиятельной и могущественной, чем духовные и философские центры других средиземноморских цивилизаций. Римляне стали главной силой в интеграции Западной Европы, а после победы над Карфагеном превратились в полноценную средиземноморскую гегемонию. После победы над греками и завоеванием эллинистических царств Римская Империя полностью объединила Средиземноморье политически, унаследовав ойкуменическую миссию предшествующих латинянам имперостроительных народов — ассирийцев, персов и греков.

Римская Империя стала политической надстройкой над цивилизацией эллинизма, которую несколькими столетиями раньше возвышения Рима построили греки. Тем самым Рим стал новым священным центром культурного пространства, в котором уже были объединены святыни разных сакральных традиций — от Месопотамии до Египта, от Малой Азии до континентальной Греции, от Иудеи до берберских святилищ в горах Атласа.

После признания римским Императором Константином Великим христианства как преобладающей религии Империи все пространство Римской Империи, а значит, вся греко-романская (эллинистическая) цивилизация оказывается воцерковленной. И отныне Средиземноморье превращается в поле христианской Империи и христианского общества. Новой священной столицей этой средиземноморской — на сей раз христианской — Империи становится Константинополь.

VII. Арабские завоевания VII века по Р.Х. породили еще один самобытный цивилизационный полюс религиозной культуры Средиземноморья — на сей раз исламский. В скором времени последователи религии, основателем которой был араб Мохаммад, не только объединили под своей властью ранее разрозненные земли и политико-религиозные центры Аравийского полуострова (прежде всего священные города Мекку и Медину), но захватили Ближний Восток,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.



Геоофское пространство средиземноморского культурного горизонта. Ойкумена, этноцентр
и его основные сакральные центры

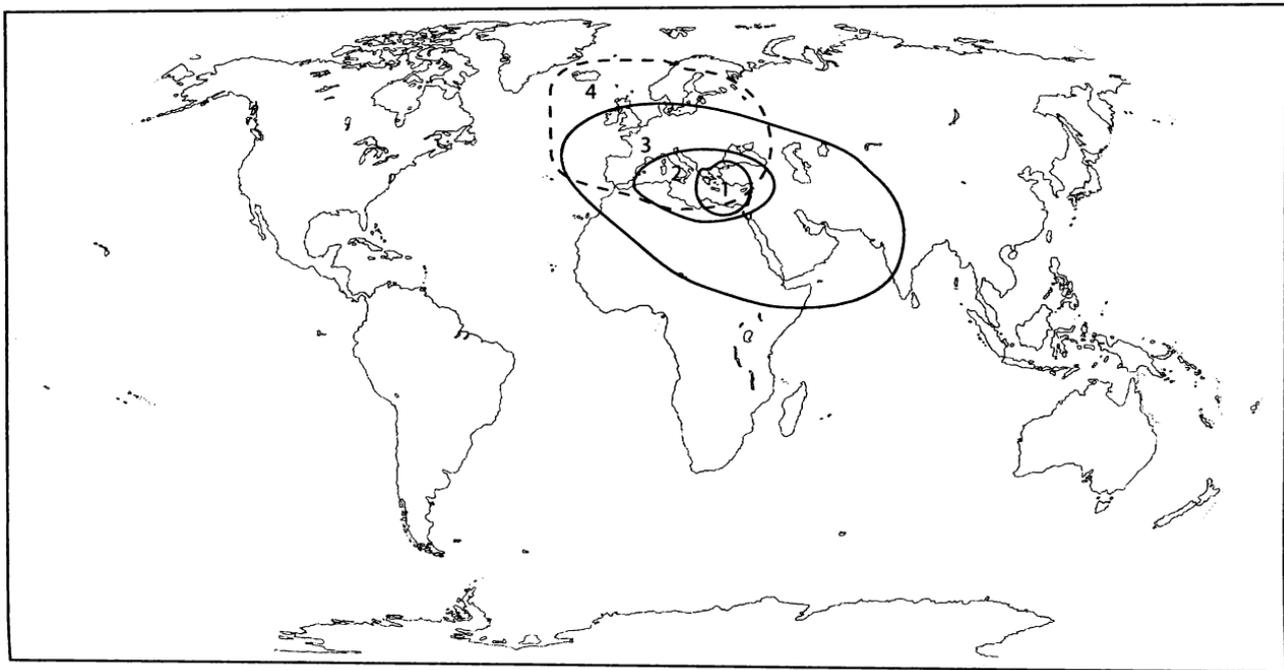
Месопотамию и Иран, существенно потеснив византийских христиан-ромеев. После падения Константинополя в 1453 году византийский мир (составлявший восточную половину всей христианской средиземноморской ойкумены) перешел под контроль исламских *турок-османов*, что породило новую конфигурацию Восточного Средиземноморья, объединив зону распространения греко-римской культуры (наследие Византии), семитского ислама и других этносов Ближнего Востока, интегрированных в ислам, и собственно тюркский элемент, относящийся к иному, несредиземноморскому, культурному пространству — к Евразии, Турану.

Таким образом, мы получили многополюсный *средиземноморский этноцентр*, чья зона вполне конкретно очерчена географическими пределами и чье культурное, философское, религиозное и историческое содержание изучено намного более подробно и детально, чем все остальные культурные пространства вместе взятые. При этом одно только перечисление самых важных сакральных центров Средиземноморья, каждый из которых служит символическим суммарным обозначением для огромного массива духовных компонентов, — Ниппур, Ур, Ашшур, Ниневия, Вавилон, Сарды, Смирна, Эфес, Тир, Сидон, Карфаген, Иерусалим, Петра, Мемфис, Фивы, Афины, Дельфы, Рим, Константинополь, Мекка, Медина и т. д., — показывает, сколь разнообразным может быть толкование средиземноморского горизонта в глазах тех культур, которые осознают себя наследниками одного из цивилизационных полюсов, и сколь противоречивыми могут быть их интерпретации средиземноморского Логоса.

Культуры шумеров, семитов и египтян мы рассматриваем в отдельных томах Большой Ноомахии, а в контексте европейской цивилизации древнейшим полюсом патриархата стали индоевропейские племена эллинов и латинян.

Внутренние полюса Европы

После перехода от горизонта Средиземноморья к *пространству Европы* мы сужаем область исследования, вынося за скобки семитский мир (включая Месопотамию), Египет и культуры Северной Африки (берберов), самостоятельный Иран (оказавший при этом на средиземноморский Логос огромное воздействие, чаще всего не оцененное по достоинству) и социокультурные зоны Малой Азии. Этот процесс растянут на столетия, и при этом одни аспекты средиземноморской идентичности сохраняются, другие качественно меняются, третьи исчезают, а четвертые появляются.



Жизненное пространство европейской «мировой» истории по Л. Фробениусу:
1 — эпоха Гомера, 2 — эпоха Геродота, 3 — эпоха Птолемея, 4 — к концу XV века
Ист. Frobenius L. Von Kulturreich des Festlandes. Padeborn: Salzwasser, 1929

Баланс между ними крайне тонок и волатилен. Важно, что преемственность сохраняется в главном: европейский горизонт есть прямое продолжение средиземноморского горизонта и историал Европы, морфология ее Логоса (или ее Логосов) предопределяется семантически культурным пространством Средиземноморья. Более того, изменения и диалектика европейской истории проходят в границах, заложенных в Средиземноморье, и любые нововведения Европы при ближайшем рассмотрении оказываются новым витком тематизации и актуализации тех или иных тенденций, которые уже существовали в средиземноморской архаике. Так, европейский Модерн есть не что иное, как *возрождение структур черного Логоса*, культов Великой Матери, которые в средиземноморском горизонте представляли собой наиболее архаический и потесненный патриархальными (прежде всего индоевропейскими) обществами пласт, высвобожденный из-под спуда Новым временем.

Однако более пристальное внимание к Европе меняет параметры исследовательской оптики в контексте геософии, что позволяет увидеть более нюансированные закономерности и пропорции, ускользающие от глаз при более общем анализе. Тематизировав европейский горизонт, мы встали перед новой задачей — рассмотреть европейский историал более пристально с учетом различий в морфологии культур отдельных европейских народов. Так, внутри уже европейского горизонта четко проступили контуры особых полюсов: эллинского, латинского, кельтского, германского, в отношении которых мы вполне можем говорить о наличии соответствующих (горизонтальных) Логосов, а также двух особых цивилизационных пространств — сложной и диалектически дуальной англо-британской цивилизации на севере и мозаичной пограничной цивилизационной зоны на востоке Европы, где однозначного Логоса выявить не удастся, но где наличествуют все признаки самобытного культурного полюса.

Совокупно внутриевропейские полюса — Греция, Италия (латинский мир), Германия, Франция, Англия и народы Восточной Европы — и составляют семантическую сетку европейской истории, конституируя морфологию общего европейского Логоса. Рассмотрению каждого звена этой сетки посвящены отдельные тома Большой Ноомахии. Эллинам в силу их фундаментального значения мы посвящаем сразу два тома — «Эллинский Логос. Долина Истины»¹

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

и «Византийский Логос. Эллинизм и Империя»¹. Подзаголовки в томах Большой Ноомахии указывают на кратчайшую формулу рассматриваемого Логоса. Так, выражение Платона «долина истины» ἀληθείας πεδίων, в интерпретации Плотина², основанной на диалоге «Кратил» (фрагмент 421b), где ἀλή-θεια, истина, истолковывается как «блуждание богов», θεία ἀλή, мы берем за суть эллинского горизонта: греческая мысль, греческая культура это божественный луг, по которому легко скользят небесные индоевропейские боги. Их скольжение, блуждание, их прогулки и составляют главное содержание эллинского Логоса.

На более поздних этапах — после завоеваний Александра Великого — эллинский горизонт качественно меняется, переходя от эллинизма к эллинизму, а позднее на эллинистический горизонт (включающий в себя многие иранские, семитские и египетские мотивы) накладывается имперская политика Рима. Византия и византизм основываются уже на этом фундаменте, что и отражено в подзаголовке второго тома Большой Ноомахии, посвященного грекам — «Эллинизм и Империя». И эллинизм, и Империя вырастают в «долине истины», но в то же время становятся фундаментом следующего этапа средиземноморского историаля — строго европейского.

Следующий полюс Европы — Рим, культурное пространство Италии и латинский мир в целом. Ему посвящена работа «Латинский Логос. Солнце и Крест»³. И снова подзаголовок отражает то, что является наиболее существенной чертой латинской идентичности: уверенный и жесткий солярный патриархат римлян, достигающий кульминации в Четвертом царстве, Римской Империи, и его глубинный и неразрывный союз с христианской религией, предопределивший римский историаля и во многом судьбу Европы, прежде всего Западной.

На платформе греко-римской Античности, уже в эпоху Средневековья, возводятся здания самобытных культур остальных европейских народов. На западе Европы преобладает кельтский субстрат, достигающий высшего выражения во Франции и отчасти в кельтских обществах Британских островов, а к востоку от Рейна развертываются структуры германского мира. В обоих случаях мы вполне можем говорить о Логосах — кельтском или французском, с одной стороны, и германском — с другой. Подзаголовки тома Большой Ноомахии, посвященного французскому Логосу, «Орфей и Ме-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

² Плотин. Шестая Эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 184.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

люзина»¹, призван подчеркнуть драматическую напряженность французской (шире, кельтской) идентичности, замороженной гештальтом потусторонней женственности и тяготеющей к волевому и осознанному погружению в зоны смерти в поисках посвящения. Эта пара — Орфей и Мелюзина, сакральный певец и прекрасная, но злобещая в то же время, фея — составляет код к дешифровке французского историаала и объясняет, кроме всего прочего, роль французской культуры в создании общества Модерна.

Германский Логос, по контрасту с французским (кельтским), напротив, строго андрократичен и героичен. Здесь мужской радикальный субъект бросает вызов хтоническим стихиям и строит на войне с ними всю свою культуру и историю. Германский горизонт представляет собой непрерывное поле битвы, в котором потомки асов ведут вечный бой с подземными могуществами и чудовищами. При этом германская героическая антропология в своих вершинах достигает неоплатонической *апофатики*, что воплощают в метафизической теории великие рейнские мистики — М. Экхарт, Г. Сузо, И. Таулер и т. д. Фигуру «Апофатического Человека» мы взяли в качестве подзаголовка для тома, посвященного германскому Логосу². Апофатическая субъектность становится в германской философии истоком вертикальной героической оси, что отражается в германской политике, религии и культуре, составляя саму сущность германского горизонта и германского Логоса.

Эти две тенденции — кельтская и германская — составляют диалектическую пару, предопределяющую семантику англо-британского общества, где напряжение между кельтским и германским полюсом и, соответственно, между двумя Логосами — французским и германским, не порождает, однако, ни синтеза, ни чего-то нового. Но и достичь однозначной и необратимой победы ни одному из них не удается. Поэтому к англо-британскому горизонту не применимо понятие Логоса. Название этого тома Большой Ноомахии вопросительно: «Англия или Британия?»³. Вся история англо-британской культуры есть постановка и разрешение этого вопроса, так и не получившего однозначного ответа. Тем не менее, несмотря на его нерешенность, а может быть и благодаря ей, англичанам удалось создать мировую торговую Империю, предопределившую всю географию (а также экономику и политику) эпохи Модерна, а в сфере философии — утвердить особый норматив «позитивного субъекта»,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

внедренного сегодня как нечто само собой разумеющееся в глобальном масштабе. Это подчеркнута подзаголовком — «Морская миссия и позитивный субъект». В талассократической материалистической торговой Империи мы можем увидеть гипертрофированное и искаженное выражение кельтского горизонта. В позитивном субъекте — столь же искаженное и гипертрофированное — издание германского героизма, только в данном случае полностью лишенного апофатического измерения.

И наконец, в отдельный том мы выносим обзор восточно-европейского горизонта со всей мозаичностью его морфологической структуры, представляющей собой фронтир между Западной Европой и Евразией (Тураном), а также между зоной приоритетного распространения католичества и православия, модернизации и Традиции, романо-германского мира и мира славянского (с вкраплением иных этнических элементов как финно-угорских, так и балтийских). В этом случае, совершенно очевидно, мы не можем говорить о наличии особого восточно-европейского Логоса, так как логические структуры здесь носят экстерриториальный характер, поскольку их полюса находятся вне данного культурного пространства — либо на западе, либо на востоке, либо на юге, либо на севере. Тем не менее Восточная Европа вполне может быть рассмотрена как самобытная и оригинальная цивилизация¹, имеющая в самой себе, в свою очередь, несколько самостоятельных восточноевропейских разноуровневых (этнорелигиозных, политических и географических) зон, накладывающихся друг на друга — славянскую, балканскую, православную, католическую, протестантскую, румынскую, польскую, венгерскую, балтийскую и т. д.

Итак, рассмотрение европейского горизонта в контексте Большой Ноомахии дано в семи томах², посвященных каждому европейскому полюсу в отдельности. Сложив все вместе, мы получаем геософскую карту, состоящую из накладывающихся друг на друга семантических топологий, совместно образующих интегральную структуру европейского Логоса.

Европа (по Дюмезилю)

Современная европейская цивилизация является историческим продолжением *средиземноморской*. В этой преемственности преоб-

¹ В первом приближении набросок геософской карты восточноевропейского горизонта содержится во втором томе Малой Ноомахии: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. В Большой Ноомахии этой теме будет посвящен отдельный том.

² Шесть из них на сегодняшний момент опубликованы.

ладает индоевропейская составляющая, и основной языковой и культурной матрицей Европы является индоевропейская традиция.

Если мы здесь вспомним реконструкцию трехфункциональной системы Дюмезиля, то сразу же получим *социологическую карту Европы*, в общественном устройстве которой будет преобладать постоянно воспроизводимый принцип трех главенствующих каст: жрецов, воинов и производителей. На самых разных исторических этапах и под разными названиями и именами мы, действительно, встречаемся именно с такой стратификацией европейских обществ.

Классическим выражением такого порядка является древнейшая эпоха средиземноморских обществ, начиная с периода ахейских завоеваний и гомеровской Греции. Такая система характерна для Древней Греции и Рима, за исключением периодов упадка, когда усиливались политические позиции «городских жителей», представлявших собой смешение высших каст с децентрализованными крестьянами и давших новый тип торговца, чуждый классическим индоевропейским обществам. Этот тип торговца мог формироваться по линии деградации и материализации воинского сословия (что описано у Платона в «Государстве» как явление тимократии), а мог и снизу, через специфическую девиацию социального типа бывших крестьян или городских ремесленников. Нельзя исключить, что он был результатом влияний вообще внешних по отношению к индоевропейскому культурному кругу — например, финикийских и, шире, семитических, где торговля представляла собой широко распространенное социальное занятие. «Городские жители», «граждане», то есть «горожане» образовали в городах-государствах Греции специфическую социальную среду, в которой три классические функции индоевропейского общества получили свои пародийные выражения. По меньшей мере, так представлял себе вещи Аристотель в «Политике». Власть божественных царей-жрецов (священная монархия) превратилась в тиранию. Господство воинской аристократии стало доминацией финансовой олигархии. А органическое самоуправление этнически однородных и солидарных общин (полития) стало «демократией», властью случайной и разрозненной толпы, объединенной лишь городской территорией проживания.

Рим в своем подъеме снова вернул пропорции индоевропейской трехфункциональной иерархии. Однако и в Римской Империи периоды упадка характеризовались сходными явлениями подъема недифференцированного городского большинства.

Распространение христианства, самого по себе не являющегося типичным индоевропейским культурным явлением и несущего на

себе основные признаки семитской традиции, тем не менее дало старт возрождению индоевропейских обществ греко-римского мира, кульминацией чего стало европейское Средневековье.

К концу Средневековья снова поднимает голову городское «гражданское общество», растет роль «торгового сословия», и в конце концов, буржуазная Европа Англии, Голландии и Франции окончательно закрепляет нормативно-демократическую социальную модель. Важно, что главной фигурой этой Европы Нового времени выступает буржуа (торговец, предприниматель, делец), который в классических индоевропейских обществах находился либо на периферии, либо вообще отсутствовал. Подробный и детальный социологический анализ роли и функции буржуа дают в своих программных работах известные европейские социологи М. Вебер¹ (в апологетическом ключе) и В. Зомбарт² (в критическом ключе). Бродель детально описывает процесс формирования «материальной цивилизации» без какой бы то ни было моральной его оценки, но в целом принимая его за прогресс и исторически обусловленное развитие.

Итак, по Дюмезилю, современная западноевропейская цивилизация является индоевропейской по своей природе и изначальной структуре, а значит, несет в своем основании *трехфункциональную модель*. Но Новое время привнесло в эту структуру и постепенно поставило в центр чуждый генетически этой индоевропейской цивилизации элемент, концептуально конфликтующий с ее классической матрицей.

Упадок Европы (по Шпенглеру, Данилевскому, Сорокину)

Если анализ трех функций Дюмезиля показывает отклонение Европы Нового времени от индоевропейской парадигмы, то другие авторы, практиковавшие цивилизационный подход (Шпенглер, Данилевский, Сорокин и др.), сходились во мнении, что цикл европейской цивилизации вошел в стадию упадка. Романо-германский мир (по Данилевскому) переживает эпоху старости, утрачивает свою жизненную силу, энергию, распадается в материальности и чувственности. Шпенглер вообще всю свою теорию выстроил для обоснования того, что фаустовский дух довел Запад до духовной катастрофы, жизнь культуры угасла и сменилась чисто технической и отчужденной цивилизацией. Питирим Сорокин, со своей сторо-

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1991.

² Зомбарт В. Буржуа. М.: Наука, 1994.

ны, утверждал, что Европа в Новое время дошла до конца чувственной стадии развития своей социокультурной системы и стоит на пороге бездны.

Все эти свидетельства говорят о том, что в рамках европейской цивилизации в целом (какими бы эти рамки ни были у разных авторов) современный момент этой цивилизации представляет собой терминальную фазу, эпоху дряхления, упадка, деградации и агонии. Это значит, что европейский Логос находится в последней трети его циклической манифестации — с обратной стороны от детства Европы в греко-римской Античности и ее зрелого возраста в период европейского Средневековья.

Десакрализация Европы (Генон, Эвола)

Еще более жестокий диагноз ставили Европе Нового времени традиционалисты. Согласно Генону, европейский Модерн стал выражением антицивилизации, воплощением всего того, что противоположно духу, Традиции, сакральности¹. Секуляризация, гуманизм, натурализм, механицизм и рационализм, по Генону, суть проявления духа извращения, что затрагивает все общества, но который лишь в современной Европе получил столь абсолютное и полное воплощение, был возведен в норму и принцип. Периоды деградации знали и традиционные общества, но современная Европа построила в полном смысле слова антиобщества, где все нормальные пропорции *перевернуты*: божественное трансцендентное измерение отвергнуто, религия помещена на социальную периферию, материя и количество, эфемерность и чувственность, индивидуализм и эгоизм, напротив, возведены в высшие ценности².

Генон утверждает, что все, что имеет отношение к Традиции, в Европе не является собственно европейским и в гораздо более чистой и полной форме может быть найдено у народов Востока³, а собственно европейскими являются лишь фрагментаризация Традиции, ее искажения и извращения, ее сведение на низший человеческий и рационалистический уровень. Запад Генон трактует буквально как страну, где исчезает солнце духовности и начинается «ночь богов».

Почти такая же оценка современной Европы наличествует у Эвола, однако он полагает, что европейскую традицию, существовавшую в Античности и Средневековье и уходящую корнями в герои-

¹ Guénon R. Le Regne de la Quantité et les Signes des Temps.

² Генон Р. Кризис современного мира.

³ Guénon R. Orient et Occident.

ческую эпоху, все еще возможно восстановить, и Запад может быть спасен из той бездны, в которую погрузила его современность. Восстановление этого героического духа Запада было для Эвола делом жизни¹. Но в отношении Европы Нового времени Эвола разделял самые жесткие и негативные оценки, полагая, что в этот период мы имеем дело с Анти-Европой, с ее предельным вырождением и самопародией. Буржуазию Эвола считал декадентским классом, а демократию, рационализм, сциентизм и гуманизм — формами духовной и социально-политической болезни.

Генон и Эвола обоюдно констатировали полную и глубокую десакрализацию Европы, но Эвола надеялся на возможность ресакрализации, а Генон считал это маловероятным, предрекая ей только скорую и неизбежную гибель².

Вопрос о гендерном индексе современной Европы

При определении гендерного индекса современной европейской цивилизации мнения разных авторов глубоко расходятся. С одной стороны, по логике Бахофена и Вирта, Европа строится на патриархате, и по мере удаления от древнего матриархата эти патриархальные тенденции (аполлонизм, доминанция мужской рациональности) только возрастают. Новое время в лице рационалистической философии и науки, на первый взгляд, подтверждает эту оценку. Из такого анализа исходили многие философы жизни (от Ф. Ницше до А. Бергсона, Л. Клагеса, М. Шелера, Г. Зиммеля, Л. Циглера, Г. Кайзерлинга и т. д.), призывая освободиться от «отеческой доминанции» в европейской культуре. Но, с другой стороны, Ю. Эвола и некоторые другие мыслители, например О. Вейнингер, указывали на то, что Новое время возвело в приоритет именно материалистические, чувственные, эмпирические ценности, свойственные скорее женскому космосу. Поэтому Эвола отстаивал тезис о том, что мы живем в эпоху Кали-юги, где торжествует принцип «черной женственности», хаоса, смешения и гибели, что соответствует наиболее негативному аспекту именно женского начала. Европа в этом смысле является сосредоточением такой «черной гинекократии», царством богини Кали, где, напротив, подлинно мужскому, героическому началу вообще больше нет места. Если истоки европейской традиции, по Эволе, в героическом мужском типе, то европейская современность есть прямой антипод этому типу.

¹ *Evola J.* La Rivolta contro il mondo moderno.

² *Guénon R.* Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps.

Таким образом, теоретики цивилизаций высказывали на этот счет прямо противоположные мнения.

Еврооптимизм

Все эти точки зрения характерны для тех авторов, которые склонны рассматривать европейскую цивилизацию как одну из нескольких. И даже те, кто определяли себя как сторонники современной Европы (например, Тойнби или Хантингтон), полагали, что Новое время является не просто антитезой классических основ европейской культуры, но одной из версий ее развития. Поэтому они предлагали укреплять и защищать Европу и ее ценности в духе умеренного западного консерватизма.

Совершенно иначе понимает Новое время подавляющее большинство европейцев, убежденных в том, что Европа первая прошла самое большое расстояние по единственно возможному универсальному пути исторического развития, что европейские ценности являются наилучшими и общечеловеческими, а значит, общеобязательными, что есть только одна цивилизация — европейская, а все остальное суть недоцивилизации, то есть завуалированное варварство или дикость, и что Новое время несет в себе уровень культуры, философии, знания, техники, морали, права, экономики и социально-политического развития, фундаментально превосходящие не только все исторические этапы неевропейских обществ, но и все то, что было в Европе до этого. Поэтому истоки самой европейской цивилизации оцениваются позитивно лишь постольку, поскольку они привели к «благословенной современности», а сами по себе в сравнении с этой современностью представляют собой нечто несовершенное, наивное и бесполезное, давно преодоленное Новым временем, которое все лучшее уже включило в себя, а все худшее отбросило и преодолело.

Для такого официального мировоззрения современного Запада обращение к европейской древности или к неевропейским обществам не может иметь никакого смысла, поскольку истина содержится в настоящем моменте западной (американо-европейской) истории, развивающейся в авангарде всего человечества, а завтра с необходимостью эта истина будет еще более совершенной и полной, нежели сегодня. Эта теория прогресса, хотя она в значительной мере отвергнута интеллектуальной философской и гуманитарной элитой Запада в течение последнего столетия, остается доминирующим мифом западной политики, западной культуры для масс, западной экономики, западного образования, обыденного мировоззрения западного человека.

Начальная структура Средиземноморского Логоса: радикальная победа Аполлона

Теперь соотнесем эти модели оценки современной западноевропейской цивилизации со структурой трех Логосов Ноомахии.

Но прежде следует учесть одно важное обстоятельство. Средиземноморская цивилизация, продолжением которой является и считает себя современная западная цивилизация, имеет не только греко-римский и не только индоевропейский (если учитывать варварские племена средневековой Западной Европы) характер. Изначально даже греческий Логос включал в себя семитско-финикийские влияния, а также вопрос об этнокультурном происхождении ближневосточных культов Великой Матери остается открытым. Мы видели, что Г. Вирт возводил матриархат к протоиндоевропейским корням, с центром в Северной Атлантике. Но, по Фробениусу, этот (талассо-океанический) культурный круг, с акцентом на число 4, символизм пространства, матриархат представляет собой антитезу индоевропейскому стилю цивилизации, считающей солнце женским, а месяц мужским. Шпенглер (так же как и Фробениус) возводил индоевропейский культурный код к патриархальному Турану, а Эвола видел в патриархальном героизме исток европейской классики. В любом случае семитское влияние и матриархальные мотивы можно считать внешним (вопреки Г. Вирту) по отношению к нормативному европейскому культурному коду фактором. Это косвенно подтверждается и учением гностиков, которые отождествляли «злого демиурга» с иудейским богом Ветхого Завета¹.

Распространение в Римской Империи христианства, куда Ветхий Завет был включен как важнейшая теологическая составляющая новой религии, безусловно, увеличило степень воздействия семитической культуры на европейский контекст, хотя объем и глубина влияния семитского элемента могут быть оценены по-разному. По меньшей мере, на раннем этапе христианизации Римской Империи и в Средние века этот элемент активно и ярко себя не проявлял, так как основой христианского общества стали эллинская философия и римская правовая культура, продолжавшие главные линии индоевропейской цивилизации.

В целом же можно представить себе цикл западного Логоса с начала второго тысячелетия до Р. Х. (вторжение ахейцев в Средиземноморье) до 2000-х годов по Р. Х., то есть до нашего времени, что составляет около 4000 лет. Естественно, что на протяжении этого

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

огромного исторического периода Логос Средиземноморской цивилизации, даже в его индоевропейском измерении, многократно менялся. Но тем не менее какие-то параметры сохранялись неизменными или трансформировались по траекториям, свойственным лишь для этой цивилизации: индоевропейской и Средиземноморской, на одном конце, и современной западной (западноевропейской) — на другом.

Можно сказать, что здесь мы имеем дело с двумя полярными сечениями Ноомахии: начальным и конечным. То же самое можно сказать и о других цивилизациях, что мы и продумаем по очереди с каждой. Здесь же нас интересует Европа: от истоков до настоящего момента.

Не вызывает сомнений, что носители изначальной (ахейской) культуры и сходные с ними индоевропейские племена на Западе (Италия) и Востоке (Анатолия) Средиземноморья являлись яркими представителями трехфункциональной идеологии, цивилизации героического типа, мужского патриархального, сакрального и воинственного общества. Можно сказать, что их Логос был преимущественно светлым Логосом, и Аполлон (или его прообразы), и Зевс выступали как его олицетворения в мифе. Это была небесная ураническая философия, где доминировала вертикаль, серия мужских символов, диайретический режим диурна (по Ж. Дюрану). Поэтому именно в основе, в стартовом аккорде Средиземноморской цивилизации мы должны полагать аполлоническое начало. Оно не было результатом эволюции или продуктом внешнего влияния. Пришедшие в этот ареал предки древних греков были носителями именно этого солярного гиперборейского (по Генону и Эволе) культурного круга. По меньшей мере, этот солнечный Логос был осью политической и кастовой элиты Средиземноморской цивилизации, то есть ее высших двух каст — жрецов и воинов. При этом доминация светлого Логоса аффектировала и представителей третьей функции, которые вместе с эллинизацией впитывали структуры олимпийской уранической идеологии.

Но древние ахейцы пришли не на пустое место. В этой зоне некогда обитали народы с иной культурой и иной идеологией (пеласги, мийцы и т. д.). Скорее всего, эта культура была организована в соответствии с матриархальным культурным кодом, проявления которого мы встречаем в Логосе Кибелы и в более поздние эпохи. Исследования Бахофена, Вирта и Фробениуса отчетливо показывают, что то же самое Средиземноморье было некогда культурным полем, где преобладали структуры Великой Матери. Поэтому индоевропейский, ахейский, аполлонический, патриархальный Логос утверждал свое

господство на пространстве, предварительно структурированном культурой матриархата. При этом результирующая такого столкновения двух Логосов — Логоса аполлонических пришельцев с Логосом матриархальных автохтонов, то есть конкретно этот эпизод Ноомахии, — завершился полным и безоговорочным триумфом Логоса Аполлона. Средиземноморская культура как матрица культуры европейской есть в первую очередь и в высшем смысле, изначально и фундаментально культура светлого Логоса. Можно сказать, что пифагорейство и платонизм были моментами консервативной революции, когда интеллектуальная элита эллинского мира осознала необходимость систематизации и классификации, энциклопедизации своего фундаментального кода. Но именно этот аполлонический/платонический культурный код доминировал и преобладал задолго до Пифагора и Платона, являясь основополагающей константой всей этой цивилизации как таковой: от начала до конца (то есть до современного ее состояния). Средиземноморская цивилизация основана как фиксация необратимой олимпийской победы богов над титанами, Аполлона и Зевса над порождениями Великой Матери, светлого Логоса над черным Логосом, мира идей над пленкой пространства (*χώρα*).

В этой ситуации важно локализовать промежуточный Логос — темный Логос Диониса. В условиях радикальной победы Аполлона над Реей-Кибелой, Аполлона над Пифоном, Олимпа над Отрисом, богов над титанами Дионис был осмыслен как *фигура, расположенная на стороне богов*. Через него осуществлялась коммуникация онтологического, теологического, космологического и гносеологического верха с онтологическим, теологическим, космологическим и гносеологическим низом, но *на условиях верха*. Доминация Аполлона в Средиземноморской цивилизации предопределила и *судьбу Диониса*. Он был осмыслен как луч неба, обращенный к земле и аду, как возлюбленный сын Олимпийского Зевса, как солнце, спустившееся в ночь. Отсюда и сам выбор пола этого бога. Будучи двуполым в силу своего промежуточного положения, он мыслится как мужской бог, как Жених и Спаситель. Его траектория — отсюда сюда, он свидетель богов и бог среди богов.

Логос Диониса становится матрицей воинов и крестьян. Отсюда его Индийский поход и сопровождающие его растительные культы. Но его война и его аграрные культы сопряжены не с материальными усилиями и трудовыми буднями, но с игрой и празднеством. Он — бог мистерий, которые служат тому, чтобы возвышать земное, возводя его к небесному, открывать смертному пути к вечности. Аполлон воплощает в себе божественный порядок, не знающий хаоса. Это бог царей и жрецов, бог, не допускающий нечистоты или ком-

промисса. Он бог высшего горизонта. Он не приводит к порядку, он есть порядок.

Дионис нисходит до хаоса, готов иметь дело с тем, что несовершенно. Но он переводит хаос в порядок, дополняет несовершенно до совершенства. Его роль в Средиземноморской цивилизации светлого Логоса тоже светла, хотя и качественно темнее Аполлона.

Дионис выступает путеводителем для второй и, в еще большей степени, третьей каст индоевропейского общества, а также для женщин, оказавшихся на периферии патриархального строя, но через культ Диониса интегрирующихся в его цельную цивилизационную ткань.

Такова начальная и фундаментальная структура Ноомахии для Средиземноморского региона (в эллинской, а затем греко-римской и западноевропейской версии). Таково начальное сечение Логоса Средиземноморской цивилизации: в нем абсолютно доминирует Аполлон, Кибела полностью подчинена ему и подавлена им, а Дионис, осуществляющий коммуникацию между верхом и низом нозтической и космологической топики, передает преимущественно эйдетические лучи неба массам земли и живущим на ней существам.

Три взгляда на судьбу Запада

Стартовый аккорд Средиземноморской цивилизации предопределил основные пропорции ее исторического бытия до настоящего времени. Поэтому когда мы говорим о «Закате Европы», о кризисе западной цивилизации, мы осознанно или бессознательно имеем в виду кризис светлого Логоса, трагедию Аполлона. Это совершенно эксплицитно дано у Ю. Эволы, но нечто аналогичное, безусловно, имеют в виду и все остальные авторы, ставящие западной цивилизации летальный диагноз. Вольно или невольно, говоря о кризисе Запада, мы подразумеваем кризис аполлонического Запада, того Запада, которого мы знаем по Античности и Средневековью. Именно Аполлона оплакивают те, кто фиксирует катастрофичность современной западной культуры.

Если это так, то финальным сечением исторического цикла Средиземноморской цивилизации мы должны считать «уход Аполлона», его «удаление», его «исчезновение», его «бегство». В таком случае начальной точкой Средиземноморской цивилизации является радикальный момент победы Аполлона над Кибелой, а конечной, той, в которой мы находимся, ослабление Аполлона, падение Аполлона, конец его царствования. Энигматические мифы о грядущем конце

правления Зевса, с которыми связаны, в частности, сюжеты о проглатывании им титанэссы Метис и о рождении Афины, могут иметь к этому также самое прямое отношение. Конец западной цивилизации есть конец правления светлого Логоса Аполлона.

В таком случае, с позиции самого Логоса Аполлона, эта история есть движение по нисходящей, имеющее высшую и низшую точки. Верхней точкой будет начало Средиземноморской культуры, низшей — настоящее состояние западной цивилизации. Если представить эту же схему более натуралистически, то на первой фазе (второе тысячелетие до Р. Х.) мы будем иметь раннюю стадию, детство Аполлона, с середины первого тысячелетия до Р. Х. до Средних веков Европы — зрелость Аполлона (совпадающую с расцветом платонизма) и дряхление и вырождение светлого Логоса в рационализме Нового времени вплоть до иррациональной агонии Постмодерна.

Но если мы теперь ту же самую траекторию проследим с позиции черного Логоса Кибелы, картина окажется существенно другой. Стартом будет подчинение женского начала мужскому. Но для Логоса Кибелы этот аполлонический старт не является собственно ее началом. Логос Кибелы уходит корнями в далеко доиндоевропейское прошлое или в не индоевропейские, но пограничные с ним области — например, египетские или семитские (если ограничиваться Средиземноморьем). Поэтому Кибела видит вторжение Аполлона как *эпизод*, причем довольно свежий в сравнении с глубинным и подземным временем Великой Матери. Тем не менее она признает поражение в Титаномахии и Гигантомахии и, высунувшись наполовину, оплакивает своих детей, павших от рук олимпийцев. По мере же ослабления власти Аполлона она постепенно освобождается, раны титанов затягиваются, они медленно начинают пробираться к поверхности Земли.

Первым из титанов на Олимп восходит Прометей. Титан стремится подражать богам, делится с ними своей хтонической мудростью, перенимает у них священные навыки власти. Для Великой Матери время — прогресс, и это вполне оправдано, так как по мере ослабления богов растут силы титанов. Новое время — это их время. Под «прогрессом» можно понимать только прогресс хтонических и гипохтонических сил, освобождение древних могуществ, заключенных в Тартаре. Это реванш горы Отрис, контратака армии гигантов на Флегрейских полях. Штурм Олимпа. Гуманизм Модерна именно это. Конец западной цивилизации и движение к этому концу для хтонических сил есть истинное развитие, становление, прогресс и приближение к долгожданному триумфу.

С другой стороны, финалом прогресса может стать «царство женщины»¹. Это совпадает с определением индуистской традиции настоящего времени как Кали-юги, царства черной богини Кали. «Книга Сивилл»², содержащая пророчества, относящиеся именно к западной цивилизации, говорит:

(...) И потом³
 весь мир будет под властью женских рук
 и будет полностью послушен ей.
 Тогда вдова захватит власть над миром
 И сбросит в море золото, и серебро, и медь, да и железо⁴
 Кратко живущих на земле людей.
 И все стихии сбросят строй свой, и весь порядок рухнет.
 Тогда превысший Бог, живущий в небесах,
 Свернет как свиток небо,
 И к земле могучей и к морю упадет
 Многообразный свод небес.
 И упадет на землю непрекращающийся водопад
 Пылающего града и выжжет землю всю,
 И все пожжет моря, и небо выжжет, день и ночь спалит,
 И скомкает творенье в грозди праха,
 А чистое спасется. И больше никаких улыбок сферы света.
 Ни дня, ни ночи, ни натужных дней.
 Ни лета, ни весны, да и зимы не будет.
 Не будет даже осени.
 И вот тогда великий Бог придет судить
 И встанет посреди могучего пути
 И все вообще исчезнет⁵.

¹ Христианский Апокалипсис описывает это символом Вавилонской блудницы, Пурпурной Жены.

² Книга Сивилл (Собрание песен-пророчеств, написанных неизвестными авторами II в. до н. э. — IV в. н. э.). М.: Энигма, 1996.

³ После периода правления титана Велиала.

⁴ Явное указание на 4 века — золотой, серебряный, медный и железный, которые заканчиваются вместе с «царством женщины».

⁵ Книга 3. Стихи 90 — 106. Перевод наш. В издании Книга Сивилл, с. 50, дается такой текст (перевод с древнегреческого М. Витковской и В. Витковского):

Женщина миром всецело тогда завладеет, и станет
 Он ей во всем подчиняться и слушаться беспрекословно.
 После того вдова окажется мира царицей;
 Бросит в море она серебро и золото людское,
 Также всю медь и железо утопит в соленой пучине;
 Все элементы тогда с лица земного исчезнут.
 Руки могучие Бог из чертогов эфирных протянет,

Те, для кого никакого кризиса западной цивилизации не существует, просто к ней по большому счету не принадлежат. Это не голос западной цивилизации, это голос черного Логоса. Еврооптимистом сегодня может быть только не европейский человек.

Теперь Дионис. Как он видит сегодня судьбу Запада? Здесь все сложнее. Зона Диониса, его царство расположено между светлым Логосом Диониса и черным Логосом Кибелы. Он остается тождественным самому себе и на небе, и на земле, ему близки обе природы — божественная и человеческая. Он понимает логику патриархата и матриархата. Но в Средиземноморской культуре, как мы видели, Дионис оказывается интегрированным в модель аполлонического порядка и является распространителем этого порядка в сторону хтонических уровней бытия. Дионис — Спаситель, Посвятитель. Его место в армии богов. У него свои счеты с титанами, которые его разрывают. Судьба Диониса на Западе сопряжена с Аполлоном нераздельно. Поэтому, следуя этой линии, он также воспринимает Новое время как «темные времена» и разделяет судьбу остальных олимпийских богов. В этом смысле можно говорить о «бегстве Диониса» (убегающим этот бог представляется неоднократно, например, в истории с Ликургом, когда он бросается в море).

Однако Дионис не столь жестко связан с Аполлоном. В аполлоническом царстве он выступает как *Сын Отца*, но если посмотреть на него с другой позиции, он вполне может предстать *Сыном Матери*. И тогда его связь с Кибелой, исцеляющей от безумия, откроется с иной стороны. Мы подходим здесь к очень сложной и, видимо, даже опасной теме, которую можно сформулировать как «Дионис и его дубль»¹. Темный Логос, который несет свет в те области мира, куда обычно солнце Аполлона не проникает, в «сумерках» может приобрести тревожные черты. В этих «сумерках» («сумерках богов» Вагнера, «сумерках идолов» Ницше или «сумерках героев» Эвола)

Свод небесный свернет, как будто свиток прочтенный;
 Весь небосвод многовидный обрушится наземь и в море,
 Огненный дождь будет лить и все сжигать непрестанно —
 Землю и воду спалит и небесную ось уничтожит.
 Так творение Божье окажется сплавом единым,
 После же снова на части разнимется для очищенья.
 Больше не будут с небес никогда смеяться светила,
 Ночь и заря упразднятся, и дней, заботами полных,
 Также не станет, исчезнут четыре времени года.
 Век начнется великий, и суд всемогного Бога
 Будет над миром, когда реченное все совершится.

¹ См.: Дугин А.Г. *Радикальный субъект и его дубль*. М.: Евразийское движение.

его самого можно принять за «титана». Ведь говорил же Гераклит в 15-м фрагменте: «Аид и Дионис одно и то же». Смысл Логоса Диониса состоит в том, что «не одно и то же». Но сходство остается... С этим связана тема «тени Диониса»¹ и двусмысленность некоторых декадентских «дионисийских» тем, которые Ж. Дюран различает в Постмодерне как его характерные признаки², а также настороженность Ю. Эволи по отношению к фигуре Диониса и наделение им дионисийской цивилизации декадентскими чертами, ведущими к железному веку (Кали-юге). Здесь же можно вспомнить и идеи Р. Генона о «великой пародии» и «открытии яйца мира снизу», а также о его предупреждениях относительно особой опасности, которую представляют собой некоторые сакральные традиции, ставящие акцент на промежуточном космическом уровне и способные обнаружить свой разрушительный потенциал в критическую эпоху конца цикла³.

В этом смысле важно то, что мы говорили о поле Диониса в Средиземноморской цивилизации и его судьбе. В оптике Великой Матери этот пол может быть поставлен под вопрос — как в случае «мужской» половины женского андрогина Агдитис. Или вообще измениться: тогда вместо Диониса-Спасителя может возникнуть образ «Спасительницы»⁴. Но это будет «иной Дионис», не европейский, не тот, которого мы знаем с эпохи классической истории. Иной Дионис — *пра-Дионис* или *пост-Дионис*.

Если для солярного Диониса «закат Европы» есть достижение этой цивилизацией точки полуночи, за которой следует новый рассвет — «возвращение Диониса», то для его хтонического дубля это — достижение тайной цели, центра ада, и задача зафиксировать время в его инфернальной кульминации, сделав ад вечным, вечно ддящимся.

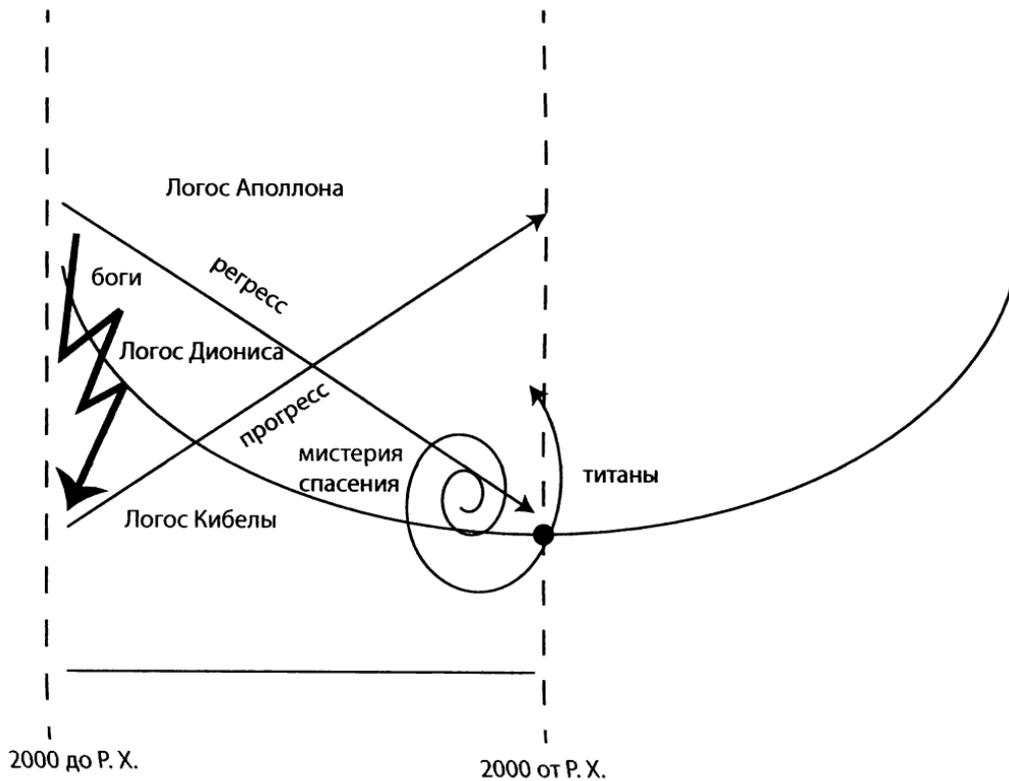
В таком случае, в отличие от прямолинейной и катастрофической оптики светлого Логоса и прогрессивного титанизма черного Логоса, отношение темного Логоса Диониса к современной западной (западноевропейской) культуре становится в высшей степени двусмысленным, так как основано на непростой операции «различения Дионисов».

¹ Maffessoli M. L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie. P.: Méridiens-Klincksieck, 1985.

² Durand G. Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse. P.: Berg International, 1979.

³ Р. Генон в этом смысле описывает деградацию египетской традиции, а также некоторых направлений того, что он называет «извращенным герметизмом».

⁴ Теории «женского мессии» мы встречаем в иудейской секте Якова Лейба Франка, который повлиял на целый ряд мистических организаций Европы XVIII – XX веков. См.: Novak Ch. Jacob Frank. Le faux Messie. P.: l'Harmattan, 2012.



Средиземноморская западноевропейская цивилизация

Европа как единая цивилизация: от Начала к Концу

Мы сделали предварительный и крайне общий набросок философской географии Европы, пытаясь выявить некоторые устойчивые соответствия между различными типами ноологических структур в пределах европейского пространства с опорой на принципы Ноомахии. Не всегда картина была однозначной даже в том обобщающем и схематичном приближении, которым мы были вынуждены ограничить наше исследование. При учете больших факторов, философских, культурных, социальных, исторических и политических явлений она еще более усложнится. Но наша задача двигаться постепенно, ни на мгновение ни упуская из виду общую модель фундаментальной борьбы трех Логосов, которая лежит в основании нашего метода, а следовательно, редуccionистские схемы и избирательность просто неизбежны. В дальнейшем, продолжая это направление, можно постепенно уточнять и детализировать этот подход, включая в рассмотрение и ноологический анализ все большее число философских школ, направлений в культуре и искусстве, политических систем, исторических эпох, расширяя область исследования каждой страны, народа или региона Европы. Но общие рамки для грядущих ноологических поисков мы, надеемся, заложили.

Теперь мы можем попытаться осторожно сформулировать некоторые (пока предварительные) выводы относительно ноологической структуры европейского Логоса, вернувшись к тем началам и принципам, которые мы так или иначе обозначали до начала более детального рассмотрения отдельных фокусов и пространств европейской цивилизации.

Обзор структур европейской цивилизации ясно показывает следующее:

Европа одна,
Европы — две,
Европ несколько.

Это не парадокс, но довольно прозрачная логически структура.

«Европа — одна» — этот тезис означает, мы можем говорить о существовании с начала II тысячелетия от Р. Х. и конкретно с эпохи вторжения и укрепления в Средиземноморском бассейне индоевропейских кочевых воинственных солярно-патриархальных народов, до настоящего времени единой общеевропейской цивилизации, обладающей рядом основополагающих характеристик. Это Средиземноморская цивилизация в ее четырехтысячелетних границах.

В целом она отмечена решающей доминацией аполлонического Логоса, вертикальной иерархической структурой мира, общества и мышления, солярным культом и почитанием небесных богов, ин-

доевропейской трехфункциональной системой каст, однозначным патриархатом и логоцентризмом. Европа — это страна Аполлона, бога с луком и лирой, проекция гиперборейского Севера и его примордиальной (изначальной) Традиции. Сюжет о похищении Европы Зевсом в образе быка может быть интерпретирован в данном случае как изъятие женского матриархального контекста из хтонической среды и перенос ее в небесную область мужской небесной доминации (сюда же относятся сюжеты о превращении земных женщин в созвездия — например, Ариадна, паредра Диониса — которая, так же как и сама Европа происходит с Крита, считавшегося очагом матриархальной культуры). На историческом уровне это могло дублироваться практикой кочевых воинских племен (в первую очередь, индоевропейских), традиционно испытывающих недостаток в женщинах (в силу трудностей кочевого быта и постоянных войн, ведущихся скотоводами-мужчинами), похищать невест из оседлых и более матриархальных аграрных обществ¹. Аполлон же в архаических памятниках сам изображается в виде пастуха, несущего на плечах ягненка. Отсюда целая череда пастушеских метафор — пастырь — это царь, пророк, патриарх и даже Бог в контексте этой аполлонической культуры.

Эта единая Европа с ноологической точки зрения означает безусловную доминацию светлого Логоса Аполлона над темным Логосом Кибелы. При этом промежуточный темный Логос Диониса помещается в таком балансе ноологических пропорций строго на стороне Аполлона. Он есть бог, сын Зевса, и его идентичность, при всей ее сложности, парадоксальности и двусмысленности однозначно локализуется на стороне небесных богов и Олимпа. Дионис есть Олимпийское начало, нисходящее в самые далекие от Олимпа нижние сферы. Наряду с Гермесом он спускается ниже остальных небесных богов, что делает его Логос исключительным, но разрешается мистерия Диониса в солярной цивилизации его солнечным возвращением, его воскрешением и вознесением, утверждением его высшей бессмертной божественной природы, его солнечного начала, в котором он отождествляется с Зевсом и Аполлоном.

Черный Логос Кибелы в европейской культуре подавлен, более того, легитимного права на обладание автономным Логосом Кибела в этом контексте лишается, будучи обреченной на молчание, немому или темную эхололию невразумительных звуков. Земля безумна в разумной аполлонической Вселенной Неба. Лишь Дионис, будучи сам богом безумия, имеет ключ к мышлению Великой Матери, с ко-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

торой он и встречается в пространстве собственного сумасшествия (насланного на него другой богиней — Герой).

Это свойство доминации Аполлона над Кибелой с твердой локализацией Диониса на стороне Олимпа и есть формула единой Европы. Женское начало, похищенное олимпийскими богами, превращается в солярном контексте в девственную Афину-Палладу, божество, в котором, хотя и сохраняются признаки женского начала (ткачество, змей Эрихтоний, сопровождающий Афину повсюду), доминируют строго мужские свойства — ум и мужество, архетипические добродетели первой и второй индоевропейских функций. Мудрость Афины соответствует жречеству и священным царям. Ее мужество — доблести второй функции. Ткачество — символ интегрированных в общую трехфункциональную систему ремесленников. В такой ситуации Европа как похищенная, изъятая из хтонического контекста женщина есть проекция Афины, то есть страна такой женственности, в которой все собственно женское подверглось трансмутации в мужское, солярное, олимпийское. Афина, будучи девой, не только не рождает, но и сама она не родилась в полном смысле слова, так как вышла из головы Зевса, лишённая связи с землей и женщиной. Европа — это синоним превращения женского начала — природы, материи, вещества — в мужскую структуру, в эйдетический мир. Это снятие нижнего в верхнем, констатация небесной земли, воплощенной в образе сада. Сад — это природа, перенесенная в культуру. Это антитеза лесу и древесине (то есть собственно материи) — как засеянное поле есть антитеза произвольно прозябающих растений. Нива и сад — создание мужчин, проекция их упорядочивающей рациональной воли. Это — нижний уровень олимпийского космоса, но Деметра, богиня полей, имеет структуры преобразенной женственности, включенной в осветляющий и очищающий солярный мужской контекст. Кибелическое начало, Рея, Гея, сняты в богине культивируемой почвы, где все внимание сосредоточено на мужском семени, а не на том материальном основании, куда оно помещается для того, чтобы развернуться, состояться и произвести новые семена. Не почва на ниве рождает колосья злаков, но семя. Деревья в саду растут не потому, что их выпрастывает к бытию Мать-Земля (как в лесу), но потому, что аккуратный и деятельный садовник их насадил и опекал, в соответствии с задуманным и осуществленным планом, эйдетической программой. Европа есть цивилизационное пространство укрощенной женственности, помещенной в мужские границы. Это культура Кибелы, вынесенной за скобки в ее самобытном и диком измерении, Кибелы, превращенной в Деметру (парадигму окультуренной поч-

вы), Геру (парадигму супруги), Афины (парадигму мужской женственности), Артемиду (парадигму невинности).

Только это с ноологической точки зрения следует понимать под «Европой». Европа есть страна, где Аполлон — триумфатор.

Такая единая Европа может рассматриваться как вечная структура. «Вечная» в относительном смысле, по сравнению с историческими эпохами, протекающими в ее контексте. Чтобы измерять время, необходима неподвижная система координат. Чтобы измерять историческое время, также необходима неподвижная система координат, но на сей раз не космического, а семантического плана. Европейская история имеет смысл только как совокупность эпох, развертывающихся внутри этой неподвижной системы координат, которой является «вечная Европа», ее Логос. Это Логос Средиземноморской цивилизации, которая есть цивилизация именно в силу того, что все ее процессы протекают в семантическом поле раз и навсегда победившего Олимпа, в лучах бога-солнца. Европа вечна в том смысле, в каком вечно солнце. В самом себе оно иммунно по отношению к сезонам или временам суток. Для нас оно всходит и заходит, клонится к зиме или палит летним зноем. В самом себе солнце неизменно — для него нет дня или ночи, зимы и лета. Европа есть земля Аполлона. Она всегда одна и та же, но мы, наблюдатели, живущие всегда на орбите европейского Логоса, испытываем эпохи, подлежим их смыслам, соучаствуем в них. Европейское время, часы Европы в ноологическом смысле исчисляются по мере близости или удаленности от солнечного светлого Логоса (отсюда солнечные часы — гномоны или клепсидры). И как есть длительный годовой цикл и малый суточный, так и в европейской истории существует множество вихревых течений малых, средних и больших, в контексте которых общество удаляется от своего центра и вновь возвращается к нему, на ином витке семантической спирали.

В самом общем виде в истории Европы, которую мы помещаем в рамки четырех тысячелетий, мы видим ранний период — от начала II тысячелетия до Р.Х. до Троянской войны (XIII–XII века до Р.Х.). Об этом периоде мы достоверно практически ничего не знаем, ясно лишь, что здесь происходит активное распространение индоевропейских племен и трехфункциональной патриархальной культуры в Средиземноморском бассейне. Это период самой острой титаномахии и гигантомахии. В этот период формируются основы эллинской мифологии и представления о структуре олимпийского мифа. Титаномахия есть борьба хтонических сил матриархальной культуры против олимпийских мужских начал культуры патриархальной. Это своего рода «пролог на небесах» в отношении последующей ев-

ропейской истории. Война полов здесь имеет космический и религиозный характер. Пришельцы новой аполлонической культуры (ахейской, позже дорийской в Элладе, хеттской, этрусской, иллирийской, кельтской, германской, скифской и т. д.) насаждают свой солнечный порядок на всем протяжении огромного пространства Средиземноморья, чья культурная идентичность была до этого либо прямо матриархальной, либо смешанной.

После Троянской войны эллинский мир входит во вторую фазу, где инициатива титаномахии передается народам и человеческим обществам, продолжающим войны богов на человеческом уровне. Фигуры греческих героев, участвующих в титаномахии и гигантомахии на стороне Олимпа (в первую очередь, Геракл), становятся переходным звеном. Героическая цивилизация Средиземноморья — с конца II тысячелетия до VI века до Р. Х. — это продолжение битвы богов на человеческом земном уровне: греки мыслят себя потомками богов и продолжателями их дела, а своих исторических противников причисляют к потомкам титанов. Таким образом, история богов и история людей тесно переплетаются в истории героев, которые есть одновременно нечто среднее между теми и другими, они двойственны — в них есть и божественное, и человеческое начало. Но «греком» является тот, в ком божественное (аполлоническое или дионисийское) преобладает. Быть представителем Средиземноморской цивилизации — значит быть на стороне богов в их битве с титанами.

К. Кереньи¹ справедливо показывает, что в дионисийский культ было интегрировано множество культов безымянных героев, и Дионис стал воплощением этой героической двойственности, образом «совершенного человека», в том смысле, в каком образцом для элина был именно бог. Быть на стороне богов в трудной схватке с титанами и хтоническими силами, в том числе проявляющимися и сквозь самого человека, — таково было высшее призвание Средиземноморской цивилизации. На втором этапе — вплоть до появления философов-досократиков в VI веке — этот героический стиль выражался в эпосе, поэмах и мифах, ярчайшими выразителями которых были Гомер и Гесиод. Не они создали этот стиль, но они выразили, сосредоточив в своих трудах те силовые линии эллинской культуры, которые уходят корнями в глубокую древность — до самой зари европейской цивилизации, первым и вечным аккордом которой является победа мужского Олимпа над могуществами Матери-Земли.

Следующий период переводит титаномахию на новый уровень — в сферу философии и культуры. Религия, культ, политика и войны

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

по-прежнему сохраняют свое значение и продолжают оставаться камертоном эллинской истории. Но вместе с философией и расцветом искусства открывается еще одно поле Ноомахии. Мысли о богах и героях, о судьбе и человеке, о мире и его первоначалах отныне получают концентрированное выражение в философских трактатах или драматических пьесах. Это не новая война, война все та же, это новый театр военных действий. Аполлон, Дионис и Кибела распространяют свои боевые действия на вновь открытую область.

Европа в ее чистом виде как таковая представлена на этом третьем этапе платоновской философией как кульминацией светлого Логоса. Платонизм — это победа богов над титанами в сфере философии. То есть повторение триумфального жеста, лежащего в основании Средиземноморской культуры как таковой. Стрела Аполлона-Платона летит в Пифона-Демокрита и поражает его.

В этот же период рождается философский концепт универсальной Империи, воплощаемый вначале «новым Дионисом» Александром Великим, а затем, достигающий апогея в подъеме Рима. Философия и политика (в образе теории и практики имперостроительства) закладывают фундамент Ноомахии третьей эпохи Европы.

Христианство перемещает акцент в сторону Логоса Диониса, но после становления официальной религией Рима поддерживает и укрепляет этот платонически-имперский комплекс, обосновывая его обращением к новой, на сей раз, христианской метафизике и теологии. С IV века от Р. Х. именем единой Европы становится христианство, христианская ойкумена, наследующая Средиземноморское цивилизационное содержание и в философии, и в политике. И такое положение дел сохраняется в целом на протяжении всего Средневековья.

Христианский этап Европы можно назвать четвертым этапом, где оба олимпийских Логоса (с доминацией дионисийского, но локализованного так же, как и на всем протяжении собственно Средиземноморской истории, то есть на стороне Аполлона) сохраняют свою главенствующую позицию над стихией Земли.

И лишь в Новое время, когда европейская история вступила в последнюю восьмую долю своего исторического бытия, мы становимся свидетелями пробуждения черного Логоса Кибелы, выползающего из-под ослабнувшего олимпийского владычества. Змей раскован, освобожден и начинает двигаться к реваншу. С мифологической точки зрения, это пробуждение титанов, их новая попытка пересмотреть результаты некогда проигранной и постоянно проигрываемой битвы. Восстание хтонических сил, раскрепощенный демонизм материи, атака на Христа, на сословное общество, на индоевропейский

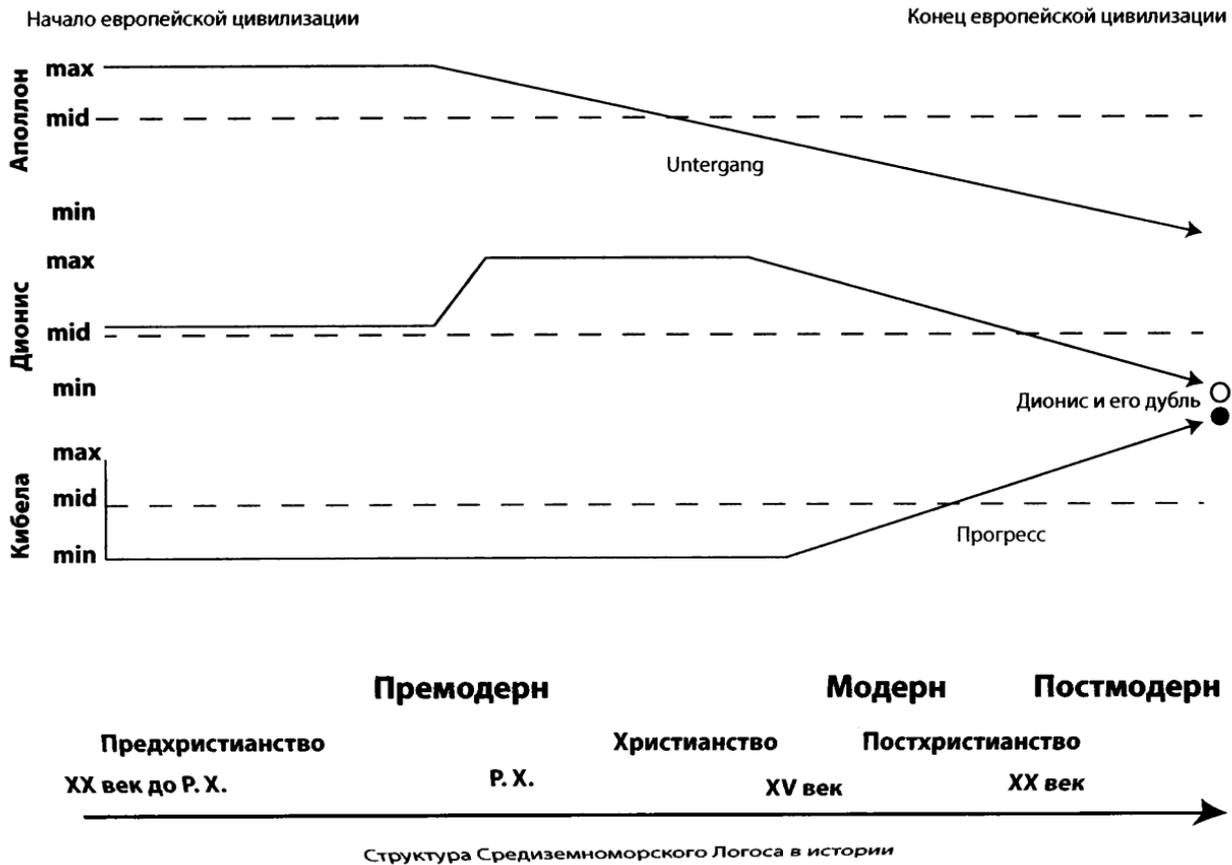
уклад, на сакральную традицию, то есть на то, что делало Европу Европой. Так рождается Анти-Европа, столь же похожая на истинную Европу, как Антихрист похож на Христа. Эта Анти-Европа действует от имени Европы, которую она постепенно захватывает изнутри. Титаны в схватке вытесняют богов с Олимпа и начинают править от их имени. Это буржуазные революции и пришествие третьего соловья, но уже не индоевропейских земледельцев, а носителей иного, торгового, финикийского, талассократического, морского духа. Это возвращение атлантов, зовущих туда, куда Столпы Геракла предотвращали доступ — *pes plus ultra*.

Новое время — это гибель Европы и ее подмена чем-то совершенно иным. Средиземноморская цивилизация, сохраняя отчасти свой фасад, фундаментально перестроена изнутри, населена радикально новыми жильцами, поднявшимися из глубинных подвалов и подземных ходов и захвативших жильцов в заложники.

Причем этот пятый этап — от XVI века по Р. Х. до настоящего времени — происходит в поле городской книжной культуры, сложившейся в христианском Средневековье. Это новое поле битвы, где извечным противникам богов Европы удалось достичь немислимых доселе успехов. Философия и политика становятся полем боя, где Анти-Европе удается захватить лидирующие позиции. Модерн есть возвращение Великой Матери и ее порождений. Змей Пифон возрождается и проводит контратаку на Аполлона. Святилище в Дельфах заброшено. Значит, Пифон вернул себе власть.

XX век — есть последний аккорд европейской драмы. В агонии Европа как таковая — аполлоническая и дионисийская — собирается с силами, чтобы дать свой последний бой Анти-Европе (это предельно ясно понимают М. Хайдеггер или Ю. Эвола, Э. Юнгер или О. Шпенглер), но терпит поражение — военное, политическое, идеологическое, философское, технологическое. Во второй половине XX века триумф Модерна и черного Логоса становится настолько полным, что у него не остается весомых противников. Спротивление сломлено, началось правление титанов. Постмодерн в такой ситуации есть последняя печать такого положения дел. В этой новой модели мы видим культурные и цивилизационные пропорции, вообще не имеющие больше ничего общего с тем, что можно и нужно называть «Европой». Европа, где Пифон убивает Аполлона, а титаны пожирают и переваривают к своему удовольствию сердце Диониса, и на этом навсегда забывают об «убитом ими боге», сосредоточившись на спокойной послеобеденной утилизации проглоченного, не может называться «Европой». Это уже что-то другое.

Европейскую судьбу можно представить на следующей схеме.



Две Европы: дифференциация судеб — Запад и Восток

В контексте единой Европы, как мы ее описали в ноологическом измерении геософской карты, в первом тысячелетии по Р. Х. в контексте христианства постепенно формируются два полюса, которые начинают систематически расходиться с VI века, в самом начале IX века это разделение получает формализацию, а в XI веке окончательно закрепляется, и отныне две Европы существуют параллельно друг другу в условиях цивилизационного антагонизма. То, что Европа оказывается две, не противоречит тому, что Европа — одна. Оба полюса Европы — и католический Запад, и православный Восток (Византия) — представляют собой две версии единой цивилизации, имеют общие корни, общее происхождение, общую семантическую структуру — в обеих Европах главным является триумф светлого Логоса над черным и укrochenность Кибелы. В обеих Европах преобладает Логос Диониса, колы скоро речь идет о разделении в контексте христианского и постхристианского миров.

Тем не менее христианский Восток и христианский Запад на всем протяжении более чем полуторатысячелетнего периода предлагают альтернативные формы прочтения европейской идентичности, которые различаются между собой по основным характеристикам, а не только в мелочах и деталях. Деление Европы на Восток и Запад, на зону католическую и православную, является фундаментальным обстоятельством, без учета которого европейская история от VI века до наших дней будет просто бессмысленной или нечленораздельной. Запад и Восток Европы предлагают свое понимание смысла Европы как таковой, ведут главный спор относительно того, чем является в последнем счете европейская идентичность. И каждая сторона в этом споре представляет самые серьезные и основательные философские, политические, теологические, культурные и экономические аргументы.

Это обстоятельство, предельно очевидное, если мы беспристрастно взвесим на весах смысла европейский Восток (Византию и пост-Византию) и европейский Запад — с учетом текстов, школ, традиций, политических успехов, произведений культуры и искусства, а также преемственности исторических традиций, уходящих в дохристианский период, к эллинским и римским эпохам Средиземноморской цивилизации, то мы увидим, что речь идет о вполне сопоставимом масштабе духовной деятельности, то есть о двух возможных интерпретациях единого исторического наследия. Так как мы не можем взглянуть на всю картину по-настоящему беспри-

страстно, поскольку всякий раз мы находимся в той или иной позиции и, будучи европейцами, уже принадлежим к одной из Европ, с соответствующим набором исторических, культурных и социологических установок, пронизывающих культуры наших обществ, а кроме того, в силу довольно агрессивной позиции западноевропейского этноцентризма, чей эксклюзивизм распространяется не только на неевропейский мир, но и на европейский (византийский и поствизантийский) Восток, то мы чаще всего видим этот цивилизационный дуализм в искаженной оптике: нередко в гипертрофированном преувеличенном внимании к европейскому Западу, либо (значительно реже) в оборонительном стремлении любой ценой защитить православную идентичность, что, однако, также ведет к гипертрофии общей картины. Поэтому самая простая и само собой разумеющаяся историческая истина о двух полюсах европейской цивилизации, каждая из которых является равнопорядковой в отношении другой, вызывает немедленно бурю полемических страстей, быстро переходящих в политические и мировоззренческие споры.

Вопреки этой практически неизбежной и довольно болезненной пристрастности, необходимо твердо и безапелляционно зафиксировать существование двух Европ, с общим корнем, с общей двухтысячелетней историей в контексте Средиземноморской цивилизации, с общей ноологической парадигмой, отличающей именно Европу от всех других цивилизаций, но в то же время выдвинувших две принципиально различные версии толкования смысла, формы и содержания того, что следует понимать под религиозной, философской, культурной, политической и социальной парадигмой Европы. Различия эти можно проследить на всех уровнях — на уровнях трех Логосов, на уровне ортодоксии, на уровне ереси, религиозной и секулярной культуры.

На размещенной ниже схеме мы приводим некоторые выразительные моменты такого сопоставления двух цивилизационных систем, соответствующих двум Европам.

На этой схеме мы видим наглядно, что различия между Востоком и Западом Европы в христианской ортодоксии затрагивают самые разнообразные сферы. Различается и то, что попадает в зону христианской ортодоксии, и то, как структурированы ереси, и то, какими путями в этих контекстах следуют богословы, философы и представители культуры. Иными словами, мы имеем дело с двумя европейскими культурами в контексте одной.

При этом показательно, что если мы рассмотрим схему с учетом исторического времени, то заметим, что оно течет «с Востока на Запад», так как феномены, связанные с европейским Модерном

Логос Аполлона	Генон, Эвола традиционализм Консервативная Революция Восстание против современного мира	Яков Беме Гихтель Сведенборг фон Баадер Генри Мор кембриджские платоники протестантская мистика	Эриугена Майстер Экхарт	Бозций Ансельм Кентерберийский	Климент Александрійский Юстин Философ Александрійская школа Ареопагитики Св. Максим Исповедник	Ориген и оригенизм Дидим Слепец Евагрий Понтийский Монофизиты Новая Лавра	Сакральные Цари Император Жрецы Аполлона, Зевса платоники пифагорейцы философы Платонополиса (Стражи) первая каста индоевропейской трехфункциональной системы Италия (философская география) Аттика (кастовая география Прокла)
Логос Диониса	Гельдердин, Шеллинг Ницше, Хайдеггер черные романтики проклятые поэты трагический авангард Закат Европы Сумерки Богов Сознание во але Кризис трагический «сатанизм»	Анабаптизм Мюнцера протестантские эсхатологические секты	Катары Альбигойцы Патарены Вальденсы Лопларды Иоаким де Флора (ожидание царства Святого Духа)	Схоластика Ортодоксия Догматика Бл. Августин Фома Аквинский реализм христианский герметизм мистика (Генрих фон Сузо) Хуан де ла Крус Христианская	Каппадокийцы Св. Василий Великий Св. Григорий Богослов Св. Григорий Нисский Догматика Ортодоксия Диавизитство ортодоксия	Гностики - дуалисты Павликиане Богомилы	Мистерии Жрецы Диониса орфики Аристотель эллинский герметизм короли военная аристократия Помощники Платонополиса вторая каста индоевропейской трехфункциональной системы Аттика (философская география) Франция (кастовая география Прокла)
Логос Кибелы	Философия, наука, культура, искусство, политика Нового времени Прогресс Просвещение материализм атеизм эмпиризм техническое развитие либерализм социализм оптимистический сатанизм	Лютер Кальвин протестантский номинализм протестантская этика	Номинализм (Беренар Турский, Росцелин) Иоаким де Флора (прогресс веков) черная магия сатанизм аббат Буллан	Францисканцы Уильям Оккам Дунс Скот католический номинализм	Антиохийская школа Кирилл Иерусалимский Двород Тарсийский Феодорит Критский Св. Иоанн Златоуст	Иудео-христиане звониты Арий и ариане Феодор Молаустейский Несторий и несториане «Христос-«пророк» Исламская христология Иконоборцы	Мистерии Кибелы, Magna Mater жрецы-евнухи (галлы) Демокрит, Эпикур, Лукреций атомизм, киники, скептики материальные производители работники Платонополиса третья каста индоевропейской трехфункциональной системы, женщины и рабы Иония (философская география) Феникия (кастовая география Прокла)
Модерн	Протестантизм	Западная ересь	Католичество	Православие	Восточная ересь	Восток	Античность
Запад							

и с предвещающей его Реформацией, мы встречаем исключительно на Западе, тогда как цивилизационный полюс европейского Востока аналогичную судьбу не разделяет. В высшей степени показательно, что конец Византии приходится на середину XV столетия, то есть на ту эпоху, с которой в Западной Европе и начинается поворот к Модерну — Великие географические открытия (за пределами Геркуловых Столпов), протестантская Реформация, формирование научного мировоззрения, подъем третьего сословия (городской буржуазии) и т. д. В своем чистом виде Византия покидает европейскую историю строго в тот момент, когда в Западной Европе начинается решительный поворот к Анти-Европе, то есть змей раскован и титаны переходят в активную контратаку. Но если Западная Европа перерождается в свою противоположность, то Восточная (православно-византийская) Европа идет по совершенно иному пути: Византия падает под ударами турок, и греки-ромей и православные народы Балкан надолго оказываются под властью турок, представителей особой, неевропейской цивилизации. Только православная Россия представляет собой исключение, которое мы будем подробнее рассматривать отдельно и которое объясняется (заметим мы, несколько забегая вперед) только тем, что она не является в полной мере европейской (и даже восточноевропейской) цивилизацией, а представляет собой уникальное и самобытное цивилизационное явление, требующее отдельного рассмотрения.

Этот уход Византии из истории как раз в момент поворота к Новому времени и к подъему черного Логоса во многом объясняет недооценку византийской цивилизации в современной европейской культуре и истории. Если раньше неприязнь к Византии и «восточным схизматикам» обосновывалась богословско-догматическими и узко политическими соображениями, то в Новое время исторический прогресс стал абсолютной аксиомой, а следовательно, те общества, которые не пошли по пути модернизации, стали рассматриваться как нечто преодоленное, ущербное и неполноценное, чему не следует уделять слишком много внимания. Для Европы Нового времени история западноевропейской цивилизации была важна как «прелюдия» к Модерну, как его матрица. Византия и православный мир в целом никакого вклада в подготовку Модерна со своей стороны не внесли, оставаясь, напротив, консервативной культурой, сохраняющей принципы Античности и основные черты древнеевропейской идентичности. Византия была Европой в большей степени, нежели Западная Европа, и именно поэтому, когда на Западе укрепилась Анти-Европа, прежняя неприязнь к православию не только не исчезла (хотя культура была отныне все более секулярной), но,

напротив, только возросла. Если мы учтем и это соображение, то недооценка византийско-православной цивилизации как самостоятельного исторического и культурного европейского явления станет для нас еще более понятной. Но осознав, каким образом произошло искажение картины, мы отнюдь не обязаны принять это искажение. Напротив, в таком случае нам станет более очевидной и наглядной истина о двух Европах.

Много Европ

Теперь третий вывод: «Европ много». Он не отрицает ни того, что Европа принципиально одна, ни того, что Европ — две. Речь идет лишь о том, что различные европейские народы внутри общего цивилизационного пространства, разделенного, тем не менее, на две зоны, приблизительно соответствующие Восточной и Западной Римским Империям, создали свои локальные культуры, в которых явно прослеживается самобытность адаптации более общей идентичности на двух иерархических уровнях — восточно- и западноевропейском и собственно общеевропейском. Если мы сведем все эти уровни к одной схеме, то получим следующую картину.

На схеме видно, что мы имеем дело с тремя основными уровнями: верхний отражает единство Европы, средний ее деление на два полюса, нижний представляет собой плюральное многообразие европейских культур, каждая из которых отличается своей этнической, конфессиональной и исторической спецификой.

Общий обзор принципиальных культурных кругов внутри европейского пространства привел нас к выводам о том, что, будучи объединенными общими установками культуры третьего уровня, европейские народы отличаются существенным многообразием, и каждый из них преломляет общий луч единого Европейского Логоса в свойственной только ему манере. Это создает полифонию европейских культур, где наличествует всякий раз оригинальная и уникальная пропорция между тремя пластами ноологии. Пока мы говорим о Европе в сущностном смысле, мы говорим о преобладании светлого Логоса. Но пропорции этого преобладания, делающего Европу Европой, в разных точках европейской философской географии и в разные исторические периоды различны. Так, в Европе как в культурно-историческом кристалле единый Луч преломляется в хроматическую гамму, имеющую множество оттенков. Доминирующий индоевропейский стиль, трехфункциональная система, аполлонический Логос, режим диурна, общие для всех народов, в каждой точке Европы и в каждый период исторического времени приобре-



тают особый оттенок, переливаются различными красками, создавая тончайшие ноологические переходы. Ни одна из европейских культур не нарушает общего контекста, хотя германцы в целом тяготеют к диурну и жестко вертикальной топике, а кельты и славяне, скорее, естественно ориентированы на ноктюРН, но это никогда не является главной и единственной доминантой, сочетаясь с другими формами и реализуясь в рамках цельной европейской культуры, где последние две тысячи лет номинально доминирует промежуточный Логос.

С другой стороны, фундаментальным моментом на этой геософской карте является историческое возникновение Модерна, с локализацией в Англии и Франции и предваряющими формами в отдельных точках Италии (особенно Венеция и Генуя) и Голландии. В лице Британской Империи, движущейся к своему историческому пику, мы имеем дело с явлением фундаментального упадка Европы, создания антисвященной торговой модернистской Империи, основанной на черном Логосе Кибелы, взрывающем всю европейскую ноологическую конструкцию.

Римская Империя, папская власть Ватикана, династия Габсбургов, Испанская морская Империя, германский феодальный дух — были вехами политического аполлонизма и, параллельно, формами исторического культурно-религиозного сознания европейского общества. Англия же, встав на путь талассократии, оказалась в авангарде одновременно трех фундаментальных процессов, имеющих фатальное значение для европейской истории:

- создание морской колониальной океанической торговой державы карфагенско-атлантистского толка;
- возникновение и укрепление материалистического, эмпирического, научного, механицистского представления о природе мира, построенного на основе крайнего номинализма (позднее позитивизма) и нашедшего предельное воплощение в индустриализации и техническом рывке (решительный шаг от культуры к цивилизации, по О. Шпенглеру);
- переход от феодального сословного средневекового общества (трехфункциональная система) к буржуазному классовому обществу с доминанцией третьего сословия, секуляризацией, рационализмом, индивидуализмом, политической демократией и верой в социальный прогресс (идеология либерализма).

Каждый из этих трех процессов, которые сходятся в образе общей британской имперской морской спирали Ньютона/Локка, связан со всеми остальными не только исторически, но и концептуально, так как все они означают смену базовой европейской ноологиче-

ской парадигмы, оставшейся неизменной в течение более трех тысяч лет. Менялись формы и оттенки, но все это проходило в контексте преобладания олимпийского небесного Логоса, режима индоевропейского диурна, а всякий раз, когда ситуация становилась критической, появлялись новая сила, учение, религия, философия и т. д., которые способствовали европейскому возрождению и *консервативной революции*, восстанавливавшей сущностные структуры европейского аполлонического или аполлоно-дионисийского строя. По-настоящему фатальным в структуре европейской ноологии стало только Новое время — его мировоззрение, его наука, его принципы и его ставшие внезапно столь само собой разумеющимися, и при этом довольно сомнительные и радикально-антиолимпийские «истины» — гуманизм, прогресс, демократия, свобода, права человека, равенство, техническое развитие, индивидуализм и т. д. И этот поворот Модерна имеет свой географический центр и четкие исторические рамки.

Англия, а затем Франция (до этого несколько зон Италии и Голландия) стали той территорией, где была возобновлена титаномехия и где вопреки всему строго европейской идентичности хтонические силы армии черного Логоса стали одерживать победу за победой, пока не захватили европейский Олимп и не стали выступать от имени Европы, скрывая за своими масками истинный лик восставшего подземного воинства. Так, титаны, чтобы проникнуть на Олимп, оставаясь неузнанными, и разорвать там Диониса, вымазали свои (черные) лица известью. Так Анти-Европа стала проникать в Европу в лице Модерна, а британская атлантико-финикийская Анти-Империя утверждала в мировом масштабе своих обширных колоний, доминионов и зон влияния под видом «европейского» совершенно не европейский, контревропейский дух.

Наступление Модерна как Анти-Европы, расширяющегося из Англии и Франции, по-разному встречалось различными европейскими народами, и каждый давал на вызов Просвещения свой ответ. Католичество ответило на Реформацию — Контр-Реформацией; Германия на Просвещение — романтизмом и Контр-Просвещением (*Gegen-Aufklärung*), Испания и Австрия на модернизацию — консерватизмом; Ирландия на либерализм — архаическим национализмом и т. д. Но, так или иначе, пятно Модерна расплодилось по Европе и по миру в форме колониальных завоеваний, и все европейские общества, находящиеся ближе других к центру восстания титанов, оказавшемуся на сей раз, удачным, были им существенно аффективированы. Кто-то воспринимал Новое время как неизбежность и новую страницу истории, принимая топику «прогресса». Кто-то отчаянно

сопротивлялся. Кто-то сочетал модернизацию одних сторон жизни с консерватизмом в других. Каждая страна Европы по-своему ответила на вызов Модерна, но в результате все они оказались глубоко вовлеченными в этот процесс. Нет ни одного европейского общества, которое осталось бы вне пределов досягаемости черным Логосом восставшего матриархата. Поэтому при всем разнообразии культур и режимов, философий и течений в искусстве европейские страны на протяжении последних пяти веков, так или иначе, но вступили в англо-французский Модерн, а следовательно, осуществили переход от Европы к Анти-Европе, от светлого Логоса — к черному, от своей изначальной идентичности — к ее противоположности, от Империи — к Анти-Империи, а если брать конфессиональный срез, от религиозного общества — к секулярному, и, в конце концов, от Христа — к Антихристу.

Такова судьба Европы во всех смыслах. Единая Европа как таковая перешла в свою противоположность, открыв себя для вторжения хтонических сил. Западная Европа вступила в Модерн, а Византия накануне этого момента прекратила историческое существование, славянские народы (кроме русских, представляющих отдельную цивилизацию), претендовавшие на поствизантийское наследие, оказались в том же положении, что и греки — под властью Османской Империи. И на третьем уровне, все общества Европы добровольно или принудительно, пассивно или оказывая ожесточенное сопротивление, но были захвачены Модерном, и к концу XX века Европа полностью совпала с Анти-Европой, не оставляя более ни единой точки на своей философской, ноологической, а также и военно-политической карте, которая не была бы глубоко и фундаментально интегрирована в структуру глобального титанического реванша.

Если проникнутые трагическим духом «сумерек богов» германцы и «проклятые поэты» Европы еще недавно пытались дать безнадешный арьергардный бой или, по меньшей мере, разоблачить подделку, сорвать с титанов маски и назвать дьявола по имени, сопротивление было сломлено, протест неконформистской культуры — укрошен, спародирован и нейтрализован, и можно сказать, что история Европы именно как Европы, то есть как Средиземноморской олимпийской цивилизации, на этом завершена. Отныне мы имеем дело с «концом истории» (Ф. Фукуяма) или с «постисторией» (А. Гелен, Ж. Бодрийяр).

Здесь в завершении этого раздела «Ноомахии» можно задать вопрос: но почему нечто продолжается, если все кончилось? Почему общество продолжает верить в прогресс и развитие? Почему другие

народы так же, как и раньше, смотрят на Европу и Запад в целом с восторгом и обожанием, стремясь подражать всему западному — в политике, экономике, технологиях, моде и т. д.?

С одной стороны, захваченная титанами стратегическая высота — европейский Олимп — сохраняет некоторые онтологические свойства, даже перейдя в руки противоположного Логоса. А с другой, произведенная подмена является концом лишь вполне определенной цивилизации и вполне определенного Логоса — аполлонического и индоевропейского. Это не единственный Логос и, соответственно, не единственная цивилизация. Конец этой цивилизации не обязательно означает конец всех цивилизаций или всех Логосов. Для тех, кто соединил свою судьбу с черным Логосом и кто не является сущностным носителем собственно европейского духа, с концом Запада, собственно говоря, ничего не кончается. Мир торжествующих титанов, цивилизация Кибелы и ее скопческих первертных процессий, ее раскрепощенного пандемического эротизма и черных гипохтонических чудес — это тоже цивилизация, тоже общество, тоже культура. Запад пал, но нечто иное все более отчетливо проявляется на его месте. Вавилон, Атлантида, Новый Карфаген. Возвращение тех древних могуществ, которые были сброшены в Тартар на заре Средиземноморской цивилизации. Это не Европа и даже не европейский Модерн, это в полном смысле слова постмодерн и пост-Европа. Мир, живущий по совершенно иным правилам и движущийся по совершенно иным маршрутам.

И наконец, как говорил в конце жизни Хайдеггер, «нас может спасти только Бог». Нельзя исключать невероятной и ничем не подтвержденной возможности того, что именно в этой по-настоящему критической ситуации, перед лицом финального торжества хтонических сил в мир не явится тот, кого Хайдеггер называл «последним Богом», *letzte Gott*. Истинные европейцы жили только этой надеждой и боролись только за это возвращение Диониса...

И все же ничто не предвещает сегодня такой возможности. Ни с одной стороны Земли не слышим мы его зова.

Глава 45. Семитский горизонт

Бог Луны

Совершенно самобытным горизонтом является семитский мир, явившийся горизонтом распространения древнейшего патриархата в средиземноморском ареале, характер и связь которого с хтонической стихией составляет чрезвычайно интересное и неожиданное направление в исследовании.

Семиты образуют культурное пространство, наделенное особой морфологией. Исследованию семитской цивилизации в контексте Большой Ноомахии мы посвятили отдельный том — «Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала»¹.

Согласно реконструкции Л. Фробениуса, зона семитской цивилизации представляет собой вторую половину культуры времени и доминанции числа 3, для которой характерно представление о мужском поле Луны (фигура Лунуса). Другой половиной являются культуры автохтонных народов Турана, разделенные с семитским ареалом клином матриархальной культуры женской Луны, числа 4 и доминирующего принципа пространства. Показательно, что мужское божество Луны играет важнейшую роль в культуре восточных семитов (некоторые Империи Междуречья — династии Ура, аккадская династия Нарам-Сина и т. д.). В конце Нововавилонского царства его последний правитель Набонид сделал культ Луны главенствующим на всей территории Империи.

В силу того, что бог Луны (Лунус) имеет в семитской религии и семитской культуре столь важное значение, мы и дали тому, посвященному семитам, подзаголовок — «Монотеизм Луны». В той или иной степени лунарность свойственна всем семитским культурам, хотя в совершенно разной пропорции в разных контекстах.

Морфология семитской цивилизации

Сосредоточение внимания на обществах семитских народов показывает качественные различия трех семитских миров. Среди них:

¹ Дулин А. Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

- мир *восточных семитов*, построенный на основе шумерской цивилизации, сохранивший и развивший шумерскую (несемитскую) идентичность;
- мир *западных семитов* (амореев, ханаанеян, финикийцев, арамеев и евреев), где мы сталкиваемся с богатым разнообразием социокультурных типов, и где особенно выделяется по своему значению и влиянию на средиземноморскую культуру и историю Европы еврейский народ и иудейская религия;
- мир *южных семитов* Аравии, ставших глобальным фактором по мере распространения арабской религии — ислама — в планетарных масштабах.

И восточные, и западные, и южные семиты соучаствовали в разных политических образованиях и исповедовали различные религии. Находясь на периферии месопотамской, позднее иранской, а еще позднее эллинской и римской культур семиты впитывали отдельные элементы этих традиций. При этом в некоторых случаях — например, в случае евреев, оказавшихся под властью Ахеменидов после Вавилонского пленения — это влияние было решающим и фундаментальным, способствовавшим глубинной смене доминирующей идентичности или, по меньшей мере, ее глубинной и необратимой мутации. В целом же контекст иранизма и эллинизма аффектировал практически все семитские народы без исключения, и лишь арабы Аравийской пустыни дольше других смогли сохранить архаическую морфологию изначального семитского горизонта. На этом фундаменте и был построен в свое время исламский монотеизм.

Кроме того, в ходе исследования семитских культур мы выявили как характерные особенности отдельных семитских обществ и религий, их наиболее контрастные отличительные черты, так и то, что делает семитов чем-то целым. При всем разнообразии этих семитских миров, еще более подчеркиваемом тем, что в каждом из них подчас соседствуют противоположные и даже антагонистические тенденции, баланс и структура которых, кроме того, меняется по мере развертывания исторического процесса каждого из них, мы зафиксировали:

- доминацию *хтонического* крипто-матриархального начала (что меньше всего выражено, однако, у восточных семитов);
- устойчивость архетипа «*старого Бога*», фигуры в чем-то аналогичной Кроносу греков или Сатурну римлян, который в некоторых центрах Месопотамии и особенно у арабов воплощается в божестве Луны;

- широкое распространение фигуры титанического «бога Грозы» (гештальт Ва'ала), восстающего на небесного отца и пытающегося свергнуть его с престола, в чем ему помогает кровавое женское божество войны и любви — Иштар, Анат и т. д.

Восточные семиты

В восточно-семитской цивилизации преобладает шумерское начало, которое сохраняет свое влияние даже в тех случаях, когда Месопотамия и ее культура подвергаются глубинной семитизации. С самого начала семиты-аккадцы полностью воспринимают шумерскую религиозную форму, просто переводя на семитский язык все ее основные мифы, религиозные сюжеты и структуры. Позднее волны западных семитов, оказывающихся под влиянием месопотамского культурного круга, повторяют эту же модель, воспринимая шумерскую идентичность уже через аккадцев или, точнее, через шумеро-аккадский синтез. Так, ассирийская и вавилонская, позднее, халдейская культуры и религии перенимают месопотамский исторический и его основные параметры, а собственно западно-семитские черты либо утрачивая совсем, либо вынося на периферию.

Сам шумеро-аккадский Логос неоднозначен. Он является в целом небесным и патриархальным, «ураническим» и отеческим, хотя ряд архаических (и, возможно, дошумерских или нешумерских) элементов указывает на жизненность более глубинных матриархальных пластов и культ Великой Матери. Это мы видим в культе Инанны/Иштар и особенно в ее связи с Думузи (парадигма Кибелы и Аттиса) и с нисхождением в царство мертвых. Некоторые аспекты культа бога Луны, Нанны/Сина, в Уре, в частности, институт великой жрицы и, шире, женского дворцового жречества, также свидетельствуют об этом измерении. Но в общешумерской традиции матриархат был подчинен или как минимум уравновешен патриархатом, который, безусловно, преобладал. Здесь мы имеем дело не столько с традицией солнцепоклонничества, сколько *небопоклонничества*, и бог Ану и его потомство — Энлиль, Мардук, Энки и т. д. — выступают как вертикаль отеческих богов небесной природы, ответственных за порядок и иерархию сакрального космоса. Поэтому ноология восточно-семитской культуры и религии определяется через шумерскую парадигму, которая является однозначно *патриархальной*. Попытка же представить ее как почитание рока или механически заданной природы является, скорее всего, проекцией западно-семитских мотивов на восточно-семитские, а следовательно, не может быть принята.

Западные семиты

Западно-семитская цивилизация радикально отличается от восточно-семитской, несмотря на то, что они были исторически тесно связаны. Восточно-семитская (шумерская в своих корнях) цивилизация оказала на западных семитов огромное влияние, тогда как сами западные семиты, неоднократно завоевывавшие Месопотамию, всякий раз уступали более глубоким и могущественным шумерским архетипам. Однако к западу от Евфрата, а также в северном Междуречье, начиналась зона западно-семитской цивилизации, тянущаяся через Сирию, Финикию и Ханаан вплоть до Синайского полуострова¹. Эта цивилизация, начиная с глубокой древности, засвидетельствованной, в частности, таблицами Угарита, имела общую структуру, где одним полюсом был «старый бог» Эл/Илу (аналог Кроноса греков), а другим — противостоящий ему «новый бог», бог Грозы, Ва'ал². Эти два полюса были сплетены между собой сложной сетью второстепенных божеств и мифов, где Великая Мать и другие женские фигуры играли активную и подчас центральную роль. Оппозиция между ними могла как обостряться (как в угаритском мифе), так и смягчаться — вплоть до их сближения и даже отождествления, могла рассеиваться на серии второстепенных персонажей и снова собираться к двум центрам. Но западно-семитская религия определялась именно этой *полярированностью*, обыгрываемой и разрешающейся в бесчисленном ряду вариаций и нюансов. Противостояние старых богов новым мы видим и в шумерском мифе, в частности, в ассирийской «Энума элиш», но в восточно-семитской цивилизации это лишь интерпретационный момент космологии, тогда как в западно-семитской — главная ось мифа, культа, обряда.

Фигура Ва'ала, центральная для многих западно-семитских этносов Сирии и Ханаана, получает глубинное истолкование в философии Шеллинга, который интерпретирует ее как вспышку самосознания, ранее невозможного в силу метафизического давления «старого бога» (Сатурна или бога Луны). В оптике Шеллинга это момент рождения А² — то есть собственно Логоса в его семитском понимании. Однако этот Логос здесь наделен явно титаническими и хтоническими чертами. Он стремится сбросить давление «старого бога» (В у Шеллинга), но это удается ему лишь отчасти — и восстание оборачивается катастрофой.

¹ *Kohlmeyer K.* Land des Baal. Syrien — Forum der Völker und Kulturen. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1982.

² *Schwemer D.* Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.

Гештальт Ва'ала чрезвычайно характерен для семитского горизонта и определяет его глубинные структуры. Показательно, что это касается как политических религий (финикийцев, арамеев, аммонитов, моавитян и т. д.), так и монотеистического иудаизма, который, в свою очередь, строится на радикальном отвержении «бога Грозы» в пользу «старого бога».

Финикийцы: Логос Кибелы

Специфика западно-семитской культуры отчетливее всего развита у финикийцев. Финикийцы были чрезвычайно влиятельны в Средиземноморском регионе и в определенные периоды (в частности, в эпоху расцвета Карфагена) были средиземноморской гегемонией. Финикийская культура имела ряд ярких отличительных черт:

- высокое развитие торговли, отчасти объяснимое тем, что финикийцы жили преимущественно в портовых городах (термины «финикиец» и «торговец» в определенное время были почти синонимами);
- приоритет мореплавания, что сделало финикийские города (Тир, Сидон, Библ, Карфаген и т. д.) могущественными талассократиями, основавшими колонии на всем пространстве средиземноморского побережья;
- разработка линейного письма, предназначавшегося не только для записи сакральных текстов, но и для бытовых нужд;
- построение развитой философской системы, отражающей структуры финикийской идентичности (философия Санхониатона).

В целом финикийский горизонт породил полнокровную самобытную культуру, плоды которой были фиксированы в развитой цивилизации и воплотились в самостоятельный финикийский Логос. Структура этого Логоса в целом соответствует параметрам хтонических фигур мифологии, титанизма, и в целом здесь доминирует Логос Кибелы. Это проявляется в материалистическом и имманентистском характере финикийской философии и хтонической природе культов, наиболее зловещим из которых является обряд жертвоприношения младенцев, ставший отличительной чертой финикийской религии.

Показательно, что неоплатоник Прокл относил финикийцев исключительно к типу торговцев, то есть к буржуазной цивилизации. В его этносоциологической систематизации народов Средиземноморья намечены следующие соответствия (с опорой на трехфункциональную систему, преобладавшую у самих греков):

- элины — жреческое сословие, мыслители, философы, призванные править (платоновский идеал царя-философа);
- фракийцы — воины;
- финикийцы — торговцы и ремесленники.

Следует заметить, что это третье место соответствует именно греческой (индоевропейской) оптике. Жорж Дюмезиль, приоритетно исследовавший проблему трехфункциональности, был убежден в том, что она присуща исключительно индоевропейским обществам, а все отдаленно напоминающее эту трехчастную систему у других народов (в частности, у семитов и, конкретно, у евреев в Библии), является случайным совпадением. Это значит, что третьей (и соответственно подчиненной) функцией финикийцы казались только индоевропейским грекам. Для них самих приоритетное занятие торговлей, и прежде всего морской торговлей, отнюдь не означало подчиненного положения. Если боги ремесел и материальных благ в индоевропейских мифологических системах и религиозных представлениях также занимали третье по значимости положение после богов с царскими и жреческими функциями и богов-воителей, то у финикийцев боги торговли и материального процветания (финикийский Кронос или Сатурн — Эл, Молох или Ва'ал) возглавляли всю иерархию. Поэтому и общество финикийцев было чаще всего организовано по олигархическому образцу: военное сословие набиралось из наемников, полностью подчинявшихся экономической — торговой и финансовой — элите, покупавшей себе войска как любой другой продукт или услугу.

Эти особенности финикийской цивилизации в рамках своей базовой классификации выделил основатель геополитики Х. Маккиндер. Он идентифицировал в финикийцах одну из первых масштабных *талассократий*, *Sea Power*, которая достигала в определенные периоды гегемонии в пределах Средиземноморья. В финикийской культуре легко увидеть все признаки талассократии, возведенной в концептуальную категорию геополитиками — торговый строй, ключевая роль финансового капитала, гибкость этических норм, отсутствие строгой иерархии, создание широкой сети морских колоний, утверждение гегемонии через господство на море и важнейшие точки побережья. Маккиндер видел именно в Финикии, и особенно в Карфагене, прообраз всех позднейших европейских талассократий — от Венеции и Генуи до Голландии, Великобритании и США.

Если посмотреть в другом направлении, в глубь времен, то можно увидеть и другие примеры средиземноморской талассократии — в частности, государства, основанные «народами моря», например, на Крите (прямыми продолжателями этой культуры были фили-

стимляне) или еще более древние культуры Великой Матери. Вероятно, сами финикийцы унаследовали свои талассократические традиции, воплощающие почти в чистом виде Логос Кибелы, от предшествующих досемитских культур Восточного Средиземноморья, где матриархат был эксплицитным и доминантным, тогда как у самих финикийцев он все же представлял собой рудимент более древнего уклада. Важно отметить, что корни финикийской талассократии, безусловно, уходят в структуры черного Логоса. В целом его влияние в той или иной степени распространяется на весь западно-семитский горизонт. Показательно, что Великая Мать называлась в Средиземноморье «сирийской богиней».

Евреи

Евреи хотя и относятся к западным семитам, имеют совершенно особый и исключительный исторический и весьма специфическую религию. Если основание для еврейской религии является общим с другими традициями Ханаана, то *монотеизм* и *эксклюзивизм* составляют особенность именно еврейской культуры. Признание уникальности евреев и их миссии лежит в основе христианства, которое, в свою очередь, составляет основу европейской цивилизации, начиная с IV века по Р.Х. Поэтому еврейская религия, Библия и еврейская история изучены досконально и тщательно.

Однако среди множества гипотез и теорий, как традиционных, так и современных, относительно еврейской идентичности и метафизического содержания иудаизма как религии трудно выделить безусловно надежное основание для ноологической интерпретации и выяснения морфологии еврейского Логоса. Поэтому при построении геософской модели и исследовании еврейского Dasein'a нам пришлось столкнуться с рядом неожиданных выводов, которые, будучи рассеянными по различным источникам, нигде не сосредоточены в готовом виде. Беспристрастное исследование морфологии еврейской цивилизации на основе Ноомахии привело нас к заключению, что существует как минимум два принципиальных этапа этой цивилизации, резко отличающихся друг от друга с точки зрения доминанции того или иного из трех Логосов. На этом основании мы разделили еврейский исторический процесс на два принципиальных сегмента, где меняется сам цивилизационный субъект — на перво-евреев и второ-евреев. Оба они помещены приблизительно в один и тот же горизонт, но ноологический баланс в обоих случаях резко отличается.

Перво-евреи складываются в глубокой древности вокруг монотеистического толкования фигуры «старого бога» и основывают

свою идентичность на противопоставлении самих себя окружающим народам и религиям (преимущественно политеистическим), населяющим как Ханаан, так и соседние с ним территории. Эта идентичность является типичным этноцентризмом, но только приобретшим абсолютный метафизический характер, что выражается в концепции «избранного народа», заключившего союз с Богом, который является не просто Единым, но Единственным. Это завет Единственного (Бога) с единственным (народом — то есть с евреями). Воплощен этот завет в горизонте «земли обетованной», которая служит сакральным опосредованием и доказательством богоизбранности. Эта идентичность закреплена в Ветхом Завете и сохраняется в целом неизменной вплоть до Вавилонского пленения.

После захвата Палестины вначале Ассирией, затем Нововавилонской Империей, чьей наследницей стала персидская Империя Кира II, структура еврейского народа существенно меняется. Наступает эпоха второ-евреев. По сути, это другой народ с другой ориентацией и другой метафизикой. С этого времени евреи оказываются под глубинным и интенсивным влиянием солярного индоевропейского жестко патриархального (но на сей раз не титанического и хтонического, но небесного и солнечного) иранского Логоса. *Иранизация меняет само ядро иудаизма.* С этого момента ранняя перво-еврейская идентичность оказывается подчиненной Логосу Аполлона. Иранский горизонт влияет на еврейский столь сильно, что в результате поздний иудаизм становится качественно иной религией, вобравшей в себя основные чисто иранские черты — эсхатологию, ожидание финального царя, тему воскресения мертвых и страшного суда, метафизику света. Второ-евреи представляют собой западно-семитских монотеистов, столь аффектированных иранской традицией, что они представляют собой нечто радикально отличное от перво-евреев.

В этом состоит вывод из исследования еврейского горизонта в томе «Ноомахии», посвященном семитам в целом. Но такое заключение становится возможным лишь после тщательного изучения иранского горизонта.

Евреи в рассеянии

После разрушения Второго Храма римлянами евреи отправляются в последнее (четвертое) рассеяние (галут), в котором оказываются на два тысячелетия в особом положении среди других народов. С одной стороны, они становятся религиозной основой христианства, завоевавшего все Средиземноморье и ставшего фундаментом ев-

ропейской культуры. С другой, они не принимают христианство и остаются верными своей — *второ-еврейской, второ-иудейской* — идентичности, погрузившись в непомерно долгое ожидание избавления. С третьей, они реализуют в отношении тех народов, среди которых оказываются, тот же принцип контриденности, который отличал уже перво-евреев применительно к окружающим народам. Они и гонимы, отвергнуты, презираемы, и избраны одновременно. Это формирует идентичность цивилизации изгнания, которая, однако, основана на второ-еврейском экзистенциальном горизонте, составляющем основу талмудической культуры. Эта культура эксплицирует (второ)еврейскую традицию в законченную теологическую и цивилизационную форму, о которой можно с определенной долей условности говорить как о талмудическом Логосе.

Христианские народы этот Логос категорически отвергают — по крайней мере, до начала Нового времени, где устои христианской цивилизации, в свою очередь, ослабевают. Но сами евреи галута, напротив, крепко держатся за него и основывают на нем свой мессианский историа́л. Здесь совершенно ясно, что оптика христианского подхода и самосознание самих евреев изгнания настолько различаются, что о какой-то общей или нейтральной оценке этой цивилизации изгнания и ее талмудического Логоса говорить не приходится.

Парадоксы этой цивилизации, особенно связанные с фигурами псевдомессии Саббатаи Цеви и Якоба Лейба Франка, мы попытались описать отстраненно и нейтрально, воздерживаясь от каких-либо однозначных выводов. В то же время многие авторы, рассматривавшие роль евреев в цивилизации Модерна, и в частности, Рене Генон и особенно Юлиус Эвола, считали ее крайне негативной и в значительной мере способствовавшей кризису Традиции, религии и сакральных ценностей в Европе. Так, Генон подчеркивал тот факт, что евреи в рассеянии оказались в положении кочевников, и определенные формы «*извращенного кочевничества*»¹ стали опорой разрушительных сил контринициации. Эвола в целом рассматривал иудаизм как хтоническую титаническую религию, противостоящую олимпийским небесным индоевропейским культурам². В концепции Эвола относительно организованных структур, представляющих собой силы зла, вырождения и упадка, которые он общенно называл «субверсией»³, евреи, с его точки зрения, играли центральную роль.

¹ Guénon R. Le règne de la quantité et les signes des temps. P. 303–304.

² Evola J. Il genio d'Israele. Catania: Il Cinabro, 1992.

³ Evola J. Fenomenologia della sovversione in scritti politici del 1933–1970. Borzano: SeaR, 1993.

Арабы

Еще один самостоятельный горизонт в контексте семитской культуры — цивилизация коренного населения Аравийского полуострова, арабов. Арабы представляют собой южных семитов. Арабы стали важнейшим фактором мирового масштаба после распространения ислама, который довольно быстро превратился в одну из крупнейших мировых религий.

С одной стороны, арабы дольше других семитских народов сохранили изначальный кочевой уклад жизни, который, скорее всего, был характерен для самых древних семитских обществ, являвшихся общими предками всех трех групп семитов — восточных (перешедших к оседлости раньше других), западных и южных. С другой стороны, они в течение тысячелетий испытывали на себе влияние соседних как семитских, так и иных культур и цивилизаций, что не смогло не сказаться на их традиции. А с третьей стороны, ислам, благодаря которому арабы превратились в явление мирового значения, отражал как многие собственно арабские черты (возможно, ханифитскую традицию арабов-монотеистов, существовавшую еще до Мохаммада), так и мотивы иудейской, иудео-христианской и иранской религий.

Сами мусульмане считают основателя своей религии Мохаммада «последним пророком», а Рене Генон, сам принявший ислам и проживший значительную часть жизни в Каире среди арабов, полагал, что ислам является последним выражением единой сакральной традиции (первым ее изданием и, следовательно, самой древней формой он считал индуизм).

При изучении арабской традиции мы снова сталкиваемся с центральной темой бога Луны, приоритетно почитавшегося у арабов. На основании анализа раннего ислама мы приходим к выводу о таком явлении, как «монотеизм Луны», определяющим не только особенность исламской традиции, но и общий стиль одного из направлений семитской религиозной культуры, генетически сопряженной с фигурой Авраама — общего предка евреев и арабов (выходца из Ура и Харрана, где располагались главные святилища бога Луны). Этот аспект особенно характерен для изначального — чисто аравийского — ислама.

Позднее по мере распространения ислама на горизонты других народов и культур идентичность ислама постепенно менялась. При этом наиболее существенные семантические сдвиги в морфологии исламской цивилизации произошли под влиянием иранского Логоса, начиная с эпохи поздних Омейядов и особенно со времени Аббасидов.

Семиты: ноологический плюрализм

В силу качественного разнообразия семитских народов и соответствующих им культур, а также из-за фундаментального и неоднократного сдвига в морфологии их цивилизаций, однозначного суждения о семитах в целом вынести невозможно.

Уже сам горизонт семитов неоднороден и разделен на три зоны — восточную, западную и южную, причем это деление является не просто территориально-географическим, но метафизическим, поскольку в них постепенно сложились довольно отличные друг от друга по качественным признакам культуры. А в топологии геософии это означает, что баланс вертикальных Логосов (то есть момент Ноомахии), уподобляемых нами семенам в метафоре поля, в каждом случае качественно различался. Восточные семиты находились под приоритетным воздействием шумерского патриархального Логоса, а на евреев (после Ахеменидов) распространилось фундаментальное воздействие иранского Логоса вплоть до смены идентичности. Поэтому можно сказать, что восточных семитов можно рассматривать как «шумеро-семитов» (в культурном смысле, то есть как продолжателей одного и того же горизонта), а перво-евреи и второ-евреи представляют собой, в свою очередь, хотя и близкие по определенным параметрам, но структурно различные формы базовой корневой экзистенции (Dasein'a). Также следует учитывать и радикальное отличие евреев (монотеистов, стоящих на стороне «старого бога») от остальных западных семитов (культура и цивилизации которых тяготели к структурированию титанического Логоса Ва'ала). Отсюда и специфическая морфология западно-семитской цивилизации, которую мы определили как «Ханаанский миндаль», где центральное иудейское ядро находится в глубокой метафизической оппозиции периферии. С учетом смены идентичности от перво-евреев ко второ-евреям картина западно-семитской цивилизации еще более усложняется, и таким образом мы полностью утрачиваем возможность говорить об общем для западно-семитского горизонта Логосе. Вся картина еще более искажается вместе с еврейским рассеянием после разрушения Второго Храма и завершается эллинизацией и иранизацией других западно-семитских народов, а затем их растворением в волнах арабских завоеваний.

Арабский Логос мог бы быть представлен исламской религией, и отчасти это так и есть. Но и здесь мы имеем дело с качественным семантическим сдвигом: арабский горизонт и возросшая на нем исламская культура почти с самого начала расширились настолько, что захватили в зону своего контроля мощнейший иранский горизонт,

который предложил изнутри ислама могущественные стратегии его радикально отличной ноологической интерпретации. Поэтому исламский Логос оказался лишь одной из половин исламской традиции, а вторая половина (подчас бóльшая и более яркая) морфологически строилась на основании иранской культуры и была новым изданием иранского Логоса.

Все эти соображения и заставили нас назвать том Большой Ноомахии, посвященный семитским народам, просто «Семиты», без уточнения, идет ли речь о культуре, цивилизации или Логосе, поскольку перечисление вариантов было бы несопоставимо комплексным для того, чтобы служить названием. Подзаголовок — «Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала» — подчеркивает наиболее существенные полюса семитской культуры и религии, поскольку мужской бог Луны (Лунус) является важной чертой древнейших семитских обществ, традиции монотеизма, сопряженного с фигурой «старого бога», отличает, по меньшей мере, два семитских народа — евреев (и соответственно иудаизм) и арабов (и аравийский ислам). Включение в подзаголовок выражения «гештальт Ва'ала» подчеркивает не только особый полюс притяжения западно-семитских культур (прежде всего финикийцев и арамейев, а также древних народов Ханаана), но и влияние на семитскую идентичность титанического Логоса нового «бога Грозы», своим восстанием бросающего вызов «старому богу». Этот вызов является во многом определяющим для структуры семитского политеизма, где является системообразующим, но на отвержении его, на борьбе с ним основывается и семитский монотеизм, где эта фигура не менее важна, но только в негативном ключе — как объект беспощадной кровавой войны, повторяющей зловещий ритуал сакрального инфантицида.

Глава 46. Горизонты двух Америк

Проблема пограничных цивилизаций

Еще одной пограничной с Европой цивилизационной зоной является пространство Нового Света — Северной и Южной Америки. Это — пограничный горизонт, который был захвачен европейской цивилизацией и подвергся глубокой колонизации. Фактически и североамериканская и латиноамериканская цивилизации представляли собой версии цивилизации европейской, причем в США и Канаде преобладала протестантская англо-британская идентичность (с некоторым добавлением французской), а в странах Центральной и Латинской Америки — католико-иберийская (испанская и португальская).

Многие теоретики цивилизаций (в частности, Ф. Бродель) воспринимают сам термин «американская цивилизация» исключительно как колониальное явление, рассматривая ее наряду с другими колониями — в Африке, Азии или Тихоокеанском регионе. Это связано с выделением в качестве наиболее значимых экономико-индустриальных факторов и с концентрацией внимания на временном отрезке Нового времени. В таком случае, действительно, американская цивилизация подразумевает под собой ответвление европейской цивилизации, получившей оригинальное развитие в колониальных условиях, будучи трансплантированной в особое пространство, автохтонное население которого квалифицировалось как «общество дикарей».

Однако более пристальное внимание к доколониальным культурам обеих Америк, к самому американскому горизонту, показывает, насколько искаженным является такое представление. На территории Нового Света до прихода туда европейцев существовали самые разнообразные общества, как усложненные до статуса полноценных цивилизаций со своим Логосом, так и обладавшие архаической структурой. Более того, в Центральной и Южной Америке существовали полноценные Империи, интегрировавшие сложный этносоциологический ансамбль автохтонных народов в единые централизованные стратегические системы.

Древние Америки

В той степени, в какой это позволяют проделать наши довольно фрагментарные знания об истории доевропейских эпох в Америке, можно выделить на пространстве обоих американских континентов три цивилизационных пояса.

I. *Северная Америка*: севернее пространства современной Мексики мы встречаем констелляцию этнических групп индейцев, ведущих преимущественно образ жизни охотников и собирателей, в некоторых случаях — скотоводов. В этих обществах существовал, безусловно, особый культурный стиль с несколькими полюсами, что было сопряжено с конфедерациями племен, языковыми и религиозными особенностями. Большинство коренных носителей этой цивилизации было безжалостно истреблено европейскими (преимущественно англосаксонскими) колонизаторами до такой степени, что от автохтонной культуры — с ее сакральной географией, культурными центрами, обрядовыми комплексами и мифорелигиозными представлениями — остались жалкие фрагменты, по которым восстановить полную картину доевропейских эпох не просто затруднительно, а скорее всего и невозможно. И тем не менее, на основании известных данных можно сделать вывод, что индейцы Северной Америки имели плюральный культурный код, существенно отличавшийся как от Америки Центральной, так и от Южной. При этом некоторые аспекты позволяют проследить близость культуры североамериканских индейцев с коренными автохтонными народами северо-восточной Евразии (Турана) — палеоазиатскими, финно-угорскими и даже тюркскими¹.

II. В *Центральной Америке* (с обеих сторон Панамского перешейка) в доевропейский период существовало, как минимум, два достоверно известных развитых государственных образования (две Империи) с самобытными цивилизационными признаками: древняя цивилизация народов *майя* (Южная Мексика — второе тысячелетие до Р.Х. — 200 годы по Р.Х.) и довольно поздняя цивилизация *ацтеков* (Северная Мексика XIV — XVI веков). Эти цивилизации обладали высоким уровнем науки и техники, социальной развитой структурой общества, упорядоченными политическими системами, детали-

¹ В этой связи интересны работы Г. Вирта, пытавшегося восстановить общий архаический культурный круг, объединявший некогда коренных жителей Северной Америки и Евразии в единую общность. *Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.* Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

зированной религиозной системой, основами научных представлений (астрономия, география, история и т. д.)¹.

III. Южнее, на северо-востоке и востоке *Южной Америки* в XI—XVI веках по Р.Х. существовала еще одна Империя — *Империя Инков*, продолжающая эстафету более древних социально-политических образований на этой же территории (Моче, Уари, Чиму, Наска, Пукина). Инки исповедовали культ Солнца, обладали высокой политической организацией и сильной армией.

И наконец, остальные территории *Южной Америки* — западная, центральная и южная ее части — были населены разрозненными архаическими индейскими племенами, занимающимися преимущественно охотой и собирательством, но также образующими своеобразную полицентричную цивилизацию. Одной из доминирующих этнокультурных групп Южной Америки является преобладающая в Бразилии и Эквадоре группа индейцев *тупи* (тупи-гуарани), обладающая особой этносоциальной культурой, ориентированной, в частности, на упрощенную и ускоренную ассимиляцию в своей этноплеменной структуре представителей других групп индейцев (*куньядизму, cunhadismo*).

Таким образом, мы видим, что в до-Колумбовы времена территория обеих Америк представляла собой многообразное и богатое различиями цивилизационное поле, которое было воспринято колонизаторами как «чистый лист» (зона полной «недокультурной и даже недочеловеческой дикости») лишь на основании европейского расистского этноцентризма. Каждая из америндских цивилизаций — и рассеянные, и организованные в высокоразвитые Империи — также считала себя «центром мира», обладала уникальным культурным кодом и своим собственным Логосом (причем плуральным и дифференцированным). Но эти цивилизации были уничтожены на корню волнами колониальных завоевателей, принесших с собой на землю двух Америк структуры своей европейской цивилизации, которая, в свою очередь, как мы видели, являлась продолжением и развитием Средиземноморского Логоса.

Америндский горизонт и колониальная надстройка

Это в настоящий момент создает для цивилизационного анализа проблематичную ситуацию. С одной стороны, до-Колумбова Америка все еще существует, и ее Логос (пусть в свернутом и предельно ослаб-

¹ См.: *Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ и отдельный том Большой Ноомахии*, который посвящен доколониальным и постколониальным эпохам обеих Америк.

ленным, виртуальном состоянии) смутно присутствует, как *экзистенциальный фон*, жестко и радикально раздавленный англосаксонским (протестантским) Dasein'ом на севере и чуть менее жестко и радикально романским (католическим) Dasein'ом на юге. При этом важно и то обстоятельство, что в Северной Америке европейцы осуществили почти полное истребление местного населения, которое было именно уничтожено на основании расовых признаков (число смешанных браков в Северной Америке между индейцами и белыми было ничтожно мало), а в Южной Америке — при всех зверствах испанских конкистадоров и португальских работорговцев — тотального геноцида не состоялось, и уровень смешения индейских автохтонов с европейскими колонизаторами (креолизации) был качественно выше. Значит, в какой-то степени и, по меньшей мере в случае Южной и Центральной Америки, мы можем говорить о латентном американском Логосе, диффузно проступающем сквозь латиноамериканскую культуру.

Но, с другой стороны, Доколумбова цивилизация была снесена пришельцами до основания, и сегодня официальная и практически единственно признанная форма американской рациональности, это трансатлантическая проекция европейского Логоса: англосаксонского (протестантского) в Северной Америке и романского (католического) — в Южной Америке.

Это порождает пограничную ситуацию: с точки зрения чистого европейского историала Модерна, никакого самобытного цивилизационного начала в Америке после нескольких столетий тотальных культурных и этнических чисток *нет и быть не может*; эта зона не более чем колониальное *продолжение европейского Zapaga*, его культурно зависимая филиация. Но с точки зрения синхронического анализа (если рассматривать «историческое однонаправленное время» как исторически и культурно ограниченную конвенцию Просвещения) можно осторожно допустить, что определенные следы древней америндской цивилизации все же сохранились и могут при определенных обстоятельствах перейти от пассивного состояния к пробуждению¹.

С такими оговорками мы можем, тем не менее, признать существование автохтонной америндской цивилизации в прошлом и допустить (пусть гипотетически) ее определенное влияние на настоящее и даже, быть может, возрождение в будущем. В этом смысле показательным является то, что в 2005 году в Боливии президентом впервые за всю историю Латинской Америки стал чистокровный этнический индеец аймара — Эво Моралес.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.



Америндские культурные круги и Империи в Доколумбову эпоху

В любом случае пространство Северной и Южной Америки представляет собой особенный горизонт, сочетающий в себе два принципиальных пласта — доколониальный и колониальный. Эта двойственность и заставляет отнести Америку к «цивилизации границ», морфология которой нуждается в постоянной дихотомической герменевтике. При этом доколониальный фактор гораздо более существенен в Южной и Центральной, чем в Северной Америке, где опыт трансплантации европейского Модерна на новые территории был проведен с предельно возможными в тех исторических условиях масштабностью и глубиной.

Различия между Америками в колониальную эпоху

Влияние автохтонного горизонта на общества Северной и Южной Америки не равнозначно. И по профилю доколониальных общественных структур, и по количественным пропорциям местного населения, и по характеру колониальных практик, применимых в случаях англосаксов на севере и латинских колонизаторов на юге, обе Америки принципиально различаются.

Во-первых, индейцы Северной Америки не имели сцепленных статичных цивилизаций имперского типа, где наличествовало бы общее самосознание единства, правящая элита и единообразные культуры. Говорить о Логосе североамериканских индейцев в полном смысле слова невозможно, но тем не менее североамериканский индейский горизонт, безусловно, проявил себя в самобытной плюральной и полицентричной культуре (нескольких культурах) и кое-где подошел вплотную к развертыванию цивилизационных структур. По контрасту с этим под властью католиков оказались преимущественно территории, долгие века находившиеся в состоянии большей или меньшей интеграции имперского типа — Империя майя и ацтеков в Центральной Америке и Империи инков в Южной. Таким образом, в Центральной и Южной Америке мы имеем не только горизонт и культуру, но и самобытную, совершенную и действительную цивилизацию со своим Логосом или даже Логосами (поскольку структура и морфология центрально-американской цивилизации и южно-американской в своих имперских полюсах существенно различаются). Логос Империи инков, доминировавшей в Южной Америке, можно определить как солярный и аполлонический, тогда как Логос майя и ацтеков — как «дионисийский» или как Логос Кетцалькоатля.

Во-вторых, индейское население Северной Америки было количественно меньшим, нежели Южной. Этот фактор способствовал тому, что смешение колонизаторов с индейцами там было намного

меньшим, а сами индейцы, подвергшиеся тотальному геноциду, были почти полностью истреблены или насильственно помещены в резервации, где оказались в нечеловеческих условиях. В Южной Америке индейцев было количественно намного больше, и, несмотря на жестокость конкистадоров, они сохранились гораздо лучше. Кроме того, католические испанцы и португальцы мягче смотрели на смешанные браки с местным населением, и процесс метисации способствовал привнесению ряда культурных черт автохтонного населения в колониальную цивилизацию.

В-третьих, англосаксы Северной Америки, поняв, что индейцы не поддаются обращению в рабство и не смиряются добровольно перед лицом белых колонизаторов, приняли осознанное решение по планомерному и тотальному истреблению местного населения, которое было лишено всяких гражданских прав даже в американской Конституции, признававшей минимальные права негритянского населения — потомков приведенных в Америку рабов. Современные авторы А. Негри и М. Хардт так описывают это:

На 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 американцы (индейцы) были отвергнуты Конституцией, афроамериканцы были с самого начала ею признаны¹.

В Южной Америке такой практики не существовало, и, несмотря на отдельные эксцессы, испанцы и португальцы интегрировали индейцев в колониальные общества, находя им в них какое-то место — чаще всего не подразумевающее полного рабского положения, но тем не менее располагающееся ниже статуса полноценного гражданина. Французский социолог Роже Бастид заметил, что в Бразилии еще в XX веке сохранялась определенная этносоциологическая дифференциация, сопряженная с цветом кожи²:

- белые потомки португальцев составляли высший класс,
- индейцы и метисы, креолы (смесь белых и индейцев) — средний,
- а негры и мулаты (смесь белых и негров) — низший.

Таким образом, социальная участь индейцев и потомков африканских рабов в странах Латинской Америки и в обществе Северной Америки была обратной: в США индейцы были истреблены и помещены вне общества, тогда как негры были интегрированы

¹ Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 163.

² Bastide R. Le Brésil. P.: Bastidiana, 1997.

(в качестве рабов) в хозяйственный цикл (и даже после того, как неграм были даны определенные — пусть на первом этапе урезанные — права, индейцы были по-прежнему их лишены), а в Латинской Америке индейцы были интегрированы и заняли место в контексте среднего класса, тогда как чернокожие оказались в худшем положении. И это отличие во многом повлияло на саму идентичность обеих Америк. В США и Канаде образцовой нормативной фигурой является WASP (White Anglo-Saxon Protestant), которой стремятся подражать даже африканцы, стремящиеся занять в обществе привилегированное положение, тогда как символом и нормативным персонажем Латинской Америки является, скорее, креол, сочетающий в себе европейские и индейские черты.

Северная Америка: англосаксонская колония

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», то есть 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 века, и основными ее строителями были англичане и, в меньшей степени, французы. Но XVII век в Англии и Франции был началом эпохи Модерна, и именно Англия и Франция были теми очагами, откуда стала развертываться парадигма Нового времени — в науке, философии, культуре, политике, экономике¹. 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 принципы — номинализм, рационализм, материализм, индивидуализм, прогрессизм и т. д., которые в корне противоречили глубинной европейской идентичности, ее индоевропейским основам. Поэтому мы говорим о европейском Модерне как о постепенном строительстве Анти-Европы, ориентированной на Логос, радикально отличный от классического европейского — на Логос Кибелы.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

Северная Америка осваивается, заселяется и превращается в плацдарм для будущей государственности изначально с ориентацией на идеалы Модерна — либерализм, демократию, буржуазные ценности, прагматизм, материализм, секулярность 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 постъевропейская 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 Анти-Империей, а с другой — американские англосаксы (и в меньшей степени французы) в Новом Свете получали историческую возможность отбросить все то, что даже в британской Анти-Империи 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. Доминанция 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.

Капитализм, прагматизм, либерализм

После того как США добились независимости от бывшей метрополии Англии, и особенно после того как республиканцы победили

в Гражданской войне, профиль североамериканской цивилизации определился окончательно. Ее основными 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 достигший своей планетарной кульминации;
- *материализм*, принятие субъект-объектной топике, 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 имеют 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, то есть 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.

Южная Америка

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, культуры и превращались в изолированных, чисто телесных индивидуумов, своего рода «автоматы», пригодные лишь для физического труда. Таким образом, англосаксы осознанно уничтожали культурную идентичность поработанных африканцев. В Южной Америке рабов селили чаще всего компактно, не прибегая к сознательному разделению — благодаря чему им удалось сохранить некоторые культурные и религиозные особенности, то есть 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 южно-американских стран.

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

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). 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 идентичность. Все латинские страны имеют общую колониальную матрицу (иберийский католический Премодерн), но отталкиваясь от нее, их развитие было довольно самостоятельным и оригинальным.

Первая революция в Латинской Америке произошла под влиянием Французской революции в Сан-Доминго, где впервые на кон-

тиненте была провозглашена Республика Гаити, отменено рабство и расовое неравенство. Так как местное население индейцев было полностью истреблено колонизаторами, массы гаитян состояли из завезенных из Африки черных рабов.

В начале XIX века начинается период войн 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 лишало 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 году 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 коло-

ний 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 года ее независимость и искавший поддержки для своей антиколониальной борьбы в США, Европе и России, но обретший ее преимущественно в Англии.

Война за независимость испанских колоний длилась до 1826 года. В ходе ее обозначились четыре основные зоны, пока еще не представляющие собой строго определенных государств:

- 1) Новая Испания и Центральная Америка (будущая Мексика и центрально-американские государства — Панама, Никарагуа, Гватемала и т. д.);
- 2) северная часть южно-американского субконтинента (Венесуэла, Новая Гранада, Кито);
- 3) вице-королевство Рио-де-ла-Платы (будущая Аргентина),
- 4) Тихоокеанское побережье Южной Америки (Чили, Перу).

Позднее в них сложились те страны, которые существуют сегодня на политической карте мира.

Тропический Рим и Логос Ариэля

Эпоха независимости стран Латинской Америки постепенно поставила вопрос об особости латиноамериканской цивилизации, о ее структуре и об отличиях как от Европы, так и от США. В основании этой цивилизации можно наметить несколько определяющих моментов:

- католическая религия;
- латинские языки (испанский, португальский);
- нормативная фигура креола;
- пластичность и гибкость культуры, включающей в себя мотивы и сюжеты культур автохтонных народов и привезенных из Африки негров;
- стремление к социальной справедливости и коллективизму (социализм);
- независимость от США.

Эти силовые линии в той или иной мере присущи всем латиноамериканским обществам, хотя среди латиноамериканских элит сильно влияние США и достаточно тех, кто стремится поставить страны Латинской Америки на путь «догоняющего развития», копируя социально-экономический и культурный опыт США и следуя в русле североамериканской политики и стратегии. Поэтому собственно латиноамериканская идентичность соседствует с влиянием США, проводящими в этом регионе свою последовательную линию, направленную на реколонизацию всего региона.

В силу этого противоречия сама латиноамериканская идентичность подчас формулируется теми, кто находится в ее поисках в прямой оппозиции к США. Так, например, бразильский социолог и философ Дарси Рибейру (1922 – 1997) таким образом ее определяет:

Наша судьба состоит в том, чтобы объединиться со всеми латиноамериканцами в нашей общей оппозиции единому врагу — англосаксонской Америке, чтобы основать, подобно Европейскому Содружеству, латиноамериканскую Нацию, о которой грезил Боливар. Сегодня нас 500 000 000. Завтра нас будет миллиард. Следует сказать, что этого достаточно, чтобы отстоять в будущем человечестве латинскую самобытность перед лицом блока китайцев, славян, арабов и британцев.

Мы, новые народы, находимся в борьбе за то, чтобы сделаться самими собой, как типом нового человека, которого никогда не существовало ранее. Это очень трудное и тяжелое задание, но также прекрасное и стимулирующее.

На самом деле, мы и есть новый Рим. Запоздалый тропический Рим¹.

В свою очередь, еще уругвайский поэт Хосе Энрике Родо (1871 – 1917) противопоставлял фигуру латиноамериканского Ариэля фигуре Калибана, воплощающей в себе технотронную цивилизацию За-

¹ *Ribeiro D. As Américas e a Civilização: Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Cultural Desigual dos Povos Americanos* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970. P. 454 – 455.

падной Европы и особенно Северной Америки. Идентичность Ариэля — это идентичность взмывающей в небеса пластичной жизни. Это бросок в новое и еще никогда не бывшее цивилизационное поле, создающееся творчески, у нас на глазах. Это творение, а не повторение, не имитация, не воспроизводство. Таким образом, латиноамериканская идентичность помещается в горизонт органического будущего и противопоставляется «старой» колониальной идентичности Калибана, то есть Логосу Европы и США в их отчужденном, материалистически-технократическом измерении. Калибан есть горизонт прошлого. Ариэль — будущего. Отсюда классический для латиноамериканской философии дуализм — «мы» (латиноамериканцы) и «они» (где под этим понимаются даже не столько европейцы, сколько система либерал-капитализма с полюсом в США, шире, Северной Америке). Так оппозиция Ариэль/Калибан, «мы»/«они» становится дуальной цивилизационной оппозицией «Южная Америка (шире, Латинская Америка) против Северной Америки».

Ноологический характер Логоса Ариэля определить однозначно довольно трудно, потому что в странах и обществах Латинской Америки до сих пор идет борьба за собственный Логос, и существенным противовесом в этом поиске выступает, действительно, гештальт шекспировского Калибана в интерпретации Родо. Но в любом случае знакомство с разнообразной культурой народов Латинской Америки — в философии, литературе, живописи, музыке и т. д. — наводит на мысль, что латиноамериканская цивилизация, скорее всего, находится в зоне влияния Диониса и обладает сложной полицентричной структурой.

Глава 47. Евразийский горизонт

Туран

Еще одной «проблемной» (но совершенно по иным причинам, нежели Логос до-Колумбовой Америки) цивилизацией является культурный круг Северо-Восточной Евразии, охватывающий территории, называемые в Древности «Тураном». Так как эта зона была преимущественно организована в цивилизационное и социокультурное целое кочевыми народами, исторические хроники и документы древнейшего периода сохранились только фрагментарно в виде разрозненных деталей. Однако и их достаточно, чтобы воссоздать некоторые типичные черты этого культурного круга, что и проделали такие серьезные исследователи Древнего Турана, как Освальд Шпенглер¹, Жан-Поль Ру² и целая плеяда русских философов-евразийцев³ и в первую очередь последний представитель этого течения, историк Лев Гумилев⁴.

Территория Турана включала в себя огромные просторы от Тихого океана до Карпатских гор и восточного побережья Балтийского моря и на разных исторических циклах объединялась разными этническими группами. Когда-то в роли «руководящего этноса» (термин М.С. Широкогорова⁵) Евразии выступали индоевропейские народы скифов, позднее сарматы. Вероятно, некогда они составляли этнокультурную общность как с ведическими ариями, спустившимися в долину Инда, так и с основателями иранской государственности. Хотя исторические иранцы, будучи преимущественно оседлыми, противопоставляли Иран кочевому Турану, откуда

¹ Шпенглера всегда интересовало пространство Сибири, но подробнее теорию Турана он развил в своем незавершенном при жизни труде «Эпос человека». См.: *Conte D. Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.*

² *Roux J.-P. Histoire des Turcs. P.: Fayard, 2000.*

³ *Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана; Савицкий П.Н. Континент Евразия; Вернадский Г.В. Начертание русской истории. СПб.: Изд-во «Лань», 2000.*

⁴ *Гумилев Л.Н. Древние тюрки; Он же. Поиски вымышленного царства. М.: Наука, 1970; Он же. Тысячелетие вокруг Каспия; Он же. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001; Он же. Древняя Русь и Великая Степь.*

⁵ *Широкогоров М.С. Этнос. М.: Кафедра социологии международных отношений социологического факультета МГУ, 2010.*

они, скорее всего, много столетий тому назад сами и вышли. Нельзя исключить, что с территории Турана распространялись в Древности и другие волны индоевропейских воинственных этносов, периодически вторгавшихся с севера в зоны более изолированных южных культур (в исторический период христианства последней такой волной было нашествие варваров, подчинивших Западную Римскую Империю).

Кроме скифских и сарматских кочевых племен, в социально-политической системе Турана участвовали и оседлые, земледельческие народы, а также — более косвенно — разрозненные автохтонные племена (финно-угры и палеоазиаты), занимавшиеся охотой и собирательством. Предки русских, восточные славяне, вероятно, были именно такими земледельцами в этой общей евразийской структуре, некогда политической, объединенной скифами. Сообщение Геродота о скифах-пахарях, скорее всего, может быть отнесено к предкам восточных славян¹.

Позднее в роли главенствующих народов выступали гунны, тюрки. Последней и самой мощной волной кочевников, объединивших Туран и даже присоединивших к нему огромные массивы более южных цивилизаций — Китай, Иран, Средняя Азия — вплоть до Анатолии — стали монголы Чингисхана. После XV века геополитическая миссия интеграции Евразии постепенно перешла к русским, которые двинулись в противоположном направлении — с Запада на Восток (тогда как обычно туранские кочевые этносы приходили как раз с Востока)².

Туран как цивилизация

Русские философы евразийского направления первыми выдвинули гипотезу о *цивилизационном единстве* всего этого региона, предлагая рассматривать Евразию как самостоятельное социокультурное явление, фундаментально отличающееся по своим основным характеристикам как от «великих цивилизаций Азии» (Китай, Индия, Иран), так и от Европы, чей культурный код уходит корнями в Средиземноморье³. Действительно, и китайцы, и иранцы, и жите-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология; Он же. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.

² Горизонты Турана мы планируем рассмотреть в отдельном труде Большой Ноомахии. Вместе с тем определенные стороны этой темы будут освещены в томе, посвященном России и ее Логосу. Некоторые соображения изложены в Малой Ноомахии. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

³ Основы Евразийства. М.: Арктогея-Центр, 2002; Дугин А.Г. Проект Евразия. М.: ЭКСМО; Яуза, 2004.

ли средиземноморского ареала традиционно видели в автохтонном населении Турана представителей *иной*, отличной от их собственной, цивилизации. По преданию, против жителей Великой Скифии Александр Македонский возвел «медную стену» у Каспийских ворот, а в иудейской сакральной географии земли той же Скифии, символически называемые «царством Роша, Мешеха и Фувала¹», считались страной, из которой в мессианский период придет злой правитель и притеснитель религии (аналог «антихриста») — царь Гог. В иранской мифологии правитель Турана царь Афрасиаб считается воплощением злого правителя под знаком Ангро-Манью.

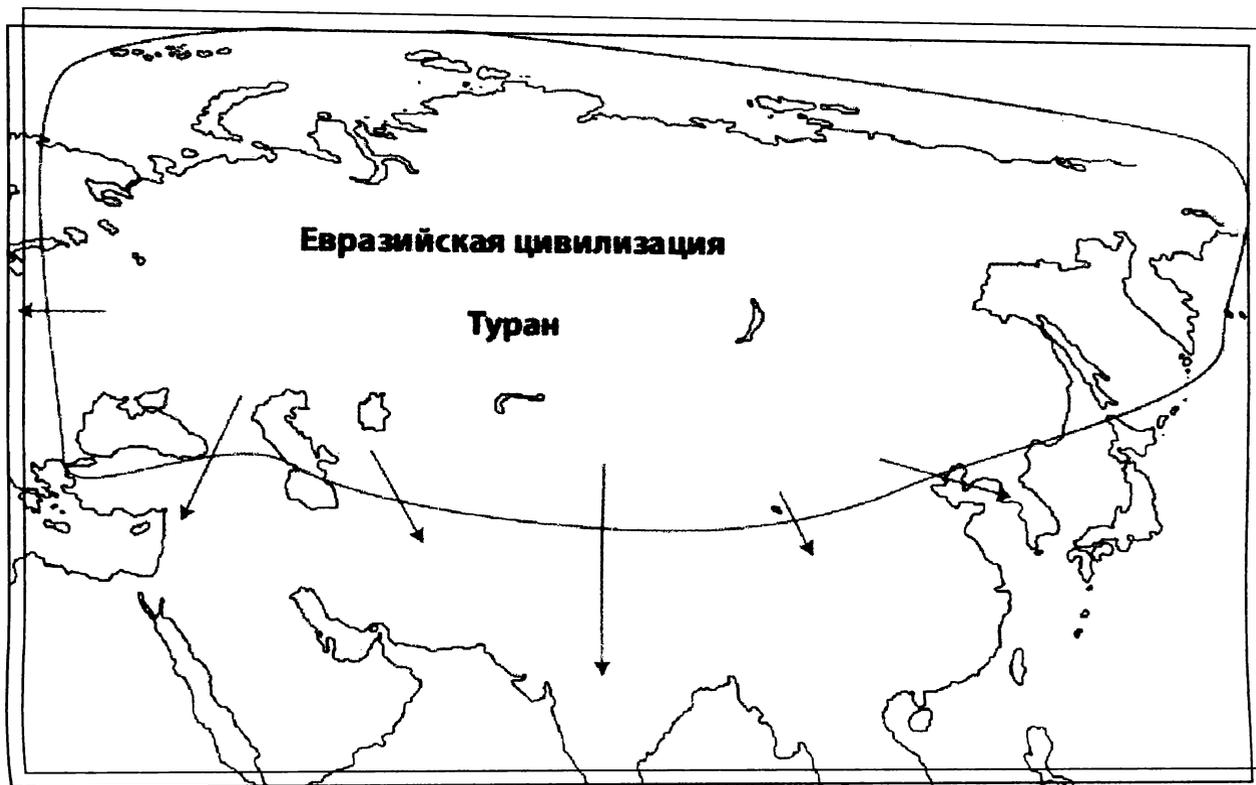
Евразийцы, развивая идеи более ранних славянофилов (И. Кириевский, П. Хомяков, братья Аксаковы и т. д.) и представителей русской религиозной философии (В. Соловьев и его последователи), пришли к выводу, что вполне можно говорить о *евразийской цивилизации* как о самостоятельной и обладающей рядом уникальных черт. В политической и стратегической сфере самостоятельность этой зоны не вызывает сомнений. Но гипотеза о существовании особого *евразийского Логоса*, туранского культурного кода была принята не всеми. Поэтому мы говорим о *евразийском горизонте* как о чем-то, что скорее всего существует во всех смыслах (включая особый Логос), но что требует, тем не менее, дополнительного пояснения. С тем, что Российская Империя в последние 500 лет и пришедший ей на смену коммунистический режим СССР представляли собой самобытный цивилизационный феномен, согласится большинство историков и философов. Но можно ли экстраполировать такое стратегическое, политическое и геополитическое *единство* с учетом подкрепляющей его самобытности и своеобразия русской культуры на более объемные исторические масштабы, до сих пор остается вопросом, открытым для дискуссии².

По контрасту с Доколумбовыми цивилизациями, о которых нам достоверно известно, что они существовали, но в последние 500 лет колонизаторы нанесли по ним настолько мощный удар, что сегодня даже потенциальное наличие их фрагментов может вызывать обоснованное сомнение, Евразия, напротив, в последние 500 лет является вполне верифицируемым эмпирическим фактом — и как политическое образование (Русь/Россия), и как цивилизация³ (православно-христианская, славянская и обладающая большим количеством неславянских, собственно туранских влияний), но предположение

¹ Фувал или Фувалкаин считался прародителем скифов.

² Дутин А. Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское Движение, 2007.

³ Дутин А. Г. Ноомахия. Цивилизации границ.



Зона Евразийского Логоса и вектора влияния

о древнем единстве Турана, о его самостоятельной структуре, остается гипотетическим.

Мы, со своей стороны, убеждены, что евразийский Логос вполне реален, и в разных работах на этом достаточно настаивали¹, приводя соответствующую аргументацию.

Континент Россия

Россию следует рассматривать как вполне самостоятельное цивилизационное явление. С одной стороны, начиная с XVI века Россия стала вступать в права наследия всего пространства Турана, объединенного ранее под властью монголов. Таким образом, русская история постепенно включала в себя весь евразийский горизонт. Именно это и стремились подчеркнуть философы-евразийцы, которые и выдвинули термин Россия-Евразия. До XV века Россия находилась в зоне влияния других цивилизационных центров, более масштабных, чем она: Византийской Империи, которая была религиозной метрополией для русского православия и Золотой Орды, наследующей туранскую державу Чингисхана. К концу XV века обе Империи — и греческая, и монгольская — ослабли и рухнули, и Московское царство оказалось в роли наследника и Константинополя, и Сарая, столицы Орды. Отсюда концепция Москвы Третьего Рима и передача «наследия Чингисхана». В этот момент русский горизонт становится евразийским, и термин Россия-Евразия приобретает все свое значение. Но поскольку евразийцы оперировали с концептом месторазвитие (аналог историаля), то становление Руси Евразией виделось ими как приближение к своему предназначению, к телосу, цели. Следовательно, в этой оптике ранние этапы русской истории мыслились как подготовка к подъему Московской Руси, а последующие эпохи — как развертывание заложенного в ней цивилизационного потенциала. Поэтому полное освоение евразийского горизонта русскими как «руководящим этносом» (Широкогоров) является своего рода историческим заданием русской цивилизации, ее пространственным смыслом.

Версии русской истории

Прежде чем дать краткий обзор основных фаз русского историаля, следует обратить внимание на различие исторических школ, сложившихся в России.

¹ Основы евразийства; Дугин А. Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 2000; Он же. Проект «Евразия»; Он же. Социология Русского Общества.

Среди наиболее внушительных парадигм в русской исторической мысли можно выделить следующие семейства:

- национал-консервативная школа (С.С. Уваров, К.П. Победоносцев, Д.И. Иловайский и т. д.);
- революционно-демократическая школа, позже развившаяся в марксистско-советскую (от А.П. Герцена, Н.Г. Чернышевского, П.Л. Лаврова, Г.В. Плеханова, М.Н. Покровского и т. д. до советских историков-марксистов);
- либерально-этанатистская западническая школа (от Н.М. Карамзина, С.М. Соловьева, В.О. Ключевского до Б.Н. Чичерина, К.Д. Кавелина, П.Н. Милокова и П.Б. Струве);
- славянофильско-евразийская школа (А.С. Хомяков, И.В. Кириевский, братья А.С. и К.С. Аксаковы, К.Н. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, кн. Н.С. Трубецкой, А.В. Флоровский, Г.В. Вернадский, П.Н. Савицкий, Н.В. Устрялов).

Эти школы, являвшиеся доминирующими на определенных этапах, описывали и расценивали эволюцию Руси-России совершенно по-разному. По-разному определяли они и сущностную идентичность России как главного объекта исторического исследования. В одном случае субъектом истории выступало преимущественно Государство (национал-консервативная и либерал-этанатистская школы), в другом — народ (революционно-демократическая школа), в третьем — классы (марксистская школа), в четвертом — хозяйство (либеральная и социалистическая школы), в пятом — геополитическая общность, цивилизация (славянофилы, евразийцы).

Основатели русской исторической науки В.Н. Татищев, М.В. Ломоносов, Ф.И. Миллер, Г.-З. Байер, А.-Л. Шлецер и т. д. едва ли могут быть точно отнесены к какой-то из 4 перечисленных категорий. Можно сказать лишь, что Татищев и Ломоносов повлияли впоследствии на славянофилов и евразийцев, а обрусевшие немцы (Миллер, Байер, Шлецер) на западников. Позиции основных выделенных нами исторических школ можно условно соотнести с «правым центром» (национал-консервативная позиция), с «левым центром» (либерал-этанатизм), с «крайне левыми» (революционные демократы) и «крайне правыми» (славянофилы-евразийцы). Показательно, что в феномене народничества (позже эсеров) «крайне правые» и «крайне левые» сходятся, а центристы совпадают в том, что можно назвать полюсом романовской политической системы или, собственно, «режимом».

Поскольку в зависимости от той или иной школы меняется основополагающее выделение самого предмета исследования, простым механическим соединением этих позиций объективного описания

русского Логоса получить невозможно, а сильное влияние при- страстной западной парадигмы (особенно заметной в либерал-эта- тистском и национал-консервативном подходах, но также повлияв- шей на революционно-демократический и марксистский классовый метод) еще более усугубляет дело.

Фазы русского историала

Если принять евразийскую модель интерпретации русской иден- тичности, то структура русского историала может быть представле- на в виде ряда последовательных фаз.

- I. Восточные славяне (предки русских) изначально являются частью туранского общества, выполняя преимущественно функ- ции земледельцев и расселяясь вдоль рек Русской равнины. При этом они, скорее всего, не образовывали самостоятельного поли- тического образования, но входили в политики, где руководящим этносом были скифы, сарматы, а также неиндоевропейские ко- чевые народы Турана. Язык, оседлый образ жизни, речная куль- тура и крестьянская ориентация русского общества как харак- терные особенности русского горизонта складываются уже на самом древнем этапе. Отсюда и общность фольклора и древней- шего пласта восточно-славянской мифологии с кочевыми иран- скими племенами. В этот период предки русских тесно соприка- сались с балтийскими этносами, с финно-угорским населением, а также, возможно, с кавказскими этносами (позднее с тюрками и аvaraми).
- II. Приход воинственных германских племен из Скандинавии, в дружину которых входили представители различных этниче- ских групп (вероятно, в значительной степени они были сарма- тами), способствовал созданию Киевской Руси. Начиная с этого момента русский горизонт получает политическое измерение и определенную самостоятельность.
- III. Крещение Руси святым князем Владимиром превращает Киев- скую державу в часть православного мира, политической и рели- гиозной столицей которого является Константинополь. Русские оказываются помещенными в контексте восточно-европейских держав христианского мира, хотя связи с Тураном (в частности, с кочевыми народами евразийских степей) не прерываются. Рас- пространение русских к востоку и усиление могущества Влади- мира и Суздаль сопровождаются интенсификацией этнических контактов с финно-угорским населением, преимущественно проживавшим в лесах (тогда как славяне селились прежде всего

вдоль рек) и занимавшихся охотой и собирательством (тогда как славяне практиковали земледелие).

- IV. В контексте Киевской Руси постепенно формируются четыре полюса притяжения, Новгород на севере, Волынь и Галичина — на западе, Владимир и Суздаль — на востоке, Тьмутаракань — на юге (с южными владениями русских князей традиционно был связан Чернигов). Киев оказывался в центре этой сложной полицентричной модели. Постепенно усиливаются запад и восток, которые конкурируют между собой за контроль над всем русским горизонтом. После перенесения столицы во Владимир преимущество устойчиво (хотя и не абсолютным образом) переходит к Владимиру. Позднейшее возвышение Москвы — следствие этой принципиальной победы Владимира над Галичиной и Волынью в противоборстве за русскую гегемонию. На этой фазе истории русские княжества остаются в целом частью православного восточно-европейского мира. Эту цивилизацию Ф. Бродель называет «Другой Европой».
- V. Нашествие монгольских армий Чингисхана кладет конец политической независимости Руси, и русский горизонт превращается в часть единого Турана, объединенного монголами (как руководящим этносом). При этом в религиозном смысле русские сохраняют и еще более укрепляют православную идентичность, оставаясь в религиозном смысле под преимущественным влиянием православной Византии. В монгольский период из наложения друг на друга трех различных культурных горизонтов — корневого восточно-славянского (крестьянская цивилизация с политической элитой князей и дружины), византийского православия и монгольской Империи (в форме Золотой Орды) вокруг Москвы формируется ядро будущей континентальной державы. Западная Русь интегрируется в Литовское княжество и постепенно утрачивает свою идентичность под влиянием соседних с Западной Русью восточно-европейских держав — особенно после принятия Литвой в Брест-Литовской унии католичества.
- VI. Падение Золотой Орды и взятие Константинополя турками ставят окрепшее к тому времени Московское княжество в положение субъекта истории. Москва перенимает миссию Третьего Рима, а также функцию монголов по интеграции пространства Турана. С этого момента Русь и становится Евразией (откуда концепт Россия-Евразия). Иван IV признается царем (Императором, василевсом), и Россия отныне действует в истории как оплот православной цивилизации — как Новая Византия в религиозном смысле и Новая Орда — в геополитическом.

- VII. В XVII веке под контроль Руси переходит часть западно-русских земель, а в восточном направлении русские доходят до Тихого океана, устанавливая контроль над Уралом и Сибирью. Так русский горизонт сливается с туранским, и русско-евразийская цивилизация превращается в полностью самостоятельное явление.
- VIII. Однако осмысление русскими своей особенности началось лишь в XIX веке вместе со славянофилами, которые первыми осмыслили особенность и самобытность России в отношении окружающих народов и культур и поставили своей целью приступить к определению русского Логоса. К славянофилам примкнули К. Леонтьев, опознавший идентичность России в продолжении византийской миссии и полном вступлении в византийское наследие (византизм), Н. Данилевский, обосновавший особенность русского культурно-исторического типа, а в XX веке эту мысль продолжили евразийцы, что нашло свое выражение в концепции России-Евразии.
- IX. Славянофилы были чрезвычайно влиятельны в России, но полной победы над противоположным течением (западников) они не добились. Западники считали, что Россия не является самобытной цивилизацией и что идентичность России должна мыслиться как идентичность одного из европейских государств, которому следует идти по пути модернизации, секуляризации и демократизации, полностью копируя европейский опыт культуры Нового времени. В этом случае Россия мыслилась не как особый горизонт или цивилизация, но как периферия западноевропейской культуры, отставшая от передовых держав (прежде всего Англии и Франции). Споры славянофилов с западниками замедлили полноценное осознание русского Логоса, поскольку одна из сторон (западники) вообще отрицала само его существование, а следовательно, и необходимость движения в этом направлении. В культуре Серебряного века вопрос о самобытной русской идентичности снова встал в центре внимания. Но большевистская революция 1917 года прервала этот тонкий и комплексный культурный процесс.
- X. С 1917 по 1991 год в России преобладала советская идеология, которая по догматическим причинам полностью отвергала любой намек на самобытность русской цивилизации, продолжая — в радикальной, социалистической форме — подход русских западников. Коммунисты встраивали русскую историю в свои идеологические представления о историческом материализме и о смене экономических формаций, что давало полностью искаженную картину в духе грубого эволюционизма и прогресса.

XI. После 1991 года, после краха СССР и распада государства к власти пришли носители либеральной идеологии, снова отвергшие любой намек на самобытность России как цивилизации, но уже не под коммунистическими, а под капиталистическими лозунгами. Но власть либералов в идейной сфере не была столь жесткой и тоталитарной, как в советское время, и поэтому начиная с 90-х годов XX века в обществе снова был поднят вопрос о русской идентичности. Параллельно этому снова появились евразийские идеи и стали возрождаться православные интеллектуальные течения. В 2000-е годы начались процессы по укреплению самосознания и суверенитета, которые продолжаются до настоящего времени. В настоящее время вопрос Логоса России остается проблематичным, так как полноценного обращения к славянофильской линии и евразийской философии так и не произошло, и преемственность русского историала в полной мере не восстановлена.

Цивилизация Деметры

Специфика русской истории заключается в том, что фундаментальным качеством русского горизонта является его *органическая связь с земледельческой культурой*. Это — принципиальное свойство русской культуры, которое оставалось непрерывным в течение практически всего исторического существования России и ранее, задолго до появления у русских своего собственного государства.

Если попытаться найти место экзистенциальному горизонту русских в структуре ноологии, трех Логосов, можно сказать, что ему соответствует «сечение Деметры». Поэтому русская цивилизация может быть названа цивилизацией Деметры.

Это 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 Логосе Кибелы. Деметра — богиня полей, садов и пашен, а не лугов и лесов. Она представляет собой возделанную рукой мужчины женскую природу, укрощенную и упорядоченную. Это — 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 поверх-

ности, сдвиг гор на периферию «русского круга», который отныне стал равниной, полной рек и озер, а дикая природа в ходе этих порядкообразующих действий была оттеснена на периферию Руси. Русская нива, жнивье с расположенной недалеко рекой, становится нормативным архетипическим пейзажем русского коллективного сознания¹.

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 смешанном 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, так как 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 аристократии² вместе с тяжелым плугом и крупным скотом, используемым в земледелии. То есть 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 со-

¹ Афанасьев А.Н. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М.: Индрик, 1996.

² Олицетворением чего в русских былинах являются фигуры крестьян-воинов — Микулы Селяниновича или Ильи Муромца.

общениям греческих географов, в районе Днепра¹. Геродот² 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 плуг с ярмом. Геродот сообщает:

Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитая. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитая, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший — Колаксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему.

Так вот, от Липоксаиса, как говорят, произошло скифское племя, называемое авхатами, от среднего брата — племя катиаров и траспиев, а от младшего из братьев — царя — племя паралатов. Все племена вместе называются скелотами, т. е. царскими. Эллины же зовут их скифами³.

Мы видим здесь типичный пример трехфункциональной индоевропейской системы: чаша — атрибут жречества, меч — воинов, плуг — крестьян. Так, Геродот говорит о «скифах-пахарях», то есть о третьей функции внутри скифского общества (иногда они называются «катиарами» и потомками одного из трех сыновей Таргитая — Арпаксаия, «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-пахаря-

¹ Геродот писал: «За Борисфеном же со стороны моря, сначала простирается Гилея, а на север от нее живут скифы-земледельцы. Их эллины, живущие на реке Гипанис, называют борисфенитами, а сами себя эти эллины зовут ольвио-политами. Эти земледельцы-скифы занимают область на три дня пути к востоку до реки Пантикапа, а к северу — на одиннадцать дней плавания вверх по Борисфену». *Геродот. История* в 9 книгах. Ленинград: Наука, 1972. С. 192.

² Там же. С. 187 — 194.

³ Там же. С. 188.

ми» 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 Днестре 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 всходов, произрастания (по-гречески φύψ — «давать всходы», «прозябать», «рождать», отсюда φύσις «природа»), но и Логоса, жатвы (по-гречески λέγειν — «пожинать», «срезать колосья», «жать»).

Цивилизация 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» другими этносами. 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 цивилизации Деметры, делают шаг навстречу материи (матриархату и лесу — тождество значений в слове ђл — «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.

Элевсин и славяне

Здесь мы можем увидеть и еще одно существенное различие, также этносоциологического толка. Эта тема подробно разбирается в трудах Р. Туривальда. Сами земледельческие культуры можно разделить на два типа: строго матриархальные (на их изучении делают акцент Бахофен, Гимбутас, Грейвс 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, то есть 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 его 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, скитающейся 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, так как отношение к женщинам, женам, было как к соратникам и друзьям по войне и миру), воинственной, активной, экспансионистской и сакральной. Славяне-земледельцы легко отзывались на призывы чисто военных этносов (сарматов, аваров, тюрков-булгар, готов, норманнов и т. д.) отправиться под их началом в военные походы, так как 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 Деметры. 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.

Вопрос о феминности русских

Эмпирические наблюдения за психологией русских людей, анализ произведений искусства, идей и воззрений русских философов, а также тот разбор русских экзистенциалов, который мы наметили в книге «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии»¹, свидетельствуют о том, что для русских наиболее характерным является режим мистического ноктурна (в терминологии Ж. Дюрана), 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 Западу 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 племен с севера.

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

Существуют три фундаментальных признака именно мужского солярного характера русской цивилизации:

- 1) *византизм* (аполлоно-дионисизм Средиземноморья — Европы),
- 2) *туранизм* (воинственность кочевых империй — людей длинной воли) и
- 3) *аграрное 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 феминидную 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 феминидный, поскольку оба они необходимы для понимания исторического феномена Руси/России.

Русский андрогинат

Мы подошли к теме андрогината, присущего русской народной культуре, находящейся в сечении Деметры. Это — иерофания оплодотворенной Небом земли, не оставленной в своей автономной лишенности, но преображенной олимпийскими лучами Божества. Такая иерофания может служить ключом к пониманию славянской идентичности. Деметрическая женственность здесь является искусленной и очищенной от своих глубинных — гипохтонических — корней, обращена лицом к Небу и служит его упорядочивающей воле. Это нечто противоположное неорганизованной и самодостаточной, неуправляемой, претендующей на первенство себя и своих парфеногенетических порождений, титанов, раскрепощенной Великой 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 муж-

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

ской воле, культурное материнство, в каком-то смысле «девственное материнство», в смысле его чистоты и обращенности к солнцу.

Деметра — это пространство, как и *хóра* Платона, но *пространство священное, освященное, изъятое из своей материальности*, то есть 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 упорядоченно 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.

Археомодерн: битва за русский Логос

Для характеристики состояния русского Логоса, его самосознания, в последние три столетия — фактически начиная с Петровских реформ и даже несколько раньше, со времен церковного раскола XVII века — точнее всего подходит определение *археомодерн*, которое мы ввели как самостоятельную социологическую категорию¹. Ближайшим аналогом этого понятия может служить термин «псевдоморфоз», предложенный Освальдом Шпенглером и означающий искаженный рост кристаллической решетки в минералах под воздействием внешних влияний — капель воды, смолы и т. д., что образует уродливые формы и нарушает чистоту кристаллической структуры.

Археомодерн — это надстройка над цивилизацией Деметры чужеродных элементов, заимствованных чаще всего с европейского Запада и категорически не подходящих для того, чтобы служить органичным продолжением автохтонных культурных тенденций и воплощать их финальные результаты (их плоды) в аутентичной цивилизации. Западная культура Нового времени, включая политику, науку, искусство, образование и т. д., представляет собой плоды и Логос совершенно иного горизонта, давшего свои собственные всходы (культуру) и вылившегося, в конце концов, в особую — современную европейскую цивилизацию. О ноологических особенностях ее мы говорили выше. Русский горизонт структурирован изна-

¹ Дугин А. Г. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2012.

чально совершенно иначе и проступает он отчетливо в культуре Деметры, которая, поднимаясь до уровня Империи и православного мировоззрения, создает основы особой русской цивилизации. Эта русская цивилизация на определенном уровне была купирована западными влияниями, которые искусственно прервали ее органичное созревание, становление и окончательную фиксацию в форме русского Логоса. Эти влияния исказили до неузнаваемости русский кристалл, предопределив его псевдоморфоз¹.

Археомодерн утвердился в русском обществе начиная с XVIII века. Славянофилы предприняли попытку разомкнуть этот болезненный гибрид на составляющие, освободив культуру Деметры, то есть историа́л славянства, его стихию, от сдерживающих, некритически заимствованных начал и догматов. Это стало началом борьбы за русский Логос. И хотя прямыми оппонентами славянофилов в этой борьбе были западники, на самом деле, главной задачей было *преодолеть археомодерн*.

Эта борьба составляла сущность русского историа́ла в XIX веке, а в веке XX она предопределила двусмысленный и патологический период советской истории, в котором западнические тенденции причудливо и болезненно переплелись с мотивами автохтонной цивилизации Деметры. Впрочем, пролетарская идеология ставила своей приоритетной и эксплицитной задачей уничтожение этой цивилизации и построение на ее месте совершенно отличного общества, создаваемого по абстрактным лекалам заимствованных из Европы марксистских догм. Однако глубинная идентичность русского экзистенциального горизонта (русского Дазайна) была настолько сильна, что во многом преобразовала абстрактные теории коммунистов в нечто особенное и снова концептуально искаженное. Результатом этого стала «красная» версия археомодерна. Однако в любом случае окончательная формулировка русского Логоса снова была отложена на неопределенный срок, так как в условиях доминации коммунистической идеологии эта задача даже не могла быть поставлена, не говоря уже о ее решении.

В конце XX века, когда коммунистическая система рухнула, русский историа́л снова вошел в фазу интенсивного западничества, на сей раз в форме либеральной идеологии. И снова культурной доминантой стал археомодерн — на сей раз либеральный.

Хватка либерализма несколько ослабла в начале 2000 годов, но инерция археомодерна, накопленная за столетия, когда он искажал

¹ Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.

русскую цивилизацию и травмировал русский горизонт, настолько сильна, что возвращение русского общества к своей идентичности происходит чрезвычайно медленно и нерешительно. Поэтому археомодерн в России остается устойчивым, противостояние славянофилов (патриотов, консерваторов) и западников (либералов) продолжается, и движение к кристаллизации русского Логоса лишь намечено и дается с огромным усилием.

Судьба русского Логоса открыта, и финализация осмысления русского историаля и становление русской цивилизации представляются делом будущего.

Глава 48. Иранский Логос

Иран и Запад

Последние тома Большой Ноомахии посвящены горизонтам и цивилизациям, полностью независимым от Европы и средиземноморского культурного круга. Первой в этой череде идет иранская цивилизация и иранский Логос. С одной стороны, мы имеем дело с совершенно самобытной и законченной цивилизацией, являющейся индоевропейской по этническому ядру, языку, религиозной и социально-политической морфологии (доминанция трехфункциональной модели, по Ж. Дюмезилю). С другой, влияние Ирана на соседние регионы, на культуры Средиземноморья и, соответственно, на Логос Европы столь значительно, что полностью за скобки европейского горизонта его выносить нельзя. При этом влияние здесь не симметричное: Иран намного глубже и фундаментальнее повлиял на Европу, чем Европа на Иран.

Однако цивилизация Междуречья, а позднее арабский ислам, в свою очередь, оказали на иранскую культуру огромное влияние, а в эпоху эллинизма и уже в контексте Аббасидского халифата под арабами иранцы вступили в тесное взаимодействие с эллинским Логосом. Поэтому полностью изолировать Иран от окружающих цивилизаций невозможно. На иранский горизонт накладываются и туранские влияния (дуализм Иран/Туран является конститутивным для изначальной модели древнейшего иранского мифологического самосознания), и цивилизация Месопотамии, и греки (в меньшей степени), и арабы (в большей).

Исходя из этих соображений том, посвященный Ирану, в логической структуре Большой Ноомахии располагается вслед за томами, где рассматриваются цивилизации границ. И все же иранский Логос слишком самобытен и самостоятелен, чтобы считать его производным от других культур или даже смешанным. Он настолько могуществен и самобытен, что сам подчас фундаментально аффлектирует близлежащие культуры и радикально изменяет экзистенциальные горизонты, оказавшиеся под его воздействием. Однако весь масштаб этого ноологического могущества можно распознать, только отбросив привычный для европейцев евроцентризм, полностью искажающий взгляд на

иранский Логос еще с эпохи древних греков, которые видели в иранской цивилизации самого опасного и самого сильного противника.

В исследовании иранской культуры мы опираемся приоритетно на труды французского философа и ираниста Анри Корбена¹ (1903 – 1978), который глубже других проник в структуры иранского горизонта как в его исламской², так и в более древней маздеистской версиях. Главным его трудом является четырехтомное исследование мистической иранской философии «В иранском исламе»³.

Фазы иранского историаала

Важнейшим памятником, в котором ярко отражены древнейшие периоды иранской истории в контексте собственно иранского историаала, мы встречаем в эпической поэме великого иранского поэта Фирдоуси (ок. 940 — 1020 или 1030) «Шахнаме»⁴. Самое главное в поэме то, что она представляет собой завершенный и законченный взгляд иранца на свой народ и свою культуру, изложенный в парадигмальной версии, где все три основных уровня — миф, эпос и история конституируются в единую и стройную систему самосознания. «Шахнаме» — это сущность иранской идентичности, взятая во всем ее объеме.

В иранском историаале можно выделить следующие фазы.

- I. Древнейший Иран, описанный в мифах, религиозных текстах и эпосе, связанный с первыми легендарными правителями Ираншахра — Пишдадидами.
- II. Следующая фаза, также относимая к глубокой древности, отсчитывается с воцарения династии Кавиев — Кеянидов. Последние правители Кеяниды уже имеют полуисторический характер. Мифы относят к их потомкам и основателей Ахеменидской династии, подробно зафиксированной в хрониках различных народов начиная с VI века до Р.Х.
- III. Ахеменидский период связан с созданием огромной Персидской Империи, в состав которой вошла вся территория Ближнего Востока от Сирии до Египта, включая значительную часть Малой Азии и восточное побережье Средиземноморья. В поздней христианской теории Четырех Царств держава Ахеменидов считается Вторым Царством.

¹ Corbeniana // Традиция № 6. М.: Евразийское движение, 2014.

² Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010; Он же. Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры, Волшебная Гора, Дизайн. Информация. Картография, 2009.

³ Corbin H. En islam iranien. 4 v. P.: Gallimard, 1971 – 1972.

⁴ Фирдоуси. Шахнаме: В 6 т. М.: Наука, 1957 – 1987.

- IV. После того как македонский царь Александр Великий наносит поражение персидскому царю Дарию III, Иран оказывается под властью греков и определенное время остается под властью Селевкидов. Однако власть греков недолговременна, и на востоке Ирана возникает независимое Парфянское царство, восстанавливающее древнюю иранскую традицию.
- V. Парфян в III веке по Р.Х. сменяют Сасаниды, при которых зороастрийская идентичность достигает апогея. На этот период приходится расцвет зороастрийской иранской цивилизации и окончательное оформление иранского Логоса.
- VI. В VII веке Иран захватывают арабы, и отныне иранская цивилизация интегрируется в исламский мир, становясь, однако, совершенно самостоятельным полюсом и влияя на структуру исламской традиции и исламской цивилизации в целом. Это проявляется в шиизме, который отныне становится формой проявления иранского духа в исламе, исламской философии (разработанной практически исключительно иранцами), в распространении суфизма, также имеющего иранские корни. Иранский Логос, облаченный в исламскую форму, достигает кульминации при Сохраварди и школе Ишрак.
- VII. В XVI веке Иран снова становится полностью самостоятельной державой, где шиизм утверждается как главная форма ислама. И это положение в целом сохраняется вплоть до настоящего времени.
- VIII. В XIX веке в Иране под влиянием европейских держав начинается процесс модернизации и европеизации, который приводит к высокой степени зависимости Ирана от Великобритании. Этому влиянию геополитически противостоит соседняя с Ираном Россия, занимающая противоположные позиции в Большой Игре.
- IX. Конец западному контролю над Ираном в 1979 году кладет Июльская революция под руководством духовного лидера имама Хомейни, после чего в Иране устанавливается шиитская республика, идеология которой строится на основании учения о «вилаят-и-факих», «правлении знающих». Эта система сохраняется в Иране вплоть до настоящего времени.

Значимое иное греков

Самые ранние сведения об Иране связаны с территорией, расположенной к востоку от Средиземноморского региона и к востоку от

Месопотамии. Там располагалось древнее Эламское царство, обладавшее особой культурной идентичностью, о которой, правда, сегодня мало что известно, и достигшее расцвета параллельно с шумеро-аккадской цивилизацией. Позднее именно в той зоне утвердилась *иранская цивилизация*, основы которой были заложены несколькими последовательными волнами индоевропейских завоевателей-кочевников, пришедших из северных пространств Евразии (Турана).

На формирование иранской культуры явно повлияли многочисленные локальные мотивы — эламские, малоазийские, месопотамские, а также, позднее, греческие. Но все же самобытность этой культуры настолько очевидна, что, начиная с древнейших времен, сами эллины, не колеблясь, признавали Иран особой цивилизацией — экзотической, экстравагантной, часто враждебной и почти всегда конкурентной по сравнению со всем ареалом Средиземноморья. Персидская цивилизация была и отчасти остается до сего времени тем, что лежит в геософском смысле *к востоку от Средиземноморья*. Эта цивилизация достигла такого отчетливого уровня саморефлексии и философского выражения, что мы вполне можем говорить об особом и самобытном *иранском Логосе*¹, располагающемся на карте философской географии к востоку от средиземноморского горизонта.

Для греков Персия и ее культурная и политическая система были «значимым иным», и именно в ходе греко-персидских войн эллины в полной мере осознали как свое единство, так и внутренний дуализм Афины — Спарта, приведший позднее к серии Пелопоннесских войн. В любом случае для Греции имело принципиальное значение то, что ее культурный код по существенным, качественным параметрам отличался от иранского культурного кода.

Поэтому есть все основания для того, чтобы вынести персидскую цивилизацию в самостоятельное явление и нанести на философскую карту мира территорию иранского Логоса.

Ираншахр и Хванирата

Показательно, что в Древнем Иране существовала традиция географического районирования известного мира, сходная с греческим учением о семи климатах. Мир, согласно священной книге зороастрийцев «Авесте», состоит из семи кешваров², образующих семи-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Современный персидский термин *kešvar* происходит от древнеиранского слова *kašvar*, а тот, в свою очередь, от корня *kaš-* — плуг, борона, пахота. Таким образом, речь идет об ограниченном (как вспаханное поле) пространстве, то есть «горизонте».

ступенчатую башню (зиккурат) космоса. Каждый следующий кешвар больше предыдущего. Названия этих кешваров таковы:

- Арезахи,
- Савахи,
- Фрададхафшу,
- Видадхафшу,
- Воуробарести,
- Воуругарести,
- Хванирата.

Самый большой регион — Хванирата, в центре его располагается священная гора Хара (Эльборз, Эльбрус). Это — «срединная земля», находящаяся посреди остальных мировых областей. Толкователи «Авесты» соотносили остальные шесть кешваров с Индией, Китаем, Тураном, Римом, Африкой и Арабией. Показательно, что и в этом случае иранцы самих себя отождествляют с *центром мира*, а остальные цивилизации считают периферийными и несовершенными.

Хотя иранский Логос является совершенно оригинальным, автономным и независимым от *средиземноморского горизонта* (и в самосознании самих иранцев, и с точки зрения его морфологии), при более внимательном его рассмотрении мы обнаружим, что его воздействие на эллинизм, а также на иудейские религиозные представления, более того, и особенно на историко-религиозные структуры христианской традиции было не просто огромным, но во многих случаях определяющим. Чисто иранскими идеями являются концепция Света и световой войны, мессиянства, универсального царства, конца времен и пришествия в конце цикла царя-спасителя, а следовательно, того, что мы сегодня понимаем в самом широком смысле под линейным временем и собственно историей — в смысле, онтоисторией, *Seynsgeschichte*, историалом. Поэтому иранский горизонт (кешвар Хванирата или Ираншахр) представляет собой фундаментальный фактор средиземноморской культуры последних двух с половиной тысячелетий, в то время как обратное воздействие эллинской и римской культуры на иранское общество не столь принципиально. По-настоящему с эллинизмом в форме платонизма иранцы сталкиваются только после арабских завоеваний. Тогда же, естественно, в Иран проникают и семитские (арабские) влияния, хотя исламизация Ирана представляет собой чрезвычайно сложный ноологически процесс, полный диалектических противоречий, семантических сдвигов и откровенных конфликтов¹.

Греческое слово *ὄριζων*, горизонт, также происходит от слова «граница», *ὄρος*, нечто отделенное, отрезанное от остального.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

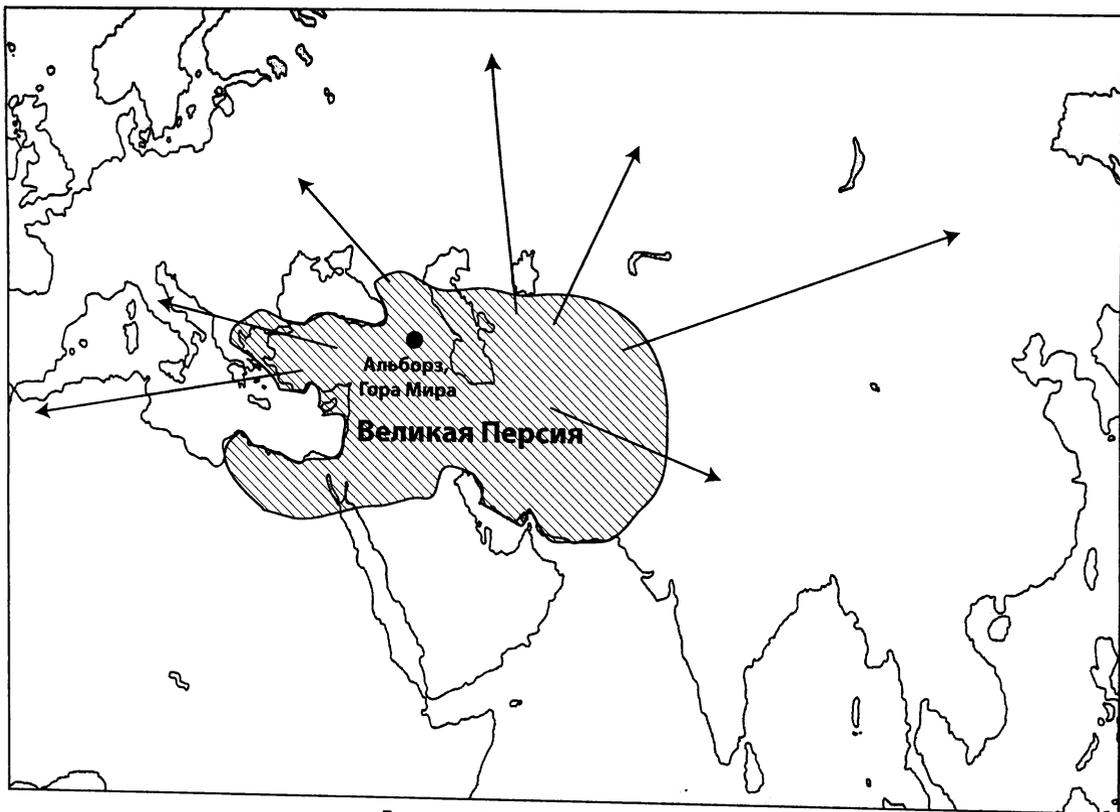
Но и без тщательного исследования легко заметить, что влияние иранского Логоса было чрезвычайно весомым в случае Греции и Рима (распространение солнечных культов, типичного иранского дуализма, митраизма, позднее иранское влияние на гностицизм и явление манихейства), а также для истории семитских народов (после завоеваний Кира в иудаизме можно легко обнаружить типично персидские религиозные сюжеты и мотивы). Еще большее воздействие этот Логос оказал на некоторые области Ближнего Востока (в частности, на религию курдов йезидизм), на Кавказский регион, а через родственные иранцам кочевые индоевропейские племена на многие культурные зоны Турана¹ (в частности, на мифологию древних славян, тюрков и финно-угров).

Световая война

Формула «световая война» точнее и лучше всего соответствует самой сути иранской идентичности. Оба термина здесь являются ключевыми и оба несут в себе нечто глубинно и изначально иранское. Иранцы видят бытие как войну, а те силы, между которыми эта война ведется, как Свет и Тьму. Сами себя они идентифицируют как армию Света, и на этой основе строится все остальное — религия, политика, история, культура, общество, психология и т. д. Иран и есть пространство Света, то есть сам Свет. И этот Свет ведет смертельную войну со своей радикальной противоположностью — с Тьмой. Вся семантика иранской культуры строится на ткани этой войны. Все в ней суть эпизоды, переплетения, моменты, засечки ее непрерывной напряженной хроники.

Война, которая есть судьба персов, мыслится именно как «световая», как «война Света», и это делает ее уникальной. «Световая война», в отличие от всех остальных типов войн, не ведется во имя победы. Это не соревнование и не состязание в силе в борьбе за какие-то конкретные осязаемые плоды — земли, территории, города, стратегические позиции, возможность повелевать народами или обладать ценностями. В этой войне участвуют совсем иные могущества, которые выстраивают принципиально иную симметрию, иную структуру космоса и ценностных систем. Свет иранцы понимают совершенно особым образом — по-ирански. Свет — староиранское *gauhšana, авестийское gaohšna, парфянского gošn (от индоевропейского *louksno, *leuks) — для иранца есть утонченное могущество

¹ Исследованию морфологии цивилизации Турана посвящен отдельный том Большой Ноомахи.



Границы Империи Ахеменидов в VI веке до Р.Х.
и вектора влияния иранского Логоса на соседние регионы

истины, своего рода зримое и ощутимое Благо. Свет не имеет никакой функциональности, *предшествует* любой ценности. Напротив, та или иная вещь обретает ценность в той мере, в которой она *причастна* к стихии Света. Можно сказать, что иранцы — народ *светопоклонников*, и это определяет в их культуре и их идентичности все.

Свет — это *творящее могущество*. Он первичен и абсолютен. Иранец разных исторических эпох и даже исповедующий разные религии всегда и неизменно согласится с формулой: «В начале был Свет».

Но, будучи первичным могуществом, Свет имеет фундаментального *онтологического антагониста*. Так как абсолютным началом является наличие Света, то его отсутствие представляет фундаментальный *вызов* — катастрофу и столь же священное потрясение, что и его наличие. Так как Свет переживается как все, то его *отсутствие* или его умаление осознается как экзистенциальный, более того, *метафизический удар*. Таким образом, Свет становится проблематичным. Его требуется защищать, сохранять, за него следует биться. Это не тавтология: если есть Свет, то есть и Тьма, и *фундаментальность Света* во многом обуславливает и *фундаментальность Тьмы*. А это уже есть глубинное основание для *онтологии войны*, «световой войны». Свет сам по себе есть только в войне, так как его может и не быть. И горизонт отсутствия Света конституируется самим его наличием. Предельная интенсивность проживания Света делает войну с Тьмой не менее интенсивной — но при этом драматичной, резкой, болезненной и обостренной.

В иранской культуре «световая война» не может не закончиться победой сил Света, но эта победа будет достигнута только *после* того, как исполнится мера испытаний. Воины Света — души людей, точнее, души иранцев — спускаются с небесной Родины и ведут борьбу против воинов Тьмы: не для победы, а для справедливости, просто потому, что по-другому не хотят и не могут. Победа же есть печать, поставленная под полнотой деяний тех, кто *мыслит и действует* на стороне Света. Иранцы ожидают ее, стремятся приблизить, верят в нее, но знают, что торопить ее приближение нельзя. Чашу «световой войны» надо испить до конца. Иначе победа будет откладываться снова и снова.

В этом — базовая структура иранского историаала.

Ожидание

Другой принципиальной чертой иранской идентичности является культура *ожидания* (*farhangī intizōr*).

*Ожидание представляет собой основу иранского понимания времени. Ожидание — не один из модусов времени, это — его сущность. Время и есть ожидание, оно имеет смысл и бытие как ожидание. Эта мысль является фундаментально иранской. Именно в иранской традиции ожиданию придается фундаментальное значение. В зороастризме ожидание имеет самое развитое и детальное обоснование. Это — *ожидание Спасителя*, который приходит в конце времен. Но и фигура Спасителя (Саошьянта), и его ожидание становятся понятными только в контексте «световой войны». Иранский Спаситель — это *предводитель армии Света* в последней битве «световой войны» и финальный Победитель армии Тьмы. Поэтому ожидание имеет совершенно конкретное содержание: это — ожидание Победителя, но истолкованного в оптике Света. Спаситель — это *световая сущность*, световой Спаситель.*

Культура ожидания, таким образом, предопределяет вектор существования, ориентированного как участие в «световой войне», направленное на финальную победу Света. Именно это наделяет время смыслом и значением.

Если мы сравним эту идею значения времени в парадигме «световой войны» с религиозными культурами окружающих Иран обществ, мы (с некоторым удивлением) обнаружим, что нигде время, история не имеют такого метафизического значения, как в Иране, а там, где имеют (как в случае иудаизма и христианства), то это является результатом *прямого влияния* Ирана. Ожидание является столь же иранским явлением, как и Свет, как и «световая война». Культуры циклического времени или общества, основанные на онтологии вечности, не имеют глубинных онтологических оснований для построения фундаментальных эсхатологий. *Ожидание есть всегда ожидание конца*. Поэтому эсхатология, учение о конце времен есть не просто одна из версий линейного времени, но сама сущность такого времени, его исток. *Время становится линейным тогда, когда у него появляется конец*, и когда этого конца общество начинает ждать. Конец времени первичнее, чем само время, поскольку конец — это *объект* ожидания, и именно ожидание конституирует время как онтологию и, соответственно, как нечто важное и значимое. *Время как история есть развернутая эсхатология*, и история в своих истоках и есть *ожидание*.

Поэтому чисто и исключительно иранское учение о конце света, финальной битве, последнем Спасителе (Саошьянте) и о реставрации мира (всеобщее Воскресение, Фрашокард) есть предпосылка появления линейного времени и истории. Таким образом, *история — это продукт не иудейской и не эллинской* (а также не вави-

лонской и не египетской), но иранской цивилизации, так как метафизически эсхатология ранее других, полнее и основательнее всего разработана именно в зороастризме. Причем в иранской традиции эсхатология обоснована всей метафизикой Света, концептом «световой войны», принципиальным драматическим дуализмом двух начал, развертывающимся вдоль ясно выделенной *семантической оси*. Эта ось и есть время, и поэтому время — производная от «световой войны». Оно создается стихией войны и практикой *активного ожидания*. Культура ожидания создает время как явление. И исток этого явления — иранский Логос.

Иранизм и влияние на Европу

Влияние иранского Логоса на Средиземноморье и, в частности, на эллинскую культуру весьма отчетливо дает о себе знать в феномене эллинизма. В чистом виде иранский Логос касается только иранцев, так как детьми Света являются только они. Когда теории «световой войны» и культуры ожидания выходят за пределы иранского народа и становятся составляющей мировоззрения их — не иранских — горизонтов, мы должны говорить об иранизме, то есть о феномене под своими основным параметрам сходным с эллинизмом, также отличным от чистого эллинизма.

Важно обратить внимание, что на сей раз речь идет не о встрече эллинов с иранцами как носителях двух культур с ясно обозначенной идентичностью. Здесь в диалог вступают, с одной стороны, эллинизм как продукт соединения греческих начал с широким спектром азиатских, восточных тенденций¹, а с другой — *иранизм*, как результат влияния иранской традиции — прежде всего маздаизма в его зороастрийской версии — на различные народы бывшей Ахеменидской Империи — как индоевропейские, так и семитские. Таким образом, *иранизм есть аналог эллинизма*. Постахеменидское время есть период формирования и того, и другого: с одной стороны, под влиянием Востока в широком смысле формируется культурный стиль *эллинистической* цивилизации, а с другой, под влиянием иранской традиции складывается явление *иранизма*, распространяющееся на общества, где наряду с иранцами могут присутствовать и даже доминировать неиранцы и даже неиндоевропейцы. Так как чистота является важнейшим принципом зороастризма, то и иранизм представляется именно *ересью*, поскольку нарушает основное правило маздеистской веры — сыном Света может быть только иранец, арий,

¹ Дугин А.Г. Эллинский Логос. Долина истины.

поскольку души Света, фраварти, заведомо выбирают лишь иранские тела для своего воплощения в мире для ведения войны с армиями тьмы. Иранизм распространяет это свойство — быть сыном Света — на остальные народы, кроме иранцев, тем самым искажая изначальную логику зороастризма.

И такой иранизм сталкивается с эллинизмом, который — по совершенно иным основаниям — отделяется от чистоты эллинской культуры классического периода. Но здесь, само собой разумеется, речь идет не об этнической или этномистической чистоте, а об особом типе культуры и цивилизации, который существенно видоизменяется под влиянием религиозных и политических культур Востока. Важно, что отчасти эти тенденции, искажающие «чистоту» эллинизма и делающие из него эллинизм, имеют *иранское происхождение*. Таковы эсхатология, учение о сакральной Империи, циклология, метафизика Света, ожидание Спасителя, «световая война» и т. д. Таким образом, *иранизм (как иранская ересь) своим возникновением обязан во многом греческим влияниям, а эллинизм (как греческая ересь) — влияниям, напротив, иранским*. В постахеменидскую эпоху эллинизм и иранизм сталкиваются, переплетаясь между собой. При этом сохраняются и изначальные очаги как чистого — классического — эллинизма (континентальная Греция, стремящаяся как можно дальше уклоняться от эллинизма), так и зороастризма, воплощающего в себе иранскую ортодоксию перед лицом расцвета синкретических учений.

Влияние Ирана на Средиземноморскую культуру в период эллинизма, и даже раньше, начиная с Империи Ахеменидов, оказалось настолько сильным и семантически контрастным, что мы вынуждены увидеть именно в Иране второй (если не первый!) по значимости интеллектуальный источник всего средиземноморского историала. При этом следует учесть и самое главное: фундаментальность влияния иранской традиции на поствавилонский иудаизм, что заставляет рассмотреть иудейскую традицию не только как семитское явление (Ханаанский миндаль), но и как продукт глубинной *иранизации евреев*, осуществившейся в эпоху Ахеменидов и продолжавшейся еще долго после нее — вплоть до христианства и иудео-христианских общин Сирии. С учетом иранского Логоса и его структуры, исторический иудаизм с VI века до Р.Х. представляет собой одну из версий иранизма — пусть гетеродоксальную и самобытную, локальную. А если поздний иудаизм и христианство структурированы под определяющим иранским влиянием (эсхатология, воскресение мертвых, культура ожидания, «световая война» и т. д.), то и их соучастие в эллинизме и их связь с эллинизмом есть нечто естественное,

так как эллинизм и есть сочетание (в некоторых случаях синтез) эллинского и иранского.

Таким образом, и позднее в христианстве сталкиваются между собой не эллинизм и семитизм, но эллинизм и иранизм.

История как иранская идея

Если обратиться к средиземноморской культуре, то мы увидим, что у греков нет даже отдаленного сходства с иранской метафизикой времени. Греки вообще не знают времени, не уделяют ему принципиального внимания. Оно не имеет для них значения, так как эллинская идентичность имеет дело с формами и с вечностью, тогда как временные изменения рассматривает как незначительные погрешности, как своего рода обременения вечности. Если это так, то все, что связано с историей в самой греческой культуре, должно иметь иранские корни. Значение этого вывода трудно переоценить. Если мы возьмем эллинизм, то в нем эсхатологические и сотериологические мотивы играют огромную роль. А это значит, что часть эллинизма, сопряженная с тематикой истории и времени, также является плодом иранских воздействий. Если греки приносят в культуру вечность эйдосов, то иранцы — структуру квадратного времени как наиболее полную версию онтологии истории.

Как правило, линейное время принято связывать с иудаизмом и через него с христианством. И действительно, когда христианство распространяется в эллинистическом культурном круге, его носители активно наступают на эллинскую вечность. В самом христианстве эту линию приоритетно развивает Антиохийская школа, в целом Церковь Востока. Однако в сам иудаизм эсхатология, мессианство и идея Конца Времен проникает лишь после Вавилонского пленения и под прямым воздействием Ирана. До встречи с иранской культурой эти темы в иудаизме либо маргинальны, либо вообще отсутствуют. Во время плена и после него, напротив, они становятся доминирующими. У иранцев же эсхатология имеет настолько архаическую структуру и настолько связана с общей иранской метафизикой в ее коренной маздеистской парадигме, что, безусловно, в окончательной версии сложилась задолго до Ахеменидов.

Поэтому и в распространении линейного эсхатологического времени иудаизма и, следовательно, христианства мы видим не что иное, как те же иранские влияния. История есть творение иранского духа, и этот дух проникает в Средиземноморскую культуру непосредственно из Ирана при Ахеменидах, через иранизм при Селевкидах и парфиянах Аршакидах, далее через иудаизм и христианство,

и наконец, через множество эсхатологических и сотериологических культов и учений, в том числе, и через герметизм и гностицизм, составляя не просто ручеек иранского влияния, но *половину* — если не большую! — всего цивилизационного содержания средиземноморской цивилизации, начиная с VI века до Р.Х. — то есть как раз с эпохи распространения линейного времени. Поэтому средиземноморская цивилизация, как матрица Европы, обязана прежде всего двум полюсам — очевидному и общепризнанному эллинскому, и намного менее очевидному и остававшемуся до какого-то времени в тени — иранскому. Это подводит нас к заключению: в структуре европейского Логоса вторая, кроме эллинской, половина является иранской. Поэтому *европейская цивилизация есть эллино-иранский феномен*.

Иранский шиизм

С самого начала процесса исламизации Ирана можно заметить склонность иранцев к шиитской версии ислама¹. Это можно объяснить политически, как тяготение иранцев, насильственно покоренных арабами, к оппозиционной партии внутри самого арабского общества, но можно и цивилизационно: структура шиитской версии ислама была ориентирована созерцательно, метафизически и мистериально, а в центре стояли особые непосредственные отношения святых Имамов с Богом по контрасту с эгалитаристской и демократической ориентацией суннитского ислама в богословских вопросах. Шиитская созерцательность, мистериальность, метафизика, идея близости избранного рода с Божеством резонировали с основными чертами иранской маздеистской религии, также созерцательной (ориентированной на Свет и огненный гнозис, мир менок), мистериальной, метафизически детализированной и утверждающей особую духовную избранность зороастрийской ветви человечества, находящейся в прямых отношениях с Ахура-Маздой (в отличие человечества гайомартианского). По сути, шиизм представлял собой версию культуры ожидания в контексте ислама, и можно задаться вопросом, до какой степени это было арабское духовное явление, созвучное иранской идентичности, а до какой сам шиизм обрелал свою уникальную структуру под прямым и непосредственным иранским влиянием? В любом случае явная и безусловная близость особого направления внутри арабской религии к иранскому самосознанию обусловила глубинный *альянс шиитов и персов*, что привело к их активному участию в становлении шиитской традиции, мисти-

¹ Corbin H. En islam iranien.

ки, метафизики, эсхатологии и к приоритетному распространению шиизма на большей территории завоеванного арабами Ирана. Если политически шиизм в эпоху самого Имама 'Али представлял собой политико-династическое движение, то в скором времени он стал развиваться в метафизическом и эсхатологическом направлении, и на этом этапе иранские влияния начинают постепенно возрастать, оказывая влияние на самих Имамов — потомков 'Али.

Иранская сущность суфизма

Еще одним типично иранским явлением является суфизм. Сами суфии отказываются признавать тот факт, что их традиция восходит к Ирану и его духовной культуре, и традиционно ссылаются как на основателя суфизма на самого Мохаммада и на Имама 'Али, иногда на второго халифа Абу Бакра (Орден Накшбандийя), всячески подчеркивая именно арабские корни этого направления. При этом, стоит только перечислить имена первых суфиев, поинтересоваться их происхождением и установить время и исторический контекст возникновения и распространения суфизма, персидская природа этого явления становится очевидной и бесспорной. Перечислим только имена самых великих суфийских учителей — основоположников этого течения: Абу Язид Бастами (804 — 874), Джунейд (816/ 826 — 909), Хаким Термизи (IX век), Аль-Халладж (858 — 922), Али Худжвери (ок. 990 — 1077), Ахмад Газали (1058 — 1111) и т. д. Все они были персами.

Суфизм является выражением «духовного ислама». Он вводит в ислам топику «внутреннего» (*bātin*) измерения, превращая его тем самым в ноологическую конструкцию, качественно отличную от классического раннеаравийского южно-семитского ислама и всех возможных теологических, рационалистических и метафизических надстроек — калама, атомистского ашаризма, буквалистского салафизма, номократического фикха и т. д.

Когда мы приходим к суфизму, мы сталкиваемся с самого начала с радикальным отвержением семитско-аравийской *метафизики внешнего* (*zāhiriyya*); здесь к *шариату* (*sharī'a*), воплощающему внешнее, добавляется *тарикат* (*taṭīqa*), путь, воплощающий *внутреннее* (*bāṭiniyya*). Это значит, мы покидаем поле южно-семитской ноологии и оказываемся в совершенно иной парадигме. Само утверждение «внутреннего» кардинальным образом меняет всю структуру ислама, вводит в него иной Логос. Конечно, это делается не через отрицание шариата, так как в этом случае нам пришлось бы говорить о какой-то иной религии, но через имплицитное отрицание

аравийской метафизики, основанной на прямом и неопосредованном (отсюда отсутствие жреческого сословия, демократия и антропологический эгалитаризм) соотношении внешнего и Абсолютного, где любая связь внешнего с Абсолютом заведомо и радикально исключена. Суфизм же утверждает нечто прямо противоположное, игнорируя острое изначального (чистого) ислама: внешнее есть лишь точка отсчета для «внутреннего», фиксация стартового положения, от которого начинается *путь внутрь*. Сам термин «тарикат», «путь» указывает на наличие внутреннего измерения и на возможность эффективного движения в глубь него. Для чистого ислама такого «пути» нет и не может быть, так как нет и не может быть никакого внутреннего измерения: внешнее располагается *с обеих сторон* от человека и вещи — и вовне, и внутри. Эта граница есть небытие, через которое Бог устанавливает основу религии — несопоставимость Творца и твари. Поэтому внутри человека ровно то же, что и вне его — конкретность материального, мгновенного и переходящего наличия, во всех направлениях и в равной в мере бесконечно удаленного от Бога. Чистый арабийский ислам основан на фундаментальном отсутствии «пути», на его невозможности. «Путь», «тарикат» есть нечто, что обнаруживается только в структуре иного Логоса — иранского.

Виляят-и факих

Современный Иран основан на совершенно уникальной идеологии и политической системе, получившей название «виляят-и факих» (*vilāyat al-faḳīh*). Среди богословов и философов этого направления следует выделить:

- великого аятоллу Сейида Хосейна Боруджерди (1875–1961);
- его последователя и друга, великого религиозного и политического деятеля аятоллу Сейида Рухолла Мусави Хомейни (1902–1989), которому суждено было позднее стать вождем Исламской Революции 1979 года;
- его преемника в качестве Духовного лидера Ирана (Рахбара) Сейида Али Хаменеи;
- крупнейшего иранского мыслителя XX века Мухаммеда Хусейна Табатабаи (1903–1981), комментатора классических исламских источников, а также текстов Муллы Садр, автора критических трудов, направленных против марксистской и либеральной идеологии;
- его ученика и одновременно последователя Хомейни Муртазу Мутаххари (1919–1979);

- крупнейшего современного специалиста в шиитской теологии и теософии аятолу Абдуллу Джавади-Амоли;
- аятолу Хоссейна Нури Хамедани и т. д.

В этой среде иранских богословов и правоведов, а также в кругах иракских шиитов из школы в Неджефе, где находится величайшая святыня шиитов — могила Имама 'Али, сложилась своеобразная версия политического шиизма, получившая название «вилаят-и факих», что можно перевести как «правление ученых» или «власть знающих».

Задача «активного шиизма» — построить идеальное общество, которое должно быть рывком к абсолютному, а абсолютным является Имамат. В этом состоит сущность «активного ожидания» («радикального ожидания», «абсолютного ожидания»): отсутствие Имама возмещается присутствием того, для кого это отсутствие составляет сущность интенсивного духовного опыта, кто переживает сокрытие как глубинную метафизическую травму, трагедию и из глубин боли рвется к спрятанному тайному Свету. Тем самым совершенный шиит становится абсолютным в своей относительности, переполненным в своей нищете, идеальным в своем смиренно принятом несовершенстве. Совершенным Человеком для шиита является только Имам как высший горизонт антропологии. Но когда Совершенного Человека нет, тоскующий по нему несовершенный человек превращает свою тоску в источник абсолютного права и абсолютной власти и сам становится замещающим Имама, его «вали», его вице-регентом. Таким образом, он не создает закона сам индивидуально и не осуществляет власть, он «вскрывает Истину» (именно *вскрывает*¹, а не создает — подчеркивает Джавади-Амоли), позволяет истинной власти Имама, Совершенного Человека, свершаться сквозь него, через него. Так душа шиита-правителя, мистика и философа, воина и труженика становится прозрачным стеклом, завесой, за которой и в которой проявляет себя Сокрытый Имам. И таким образом, день его парусии (zohūr) не просто ожидается, но готовится, активно приближается, предвосхищается и, более того, *зачинается*.

Созданное в 1979 году новое государство, основанное на шиитской идее вилаят-и факих, представляло собой уникальное политико-социальное и цивилизационное явление, где Консервативная Революция, утверждающая принципы священной традиции, победила

¹ Также в теории вилаят-и факих 86 членов Совета Экспертов не *избираются*, а обретаются, находятся, вскрываются, *обнаруживаются*, на чем Джавади-Амоли особенно настаивает. Шиитский выбор не демократия, но инструмент *обнаружения* достойнейшего, избранного. Это мистерия, а не техническая процедура.

в обществе с довольно глубоким уровнем проникновения модернизации (в последние века, и особенно при династии Пехлеви).

В ходе Иранской революции в иранском обществе вновь пробудились темы, связанные со «скрытым Имамом», Воскрешением, парусией Махди и последней битвой. Осознание «световой войны» вновь обострилось. Теперь долг каждого иранца состоял в том, чтобы оставаться до конца верным идеалам и принципам политического, религиозного и метафизического шиизма перед лицом современного модернистского и постмодернистского Запада, отождествляемого с Дадджалом, исламским аналогом христианского Антихриста. Именно в этом эсхатологическом ключе, фактически положенным в основу Иранской Конституции, придавшей учению вилайат-и факих официальный правовой статус, иранцы трактуют религиозные, политические, экономические и геополитические процессы в мире и в исламском регионе, возрождая принципы сакральной географии и историала, понятого в духе мистического шиизма.

Ноология Ирана

Самое важное, что вытекает из знакомства с Ираном и его ноологией, состоит в следующем.

1. Иран представляет собой *полноценную цивилизацию с уникальным и совершенно самобытно и оригинально организованным Логосом*, фундаментальные черты которого мы можем различить в истории от первых периодов Мидии и Ахеменидского Ирана вплоть до современной Исламской Республики Иран. Следовательно, это живая и полноценная во всех отношениях цивилизация сохраняет определенные параметры своей идентичности на всех этапах истории, хотя всякий раз меняет свои формы и выражения. Однако саморефлексия конституирует эту идентичность весьма своеобразно — Иран в своем высшем выражении есть страна, населенная «сынами Света», особым солярным сообществом, отмеченным духовной миссией и обращенным к мессианской цели.
2. Мессианизм и эсхатологическая направленность являются фундаментальными свойствами иранской культуры как в исламском, так и в доисламском варианте. Поэтому мы имеем дело с эсхатологической цивилизацией, глубоко, духовно, культурно, философски и политически ангажированной в проблематику «конца времен».
3. *Иранский Логос, как мы многократно подчеркивали, носит преимущественно солнечно-аполлонический характер* и структури-

рован вокруг воинственного дуализма — титаномахии и Ноомахии. Это Логос созерцательный (ноэтический) прежде всего, но также и светлый Логос вполне конкретной войны, обращенной против лагеря черного Логоса и всех зон, которые оказываются под его цивилизационным контролем. Иногда эта война вполне успешна во всех смыслах (внутреннем и внешнем), иногда нет, но смысл бытия иранца и в эпохи побед, и в периоды (подчас длительные) поражений, упадка и подчинения инородным захватчикам состоит в том, чтобы *быть не на стороне силы, но на стороне Истины*, на стороне хварено, в рядах небесной армии световых дев фраварти.

4. *Иран определяет свою идентичность перед лицом целого ряда «значимых других», меняющихся в истории.* Вначале это, безусловно, были греки, которые, однако, даже несмотря на завоевание Персии Александром Великим и неотразимое изящество эллинской культуры и философии, непосредственно в античную эпоху влияния на персов не оказали (усиленное проникновение эллинского Логоса в персидскую духовную культуру мы отчетливо видим только начиная с Аббасидской эпохи; эпифания «Диониса персидского»¹). Персы воевали с греками, но интенсивного ноологического обмена до определенного времени не было. Поэтому-то мы и рассматриваем иранскую цивилизацию отдельно. Однако на Средиземноморскую цивилизацию в период эллинизма Иран, напротив, оказал огромное влияние: *иранизм стал второй по значимости составляющей всего комплекса эллинизма.* В исламскую эпоху «значимым другим» стали *арабские завоеватели*, после чего начался долгий период иранско-исламского синтеза и параллельно — персидско-аравийского диалога. Это чрезвычайно важный и тонкий момент в структуре иранской идентичности, так как на этот раз взаимоотношения, слияния, трансформации и оппозиции Логосов (иранского и южно-семитского) были значительны и глубоки, затрагивая обе идентичности. Позднее, «значимым другим» для Сефевидов и последующих династий стала суннитская *Османская Империя, турки*. И в последние века (XIX–XXI) в этом качестве «значимого другого» выступила, наконец, *западная цивилизация Модерна* — в ее колониальной, военно-экономической, империалистической форме (и до некоторой степени Россия).

¹ Это важнейшее для ноологии «событие» привнесло в структуру иранского Логоса новый элемент, ставший чрезвычайно значимым впоследствии и сблизившийся с эсхатологической частью иранской культуры — как исламского («скрытый Имам»), так и доисламского (Саошьянт) периодов.

Эти выводы вытекают из нашего анализа иранской цивилизации в том случае, если — как это было в первой версии пятитомной «Ноомахии» — нашей целью было доказать самобытность Ирана и фундаментальную самостоятельность и удивительную устойчивость иранского Логоса. Но если мы учтем все выявленные нами структуры иранского Логоса и масштабность его влияния на другие культуры и религии, и особенно если мы встанем на ираноцентричную точку зрения, не просто доказывая право Ирана на самобытность, но свободно утверждая иранский взгляд на историю и окружающий мир, то выводы будут намного более грандиозными. Здесь мы можем говорить не просто о самобытности, но *о фундаментальном и подчас решающем влиянии Ирана на цивилизацию Средиземноморья, а значит на Европу, на семитский мир, на Северную Африку, на общества Турана, а также Северной Индии и даже Тибета, где, судя по всему, религия бон, основанная Шенрабом Миво¹, была проекцией все той же иранской религиозной модели. Таким образом, мы можем говорить даже о вселенской миссии Ирана.*

¹ Этой версии придерживаются русские ученые этнолог Л.Н. Гумилев (1912–1992) и тибетолог Б.И. Кузнецов (1931–1985). См.: Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). СПб.: Евразия, 1998; Он же. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001.

Глава 49. Индийский Логос

Логос-Боддхи

То, что Индия представляет собой развитую изошренную цивилизацию и обладает чрезвычайно нюансированной и разнообразной культурой, сегодня никто не осмелится оспаривать. Однако еще столетие назад позиции европейского этноцентризма и колониалистские предрассудки были настолько устойчивы и распространены, что это духовное, культурное и художественное изобилие, которое представляет собой индийское общество, приравнивалось к «варварству» и «отсталости». На опровержение подобных расистских предрассудков не стоит даже тратить усилий, настолько они несостоятельны и абсурдны. И тем не менее отметим, что в индийской цивилизации мы находим широчайший спектр не только религиозных и мифологических учений, духовных практик и развитых теорий по полноценной реализации человеческой личности и содержащегося в ней потенциала, но и отточенные и нюансированные формы философии, логики, семантики, лингвистики и иных дисциплин, многие из которых европейцы освоили в последние столетия, а индусы знали несколько тысячелетий назад.

Индия представляет собой особый Логос, обладающий утонченной структурой, веками подвергавшийся напряженной интеллектуальной рефлексии и возведенный в основной принцип понимания мира.

На санскрите есть специальный термин *boddhi*, который означает «ум», «интеллект» и играет в религиозной философии сходную роль с греческим Логосом. Однако индусская метафизика, зная о Логосе и отдавая ему должное в организации светового небесного начала в мире (третий мир проявленного космоса — *swar loka*), полагает, что над ним наличествуют и другие, более высокие уровни бытия, что несколько релятивизирует его позиции в общей структуре индусской философии. *Эта философия знает о Логосе, но знает также о целом ряде онтологических и метафизических инстанций, его превосходящих.*

Мы вполне можем оперировать с таким понятием, как индийский Логос¹, удерживая в сознании, что его структура будет существ-

¹ В Малой Ноомахии индийской цивилизации посвящена вторая половина четвертого тома. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. М.: Академический

венно отличаться от того, как мы понимаем Логос в поле европейского этноцентризма.

Двипы и мандалы

В «Махабхарате»¹, авторитетном индусском тексте, мы встречаем представление о вселенской географии, сходное с греческой моделью семи климатов и иранским учением о семи кешварах. Индусы называют их «семь континентов», «семь островов» или «семь полуостровов», *sapta-dvīpa*². Названия их таковы:

1. Джамбудвипа (земля ежевики или яблони);
2. Плакшадвипа (земля фикусовых деревьев);
3. Шалмалидвипа (земля тропического дерева бомбакс);
4. Кушадвипа (земля травы);
5. Краунчадвипа (земля гор);
6. Шақдвипа (земля сосны);
7. Пушкарадвипа (земля клена).

Эти «острова» расположены концентрическими кругами, и в середине, на самом узком круге, находится Джамбудвипа — вновь «срединный регион» (как Хванирата иранцев или Мидгард скандинавской мифологии). Это мир, в котором живут индусы. Как у греков Олимп, а у иранцев Альборз, в центре Джамбудвипа у индусов располагается священная гора Меру, на вершине которой находится невидимый город бога Брахмы, Брахмапури. Этот город окружен рекой Акаш Ганга, которая нисходит с небес, из стопы бога Вишну, опоясывает город Брахмы и растекается по четырем сторонам света. Река Ганг, текущая по территории Индостана, по мысли индусов, берет свое начало у подножия горы Меру. В некоторых философских школах гора Кайлас в Гималаях, особо почитаемая в шиваизме, рассматривается как проявление горы Меру. В любом случае мы имеем дело с пониманием пространства как сакральным образом размеченного поля, и в центре этого всемирного пространства находится Индия.

В индуистской традиции огромное значение имеет сакральная организация пространства, представленного в форме особого знака, *mandala*. Мандала есть то, что мы обычно называем «топикой», синхронное расположение упорядоченных элементов какой-то структуры: философской, ноэтической, религиозной, мифологической,

проект, 2014. В проекте Большой Ноомахии планируется посвятить индусскому Логосу отдельный том, несколько расширив первоначальную версию.

¹ Махабхарата. I – VIII. Ашхабад: АН ТССР, 1959 – 1972.

² В других списках могут фигурировать 4 или 13 островов-континентов.

космологической, онтологической, гносеологической, социологической, политологической и (в последнюю очередь) географической, пространственной, телесной и материальной (хотя и этот уровень может быть организован в топику, но это отнюдь не единственное и далеко не главное ее понимание). Мандала индусов — это одновременно и образ внешнего мира, и карта созерцания высших начал. Мир для индуса есть мандала, развернутая совокупность священных знаков, отражающая более высокий божественный порядок. Поэтому организация космического пространства, общие представления о географии или картины, изображающие богов и иных существ, не отличаются между собой принципиально: все это не что иное, как мандала, в центре которой находится ось, соединяющая небо и подземный мир, сечение богов (дэвов) и асуров (низших гипохтонических даймонов).

С опорой на мандалу — естественную (окружающий мир) или искусственную (особый сакральный объект культа) — индус непрерывно осуществляет стратегию упорядочивающей реализации своего «высшего я». Любое созерцание начинается с саморефлексии, с постановки созерцающего в центр мандалы. Далее следует разметка пространства по горизонтали и созерцание высших и низших миров. Предпочтительнее же всего концентрироваться на «высшем я» (athman), которое, согласно известной формуле «Адвайта-ведантизма», тождественно самому «Брахману» (принцип «высшего тождества» централен для индуизма в целом).

Слои индийского горизонта

Индийское общество состоит из нескольких пластов, этнические и культурные носители которого подчас сохранились в Индии до настоящего времени.

I. Наиболее архаический слой, скорее всего, представляли *австралоиды и австронезийцы* (сохранившиеся до настоящего времени как народы мунда и иные жители Центральной и Южной Индии). Свойственный им культурный тип имеет прямые аналоги в обществах Океании (включая малайский культурный круг) и составляет с кругом Океанской цивилизации единое целое. Мирча Элиаде, пристально изучавший индийскую цивилизацию, этот Океанский культурный круг поместил в структуру вначале Харалпской цивилизации, а затем и индуистской. Его отличительными чертами было почитание подводных богинь, представленных как женщины-змеи или женщины-рыбы. Элиаде прослеживает эти влияния в индуизме, предполагая, что они же и составляли глубинный слой религии Ха-

рапской цивилизации. Он считает, что эти религиозные представления в центре ставили:

священную силу, воплощением которой является Богиня, и которая находится в воде; океан воспринимается как огромное вместилище святости, из которого боги, святые и герои черпают свои силы и творят чудеса. Подобные религиозные представления типичны для связанных с морем цивилизаций Юго-Восточной Азии¹.

О древней цивилизации Хараппо и Мохенджо-даро Элиаде пишет:

Будучи утраченной после разрушения городских центров, она сохранилась в сельских областях и стала постепенно органичной частью позднейшей индийской цивилизации².

Он замечает, что в Индской цивилизации мы имеем дело не с каким-то одним однородным этническим субстратом, но со сложным и многослойным этносоциологическим ансамблем.

И далее:

Разнообразие антропологических типов свидетельствует о том, что этнический синтез в значительной степени уже сложился. Протоавстралоиды, по-видимому, были наиболее многочисленной и наиболее «примитивной» группой населения — аборигенами; «средиземноморский» тип, вероятно, западного происхождения, может рассматриваться в качестве носителя земледельческой цивилизации (поскольку повсюду в западном мире этот тип, как было доказано, связан с сельским хозяйством); наконец, были выявлены еще два антропологических типа — монголоидный и альпийский³.

II. *Второй слой соответствует более сложной цивилизации Мохенджо-даро и Хараппо.*

О структуре Хараппской цивилизации, ее мифах, языке и религиозных представлениях практически нет данных. Можно с достоверностью утверждать лишь то, что эта цивилизация основывалась на высокоразвитых, технически оснащенных и густозаселенных городах с населением более 30 000 человек (некоторые археологи предполагают и значительное большее число — до 100 000 человек). Были распространены металлургия (обработка меди, золота и серебра),

¹ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. С. 318.

² Там же. С. 318–319.

³ Там же. С. 319.

глинобитное строительство (строились двухэтажные дома с водопроводами и кирпичными канализационными системами, снабженными фильтрационными очистительными конструкциями), замысловатые ирригационные конструкции, бассейны, городские парки, рынки, башни, амбары для зерна, верфи и корабли, ткацкое (хлопчатобумажное) и гончарное ремесло, городская и международная торговля (с Шумером, Эламом, Египтом и т. д.), изысканное литье, письменность (до сих пор не расшифрованная). Вокруг городов располагались сельскохозяйственные поселения, где крестьяне выращивали зерновые культуры (пшеницу двух сортов, ячмень, кунжут, бобы) и разводили скот (достоверно известно, что были одомашнены овцы, козы, коровы, кошки, собаки, куры, слоны). Сохранились печати, на которых изображены сцены обрядово-ритуального характера — жертвоприношения животных и богослужения, остатки храмов и священных статуй. Все это представляет собой загадку для современных археологов, так как технические навыки цивилизации Хараппо и Мохенджо-даро являются настолько высоким уровнем, что он сопоставим по техническим характеристикам лишь с современной западной цивилизацией и намного превосходит все те технические методологии и производственные практики, которые существовали на Индийском субконтиненте в течение последующих за разрушением Индской цивилизации тысячелетий.

III. Третий и последний — самый верхний и самый поздний — слой воплощен в индоевропейской культуре *ведических ариев*.

К середине II тысячелетия до Р.Х. Хараппская цивилизация исчезает, и на территории Индийского субконтинента начинается складываться совершенно другая цивилизация, связанная на сей раз с приходом кочевых индоевропейских скотоводческих племен с территории Турана. Именно это ядро стало культурной, религиозной, философской, этнической и социальной доминантой Индийской цивилизации, сложившейся в общих чертах в конце II тысячелетия и существующей до настоящего времени.

Индийские арии

Древние «*арии*», как они сами себя называли (это слово означает «люди благородного происхождения» и изначально служило не столько этнонимом, сколько почетным титулом и статусом), представляли собой типичные племена индоевропейских кочевников Европы, чье общество представляло собой классический пример трехфункциональной модели, восстановленной Жоржем Дюмезилем. В этом оно было социологически не просто однородно и гомологич-

но, но *строго тождественно* другим версиям индоевропейских обществ — и тех, которые стали основой Средиземноморской цивилизации (при этом вторжение «ариев» в Средиземноморье пришлось приблизительно на тот же самый период, что и появление индоевропейцев в Иране и Индии), и тех, что заложили основу иранской цивилизации, и тех, что остались кочевать в степях Турана и стали предками скифов, аланов и сарматов, и тех, что распространились в Западной и Северной Европе (кельты, германцы, славяне, фракийцы и т. д.). Согласно большинству исследователей индоевропейского вопроса, очагом древнейшей праиндоевропейской цивилизации были территории северо-восточной Евразии, локализуемые, однако, по-разному — либо в Причерноморских степях, либо в зоне между Уралом и Каспием, либо в Северной Анатолии.

Особняком стоит «гиперборейская теория», которая помещает изначальный центр индоевропейской культуры в северо-западные регионы Атлантики (культурный круг Туле¹) или в циркумполярные зоны северо-восточной Евразии (арктическая гипотеза²). В любом случае не подлежит сомнению, что в Индию, равно как и в Иран и Средиземноморье, индоевропейские воинственные кочевые скотоводческие народы пришли с севера, с территории Турана/Евразии. Именно этим и объясняется как культурное, так и языковое сходство индоевропейских народов, занимающих огромные территории евразийского материка — от Западной Европы до Индийского и Тихого океанов. Вся эта индоевропейская ойкумена объединена не только лингвистически (доминацией индоевропейских языков), но и цивилизационно, так как в ее основе лежит трехфункциональная мифорелигиозная и социально-политическая идеология, исчерпывающе описанная и изученная Жоржем Дюмезилем³ и его последователями.

¹ *Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik; *Idem.* Der Anfang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse; *Evola J.* Rivolta contro il mondo modern. Milano: Ulrico Hoepli, 1934.

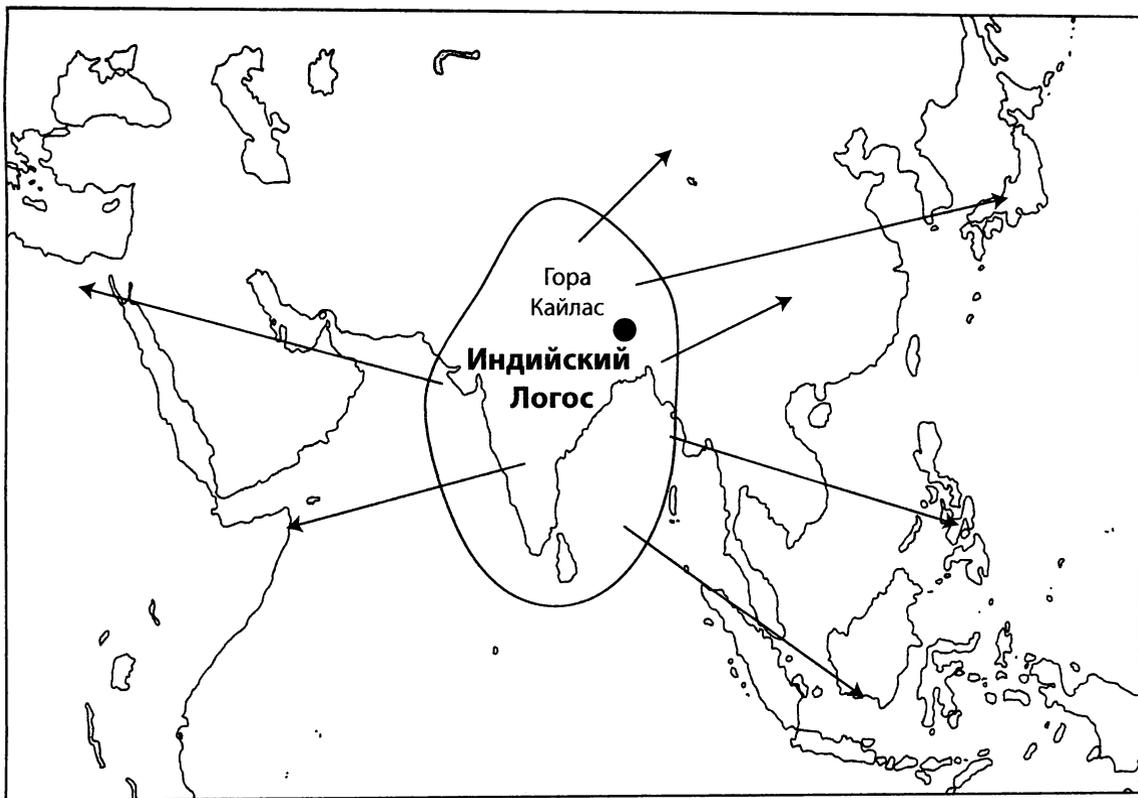
² *Тулак Б.Г.* Арктическая родина в ведах; *Guénon R.* Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.

³ *Dumézil G.* Ouranos-Varuna — Essai de mythologie comparée indo-européenne. P.: Maisonneuve, 1932; *Idem.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939; *Idem.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome; *Idem.* Le Troisième Souverain. P.: G. P. Maisonneuve, 1949; *Idem.* Les Dieux indo-européens. P.: Presses universitaires de France, 1952; *Idem.* L'Idéologie tripartite des indo-européens; *Idem.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.

С нашей точки зрения, эта цивилизация имеет и ноологическую доминанту: в ее основе лежит принцип фундаментального и основополагающего триумфа солнечно-небесных богов (Логос Аполлона и Логос Диониса) над земными хтоническими, титаническими силами (Логос Кибелы). Это составляет сущность индоевропейского начала, индоевропейского Логоса, предопределившего строй всех относящихся к нему цивилизаций — и западных (Средиземноморская), и восточных (иранская, индийская, туранская). Поэтому индийская цивилизация является важнейшим звеном в индоевропейской цивилизационной структуре, имеющей с этой структурой органические и прямые связи, общие корни и общее происхождение.

При этом при движении индоевропейских кочевников на юг при пересечении евразийской гряды гор, тянущейся от Пиренеев на западе до Гималаев и Тибета на востоке, индоевропейцы встречали всякий раз довольно развитые оседлые местные цивилизации (прежде всего цивилизацию Харалло), которые существенно отличались от индоевропейцев по своей «идеологии» (в смысле Дюмезиля), то есть по доминирующему в них Логосу. Следовательно, индоевропейский слой накладывался на более раннюю культурную форму, чаще всего построенную по иной ноологической схеме, нежели сами индоевропейские цивилизации. Для Средиземноморского региона и Западной Европы эта цивилизация практически однозначно идентифицируется как *матриархальная* (Бахофен, Гимбутас и т. д.) и соответствует Логосу Кибелы, цивилизации Великой Матери. Отсюда ярко выраженный ноологический конфликт, составляющий сущность титаномахии и Ноомахии многих индоевропейских культур — в частности, средиземноморской и иранской (хотя иранская Ноомахия, воплощенная в зороастризме и типично иранском дуализме, структурирована и оформлена качественно иначе, нежели греко-латинская). И строго то же самое мы видим в Индии: арийская культура кочевников Турана накладывается на более ранний горизонт, где очевидны признаки гинекократической структуры.

Противостояние солярно-патриархальной идентичности ариев, носителей цивилизации Вед с классической трехфункциональной системой каст (варн), и автохтонной матриархальной структуры народов, населявших Индостан до арийского вторжения, составляет главный нерв индийской культуры. Это противостояние запечатлено в древнейших индусских мифах, но дает о себе знать на протяжении всей индийской истории. Солярный Логос (индийский боддхи) и пантеон небесных богов (дэвов) продолжает растянувшуюся на века битву с хтоническими могуществами, асурами, вероятно, представляющими собой верховных божеств доарийской культуры.



Джамбудвипа. Индусская мандала.
Пространство и оси влияния (собственно индуизм, буддизм) Индусской цивилизации

В разветвленной индийской религиозной традиции, называемой «индуизмом», мы видим переплетение этих двух цивилизационных слоев — отеческой цивилизации ариев и архаической религии Великой Матери, составлявшей основу предшествующей приходу ариев культуры. В какой мере изначальными носителями этой матриархальной культуры являются дравиды, как они связаны с еще более архаическими австронезийцами, а также какова была идентичность этносов, доминировавших в развитых цивилизациях Мохенджодаро и Харатто, — все это остается до сих пор предметом жарких дискуссий, научных исследований и исторических споров. Однако все эти пласты так или иначе интегрированы в общее поле индуизма и составляют основу того, что индусы называют «хиндутва» — коренная индийская идентичность.

Лучи индуизма

Влияние индуизма на окружающие его культуры было колоссальным. С одной стороны, индуизм в течение нескольких тысячелетий постепенно и почти незаметно проникал в глубину автохтонных этносов Индостана, которые имели свои доарийские (преимущественно дравидические и австронезийские) сакральные комплексы и впитывали принесенные индоевропейскими «ариями» идеи и представления неторопливо, растягивая этот процесс на тысячелетия.

С другой стороны, в форме буддизма, построенного на глубинной ревизии основных принципов индуизма, но уходящего корнями в тот же культурный круг, в тот же Логос, индусы глубоко затронули граничащие пространственно с Индией общества Дальнего Востока — в первую очередь Китай (являющийся яркой и совершенно самостоятельной цивилизацией), а через него (или подчас непосредственно, через индусских проповедников и миссионеров буддизма) — Корею, Вьетнам, Японию, Тибет, Монголию. В некоторых областях — Непал, Шри-Ланка, ряд культур Тихоокеанского региона — буддизм распространялся напрямую, в его индусской версии.

В любом случае мы имеем в лице Индии важнейшую и безусловную зону еще одного самобытного и развитого Логоса, распространяющего свою притягательность и свое духовное и интеллектуальное обаяние далеко за пределы Индостана.

Глава 50. Китайская цивилизация

Желтый драконий Логос

Французский традиционалист Рене Генон в книге «Великая Триада»¹ сообщает, что в китайской традиции символом Логоса выступает дракон, лун, 龍. Это мифологическое существо в китайской философии отождествляется с чистой силой ян (陽), мужским началом, противопоставляемым женскому, темному началу инь (陰). Дракон считается духовным существом (лин) или богом (шэнь)². Будучи выражением чистого ян, небесного света, дракон (лун) считается эквивалентом Императора, который воплощает в себе все китайское государство и весь китайский народ. Драконов может быть четыре, пять или множество, но высшим признается *Желтый Дракон*, символ всей китайской цивилизации, обобщение китайского культурного кода³.

Китайский дракон связан с водой (очищение) и, соответственно, с прудами и реками, а также с небесной влагой (дождем). При этом он изображается крылатым и обитает на небесах. Другой его характерной стихией является огонь и молнии. В драконе можно увидеть синтетический символ, объединяющий все уровни мира:

- он покрыт чешуей (как рыба) и обитает в воде или под землей;
- с землей его связывают четыре ноги (как у животных) и змеиные черты (хвост);
- его часто изображают с крыльями (как птицу);
- он может принимать человеческий облик;
- при этом он является духом и даже богом.

Таким образом, в этом китайском Логосе мы видим синтез всех стихий и всех существ, взятый в сущностном измерении — с точки зрения мужского начала, ян. Дракон есть световое сечение мира.

¹ Guénon R. La Grande Triade. Paris: Gallimard, 1995.

² Visser Marinus Willem de. The dragon in China and Japan. Amsterdam: J. Müller, 1913.

³ Дутин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II. Несколько более развернутое описание китайского горизонта и, шире, восточно-азиатской цивилизации, включающей в себя Японию, Корею, Вьетнам и некоторые другие народы, мы планируем дать в отдельном томе Большой Ноомахии.

В исследование китайской цивилизации и китайского Логоса неопределимый вклад внесли работы французского синоведа Марселя Гране, которые во многом позволили выявить структуры метафизического дракона, предопределяющие культурный код Китая. Наиболее фундаментальны его работы «Китайская цивилизация»¹ и «Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы»². Кроме этого, в высшей степени адекватны и глубоки работы русского ориенталиста и специалиста по дальневосточным обществам Евгения Торчинова³ (1956 – 2003).

Древний Китай

Истоки китайской цивилизации уходят в глубокую Древность, сведения о которой представляют либо разрозненные и с трудом поддающиеся систематическому осмыслению археологические фрагменты, либо мифы, нуждающиеся в корректной интерпретации, которую подчас не так просто осуществить.

Китайские историки утверждают, что китайская цивилизация в бассейнах рек Хуанхэ и Янцзы насчитывает более 5000 лет, при этом археологические данные и хроники убедительно фиксируют период начиная с середины II тысячелетия до Р.Х. Показательно, что тот же самый период соответствует достоверному появлению трех других древних и чрезвычайно развитых цивилизаций — греческой (Средиземноморской), иранской и индийской, в основании которых, однако, в отличие от Китая, было ядро индоевропейских кочевников, пришедших из Центральной Азии, тогда как ядром китайской цивилизации стал неиндоевропейский этнос «хань». Сам термин «хань» относится к населению Китая в эпоху намного более поздней династии Хань (206 до Р.Х. — 220 по Р.Х.), но по аналогии применяется и к этнической группе, появившейся непосредственным предком населения Ханьского Китая.

Откуда пришли на территории современного Китая предки ханьцев, и кем они были по своему этническому составу, достоверно определить невозможно, а гипотезы, существующие на сей счет, слишком противоречивы или экстравагантны. Очевидно только, что прямые пред-

¹ Гранэ М. Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2008.

² Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лао-цзы. М.: Алгоритм, 2008.

³ Торчинов Е. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Анд-реев и сыновья, 1993; Он же. Религии Китая. Хрестоматия. СПб.: Евразия, 2001; Он же. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Азбука-классика. Петербургское востоковедение, 2005; Он же. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Петербургское философское общество, 2000.

ки расселились на берегах Хуанхэ в северной части Китая. Великий китайский историк Ханьской эпохи Сыма Цянь в своем фундаментальном для классического китайского историала труде «Ши-цзи» («Исторические записки») называет эпохой правления Желтого императора, мифического первопредка ханьцев 2698 — 2599 до Р.Х., что не подлежит никакой верификации и должно быть принято как хронологическая веха исторического осмысления китайцами самих себя (с учетом идеологических интересов правящей в эпоху Сыма Цяня династии).

Аграрная цивилизация

То, что известно о древнейших периодах истории Китая, позволяет нам осуществить этносоциологическую реконструкцию ее изначальных протоисторических форм, с учетом того, что позднейшие формы должны представлять собой продукты эволюции какой-то изначальной устойчивой структуры, добавляющей новые элементы и отодвигающей на задний план некоторые из старых при сохранении неизменными общих пропорций, которые и составляют ядро цивилизации, позволяющее говорить о преемственности и идентичности сквозь долгие периоды времени.

Китайская цивилизация в доисторический период была преимущественно крестьянской, и это было и остается культурной доминантой Китая. Оседлое аграрное общество тотально преобладает над всеми остальными типами социальной организации и предопределяет семантическую структуру Китая начиная с древнейших времен. Предки ханьцев были крестьянами. То, что мы назвали «цивилизацией Деметры», культивированной и освоенной перед лицом небесного солнечного начала Земли, земли как обрабатываемого поля, как пространства, вынесенного из примордиального хаоса и помещенного в структуру всеобщего порядка, полностью применимо к народу хань. Именно этот оседло-аграрный стиль предопределяет контекст всего китайского историала до настоящего времени. Мы имеем дело с аграрной цивилизацией, где сельскохозяйственный труд составляет основу экономики, а также предопределяет структуры мифа, религии, обряда, политики и даже философии и метафизики.

При этом с самой глубокой древности мы встречаем не просто аграрные коллективы, но и присутствие кочевой военной аристократии, чьи следы видим в наличии развитого скотоводства (крупный рогатый скот) и в использовании волов и тяжелого железного плуга при пахоте, одомашненных лошадей, колесниц и, соответственно, военные общины и формы иерархической государственности или протогосударственности. Соответственно, в силу функционального

соответствия мы имеем здесь дело с патриархальной организацией семьи и права. В исторический период источник и характер этого воинского начала прозрачно фиксируется: его носителем выступают кочевые народы Турана (Севера по отношению к Китаю), откуда волна за волной в Китай врываются племена кочевников-скотоводов, устанавливающих при определенных обстоятельствах свои династии. Нельзя исключить, что в истоках китайской цивилизации лежит точно такой же многократно повторявшийся в истории сценарий: оседлое аграрное общество (относительно миролюбивое — точнее, сакрально миролюбивое, *осознающее* себя «миролюбивым», даже если оно таковым не является) служит основанием и культурной (религиозной, политической, сословной и т. д.) доминантой, а иерархическая надстройка, правящая элита, состоит из туранских евразийских кочевников, привносящих новые воинственные элементы, этику кочевого быта, импульс скотоводчества, постепенно растворяющихся в преобладающей среде, ассимилирующихся и исчезающих, сменяющихся новыми «свежими» ордами евразийского Севера. Так как Туран был в значительной степени населен индоевропейскими кочевными народами, в определенные периоды доминировавшими на территории Северо-Восточной Евразии, то не исключено, что некоторые волны древнекитайской доисторической военной аристократии были индоевропейцами (некоторые архаические этносы племена Китая — например, народы лоло (и) до сих пор отличаются ярко выраженными индоевропейскими фенотипическими чертами, хотя по языку их относят к тибето-бирманской группе). Однако если индоевропейский момент является в высшей степени гипотетическим и в любом случае явно не преобладающим, что радикально отличает китайскую цивилизацию от Средиземноморской, иранской или индийской, то туранский фактор, напротив, не подлежит сомнению. А это значит, что при всем принципиальном различии китайского Логоса и Логоса Турана, более того, при их практически *полярной оппозиции*, составляющей важную часть идентичности как тех, так и других, в истории Китая наложение туранского элемента (агрессивная кочевая скотоводческая воинственная аристократия) на миролюбивое и трудовое/созерцательное аграрное население является этносоциологическим фактом, хотя часто ускользающим от классического *ханьского историала*, смотрящего на Север (Туран) глазами цивилизации Деметры и старающегося не замечать его или реинтерпретировать внутри себя. Этносоциология¹ постулирует наличие государственности — как в зача-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

точных, так и в развитых формах — только там, где есть наложение общества кочевников на общество крестьян, составляющих основу социальной стратификации и двух фундаментальных каст, сословий, страт — политической элиты (воины, цари) и сельской массы.

Крестьяне, охотники и алхимики

При этом большинство населения Китая может быть разделено на аграрные зоны Северного Китая и аграрные зоны Южного Китая, где преобладают народы мяо-мяо (включая собственно мяо, яо, шэ и т. д.), которые также практиковали издревле земледелие, но преимущественно мотыжного типа, без использования крупного рогатого скота. Это говорит об их меньшей степени включенности в смешанный тип общества с ярко выраженной военной аристократией, характерный для ханьцев¹.

Следующим моментом социальной истории Китая является наличие зон с преобладанием обществ охотников-собирателей, которые располагались по периферии Китая — на западе в Тибете, на севере в Маньчжурии, в регионах Южного Китая, но в древности явно имевшие гораздо более широкий ареал обитания, сужавшийся по мере распространения ханьской цивилизации с севера.

Для народов охотников и собирателей, преимущественно живущих за счет охоты, характерны типичные шаманские практики, явные признаки которых можно найти и в аграрных обществах Древнего Китая. Является ли шаманизм следом доаграрного прошлого китайских народов или продуктом влияния соседних архаических культур, достоверно определить невозможно, тем более что антропологи, в частности, исследовавший эвенков С.М. Широкогоров², приводят многочисленные примеры усиления шаманизма по мере архаизации отдельных обществ от аграрного производства к кочевому охотничьему образу жизни.

Еще одним важным моментом китайской культуры, повлиявшим на ее фундаментальную структуру, является металлургия. Структура технологического процесса получения железа и литья настолько глубоко аффектировала сознание китайского общества, что повлия-

¹ По одной из версий, народы мяо-мяо и близкие к ним этнические группы Южного Китая имеют австронезийское происхождение, и именно из этого пояса в древнейшие эпохи проходило распространение австронезийского культурного типа (малайцы, микронезийцы, полинезийцы и иные группы) на всем пространстве Южной Азии и Океании.

² Широкогоров С.М. Этнос. М.: Кафедра социологии международных отношений, 2010.

ла на концепцию пяти стихий, лежащую в самой основе китайского мировоззрения. Четвертым элементом китайской теории является металл, и процессы его плавки мыслятся как парадигма важнейших космологических, циклических и онтологических изменений. Среди других обществ именно китайское более всего внимания уделяло трансформации субстанций на основе парадигмы металлургического процесса, что позволяет нам говорить об *алхимическом характере китайской культуры*, использующей металлургические метафоры как в космологии, так и в метафизике (в частности, в контексте даосской алхимии)¹.

Срединная Империя

Китайская цивилизация, как и другие перечисленные нами цивилизации, считалась расположенной в *центре мира*, и Желтый (золотой) царственный Дракон был центральной осью всей цивилизации. В этом качестве выступал священный китайский Император (皇帝), чей ритуальный дворец Минтан был построен по принципу космоса: четыре его стороны соответствовали как сторонам света, так и четырем сезонам; на протяжении каждого из них Император пребывал в одной из частей дворца, как и положено солнцу, «Сыну Неба» (天子)². Пространство дворца воспроизводило как образ всего Китая, так и всего мира, Поднебесной.

Цивилизационный Логос Китая был тесно сопряжен именно с идеей сакральной государственности, вертикально организованного социально-политического порядка, в центре которого стоял Великий Император, Хуань (дословно «Царь-Бог»), воплощение Желтого Дракона, небесного Ума³. Такой вертикальный централизм пронизывает всю китайскую культуру, определяя ее парадигму, консолидируя многочисленные этнические группы различного происхождения, обитающие на всем пространстве Китая. Даже в периоды смут и «междущарствий» общий централистский стиль этой культуры желтого Логоса оставался неизменным и воспроизводился на новом витке истории с определенными династическими, религиозными или идеологическими поправками, предопределяя устойчивость китайской цивилизации на протяжении долгих тысячелетий⁴.

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

² Guénon R. La Grande Triade.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

⁴ Гранэ М. Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2008; Он же. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.

Фазы китайского историала

Фазы китайского историала, как и в случае других сакральных цивилизаций, сочетают в себе мифологические периоды и более поздние этапы, хроникально зафиксированные. При этом первые переходят во вторые плавно и гармонично, основываясь на единой и общей для тех и других герменевтической парадигме.

- I. Первый этап — эпоха Трех Августейших Властителей (Сан Хуанг): Фу-Си, Нюй-ва и Шэнь-нун (Ян-ди). Период их царствования относят к III тысячелетию до Р.Х. Вслед за ними следует вторая эпоха — эпоха Пяти Императоров (Бу Ти): Хуан-ди (黄帝), Чжунь-сюй (顓頊), Ку (嚳), Яо (堯) и Шунь (舜). При этом иногда Хуан-ди включают одновременно и в число Августейших и в число Пяти Императоров, таким образом, он замыкает первую серию и начинает вторую.
- II. Вслед за Шэнь-нуном (Ян-ди) наступает новая мифическая эпоха Пяти Государей. Первым из них был Хуан-ди, Желтый Император, являющийся центральной парадигмой всей китайской культуры — философской, политической, космологической, этической и эстетической. Фигура Желтого Императора является парадигмальной для китайской космологии и политической парадигмы. Именно он выступает архетипом Императора и вместе с тем владыкой небесных начал и существ. Победа над Третьим Августейшим Шэнь-нуном/Ян-ди закрывает первый самый древний этап истории Китая и открывает эру пяти правителей. После Хуан-ди правили следующие Императоры — Чжунь-сюй, Ди Ку, Яо и Шунь.
- III. Первой династией, описанной в китайских исторических записях, была династия Ся. Китайские источники утверждают, что эта династия правила с 2100 по 1600 год до Р.Х. Основателем династии Ся был Великий Юй, прямой потомок Хуан-ди.
- IV. Следующей (второй) династией была династия Шан (1600—1046 до Р.Х.), которую основал какой-то народ, пришедший с востока. От эпохи правления династии Шан сохранились уже достоверные исторические памятники древнекитайской письменности, имевшей сакральный характер — оракулов и гаданий. Царство династии Шан находилось приблизительно в той же области, что и Империя Юя Великого, в долине реки Хуанхэ. Глава государства в тот период назывался «Ди», «Император».
- V. После смерти последнего правителя Ди Синя династия Шан-Инь прервалась, и власть в Китае перешла к династии Чжоу,

правившей Китаем на протяжении периода, который достаточно полно зафиксирован в исторических хрониках — с 1046 по 256 до Р.Х. Столицей государства Чжоу стал город Хао (недалеко от современного города Сиань). На этот период приходится жизнь величайшего мудреца Китая Конфуция.

- VI. В III веке до Р.Х. распавшиеся в последний период эпохи Чжоу китайские политические образования вновь соединяются в единое царство Цинь, которое становится вместе с тем и названием следующей эпохи. Утвердилась империя Цинь. Император Цинь Ши Хуан-ди в ходе длительной борьбы за гегемонию объединил под своей властью практически весь Китай. Эта Империя просуществовала совсем небольшой промежуток времени с 221 по 206 до Р.Х.
- VII. Следующей династией стала династия Хань, которая правила Китаем на протяжении 400 лет с 206 до Р.Х. до 220 по Р.Х. и стала эпохой расцвета и возрождения китайской идентичности. Эта Империя просуществовала дольше всех остальных в китайской истории.
- VIII. Вслед за падением Империи Хань наступил период Троецарствия, когда за власть между собой боролись три государства — Вэй на севере, основанное полководцем Цао Цао, со столицей в Лояне; Шу на юго-западе, которое возглавил другой полководец Лю Бэй.
- IX. Очередное по счету объединение Китая вновь происходит в эпоху династии Суй (581 — 618), которую принято считать эпохой окончания смут и началом нового имперского периода. Династия Суй берет начало в государстве Северная Чжоу (наследовавшем Вэй, столица Чанъан), где в конце VI века к власти приходит группа ханьских аристократов, тюркютов и тобгачей, ассимилировавшихся в китайской среде. Таким образом, туранский фактор становится системообразующим в китайской государственности, и это позднее повторится неоднократно: с севера из Турана приходят воинственные народы (маньчжуры, турки, монголы и т. д.), которые становятся правящей элитой, а затем ассимилируются и исчезают, растворившись в китайской культуре.
- X. В 617 году один из родственников Императора династии Суй Ян-ди, Ли Юань, совершил переворот с опорой на войско тюркютов. После этого Ли Юань провозгласил основание новой династии Тан, правившей Китаем с 618 по 907 год. Эпоха династии Тан традиционно считается периодом наивысшего могущества Китая. В эпоху Тан в Китае активно распространяется

буддизм и складываются его основные школы (в частности, Чань).

- XI. В 907 году династия Тан пала и была учреждена новая династия — Поздняя Лян. Это стало началом периода Пяти династий и десяти царств (907—960), представлявшим собой очередную период нескончаемых усобиц.
- XII. Далее установилась новая династия Сун, которая просуществовала в Китае с 960 по 1279 год — вплоть до монгольских завоеваний Чингисхана.
- XIII. Монгольские войска Чингисхана захватили Китай в конце XII века, и с этого момента принято отсчитывать эпоху правления монгольской династии Юань (1271—1368), провозглашенную Хубилай-ханом в 1271 году. Она стала первой неханьской династией, правившей территорией всего Китая. В этот период Китай становится юго-восточным пределом туранской Империи.
- XIV. Следующая династия Мин правила Китаем в период с 1368 по 1644 год. Ее основатель Чжу Юаньчжан, Хуньбу был культурным героем Китая, которому удалось изгнать из страны монголов и вернуть Китаю независимость.
- XV. На смену чисто ханьской династии Мин снова приходит династия, основанная выходцами из Турана — маньчжурами, Цин (1644—1912), ставшая последней в китайской истории. Маньчжуры, как ранее другие правители из евразийских кочевников, быстро ассимилировали китайскую культуру, но сохраняли вне зоны ее влияния, на северо-востоке, собственно в Маньчжурии, древний кочевой туранский уклад, чтобы обеспечить преемственность боевого духа и воинственных ценностей. В этот период Китай становится зависимым от колониальных европейских держав, и особенно от Англии, контролировавшей всю международную торговлю и через портовые города тихоокеанского побережья оказывавшей влияние на всю экономическую жизнь Китая. Формально в поздние периоды династии Цин Китай был независимым, но, по сути, превратился в британскую колонию.
- XVI. В 1912 году династия Цин была окончательно упразднена в ходе Синьхайской революции, провозгласившая Китай республикой. С Синьхайской революции в Китае начинается долгий периода хаоса и борьбы за власть различных политических и идеологических группировок. Тогда возник режим Гомиьдан. Его главным идеологом и организатором стал националист и республиканец Сунь Ятсен (1866—1925). Сун Ятсен

сближается с Советской Россией, и с опорой на Москву, помогающей наладить отношения с другой значимой силой, Коммунистической партией Китая, укрепляет свои позиции. Тремя принципами Гоминьдана провозглашены: национализм, демократия, процветание. После смерти Сун Ятсена лидером Гоминьдана становится Чан Кайши (1887 — 1975), также опирающийся на СССР, но ставящий во главу угла идеологию национализма.

XVII. Против Гоминьдана выступили китайские коммунисты. После победы над силами Гоминьдана в 1949 году в Китае к власти пришла Коммунистическая партия во главе с Мао Дзэдуном (1893 — 1976), провозгласив Китайскую Народную Республику. Этот политический и идеологический режим сохраняется в Китае вплоть до настоящего времени.

Мы видим во всех фазах китайского историала общий экзистенциальный горизонт, проходящий различные стадии и формы. При этом наиболее серьезные влияния исходят из сопряженного с Китаем горизонта Турана (включая влияние СССР в XX веке), и в XVIII — XXI веках — от западноевропейских колониальных держав.

Конфуцианство

В истории Китая в разные периоды доминировали три этико-религиозные традиции: конфуцианство, даосизм и буддизм. Конфуцианство было основано на систематизации древнейших религиозных представлений и воплощало в себе саморефлексирующий и утонченный Желтый Логос. Конфуцианство названо так по имени китайского мудреца Конфуция, который и оставил потомкам наиболее систематизированную версию философски оформленной китайской идентичности. Тем самым он и выступил в роли глашатая этого Логоса, отца китайской цивилизации.

Конфуцианство предопределило обрядовую, этическую, политическую, социальную и метафизическую сторону китайской цивилизации, упорядочив представления китайцев о мире, человеке, обществе и нравственных добродетелях. По сути, конфуцианство стало основанием китайского бытия, отразив в логических формулах сам китайский горизонт, китайский Dasein.

Поэтому конфуцианство было не просто одной из религий, но ядром китайского историала — вечным образцом, влияние которого сохранялось даже в те периоды, когда в Китае или отдельных его частях преобладали другие религиозные и философские школы. Конфуцианство можно считать общим знаменателем китайской ци-

визации, и некоторые авторы (в частности, С. Хантингтон) называют всю дальневосточную цивилизацию, включая сам Китай, Корею и Индокитай, конфуцианской (правда, С. Хантингтон выделяет Японию в отдельную цивилизацию).

Конфуцианство в общих чертах оформляется в период Чуньцю (722 – 481 до Р.Х.), в эпоху династии Хань становится официальной государственной идеологией, чем остается в той или иной степени на протяжении последующих веков.

Даосизм

В тот же период, что и конфуцианство, появляется другое отчетливо оформленное течение в китайской философии — *даосизм*¹, основателем (или как минимум систематизатором) которого считается легендарный мудрец Лао Цзы, живший в эпоху Конфуция, хотя никаких точных исторических сведений о нем не сохранилось.

В отличие от конфуцианства, даосизм делал акцент на внутреннем духовном опыте и на диалектической онтологии неизменных структур и периодически повторяющихся циклов. В центре даосизма стояла идея соотношения вечности и времени, покоя и движения, бытия и ничто. Эти оппозиции даосы решали системой сложных парадоксов, призванных достичь высшего уровня сознания и бытия — по ту сторону обычных имманентных ограничений.

Даосизм не противоречил прямо конфуцианству, но рассматривал китайскую традицию под иным углом зрения, где трансцендентному измерению отводилось несопоставимо больше внимания.

Чтобы понять место даосизма в контексте китайской цивилизации, следует иметь в виду несколько факторов.

1. Даосизм представляет собой *продолжение классической китайской традиции*, и все понятия, термины, процедуры, соответствия, мифологические сюжеты и космологические и онтологические системы, с которыми он оперирует, являются не новаторством и оригинальным изобретением, но изначально данными в структуре китайского Логоса началами, составляющими метафизическую суть этого Логоса. Поэтому даосизм становится полностью бессмысленным вне более широкого контекста китайской культуры, органическим выражением которой он и является. Чтобы понять, о чем говорят даосы, необходимо соотносить это со структурой китайской мысли в целом.

¹ Торчинов Е.А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007; Он же. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998.

2. Даосизм является *ответом на кризис китайской идентичности*, отмеченный китайским обществом в эпоху Восточного Чжоу, следовательно, он содержит в себе полемический вектор, направленный на то, что даосы считают аномальными явлениями, ответственными за кризис¹. Это предопределяет стратегию их дискурса: они спорят с вполне конкретными позициями, которые могут быть разделены на два категории — фактическое положение дел в обществе эпохи Восточного Чжоу, оцененное как критическое и сведенное к совокупности причин, становящихся для даосов объектом критики, и альтернативные даосским предложения по поводу преодоления кризиса, выдвинутые другими философскими школами (конфуцианцами, софистами, сторонниками Мо-цзы, легистами и т. д.), также согласными с даосами в оценке статус-кво.
3. Даосизм предстает, таким образом, с учетом двух вышеприведенных соображений, *специфическим* изданием китайского Логоса, в контексте которого он и должен быть понят и расшифрован. Специфическим он является потому, что, с одной стороны, претендует на выражение сущности этого Логоса, а с другой, оппонирует не только его деградировавшему состоянию в окружающей действительности, но и иным, также специфическим, но в своем ключе, альтернативным вариантам. Следовательно, даосизм надо рассматривать именно в этой оптике, выясняя до какой степени его претензии на то, чтобы быть именно *сущностью* китайской цивилизации, оправданы перед лицом иных версий, также претендующих на эту центральную роль.

¹ В трактате «Чжуан-цзы» по этому поводу говорится: «Нынче Поднебесный мир в великом смятении, мужи мудрые и достойные укрылись от взоров толпы, Путь и Сила раздроблены. Много сейчас тех, кто удовлетворяется изучением какой-нибудь одной частности. Вот так же соседи слушают ухо, глаз, нос и рот: каждый из них доставляет нам знание о мире, но воспринятое ими воедино слиться не может. Таковы же учения Ста школ: каждое из них имеет свои достоинства, а временами и пользу приносит, однако же ни одно из них не обладает истиной всеобъемлющей и законченной. Все это учения людей, привязанных к своему углу. Они разбивают совершенство Неба и Земли, дробят устои всех вещей и губят цельность древних людей. Немногие в наше время могут постичь совершенство Неба и Земли и выразить в слове духовное величие. Поэтому Путь "мудреца внутри и правителя снаружи" померк и недоступен уже людскому взору, сокрыт в безвестности и не выходит наружу, а в Поднебесной каждый делает то, что ему заблагорассудится, и считает правым только себя. Увы! Если Сто школ пойдут каждая своей дорогой, не думая о том, чтобы сдерживать себя, то среди них никогда не будет согласия. И если ученые люди грядущих поколений не будут иметь счастья созерцать Небо и Землю в их первозданной чистоте и древних мужей во всем их величии, то искусство Пути будет разодрано в клочья». Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995. С. 276.

Значение даосизма для китайской идентичности было во многом определяющим на самых разных фазах китайского историаала. Сохраняет он свое значение и вплоть до настоящего времени.

Буддизм

Еще одной сакральной традицией, на сей раз индийского происхождения, является буддизм. Хотя он и был принесен в Китай из Индии, в Китае он приобрел столь самобытные и оригинальные черты, во многом слившись с даосизмом, что постепенно трансформировался в нечто особое и самостоятельное. Влияние китайского горизонта настолько изменило содержание буддизма (почти исключительно Махаяны и его тантрической версии, Ваджраяны), что само это религиозное учение стало формой проявления именно китайского Логоса. Понять китайский буддизм и составить впечатление о его типах и основных философских и религиозных направлениях помогают работы выдающегося российского ориенталиста и буддолога Евгения Торчинова (1956 – 2003)¹.

Буддизм, получивший распространение в Китае, практически исключительно является буддизмом Махаяны, Большой Колесницы, причем преобладающим в нем является направление Татхагатагарбхи, а также Ваджраяна. Влияние Тхеравады вообще полностью отсутствует, и отдельные ее элементы служат лишь составной частью махаянистских интерпретаций, интегрирующих Хинаяну как пропедевтические ступени собственного учения. При этом буддизм во всех его формах подвергается существенной реинтерпретации в духе собственно китайской культуры, постепенно формируя новое и уникальное явление, которое иногда называют «дальневосточным буддизмом», так как из Китая эти китаизированные версии распространяются дальше — в Корею и Японию, порождая особое религиозно-культурное пространство, существенно и качественно отличное от буддистского культурного круга Индии. Тибетский и монгольский буддизм представляют собой еще одну версию буддистской цивилизации, где индийские и китайские версии соперничают между собой, накладываются друг на друга и вместе с тем подвергаются еще одной ресемантизации — на сей раз коренящейся в структурах архаической религии тибетских этносов — бон-по и шаманизма.

¹ Торчинов Е. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Петербургское философское общество, 2000; Он же. Буддизм в Китае // Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006; Он же. Даосизм. Пути обретения бессмертия.

Основными направлениями и школами китайского буддизма являются:

- Школа Тяньтай,
- Школа Хуаянь,
- Школа Чистой Земли,
- Школа Чань.

Практически все они основаны на метафизике недвойственности, восходящей к великому реформатору индийского буддизма Наргаджуне. При этом самым радикальным и самым «китайским» из этих четырех школ является буддизм школы Чань, где недвойственный парадоксализм достигает кульминации и где осуществляется синтез между буддизмом и даосизмом — вплоть до их неразличения.

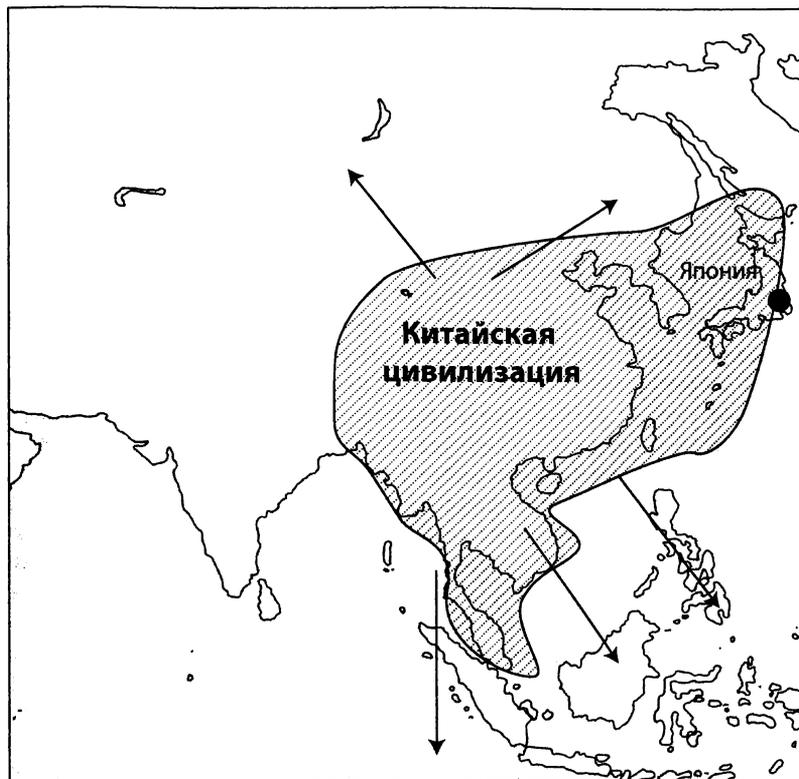
Влияние Китая

В зону китайской цивилизации, безусловно, входят такие могущественные и самостоятельные центры дальневосточного региона, как Корея, Вьетнам и совсем самобытная Япония (постоянно в течение веков колеблющаяся между ассимиляцией китайской культуры и утверждением самобытной — собственно — японской, автохтонной — идентичности)¹. На другие менее самостоятельные регионы Юго-Восточной Азии Китай также оказывал огромное влияние.

При этом из Китая окружающие культуры заимствовали как собственно китайские элементы, так и индийские влияния, в первую очередь буддизм, который в Китае приобрел множество самобытных и оригинальных черт под влиянием китайской культуры в целом и даосизма и китайской алхимии² в частности. Причем, в отличие от Индии, где собственно политико-государственная форма лишь намечена и общая политическая модель в течение тысячелетий оставалась лишь прорисованной пунктиром (сосуществование внутри единой индийской цивилизации множества княжеств, царств, в условиях довольно незначительной централизации), китайский культурный код возводил принцип космической государственности в *высшую ценность*, развертывая Логос Желтого Дракона, в первую очередь, в сфере сакральной упорядочивающей имперской интеграционной политики, и лишь затем — в сфере религии, философии и культуры. При этом политическая организация Китая была нераздельно слита с собственно культурным кодом: китайским чиновникам разных рангов для занятия следующей высшей должности предписывалось

¹ Katzenstein P.J. (ed.). *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*. London; N.Y.: Routledge, 2010.

² Элуаге М. Азиатская алхимия.



Зона Желтого Логоса (Дракона)

в обязательном порядке сдавать экзамены по философии, культовой практике, истории, каллиграфии, поэзии, владению навыками живописи и игры на музыкальных инструментах¹.

¹ Малавин В.В. Китайская цивилизация. М.: Астрель, 2000.

Глава 51. Япония и ее Логос

Японский горизонт

Япония представляет собой уникальное цивилизационное образование, которое теоретически можно было бы отнести в дальневосточной цивилизации и рассмотреть как одно из оригинальных воплощений китайского Логоса. Действительно, влияние Китая на Японию на протяжении многих столетий было не просто огромным, но и определяющим. Это касалось прежде всего письменности, конфуцианской философии, буддизма, культуры и искусства, практически полностью заимствованных японцами из Китая. В этом смысле в некоторых систематизациях Японию рассматривают наряду с Кореей, Вьетнамом, Мьянмой, Тайландом и иными дальневосточными странами, представляющими собой заимствованную китайскую доминанту, получившую оригинальное развитие в диалоге с местными более древними автохтонными культурами. В этом смысле Япония не исключение, так как и здесь китайское влияние было решающим, хотя, безусловно, значение автохтонного культурного кода прослеживается не менее отчетливо.

И все же есть определенные основания для того, чтобы рассмотреть Японию как самостоятельную цивилизацию, основанную на самобытном и оригинальном японском горизонте. В Японии мы имеем дело не с одной китайской цивилизацией, контаминированной автохтонными элементами, а с внушительным и впечатляющим диалогом двух самостоятельных и самобытных Логосов: китайского и собственно японского, воплощенного в религии Синто и таких текстах, как «Кодзики», «Нихон Секе» и т. д. Вторая, некитайская, идентичность Японии настолько сильна и самобытна, настолько эксплицитно сформулирована и проявлена, настолько глубоко осмыслена и оформлена, что ее нельзя свести к эпизодическому вторжению автохтонных элементов в структуры заимствованной извне культуры.

Учет самостоятельной роли Японии в геополитике Тихого океана и ее значение в экономике всего Дальнего Востока и, шире, всего мира, начиная со второй половины XX века заставили выделить ее

в самостоятельную цивилизацию и таких прагматичных теоретиков цивилизации, как С. Хантингтон.

Древняя Япония и айны

Древнейшей культурой Японии, зафиксированной лишь археологически, считается культура Дземон (культура шнуркового орнамента на посуде), которая уходит в глубочайшую древность и сохраняется вплоть до II века до Р.Х. В эту эпоху постепенно сложились рисоводческое земледелие и хтонические религиозные культы, связанные с почитанием Женского Божества (догу). Большинство населения занималось охотой и собирательством, то есть относилось к архаическому типу общества. Параллельно поздней Дземон в центрах рисоводчества развивается параллельная культура Яей, следы которой теряются в III веке по Р.Х.

Этническая структура японского общества чрезвычайно сложна. С большим трудом в ней можно выделить три довольно самостоятельных пласта.

Древнейшим, по всей видимости, является айнское население охотников и собирателей (айны не знали земледелия), чей фенотип свидетельствует о ярко выраженных европеоидных чертах, хотя язык айнов не имеет аналогов ни в одной языковой семье. По одной из современных этнологических версий, протоайны могли быть отдаленно родственны племенам мяо и яо, автохтонам Южного Китая. Скорее всего, именно айны были носителями культуры Дземон, распространенной не только в Японии, но и на Дальнем Востоке — Сахалине, Курильских островах и т. д. Религиозный культ айнов был связан с сакрализацией медведя и орла и шаманскими практиками. Шаманизм структурно был близок к шаманизму народов Восточной Сибири, предполагал экстатические состояния, а шаманами, как правило, были мужчины (хотя встречались и женщины-шаманки).

По мнению большинства историков, айны были первыми обитателями Японии и ее самым древним этническим пластом. Маленькие группы айнов сохранились на северном острове Хоккайдо до настоящего времени. Айны много столетий старались сохранить свой образ жизни, активно противодействуя другим этносоциальным группам, пришедшим в Японию на более поздних этапах. Вероятно, ряд отличительных черт самурайской культуры Японии, сформировавшейся как раз на севере, в пограничных с территорией проживания айнов областях, сложился под их непосредственным влиянием. Так отдельные самурайские роды — в частности, род Абэ — имели айнское происхождение.

Малайский слой

Второй более поздней группой обитателей Японии стали малайско-полинезийские племена, изначально поселившиеся на южных островах Японии. Они относились к австронезийской группе и были частью Тихоокеанской цивилизации, структуру которой мы будем рассматривать позднее в отдельном разделе. Скорее всего, именно они стояли у истоков земледельческой культуры рисоводства и, соответственно, культуры Яей. Географическая динамика распространения малайских этносов Японии укладывается в структуру оси Юг — Север, и по мере своего распространения они вытесняют айнское (протоайнское) население все дальше на север Японии и за ее пределы — на Курильские острова, Сахалин и территории Дальнего Востока.

Согласно ряду японских историков, первое упоминание в китайской хронике «Вэйчжи» III века по Р.Х. о наличии у «народов ва» (японцев) своего государства Яматай, где царил сакральный матриархат и правила жрица Химико, относилось к ранним формам политической организации носителей культуры Яей и располагалось на самом южном острове японского архипелага — Кюсю¹. Среди этого пласта малайско-полинезийского происхождения преобладали культы, в центре которых стояли женщины-шаманки (мико, синаномико, итако или мономоти²), что является часто встречающимся отличием Тихоокеанских культур.

Алтайско-корейский слой

Третьим и основным этносоциологическим элементом Японии, который предопределил ее лингвистическую и цивилизационную доминанту, стали народы Пуе, лингвистически относящиеся к алтайской группе и родственные автохтонному населению Кореи³. Они пришли в Японию позднее других групп, но постепенно сумели занять позиции правящей этнической группы. Именно им и принадлежит составление и поддержание основного японского исторического

¹ По другой версии, государство Яматай располагалось на западе острова Хонсю в регионе Кансай, и было тем самым политическим образованием, которое позднее развилось в главную политическую Империю Японии — Ямато. Центр региона Кансай — императорская столица Японии Киото.

² Мономоти — одержимые духом (моно) лисы, барсука или змеи — могли быть и мужчинами.

³ Гипотезу об исконном родстве японского и когуреского языка, Северная Корея и Южная Маньчжурия, выдвинул впервые японский историк и лингвист Огура Симпэй. Согласно ей, предки японцев, основавших империю Ямато, прибыли в Японию из царства Пуе — предка корейского государства Когуре.

начиная с составления (уже под сильным китайским влиянием) первых исторических хроник и текстов мифологического и религиозного содержания («Нихон Секи», «Кодзики», молитвенные гимны норито), связанных с историей государства Ямато и с линией японских Императоров, восходящих к первому Императору, Дзимму, а далее к поколениям японских богов, в частности, к богине Японии Аматерасу, считающейся прародительницей всех японцев.

Фазы японского историала

Японская историческая традиция начинается в VIII веке, когда составляются основные кодексы мифологического и религиозного содержания — «Кодзики». Культурные, философские, политические и этические представления, изложенные там, а также смысловое ядро изначально строятся на базе китайской цивилизационной парадигмы, являющейся общей для большинства дальневосточных обществ.

Японская история начинается с правления первого Императора Дзимму. Годом основания царства Дзимму, отправившегося на завоевание всей Японии, считается 667 год до Р.Х. Дзимму, как утверждает «Нихон Секи», двинулся на север и основал свое царство с центром в Кинки, постепенно завоевав остальные земли.

Весь японский историал можно разделить на последовательность периодов:

I. Мифический период, отраженный в «Кодзики» и особенно в «Нихон Секи», а также различных региональных хрониках (фудоки). Он охватывает символический период от 667 до Р.Х. до V века, когда начинается исторически фиксируемый период японской истории Ямато, хотя в самих хрониках легендарные эпохи от исторических вообще никак не отделяются — период Ямато рассматривается в них как одно сплошное и непрерывное повествование.

II. Период Ямато с 400 по 538 по Р.Х., когда хроникальные сведения о Ямато и его правителях принято считать достоверными.

III. Период Асука приходится на временной промежуток с 538 по 710 год, когда столица Ямато находилась в городе Асука (современная префектура Нара). Здесь происходит оформление японской государственности, систематизация законов, широкое и централизованное распространение китайской культуры и буддистского учения среди японской аристократии. Редактируются «Кодзики», «Нихон Секи», а также общи и региональные фудоки. В это время Ямато объединено под единоличной властью Императора. Асука — эпоха прямого императорского правления. Она завершается переносом столицы в Хэйдзи (современный город Нара).

IV. Период Нара с 710 по 794 год, отмеченный резким усилением китайского влияния.

V. Период Хайан (Хайна современный город Киото) с 794 по 1185 год знаменовался резким усилением аристократического рода Фудзивара и его преобладанием в японской политике.

VI. Длительный период сегуната (1185–1868), когда верховная власть принадлежала тем или иным самурайским родам, а Императоры, хотя и сохраняли высший статус правителей, выступали как символические фигуры (кроме тех периодов, когда они пытались низвергнуть власть самураев). В этом периоде принято выделять четыре внутренних цикла:

VII. эпоха Камакура (1185–1333)

VIII. сегунат Муромати (1333–1600), состоящий, в свою очередь, из двух частей —

IX. сегунат Муромати (1333–1568) или Намбоку-те и

X. сегунат Адзуты-Момояма (1568–1600) или Сэнгкоку Дзидай

XI. эпоха Эдо (1600–1868) — сегунат Ткугава.

XII. После реставрации Мэйдзи в 1868 году до 1945 года Япония переживала сложный период, где восстановление императорской власти во всем ее объеме и окончание доминации самураев сегунов сопровождалось модернизацией, резким ростом западных влияний и принудительным открытием Японии для западного мира. Это, в частности, привело к вовлечению Японии в политику колониальной конкуренции со странами Запада в Тихоокеанском регионе и стало стимулом к развитию оригинальной японской геополитики (чисэйгаку), чьим выражением стала идея Японской зоны мира и процветания в Тихом океане, то есть версия *Rach Nipponica*.

XIII. После поражения во Второй мировой войне от союзников (США и СССР) Япония оказалась в зоне влияния США, которые установили над страной внешнее управление, которое создало впервые в японской истории прецедент полного подчинения страны политическому центру, находящемуся за его пределами. В этом колониальном состоянии Япония продолжает оставаться вплоть до настоящего времени. Внешнее управление затрагивает военную, политическую, культурную и религиозную сферы, где преобладают привнесенные победителями нормативы, жестко установленные после демилитаризации Японии.

Женское начало и китайский Логос

Уже в древнейших текстах Японии мы видим преобладающее значение женского начала и яркие следы матриархального культа.

В китайской цивилизации женское начало Инь представлено в неразрывной диалектической связке с Ян, образуя диалектическую недуальную ткань онтологии дуновений. В Китае женский Логос не вынесен в отдельную категорию, в особую онтологическую и ноологическую зону; он присутствует внутри интегральной структуры Дао, Инь/Ян, пяти элементов как момент замкнутых превращений и трансформаций; женское в Китае не более, чем сезон. И такой статус женского предопределяет как наиболее архаические типы мифологии, так и кристаллизованные парадигмы китайской идентичности в конфуцианстве, буддизме Махаяны и особенно в даосизме. В высшей степени показательно, что японцы, заимствовав из Китая конфуцианство и буддизм, не проявили никакого интереса к тому, что является наиболее глубокой и развитой сущностью китайского Логоса — к даосской традиции, то есть к ядру китайского Логоса, к той доминанте, в которой концентрируется сущность цивилизации. Считается, что даосская религия не была заимствована, так как на ее месте в Японии находится автохтонная экстагическая и ритуальная религия Синто. Но с метафизической точки зрения все гораздо глубже и парадоксальнее. Даосизм не просто религиозно-культурная сторона китайской цивилизации, это ее сущность, причем выраженная таким образом, что никакого сомнения в ее структурах не остается. Если конфуцианство и буддизм могут быть перетолкованы в каком-то ином ключе, то даосизм есть сам по себе Логос Желтого Диониса в чистом виде. Именно его и отбросили японцы в конструировании своей особой цивилизации, где Синто, безусловно, играет центральную и структурообразующую роль, но при этом выполняя не просто ту же функцию, что и даосизм, а закладывая в центр японской культуры совершенно иную оригинальную и самобытную метафизическую установку. Синто является выражением иного Логоса, принципиально и сущностно недаосского, а значит, некитайского. Поменяв ядро цивилизационной герменевтики, структуру Логоса, все остальные заимствования из китайской культуры будут логически переосмыслены и перетолкованы в совершенно особом ключе. И структуру этого ключа следует искать в Синто, и особенно в тех сторонах этого мифоритуального комплекса, где можно заметить явные следы культа Великой Матери.

Японский Логос

Японский горизонт представляет собой чрезвычайно оригинальное экзистенциальное явление. Сами японцы с глубокой древности задавались вопросом о том, в чем заключается их идентичность, ка-

ковы основные черты их цивилизации и как следует интерпретировать японский Логос? Фигурой, аналогичной китайскому дракону-Логосу, в японской мифологии является единорог — Кирин (麒麟). Его образ построен на основании китайского волшебного животного цилиня (麒麟), японской формой произношения имени которого и является Кирин.

На всем протяжении японской истории мы видим все уровни полноценной цивилизации: горизонт, культура, цивилизация и Логос (Кирин). При этом осмысление японского Логоса самими японцами сопровождалось полемикой, семантическими войнами и столкновениями позиций. Одна часть японцев устойчиво считала, что высшим проявлением этого Логоса является китайская парадигма, представляющая собой норматив всей дальневосточной цивилизации. Но и в этом случае японцы считали, что эта китайская парадигма достигает своего совершенства именно в Японии и ее культуре. Другая часть утверждала, что истинную идентичность следует искать в Синто, в тех идеях, ритуалах, мифах и практиках, которые, напротив, отличают японцев от китайцев. В этом случае морфология японского Логоса обнаруживается как нечто более проблематичное, и где мы сталкиваемся с большой долей матриархальных черт, вероятно, отражающих структуры малайского слоя японского горизонта.

В эпоху ускоренной модернизации, непосредственно следующей за эрой Мэйдзи, к этому добавились европейские влияния, ставшие еще одним вызовом для японских интеллектуалов.

Последней чисто японской философской школой, которая пыталась сформулировать пропорции японского Логоса уже с учетом модернизации и европеизации, была Киотская школа, во главе которой стоял выдающийся японский мыслитель Китаро Нисиды (1870–1945) и его ближайшие единомышленники Хадзиме Танабе (1885–1962) и Кейдзи Ниситани (1900–1990), а также более поздние ее представители — Тосака Дзун (1900–1945), Киеси Мики (1897–1945), Сидзутеру Уэда¹.

Философы Киотской школы следовали во многом за европейской феноменологией (Гуссерль, Хайдеггер). Они полагали, что, если из европейского «жизненного мира» (Lebenswelt, Dasein) появился европейский Логос (это происходило — тщательно и досконально разбирал Хайдеггер), то естественно было бы допустить, что из японского «жизненного мира» появился японский Логос. И те-

¹ Дугин А.Г. Преодоление Модерна с опорой на философию Дзэн (в Киотской школе Китаро Нисиды) // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 376–393.

перь для Киотской школы дело оставалось за малым: понять структуру японской поэтической сферы (то есть выявить структуры японского Dasein'a) и проследить, как из нее разворачивается японская «классическая» рациональность. Японский Dasein был для японских мыслителей данностью, уходящей корнями в богатый материал традиции. Европейский же интеллектуальный аппарат служил для того, чтобы упорядочить этот материал и выработать особую формулу, обобщающую исторический опыт Японии. Для основателя Киотской школы Китаро Нисиды западный логос был тождественен аристотелевской логике. Но в Японии, по его замечанию, сложилась совершенно иная логика, основанная на японской версии китайского Чань-буддизма, которая, будучи рационализирована и упорядочена, дает, по мнению Нисиды, совершенно иную модель логики, названную им «логикой места» (басе). Таким образом, японская логика является «логикой места», не исключающей противоположность (как логика Аристотеля), но включающей ее.

После оккупации Японии США этот процесс выработки финальной версии японского Логоса был искусственно прерван, так как колониальная администрация и введение внешнего управления были несовместимы с естественным развитием японского националистического самосознания, ставящего во главу угла философский суверенитет.

Глава 52. Африканские горизонты

Обращаясь к исследованию геософской структуры африканского континента и населяющих его народов, следует иметь в виду, что мы вступаем в область намного менее внятных и четко сформулированных философских и метафизических учений, религий и культур. Прежде всего следует обратить внимание, что на территории африканского континента существует не один, а несколько экзистенциальных горизонтов, и соответственно, на каждом появляются всходы особых культур, доходящих или не доходящих до стадии полного созревания (цивилизации) и контрастной формулировки особого Логоса.

Пояс северного побережья Африки входит в зону средиземноморского ареала и населен народами, глубоко интегрированными в финикийский, египетский, берберский или эллино-римский культурный ареал. Распространение ислама в VII веке от Р.Х. привело к культурной и лингвистической арабизации всей этой зоны, наложившейся на более разнообразную этническую палитру — египтяне, западные семиты, берберы и т. д. Этот регион и части прилегающих к нему территорий в направлении юга в последние полтора тысячелетия следует относить к исламскому миру как к одному из направлений развития арабского Логоса.

В последнее тысячелетие Северная Африка относится к арабской культуре, но, тем не менее, наличие здесь трех более древних горизонтов — египетского, западно-семитского и берберского — нельзя сбрасывать со счетов. Особенно следует выделить берберскую культуру, которая не была полностью поглощена и растворена арабами, но вступила с ними в своеобразный симбиоз, что ярко выразилось в феномене Великой Мавритании, где берберская идентичность была самостоятельным и в некоторых ситуациях даже преобладающим началом. Египетская культура в полном смысле этого слова исчезла, хотя о судьбе самого египетского горизонта окончательное суждение вынести трудно. Так как египетская культура сама состояла из двух половин космической сферы — жизни и смерти, дня и ночи, находящихся между собой в сложных диалектических взаимоотношениях, вполне может встать вопрос: повлекло ли за собой исчезновение египетской культуры на дневном уровне бесследную гибель и второй ее составляющей — египетского мира мертвых?

Но самым устойчивым, хотя также подвергавшимся влияниям, культурным пространством является Черная Африка. Здесь можно констатировать существование культурных и религиозных форм, социальных и экономических практик и обрядов, уходящих в глубокую древность континента. Однако более пристальное знакомство с африканскими обществами подводит к убеждению, что в случае Черной Африки мы имеем дело не с одним горизонтом, а с несколькими. То, что в этой области мы сталкиваемся с несколькими совершенно различными культурными типами и фрагментами (или рудиментами) цивилизаций, не вызывает сомнения. Более трудным вопросом является — существует ли общеафриканский Dasein, который предопределял бы структуру различных африканских народов.

Черная Африка: четыре цивилизации

В настоящее время Черная Африка остается раздробленной на искусственные постколониальные образования и не представляет собой геополитического или стратегического единства. Корректнее всего использовать в данном случае термин «африканский горизонт».

Единственное, что объединяет этносы Черной Африки — это визуальная принадлежность к негритюду и некоторые общие культурные особенности. Африканская цивилизация как явление — самая слабая и наиболее виртуальная среди всех перечисленных ранее.

Однако пространство негритюда, в свою очередь, фундаментально различается. В нем можно выделить шесть довольно самостоятельных горизонтов, которые с определенной долей приближения можно определить как «цивилизации».

На транссахарском пространстве африканского континента следует выделить следующие цивилизационные зоны:

1. *Кушитская (жермо-кушитская) цивилизация.* Она возникла в южном бассейне Нила и находилась под сильным влиянием Египта. На ее основании позднее возникла Нубия, достигшая расцвета в эпоху Мероитского царства (VI век до Р. Х. — IV век по Р. Х.). К этому же культурному кругу примыкает отчасти эфиопская цивилизация (основана в V веке до Р.Х. выходцами из южно-аравийского Царства Сабеев), а позднее, во II–XI веках по Р.Х. Аксумское царство, сохранившееся вплоть до Средневековья и ставшее основой христианской Эфиопии, просуществовавшей с XII по XVI век.

2. *Западно-африканская или афро-атлантическая цивилизация*, иногда называемая *суданской*. Суданом¹ (от арабского — билад-ад судан, дословно, «страна черных») в географии принято называть не страну, известную сегодня под этим именем, но широкую зону Центральной Африки, расположенную южнее зоны Сахель² (пограничной с Сахарой на севере), представляющую собой земли, пригодные для земледелия и населенные преимущественно негроидным населением, занятым аграрными практиками. Между Суданом и Сахарой зона Сахель, протянувшаяся сквозь всю Африку и горизонтально пересекающая ее, служит пограничной зоной. В этом регионе древнейшие цивилизационные центры были локализованы на западе — с III века по Р. Х. центром было Государство Гана (бассейн рек Сенегал и Нигер), и центре (Государство Канем) — в VIII–IX веках. После арабских завоеваний вся зона Судана оказалась под властью политических центров, наследующих функции Ганы и Канема — соответственно Мали (XIII–XV века), Сонгай (середина XV — конец XVI века) и Борну (конец XV — начало XVIII века).
3. *Цивилизация народов банту*. Народ банту начиная со II тысячелетия до Р.Х. стал распространяться с территории современного Камеруна в область Великих Африканских озер в Центральную и Южную Африку, заняв обширные территории до долины реки Замбези, территории Анголы, Кении, Танзании, Замбии, Зимбабве, Мозамбика, Мапуту, Дурдана вплоть до реки Большой Кей в Южной Африке. Племена банту на всем пространстве своего расселения воспроизводили сходную социально-экономическую модель, основанную на выращивании зерновых культур (сорго) и разведении мелкого рогатого скота. Племена банту были более организованы и консолидированы, нежели те народы Африки, которые населяли ее центральные и южные регионы до их вторжения, занимаясь преимущественно охотой и собирательством.

¹ Судан принято делить на «Высокий Судан» на западе (гористая область от Гвинейского залива до плато Дарфур), включающий в себя Западный Судан (территории Буркина-Фасо, Центрального и Южного Мали, части Нигера, Гвинеи, Ганы, Кот-д'Ивуара и Мавритании) и Центральный Судан (часть территорий государств Нигер и Чад), близкие в историко-этнографическом отношении, и Низменный Судан — на востоке до границы с Эфиопией (где расположены южные территории современного Государства Судан).

² Сахель располагается от Атлантического океана на западе до Красного моря на востоке — на территории таких государств, как Сенегал, Мавритания, Мали, Алжир, Буркина-Фасо, Нигер, Нигерия, Чад, Судан и Эритрея.

4. *Койсанская цивилизация.* Койсанская цивилизация представляет собой гипотетическую общность архаических племен Центральной и Южной Африки (до прихода народов банту), характерными признаками которой были охота, собирательство и распространение койсанского языка, считающегося древнейшим среди всех языков человечества. В койсанском языке сохранились щелкающие согласные звуки, что является их отличительной чертой. Многие автохтонные народы были позднее ассимилированы банту, некоторые сохранились, но утратили язык (центрально-африканские пигмеи, возможно, представляющие собой отдельную, но весьма архаическую этническую линию), а некоторые сохранили и обычаи, и язык (бушмены и готтентоты). Иногда о народах этой цивилизации говорят как о «капоидной расе», подчеркивая фенотопическое отличие ее представителей от негроидов (желто-коричневый цвет кожи, широкие монголоидные скулы, небольшой рост).

Древние полинии Черной Африки

Этнические группы африканцев, практикующих архаические формы земледелия и скотоводства и даже до сих пор занимающихся охотой и собирательством, либо придерживаются архаических религиозных форм, либо сочетают элементы монотеистических традиций (христианство, ислам) с более древними верованиями, безусловно, образуя *некоторую этнокультурную систему*, которую можно отнести к цивилизации, если учесть ее неоднородность, мозаичность и отсутствие каких бы то ни было систематизированных и развитых интегрирующих проектов.

Кроме того, в качестве примеров существования самобытных политических образований можно упомянуть несколько древних доколониальных образований¹:

- *Нубию* (с IX века до Р.Х. по IV век по Р. Х.), находившуюся под сильным влиянием Древнего Египта и составляющую с ним общее социокультурное пространство — цивилизацию Нила (от египетской половины на севере до нубийской на юге, в верховьях Нила);
- *Аксумское царство* в Восточной Африке (IV век до Р. Х. — I век по Р. Х.), продолжающее историю аравийско-йеменского Сабейского царства и позднее называвшееся Эфиопией;

¹ Конрад Д. Империи Африки. М.: ООО ТД «Издательство "Мир книги"», 2007.

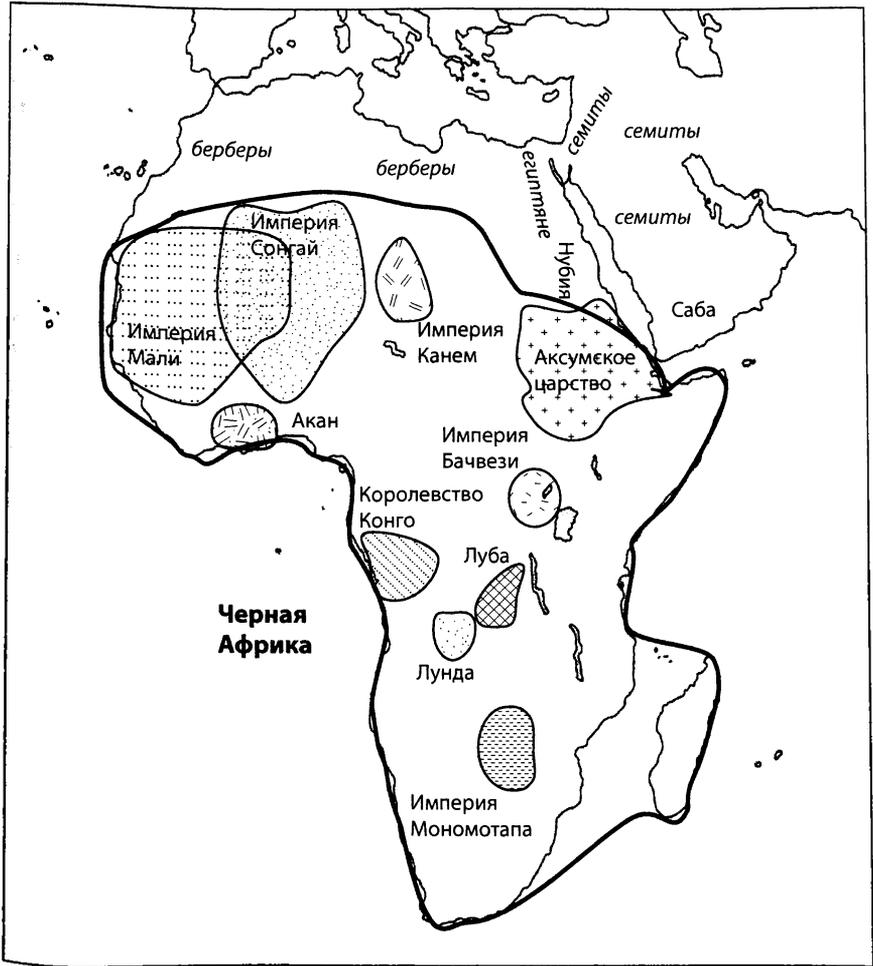
- Империю *Мали* в Западной Африке (XIII – XV века) и соседнее с ней мощное торговое Государство Сонгай (XV – XVI века); а также более мелкие образования —
- Империю *Мономотапа* (Большой Зимбабве — XIII–XV века) в Юго-Восточной Африке;
- Государство *Акан/Гана* (южнее Мали — XIV – XVII века);
- Империю *Канем* на территории современного Чада, Ливии восточного Нигера (VIII – XIV века);
- царство *Бачвези* (на территории Уганды — в самом центре Африки — XIII – XIV века), о котором сохранились загадочные предания, что оно было населено светлокожими людьми;
- Государство *Конго* (на западе континента — XV – XIX века);
- два соседних государства в Центральной Африке: Империи *Луба* (XVI – XIX века) и *Лунга* (XVII – XIX века);
- города-государства хауса на территории Нигера/Нигерии (XV – XIX века) и т. д.

В поисках африканского Логоса

Попытки обосновать наличие африканской цивилизации, и даже определить некоторые черты особого «африканского Логоса», в XX веке стали предприниматься на разных уровнях. Так, можно упомянуть:

- теорию «негритюда» сенегальского интеллектуала, поэта и первого президента Сенегала Леопольда Сенгора (1906 – 2001), который предложил своего рода философское мессианство — идею того, что от сухой рациональности и механистичности человечество может спасти «вторжение иррационального, магического в сферу разума»¹, что является прерогативой именно африканских этносов (эту тему развивали кенийский философ Джон Сауэль Мбити и философ из Руанды Алексис Кагаме (1912 – 1981));
- получившие в последние десятилетия популярность концепции «Африки как колыбели человечества» (сенегалец Шейх Анта Диоп (1923 – 1986), современный историк древних африканских цивилизаций из Гвинеи Джибриль Тамсир Ниане, конголезец Теофиль Обенга, современный ученик Анта Диопа и т. д.), что представляет собой версию *африканского этноцентризма*, то есть теоретизацию особого (транссахарского) этноцентра (некоторые считают его идеи проявлением черного расизма, иначе назы-

¹ Chatue J. Senghor philosophe. Cinq études. Yaoundé (Cameroun): Editions CLE, 2009.



Некоторые доколониальные Государства Черной Африки

- ваемого «дефенсивным», то есть «оборонным расизмом», как ответной реакцией на белый расизм европейских колонизаторов);
- попытки воссоздания особой «африканской философии» (бельгийский францисканский монах Франц (Пласид) Темпельс (1906 – 1977), написавший книгу «Философия банту»¹, оказавшую фундаментальное влияние на все попытки реконструкции африканской философии, кенийский философ Генри Одера Оркуа (1944 – 1995), Батсивала ла Малуя Ма Ндвала, современный философ из Камеруна Бетоте Дика-Аква Нья Бонамбела и т. д.), где основной акцент ставится на художественное творчество, символизм масок, танцев, дается попытка философского истолкования мифов, обрядов и магических церемоний²;
 - и как политическое выражение — проект создания *Соединенных Штатов Африки*, предложенный президентом Ганы Кваме Нкрумой (1909 – 1972) и поддержанный первым президентом Танзании Дулиусом Камбараре Ньерере (1922 – 1999), бывшим президентом Ливии Муаммаром Каддафи (1940 – 2011), первым президентом Замбии Кеннетом Каундой и другими видными политическими деятелями Африки, а также
 - теорию *революционной освободительной борьбы всех африканских народов* против колонизаторов и африканских коллаборационистов с опорой на военные методы, теоретиком чего был видный деятель африканского движения Франц Фанон (1925 – 1961).

По мере изучения культур народов Черной Африки³ мы обнаружили чрезвычайное разнообразие африканских культур, причем их ноологическая трактовка и отдаленно не приближалась к какому-то единому общему знаменателю — мы столкнулись с яркими выражениями всех трех Логосов, приоритетно исследуемых нами. Это стало большой неожиданностью и еще более укрепило нас в убеждении о полной неадекватности европоцентристского толкования африканской идентичности. Черное человечество Африки предстало как сложнейшая культурная мозаика, как полноценная и чрезвычайно насыщенная семантически цивилизация, только выражающая свое содержание на особом языке (точнее, на особых языках), подчас качественно отличающемся от всего знакомого нам по культурам других народов — как Европы, так и Азии. Важно лишь точно подобрать ключ к африканскому континенту, и перед нами откроются сокровища духа и Традиции, о которых мы чаще всего даже не подозреваем.

¹ Tempels F. La philosophie bantoue. Elisabethville: Lovania, 1945.

² Diemer A. (ed.). Philosophy in the Present Situation of Africa. Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1981.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

Глава 53. Горизонты Пацифиды

Логос Океании?

Автохтонные народы Океании (за исключением малайцев, которых мы причисляем к Тихоокеанской цивилизации и которые под влиянием индо-буддистской, а позднее мусульманской культуры создали целый ряд влиятельных и высокодифференцированных социополитических конструкций, включая целую серию Государств) обладают самыми слабо выраженными чертами, характеризующими системно оформленную цивилизацию. В большинстве этнических групп Океании, часто разделенных обширными водными пространствами, мы видим лишь едва опознаваемые следы централизованных политических образований, а попытки осмысления культурного единства в форме создания того или иного интеграционного проекта встречаются на предварительной стадии. И тем не менее народы, населяющие обширные территории, расположенные в пространстве Тихого океана — малайцы, микронезийцы, полинезийцы, меланезийцы, папуасы — отличаются рядом характерных культурных признаков, которые чисто теоретически могли бы лечь в основу выявления общего культурного кода. Однако среди всех возможных геософских моделей Логос Океании представляет собой наиболее трудную и наименее проработанную гипотезу. Как и в случае культур Черной Африки, обзор тихоокеанского горизонта открывает чрезвычайно насыщенную красками и всевозможными оттенками картину, где мы можем обнаружить самобытные проявления структур всех трех Логосов.

Этносы и племена Океании являются носителями богатейших мифологических представлений, обрядов, ритуалов и посвященных церемоний, которые при детальном и внимательном изучении могут существенно расширить представление о человеке и человеческой культуре. То обстоятельство, что автохтоны Океании создали различные культурные направления, имеющие мало общего с магистральным вектором становления европейской (средиземноморской) цивилизации, не может служить основанием ни для колониальных практик, ни для суждения, сформированного на основании иных цивилизационных критериев (в том числе и с позиции разви-

тых цивилизаций Азии). *Между философией и мифом существует не принципиальное противоречие, но различие уровней в изложении общих для обеих сфер человеческого бытия и мышления начал и представлений.* Существуют мифы, обряды, культы и языки Океании, а следовательно, нет никаких принципиальных преград для того, чтобы попытаться построить на их основании гомологичную философию. Там, где есть Мифос, должен быть (может быть) Логос¹. И поэтому необходимо включать горизонт Океании в составляемую нами геософскую карту, чтобы довести до логических (и географических) пределов идею антропологического плюрализма, признание фундаментального разнообразия человека и человеческих обществ.

Основу для выявления культурного кода Океании в определенной мере подготовили как антропологи² и социологи³, усердно занимавшиеся именно этой зоной планеты, надеясь найти там наиболее архаичные и поэтому наиболее чистые (по их представлениям) формы человеческой общины, так и историки религий и специалисты в сравнительном религиоведении⁴.

Горизонты Океании

В контексте общего культурного пространства всей Океании следует выделить отдельные горизонты⁵:

- *малайский горизонт*⁶, включающий в себя острова Малайского архипелага (Зондские, Молуккские, Филиппинские острова), где

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

² Племена Океании приоритетно изучал основатель социальной антропологии Б. Малиновский. См.: *Malinowski B. The family among the Australian Aborigines: a sociological study.* London: University of London Press, 1913; *Idem. Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea.* London: Routledge and Kegan Paul, 1922; *Malinowski B., Ellis H. The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea.* London, 1929.

³ Эмиль Дюркгейм, основатель французской социологии, свою последнюю работу о тотемизме строил в значительной степени на основании материалов, собранных при изучении архаичных племен Океании. *Durkheim É. Les formes élémentaires de la vie religieuse.* P.: Presses Universitaires de France, 2003. Это же направление продолжали его ученики М. Мосс, А. Юбер, М. Хальбвакс и т. д.

⁴ Элиаге М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.

⁵ Лео Фробениус относит к культурному кругу Океании еще и Японию в ее малайской составляющей, которая полнее всего представлена в Синто, но мы рассматривали Японию отдельно как пограничную и самостоятельную цивилизацию между китайской и океанской.

⁶ В современных географических классификациях эту зону принято включать в ареал Южной Азии в отличие от Океании, куда относят только Новую Гвинею, Австралию, Новую Зеландию и Полинезию. Но с нашей точки зрения, важны не столь-

в настоящее время расположены следующие Государства — Индонезия, Малайзия, Бруней, Восточный Тимор и Филиппины;

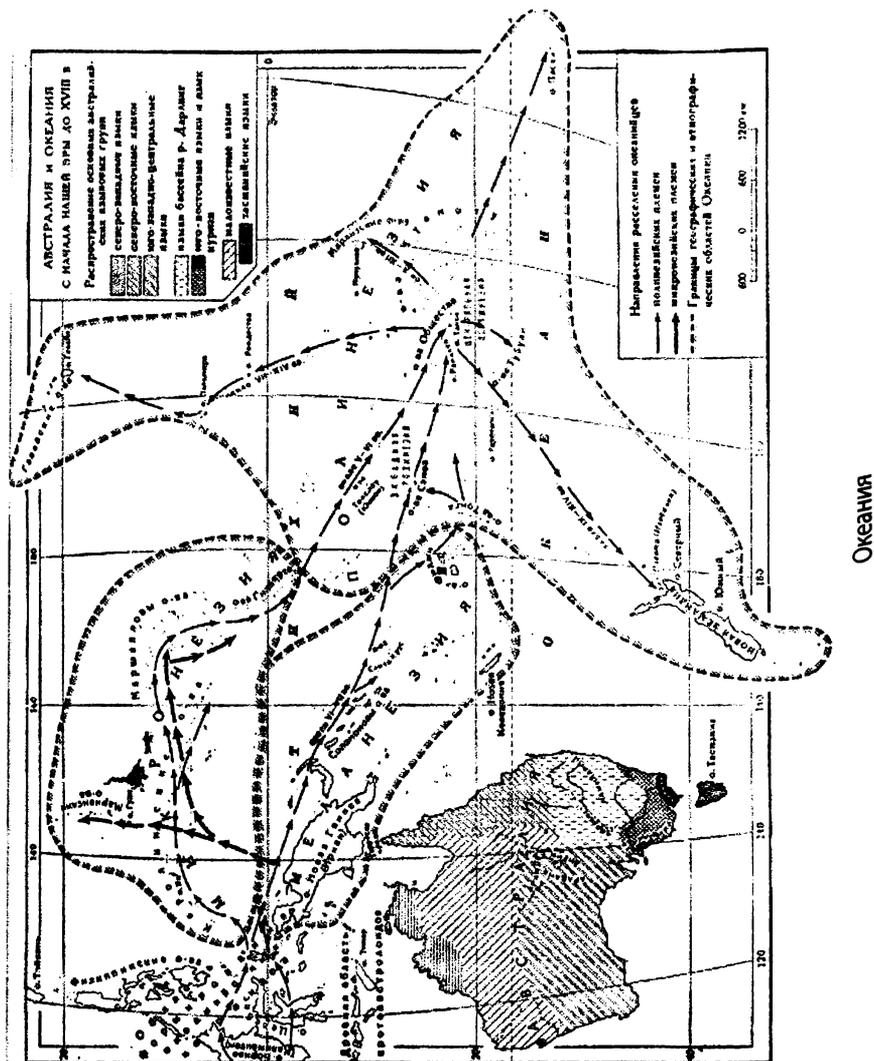
- *микронезийский* горизонт, включающий Марианские, Каролинские, Маршалловы острова, остров Гилберта и Науру;
- *полинезийский* горизонт, к которому относят Новую Зеландию, Самоа, Гавайские острова, острова Ниуэ, Токелау, Питкэрн, Тонга, Тувалу, острова Кука, Пасхи, Маркизские острова и т. д.;
- *меланезийский* и *папуасский* горизонты, куда относят Новую Гвинею и острова Меланезии;
- *австралийский* горизонт, включающий сам континент Австралия и Тасманские острова.

Культуры, произрастающие на этих горизонтах и кое-где выражающиеся в цивилизации, а кое-где превосходящие ее, принципиально различны. В некоторых из них мы можем различить особый Логос, чаще всего зашифрованный в структурах мифа. В других случаях это сделать проблематично. Но тем не менее очевидно, что сами эти горизонты структурированы чрезвычайно разнообразно и между ними существуют многочисленные дифференциалы и даже прямые противоречия.

Великая Мать Океании

С ноологической точки зрения, в пространстве Океании мы почти везде встречаем на архаическом уровне могущественное присутствие Логоса Великой Матери. Он дает о себе знать во всех культурных кругах, где-то увеличивая свое влияние до критической линии прямого матриархата, где-то скрываясь из виду под довольно сильным импульсом солярного патриархального начала. Однако повсюду, хотя и с разной степенью, патриархат оставался *хрупким*. Это подводит к идее существования концептуального (умозрительного) континента Пацифиды, который мог быть принят за полюс океанического влияния Великой Матери и рассматриваться как источник распространения этих тенденций во всем обширном Тихоокеанском регионе. Во многом структура влияния Пацифиды резонирует с такими концептуальными континентами, как Кумари Кандам дравидов или Гондвана, поскольку с ноологической точки зрения структура их влияний на цивилизации континентальной Азии — от Элама

ко современные представления, сколько глубинные цивилизационные пласты, и поскольку мы понимаем Океанию как синоним тихоокеанской цивилизации, а культуры этих островов тесно связаны именно с пространством Тихого океана, то мы, специально оговорив специфику нашего подхода, включаем Малайский архипелаг в тихоокеанский ареал, а следовательно, причисляем к Океании.



до Японии приблизительно одинакова, и представляет собой интенсивное воздействие *Логоса Кибелы*. На южном побережье Евразии (от Индии через Китай и Индокитай вплоть до Японии) это связано с австронезийскими этносами и культурами, родственными малайским, микронезийским и полинезийским народам и обществам.

В самом пространстве Океании есть различные полюса, где влияние Великой Матери различается по своей силе и по своей интенсивности.

Больше всего это влияние заметно в австронезийском культурном круте, куда относятся общества Малайского архипелага, Микронезии. При этом близкие с этнической точки зрения к малайцам полинезийцы показывают существенные ноологические отличия: их культы и их метафизика, их мифы и теология представляют собой могущественное солярное небесное влияние, где Логос Аполлона и Логос Диониса представлены контрастно и внушительно. Народы Полинезии акцентированно воинственны и героичны, ориентированы на сложную и драматическую битву с акватической стихией. Будучи теснейшим образом связанными со стихией Океана, они никогда не переходят на его сторону. И показательно, что с геософской точки зрения это соответствует их наиболее восточному положению. Это может стать важным указанием для локализации центра Пацифиды на концептуальной карте: он должен находиться намного западнее не только Полинезии, но и Австралии.

Заключение

Герменевтический круг Ноомахии

Данная работа представляет собой второй том Большой Ноомахии. Вместе с первым томом — «Три Логоса»¹ — она служит философско-методологическим введением к остальным томам, каждый из которых посвящен отдельному горизонту, цивилизации и/или их Логосу. Но если в первом томе мы даем приблизительное описание трех вертикальных Логосов — Аполлона, Диониса и Кибелы, то здесь вводим базовую топику анализа горизонтов и делаем обзор основных (релевантных для нашего исследования) теорий и школ, а также предлагаем предварительную номенклатуру культур и цивилизаций, на основании которой мы построим все последующие тома.

Базовой топикой, которой мы руководствуемся, является *аграрная метафора* (экзистенциальный горизонт/Dasein/поле — культура/всходы — плоды/урожай/цивилизация — жатва/Логос цивилизации), хотя, надо признаться, мы не всегда строго выдерживаем эту терминологию, прибегая сплошь и рядом к метонимии и рассматривая данный ряд как цепочку синонимов. Работа над исследованием цивилизаций и культур, а также над методологическим аппаратом велась параллельно, и мы постоянно уточняли те или иные стороны самой методологии, возвращаясь назад. На данном этапе работы над Ноомахией нам представляется, что сквозная редакция всего объема материалов, в которой терминология и концептуальный аппарат были бы приведены к полной строгости, пока не актуальна, и продолжение работы над конкретными горизонтами с использованием более гибкой и не слишком жестко определенной терминологии является более продуктивным, нежели приведение к строгой и до деталей выверенной теории. Мы подчас следуем за интуицией и самим профилем рассматриваемых сюжетов и тем, что позволяет глубже и тоньше осуществить эмпатию, необходимую для того, чтобы наше исследование было достоверным и обстоятельным. С другой стороны, ранее в сводных таблицах мы приводили терминологические ряды параллельных теорий цивилизаций, и нам подчас удобно использовать для одной конкретной цивилизации методики одних ав-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

торов, а для другой — других. А это аффектирует и терминологический аппарат.

Сложность каждого рассматриваемого горизонта (культуры, цивилизации, Логоса) заведомо отвергает любые попытки однозначных соответствий, так как сама точность как концепт есть философский продукт западноевропейской цивилизации Нового времени, у которого именно в силу его исторической и географической локальности нет и не может быть строгого соответствия в других языках, философиях и культурах. Мы отталкиваемся от того, что Логосов много, а не один. А значит, и логик существует множество — сколько цивилизаций, столько и логик. Поэтому даже теоретически невозможно применять одни и те же критерии к различным цивилизациям; любое утверждение будет лишь риторикой и метафорой, и оценивать их следует не на основании их точности, а на основании их убедительности, проникновенности, а подчас, и изящества.

Самым общим и самым универсальным, что мы соглашаемся сохранить в нашем анализе применительно ко всем горизонтам, является вертикальная топика трех Логосов. Но и в этом случае, бессмысленна любая попытка обнаружить в разных культурах, философиях и религиях строгие эквиваленты Логоса Аполлона, Логоса Диониса и Логоса Кибелы. Это тем более невозможно, что сами эти понятия не являются и не могут быть *строгими*. Они претендуют на слишком высокий уровень обобщения, а значит, не могут быть измерены или оценены ничем из того, что лежит таксономически ниже них, а значит, предопределено их фундаментальным воздействием. Более того, применяя принцип трех Логосов к каждому исследуемому горизонту, мы обнаружим новые и новые аспекты и каждого из этих Логосов, и самой природы того, что мы понимаем под Логосом в вертикальном смысле. Поэтому ближе всего к основному методу, на котором строится Ноомахия, герменевтика и принцип герменевтического круга. Мы подходим к изучению культур с позиции поиска в них баланса трех Логосов (Аполлона, Диониса и Кибелы), однако, сам процесс такого применения уточняет не только структуру культуры, но и глубинную природу Логосов — каждого из них. Так, одна неопределенность постигается другой, и само постижение помогает прояснить и даже отчасти определить и то и другое.

Плюриверсальность геософии

В заключение этой книги следует суммировать несколько важных моментов, определяющих сущность нашего подхода к геософии.

Во-первых, мы подходим к горизонтам (культурам, цивилизациям и их Логосам), заведомо отказываясь устанавливать между ними какую бы то ни было иерархию. В пространстве ноологии столь много измерений, что любая строгая таксономия — род, вид, особь — здесь совершенно неприменима. Ортогональная система декартовых координат — лишь частный случай множества самых неожиданных форм осей; они могут причудливо переплетаться, менять направление и изгибаться в невероятных измерениях. Поэтому цивилизации более напоминают фракталы, чем привычные нам геометрические фигуры — двухмерные или трехмерные, а также n -мерные, но продолжающие классическую метрику. В каждой цивилизации есть как минимум на одно измерение больше, причем это дополнительное измерение всякий раз радикально меняет все установленные на предыдущих этапах симметрии. *Цивилизации неожиданны*, каждый их следующий слой легко опровергает все предыдущие выводы. Цивилизации и культуры открыты, они не перестают удивлять. Если же они становятся полностью предсказуемы и просчитываемы, они умирают. А значит, между этими непредвиденными и удивляющими формами жизни невозможно установить никаких однозначных порядков: они обязательно будут опровергнуты, а то, что казалось высшим, окажется низшим, но только для того, чтобы в какой-то новой плоскости оказаться равным. Это есть главный принцип культурного плюриверсума (как применение концепции К. Шмитта к геософии). Плюриверсум означает, что мы должны привыкнуть к открытым отношениям — уравнения культур неинтегрируемы, их ряды несводимы. Каждый этноцентр всегда находится в центре. И мы полностью это признаем. Но этот плюриверсальный этноцентризм не должен вести к релятивизации: нет, каждый народ находится именно в центре, и эти центростремительные топологии горизонтов истинны — каждый в самом себе и для самого себя. Множественность горизонтов, множественность *Da Dasein*'ов не лишает каждого из них единственности. Это самый важный момент для построения геософии — карты со многими центрами, где каждый является главным и единственным.

Во-вторых, каждый культурный горизонт, который мы рассматриваем и который относится к плюриверсуму, имеет сложную модель отношений с собственным Логосом. В некоторых случаях эти отношения прямые, в некоторых — обратные. Бывают такие ситуации (например, случай культур археомодерна — псевдоморфоз), когда главенствующий цивилизационный Логос находится в конфликте с той культурой, которую он призван выражать. В других случаях культура горизонта не достигает стадии урожая (цивилиза-

ции), и бурление юной жизни народа не позволяет его Логосу зафиксироваться в ясном и недвусмысленном кристалле. В третьих случаях этой фиксации Логоса, напротив, мешает одряхлевшая и перегнившая цивилизация — не собранный вовремя и не переработанный урожай. Еще возможно, что на данный горизонт наступает соседний, нарушая внутренний процесс «месторазвития». Поэтому далеко не всегда Логос цивилизации говорит о своей сущности, о народе, культуре и Dasein'e истину; сплошь и рядом он ошибается, скрывает правду, заблуждается или просто лжет. Следовательно, мы не всегда можем полностью доверять тому, что народ и его культура рассказывают нам о нем самом. Быть может, этот рассказ будет неправильно интерпретирован в нашей собственной системе координат, но быть может, он вообще не собирался двигаться в сторону истины или обнаруживать ее. Поэтому к истинной морфологии Логоса не так просто прорваться. На этом пути мы с необходимостью встретим множество преград, ловушек, тупиков и непреодолимых препятствий.

Очевидно, что геософия представляет собой фундаментальный философский вызов. То, что такой дисциплины нет в готовом виде, означает, что у нас заведомо нет и не может быть никакого достоверного знания ни об одной из цивилизаций, ни, тем более, об их совокупности или об их отношениях. Без геософии любая культурология будет случайными обрывками знаний, набором фрагментов. Но без знаний о каждой цивилизации и об их связях и дифференциалах невозможно построить геософию. Поэтому-то за это никто и не брался ранее, а сделанные в этом направлении попытки были явно поспешными, неудовлетворительными и в определенном смысле экзотическими. Прекрасно осознавая все эти трудности, мы, тем не менее, приступаем к построению геософской карты цивилизаций. Именно этим построением и станут все последующие тома Большой Нооматии — от Эллинского Логоса до поиска Логоса Африки и Океании.

Библиография

- Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М.: Индрик, 1996.
- Башляр Г.* Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.
- Бенуа Ален де.* Краткая история идеи прогресса // Бенуа Ален де. Против либерализма. СПб.: Амфора, 2009.
- Боднарский М.С. (ред.)* Античная география. М.: Государственное издательство географической литературы, 1953.
- Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М.: Весь мир, 2014.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2006.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2007.
- Бродель Ф.* Структуры повседневности. М.: Прогресс, 1986.
- Бруно Латур.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.
- Буддизм. Каноны. История. Искусство. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2006.*
- Бэкон Ф.* Новый Органон. М.: Директ-Медиа, 2002.
- Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1991.
- Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979.
- Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. СПб.: Лань, 2000.
- Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.: REFL-book; К.: ИСА, 1994.
- Вирт Г.* Хроника Ура Линда. Древнейшая история Европы. М.: Вече, 2007.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Наука, 1958.
- Витгенштейн Л.* Философские работы: В 2 ч. М.: Гнозис, 1994.
- Вундт В.* Проблемы психологии народов. М.: Академический Проект, 2010.
- Гегель.* Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970–1972.
- Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991.
- Геродот.* История в 9 книгах. Ленинград: Наука, 1972.
- Гимбутас М.* Славяне: Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2007.
- Гимбутас М.* Балты: Люди янтарного моря. М.: Центрполиграф, 2004.
- Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1–2. М., 1964.

- Гранэ М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.
- Гранэ М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы. М.: Алгоритм, 2008.
- Гранэ М. Китайская цивилизация. М.: Алгоритм, 2008.
- Грейвз Р. Белая Богиня. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Грейвз Р. Мамона и Черная Богиня. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ, 2010.
- Грейвз Р. Мифы Древней Греции. М.: Прогресс, 1992.
- Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М.: АСТ; Харвест, 2008.
- Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. М.: Ди-Дик, 1996.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Наука, 1967.
- Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1992.
- Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М.: Наука, 1970.
- Гумилев Л.Н. Хунну. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001.
- Гумилев Л.Н. Черная легенда. М.: Айрис-пресс, 2008.
- Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-романскому. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета; Изд-во «Глаголь», 1995.
- Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2010.
- Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997.
- Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2003.
- Дионисий Галикарнасский. Римские древности. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005.
- Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). М.: Ладомир, 2007.
- Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-центр, 2000.
- Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 2000.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2012.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.
- Дугин А.Г. Международные отношения. М.: Академический Проект, 2013.
- Дугин А.Г. Основы эволюции парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Дугин А.Г. Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г. Проект «Евразия». М.: Эксмо; Яуза, 2004.
- Дугин А.Г. Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

- Дугин А.Г. Социология Русского Общества. М.: Академический проект, 2010.
- Дугин А.Г. Теория многополярного мира. М.: Евразийское движение, 2012
- Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея, 2002.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.
- Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2012.
- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское движение, 2007.
- Дугин А.Г. Русский Логос — русский Хаос. Социология русского общества. М.: Академический проект, 2015.
- Зомбарт В. Буржуа. М.: Наука, 1994.
- Зомбарт В. Собр. соч.: В 3 т. СПб.: Владимир Даль, 2005.
- История Сербии и Черногории: Босния и Герцеговина, Македония, Словения, Хорватия. М.: Монолит, 2002.
- Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. М.: Алетейя; Энигма, 1999.
- Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб.: Лань, 1998
- Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Кереньи К. Элевсин. М.: Рефл-бук, 2000.
- Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. М.: Индрик, 1997.

- Книги Сивил (Собрание песен-пророчеств, написанных неизвестными авторами II в. до н. э. — IV в. н. э.). М.: Энигма, 1996.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. Кн. 1. СПб.: Филолог. фак. Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2000.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Добро и зло. Кн. 2. СПб.: Филолог. фак. Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2000.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Бытие и быт. Кн. 3. СПб.: Филолог. фак. Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2004.
- Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. Мудрость слова. Кн. 4. СПб.: Филолог. фак. Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2009.
- Коллингвуд Дж. Идея истории: автобиография. М.: Мысль, 1981.
- Конрад Д. Империи Африки. М.: ООО ТД «Издательство "Мир книги"», 2007.
- Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Корбен А. Световой человек в иранском суфизме. М.: Фонд исследований исламской культуры, Волшебная Гора, Дизайн. Информация. Картография, 2009.
- Кортес Д. Сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. СПб.: Евразия, 2001.
- Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет (История религии бон). СПб.: Евразия, 1998.
- Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский Дом, 2002.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
- Лукиан Самосатский. Сочинения: В 2 т. СПб., 2001.
- Мабиногион. Легенды средневекового Уэльса. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
- Маккена Т. Пища богов. М.: Изд-во Трансперсонального института, 1995.
- Максим Исповедник. Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М.: Мартис, 1993; Кн. II, 1994.
- Малиновский Бронислав. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М.: РОССПЭН, 2004.
- Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Астрель, 2000.
- Масперо Г. Древняя история народов Востока. М.: Тип. М.Г. Волчанинова и бывш. Д.И. Иноземцева, 1895.
- Махабхарата. I – VIII. Ашхабад: АН ТССР, 1959 – 1972.
- Меллер ван ден Брук А. Миф о вечной Империи и Третий рейх. М.: Вече, 2009.
- Мережковский Д. Тайна Запада: Атлантида – Европа. М.: Республика, 1999.
- Меховский Матвей. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1936.
- Мизес Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность. М.: Дело, Catallaху, 1993.

- Мизес Л. Либерализм в классической традиции. М.: Социум; Экономика, 2001.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996.
- Мутафова Чафдар. Дилетант. Декоративен роман. София, 1926.
- Мэхэн А. Т. Влияние морской силы на историю 1660—1783. СПб.: Terra Fantastica, 2002.
- Мэхэн А. Т. Влияние морской силы на французскую революцию и империю. 1793—1812. СПб.: Terra Fantastica, 2002.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: ИФ РАН, 2004.
- Нойманн Э. Великая мать. М.: Добросвет, 2014.
- Олар А. Культ Разума и культ Верховного Существа во время Французской революции. М.: Сеятель, 1925.
- Ориген. О Началах. Новосибирск, 1993.
- Ортега-и-Гасет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002.
- Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.
- Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990.
- Плотин. Шестая Эннеада. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.
- Прокл. Комментарии к Пармениду / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2006.
- Прокопий Кесарийский. Тайная история. XII. М.: Наука, 1993.
- Ратцель Ф. Народоведение: В 2 т. СПб.: Просвещение, 1902—1903.
- Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Историко-географический анализ. М.: Эксмо; Алгоритм, 2010.
- Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.
- Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
- Святой Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб.: Аxiома, 1995.
- Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследования изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. М.: Астрель, 2006.
- Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992.
- Тилак Б. Г. Арктическая родина в ведах. М.: Гранд; Фаир-Пресс, 2001.
- Тойнби А. Дж. Исследование истории: В 3 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006.
- Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Рольф, 2001.
- Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: Рольф, 2002.
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Петербургское философское общество, 2000.
- Торчинов Е. А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Лань, 1998.
- Торчинов Е. А. Даосизм. Пути обретения Бессмертия. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007.
- Торчинов Е. А. Религии Китая. Хрестоматия. СПб.: Евразия, 2001.

- Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Албука-классика; Петербургское востоковедение, 2005.
- Традиция № 6. М.: Евразийское движение, 2014.
- Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
- Успенский Ф.И. История Византийской Империи. М.: Мысль, 1996.
- Фестюжьер А.-Ж. Созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.
- Фирдоуси. Шахнаме: В 6 т. М.: Наука, 1957 — 1987.
- Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. М.: Фирма СТД, 2003 — 2008.
- Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Албука-классика, 2005.
- Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996.
- Хайек Ф.А. Дорога к рабству. М.: Новое издательство, 2005.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
- Харгт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.
- Хейзинга Й. Осень Средневековья. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.
- Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.
- Честертон Г.К. Собрание сочинений: В 5 т. СПб.: Амфора, 2000.
- Чжуан-цзы. Ле-цзы. М.: Мысль, 1995.
- Шеллинг Ф.В. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2013.
- Шеллинг. Философия Откровения. Т. 1. СПб.: Наука, 2000.
- Широкоротов М.С. Этнос. М.: Кафедра социологии международных отношений социологического факультета МГУ, 2010.
- Шмитт К. Номос Земли в праве народов Jus Publicum. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Шпанн Отмар. Философия истории. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
- Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. М.: Наука, 1993.
- Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002.
- Эвола Ю. Абстрактное искусство. М.: Евразийское движение, 2012.
- Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
- Элиаде М. Аспекты мифа. Инвест-ППП, 1995.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей: В 3 т. М.: Академический Проект, 2009.
- Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. К.: София, 2000.
- Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 2000.
- Элиаде М. Религии Австралии. СПб.: Университетская книга, 1998.
- Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
- Элиаде М. Словарь религий. СПб.: Алетейя, 1997.

- Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.
- Элиаде М.* Трактат по истории религий: В 2 т. СПб.: Алетейя, 2000.
- Элиаде М.* Шаманизм. К.: София, 1998.
- Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- Юнг К. Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
- Юнг К. Г., Сэмюэлс Э., Огайник В., Хаббек Дж.* Аналитическая психология: Прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1997.
- Юнг К. Г.* Аналитическая психология: ее теория и практика (Тавистокские лекции). К.: Синто, 1995.
- Юнг К. Г.* Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002.
- Юнг К. Г.* Психологические типы. Минск: Харвест, 2003.
- Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука, 1996.
- Юнгер Ф. Г.* Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Юнгер Ф. Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: Владимир Даль, 2002.
- Ashley R.* Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War/ Derian Der, Shapiro M.J. (eds.). International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics Lexington, MA: Lexington Books, 1989.
- Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Bădescu I.* Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică. Valahia: Colectia Euxin, 2001.
- Bartsch H.-W.* (Hg.): Kerygma und Mythos. Band 1. 1948.
- Bastide R.* Le Brésil. P.: Bastidiana, 1997.
- Blaga L.* Les différentielles divines. P.: Librairie du savoir, 1990.
- Blaga L.* Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.
- Blaga L.* Trilogie de la connaissance. P.: Librairie du savoir, 1992.
- Boas F.* Changes of bodily forms of the descendants of immigrants. Washington, DC: Government Printing Office, 1911
- Boas F.* General Anthropology. Boston: Heath, 1938.
- Boas F.* Kwakiutl Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Boas F.* Race, Language and Culture. Toronto: Collier MacMillan, 1940.
- Boas F.* The Central Eskimo. Lincoln: U. Nebraska Press, 1888.
- Boas F.* The Mind of Primitive Man. N. Y.: Macmillan, 1938.
- Boas F.* The social organization and secret societies of Kwakiutl Indian. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1897.
- Bollenbeck G.* Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders. München: C.H. Beck Verlag, 2007.

- Braudel F.* (dir.). La Méditerranée. L'espace et les homes. P.: Arts et métiers graphiques, 1977.
- Braudel F.* Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e–XVIII^e siècle).
T. 1. P.: Armand Colin, 1967.
- Braudel F.* Écrits sur l'histoire. T. II. P.: Arthaud, 1990.
- Braudel F.* La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.
P.: Armand Colin, 1949.
- Chatue J.* Senghor philosophe. Cinq études. Yaoundé (Cameroun): Editions CLE, 2009.
- Conte D.* Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.
- Corbin H.* En islam iranien. 4 v. P.: Gallimard, 1971 – 1972.
- Culiano I.P.* Eros et magie a la Renaissance. 1484. P.: Flammarion, 1984.
- Culiano I.P.* Gnozele dualiste ale Occidentului. București: Polirom, 2013.
- Culiano P.I.* The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism. San Fransico: Harper, 1992.
- Diemer A.* (ed.). Philosophy in the Present Situation of Africa. Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1981.
- Dumézil G.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.
- Dumézil G.* Apollon sonore et autres essais. P.: Payot, 1982.
- Dumézil G.* Déesses latines et mythes védiques. P.: Latomus, 1956.
- Dumézil G.* Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.
- Dumézil G.* L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.
- Dumézil G.* Le Livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes, P.: Gallimard, 1965.
- Dumézil G.* Le Troisième Souverain. P.: G.P. Maisonneuve, 1949.
- Dumézil G.* Les Dieux indo-européens. P.: Presses universitaires de France, 1952.
- Dumézil G.* Loki. P.: G.P. Maisonneuve, 1948.
- Dumézil G.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939.
- Dumézil G.* Mythes et dieux des Germains — Essai d'interprétation comparative. P.: Presses universitaires de France, 1939.
- Dumézil G.* Ouranos-Varuna — Essai de mythologie comparée indo-européenne. P.: Maisonneuve, 1932.
- Dumézil G.* Romans de Scythie et d'alentour. P.: Payot, 1978.
- Dumézil G.* Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi. P.: Gallimard, 1971.
- Durand G.* Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse. P.: Berg International, 1979.
- Durand G.* Introduction à la mythologie. Mythes et societies. P.: Albin Michel, 1996.

- Durand G.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire P.: Dunod, 2011.
- Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P.: Librairie générale française, 1991.
- Eliade M.* Fragmentarium. București: Editura Vremea, 1939.
- Eliade M.* Zalmoxis, the vanishing god. Comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité. Paris: Gambiez, 1928.
- Evola E.* Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero. Roma: Edizioni mediterranee, 1972.
- Evola J.* L'arco e la clava. Milano: Vanni Scheiwiller, 1968.
- Evola J.* Cavalcare la tigre. Roma: Edizioni Mediterranee, 2008.
- Evola J.* Fenomenologia della sovversione in scritti politici del 1933 – 1970. Borzano: SeaR, 1993.
- Evola J.* Gli uomini e le rovine. Roma: Edizioni dell'Ascia, 1953.
- Evola J.* Il genio d'Israele. Catania: Il Cinabro, 1992.
- Evola J.* Imperialismo pagano. Todi-Roma: Atanòr, 1928.
- Evola J.* La dottrina del risveglio. Bari: Laterza, 1943.
- Evola J.* La Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998.
- Evola J.* La tradizione ermetica. Bari: Laterza, 1931.
- Evola J.* Il taoismo. Roma: Mediterranee, 1972.
- Evola J.* Lo Yoga della Potenza. Torino: Bocca, 1949.
- Evola J.* Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Torino: Bocca, 1932.
- Evola J.* Teoria dell'individuo assoluto. Torino: Bocca, 1927.
- Frobenius L.* Das unbekannte Afrika. Aufhellung der Schicksale eines Erdteils. München: C.H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1923.
- Frobenius L.* Von Kulturreich des Festlandes. Berlin: Wegweiserverlag, 1923.
- Frobenius L.* Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. München: Beck, 1921 – 1928.
- Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N. Y.: Basic Books, 2000.
- Geticus.* La Dacia iperborea. Parma: Edizione all'insegna del Veltro, 1984.
- Gimbutas M.* Balts. L.: Thames and Hudson, 1963.
- Gimbutas M.* Das Ende Alteuropas. Der Einfall von Steppennomaden aus Südrusland und die Indogermanisierung Mitteleuropas. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft, 1994.
- Gimbutas M.* Die Ethnogenese der europäischen Indogermanen. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 1992.
- Gimbutas M.* The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- Graebner Fritz.* Methode der Ethnologie. Heidelberg: Winter. 1911.
- Graves R.* The White Goddess: a Historical Grammar of Poetic Myth. Manchester: Carcanet, 1997.

- Guénon R.* Formes traditionnelles et cycles cosmiques. P.: Gallimard, 1970.
- Guénon R.* Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues. P.: Marcel Rivière, 1921.
- Guénon R.* L'ésotérisme de Dante. P.: Gallimard, 1925.
- Guénon R.* La Grande Triade. P.: Gallimard, 1995.
- Guénon R.* Le Regne de la Quantité et les Signes des Temps. P.: Gallimard, 1970.
- Guénon R.* Orient et Occident. P.: Gallimard, 1976.
- Gumplowicz L.* Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Wien, 1883.
- Guyonvarc'h Christian-J., Le Roux Françoise.* La Civilisation celtique. Rennes: Ouest-France Université, 1990.
- Guyonvarc'h Ch., Le Roux F.* Textes mythologiques irlandais. 2 v. Rennes, 1980–1986.
- Guyonvarc'h Ch., Le Roux F.* Le druides. Rennes: Editions Ouest-France, 1986.
- Heidegger M.* Geschichte des Seyns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2012.
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1972.
- Heidegger M.* Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931 – 1938). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger Martin.* Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis). GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- Heidegger Martin.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Heidegger Martin.* Schelling, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. GA 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Heidegger Martin.* Zu Ernst Jünger. GA 90. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Heiser James D.* Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century. L.: Repristination Press, 2011.
- Herder J.G.* Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- Herder J.G.* Samtliche Werke. B.: B. Suphan, 1877 – 1913.
- Hettner A.* Die Geographie, ihre Geschichte, ihr Wesen und ihre Methoden. Breslau: Ferdinand Hirt, 1927.
- Hoene-Wronski J.M.* Philosophie critique, decouverte par Kant et fondee definitivement sur le principe absolu du savoir. Marseille, 1803.
- Honigmann E.* Die sieben Klimata und die Poleis episemoi. Heidelberg: Carl Winter, 1929.
- Iorga N.* Bizanț după Bizanț. București: Universitatea din București, 2005.
- Ivanov J.* Bogomil Books and Legends. P.: Maisonneuve et Larose, 1976.
- Joachim de Fiore.* Expositio in Apocalypsim. Frankfurt am Main: Minerva, 1964.
- Jünger Ernst.* Arbeiter, Herrschaft, Gestalt, Bürgertum, Weltbild. Hamburg: Hansische Verlagsanstalt, 1932.

- Katzenstein P.J.* (ed.). *Civilizations in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*. L.; N. Y.: Routledge, 2010.
- Kerény K.* *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*. Wien: Leo, 1937.
- Kerény K.* *Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion. Eine Studie über Pallas Athene*. Zürich: Rhein-Verlag, 1952.
- Kerény K.* *Die Mysterien von Eleusis*. Zürich: Rhein-Verlag, 1962.
- Kerény K.* *La Religion antique, ses lignes fondamentales*. Genève: Librairie de l'Université, Georg & Gle, 1957.
- Kerényi K., Jung C.G.* *The science of mythology*. London, N.Y.: Routledge, 2002.
- Klages L.* *Geist als Widersacher des Seele*. Bonn: Bouvier, 1969.
- Kohlmeyer K.* *Land des Baal. Syrien — Forum der Völker und Kulturen*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1982.
- Koktanek A.M.* *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München, 1968.
- Koppers W., Schmidt W.* *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. Münster, Westfalen: Aschendorff, 1937.
- Lazarus M.* *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hamburg: Meiner, 2003.
- Luciano Pérez Vilatela.* *Lusitania: historia y etnología*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.
- Mackinder H.J.* *The geographical pivot of history*. *The Geographical Journal*. 1904. № 23.
- Maffessoli M.* *L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*. P.: Méridiens-Klincksieck, 1985.
- Malinowski B.* *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1922.
- Malinowski B.* *Sex and Repression in Savage Society*. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1927.
- Malinowski B.* *The family among the Australian Aborigines: a sociological study*. L.: University of London Press, 1913.
- Malinowski B., Ellis H.* *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. L., 1929.
- Mellaart J.* *Çatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia*. L.: Thames & Hudson, 1967.
- Mickiewicz A.* *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa*. Warszawa: Ossolineum, 2004.
- Mühlmann W.E.* *Methodik der Völkerkunde*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1938.
- Mutti C.* *Democrazia e talassocrazia*. Genova: Effepi, 2014.
- Novak Ch.* *Jacob Frank. Le faux Messie*. P.: l'Harmattan, 2012.
- Pellicani L.* *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*. Firenze: Vallecchi, 1976.

- pijl Kees van der*. The Making of an Atlantic Ruling Class. L.: Verso, 1984.
- pijl Kees van der*. Transnational Classes and International Relations. L.: Routledge, 1998.
- proclus*. Commentaire sur le Timee, traduction et notes par A.J. Festugiere, avec le concours de Ch. Mugler et de A. Ph. Segonds. 5 vol. P.: Vrin, 1966 – 1968.
- Ratzel F.* Anthropogeographie. Stuttgart: J. Engelhorn, 1899.
- Ratzel F.* Das Meer als Quelle der Völkergrosse — eine politischer-geographische Studie. München; B.: Oldenbourg, 1900.
- Ratzel F.* Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehrs und des Krieges. München: R. Oldenbourg, 1903.
- Ribeiro D.* As Américas e a Civilização: Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Cultural Desigual dos Povos Americanos Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- Rougemont Denis de*. L'Amour et l'Occident. P.: Plon, 1972.
- Rougemont Denis de*. Les Mythes de l'Amour. P.: Gallimard, 1972.
- Rousselot X.* Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'évangile éternel. P.: Ernest Thorin, 1867.
- Rouvillois F.* L'invention du progrès 1680 – 1730. P.: CNRS Éditions, 2010.
- Roux J.-P.* Histoire des Turcs. P.: Fayard, 2000.
- Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. 12 Bande. Munich: Beck, 1927 – 1954.
- Schmitt C.* Der Begriff des Politisches. B.: Duncker und Humbolt, 1932.
- Schmitt C.* Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. B.: Duncker und Humblot, 1950.
- Schmitt C.* Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze. Köln, 1950.
- Schmitt C.* Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht. B.: Deutscher Rechts Verlag, 1939.
- Schmitt C.* Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. Leipzig: Felix Philipp Reclam Junior, 1942.
- Schwemer D.* Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Sedgwick M.* Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2004.
- Shapiro M.J., Hayward R. Alker* (eds.). Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996.
- Spann O.* Der Wahre Staat. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. Graz, 1972.
- Spann O.* Die Bedeutung des ständischen Gedankens für die Gegenwart // Spann O. Kämpfende Wissenschaft. Jena, 1934.
- Taguieff P.-A.* Le Sens du progrès. Une approche historique et philosophique. P.: Flammarion, 2004.

- Taubes J.* Abendändische Eschatologie. Bern: Francke, 1947.
- Tempels F.* La philosophie bantoue. Elisabethville: Lovania, 1945.
- Thomas W.I., Znaniecki F.W.* The Polish Peasant in Europe and America: A Classic Work in Immigration History. Urbana.: University of Illinois Press, 1996.
- Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, 5 B. B.: de Gruyter, 1931 – 1934.
- Vacant A., Mangelot E., Amann E.* Dictionnaire de théologie catholique. P.: Letouzey et Ané, 1925.
- Vierkandt Alfred.* Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen: Eine Einführung in die Gesellschaftslehre. Stuttgart: Enke, 1936.
- Vierkandt Alfred.* Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie. Stuttgart: Enke, 1923.
- Visser Marinus Willem de.* The dragon in China and Japan. Amsterdam: J. Müller, 1913.
- Voegelin E.* Wissenschaft, Politik und Gnosis. München: Kösel, 1959.
- Wirth H.* Der Ausgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928.
- Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.
- Wundt W.* Völkerpsychologie. 10 Bd. Leipzig: Engelmann, 1900 – 1920.

Оглавление

часть 1. Базовые концепты геософии	3
Глава 1. Горизонты культур — география Логосов	5
Вертикальная толика и экзистенциальный горизонт	5
Множественность Dasein'ов	10
Этноцентрумы и этноцентризм	14
Глава 2. Деконструкция евроцентризма	19
Средиземноморский этноцентризм	19
Евроцентризм и практика планомерного истребления альтернативных Логосов	20
Глава 3. Цивилизация — определение	26
Понятие цивилизации	26
Цивилизация как субстанция (онтологическая концепция цивилизации)	28
Цивилизация как процесс (динамическая концепция цивилизации)	29
Цивилизация как система (системическая концепция цивилизации)	30
Цивилизация как структура (структурно-функциональная/ морфологическая концепция цивилизации)	30
Цивилизация как пайдеума (образовательная концепция цивилизации)	31
Цивилизация как набор ценностей (аксиологическая концепция цивилизации)	31
Цивилизация как организованное бессознательное (психоаналитическая концепция цивилизации)	32
Цивилизация как (религиозная) культура	32
Цивилизация как язык (филолого-лингвистическая концепция цивилизации)	33
Цивилизация как первая производная от этноса (этносоциологическая концепция цивилизации)	33
Цивилизация как конструкт (конструктивистская концепция цивилизации)	34
Цивилизация как нормативное поле человека (антропологическая концепция цивилизации)	34

Границы цивилизаций	35
Глава 4. Топика геософии.....	37
Цивилизация и ноология	37
Аграрная метафора.....	39
Поле: культура как природа	40
Урожай.....	42
Жатва	43
Часть 2. Теории цивилизаций: критерии, концепты, соответствия	45
Глава 5. Теории Прокла	47
Учение о климате древних эллинов	47
Эйдетическая геополитика Прокла	48
Война пространств.....	49
Значение теорий Прокла для геософии.....	53
Глава 6. Теории Иоакима де Флоры	55
Три века	55
Ересь истории как чистого имманентизма	56
Значение теорий Иоакима де Флоры для геософии.....	57
Глава 7. Теория Джамбаттиста Вико	60
Три века	60
Правление Бога.....	60
Герои и люди	61
Значение идей Вико для геософии	62
Глава 8. Теория Гердера.....	63
Народы как мысли Бога	63
Народ как горизонт.....	64
Значение взглядов Гердера для геософии	65
Глава 9. Теории Шеллинга.....	66
Grund	66
Инстанция В	67
Вечное рождение бытия — А ²	67
Главное отношение метафизики А к В.....	69
Дух Любви — А ³	69
Метафизическая структура времени.....	70
История и эпохи мира	72
Значение теории Шеллинга для геософии	74
Глава 10. Теория Гегеля	75
История как дух.....	75
Философская Империя и конец истории	76

Значение теории Гегеля для геософии.....	77
Глава 11. Теории Н.Я. Данилевского.....	79
Культурно-исторические типы	79
Десять цивилизаций	80
Законы культурно-исторических типов	82
Одиннадцатая цивилизация и ее битвы.....	82
Значение идей Данилевского для геософии	84
Глава 12. Теории И. Бахофена	85
Открытие матриархального порядка	85
Вторая гинекократия.....	85
Война полов по Бахофену.....	87
Четыре фазы цивилизации	87
Значение взглядов Бахофена для геософии.....	88
Глава 13. Теории Ф. Ратцеля	92
Новое открытие пространства	92
Антропогеография.....	93
Государство как организм	93
Законы экспансии.....	95
Фактор Моря.....	96
Значение взглядов Ратцеля для геософии	97
Глава 14. Теории Х. Маккиндера	98
Heartland	98
Теллурократия	100
Талассократия.....	102
Война Суши и Моря.....	103
Рим и Карфаген	103
Значение идей Маккиндера для геософии.....	105
Глава 15. Теории К. Шмитта	107
Политическое.....	107
Политическая теология.....	108
Pluriversum	110
Большое пространство и права народов в структуре права	111
Земля и Море: философия геополитики	113
Номос Земли в четырех версиях.....	114
Значение идей К. Шмитта для геософии	116
Глава 16. Теории Р. Гребнера и В. Шмидта	118
Роберт Гребнер: культурные круги	118
Вильгельм Шмидт: примитивный монотеизм.....	119
Значение взглядов Гребнера и Шмидта для геософии	119

Глава 17. Теории М. Лацаруса, В. Вундта, А. Фирканда	121
Морис Лацарус: психология духа	121
Вильгельм Вундт: этнопсихология	121
Альфред Фиркандт: феноменология этноса	122
Значение идей этнопсихологов для геософии	122
Глава 18. Теории Ф. Боаса	124
Культурная антропология	124
Новые правила антрополога	124
Значение идей Боаса для геософии	126
Глава 19. Теории О. Шпенглера	128
Равноправие культур	128
Закат Европы: «цивилизация» по Шпенглеру	129
Номенклатура культур	130
Русско-сибирское пробуждение	131
Туранская протокультура и горизонты будущего	132
Значение концепций Шпенглера для геософии	134
Глава 20. Теории Р. Турнвальда	136
Этносоциология: типология этносов	136
Простые народы (этносы)	137
Семья и хозяйство в простых обществах	137
Государство, культура и право в ранних формах дифференцированных обществ	139
Значение трудов Турнвальда для геософии	140
Глава 21. Теории Л. Фробениуса	142
Пайдеума	142
Три момента пайдеумы	143
Теллурическое и хтоническое	145
Солнце и Луна: проблема пола	147
Значение теорий Лео Фробениуса для геософии	150
Глава 22. Теории Г. Вирта	153
Культурный круг Туле	153
Нордический матриархат	155
Значение идей Вирта для геософии	156
Глава 23. Теории М. Гимбутас	158
Старая Европа	158
Курганная культура	158
Протописьмо	159
Значение идей Гимбутас для геософии	160
Глава 24. Теория Р. Грейвза	161

Матриархат у элинов.....	161
Белая-Черная Богиня.....	161
Значение идей Грейвза для геософии.....	162
Глава 25. Теории К. Кереньи.....	163
Миф и его циклы.....	163
«Мифологический фундаментализм».....	164
Значение идей Кереньи для геософии.....	167
Глава 26. Теории З. Фрейда.....	169
Открытие подсознания: «Оно».....	169
Психоз и невроз.....	170
Эрос и Танатос.....	170
Общество и примордиальная драма.....	172
Значение идей З. Фрейда для геософии.....	173
Глава 27. Теории К.Г. Юнга.....	175
Коллективное бессознательное.....	175
Архетипы.....	175
Структура человека.....	177
Индивидуация.....	178
Значение идей К.Г. Юнга для геософии.....	178
Глава 28. Теории Й. Хейзинги.....	181
Реабилитация Средневековья.....	181
Игра.....	182
Значение идей Хейзинги для геософии.....	183
Глава 29. Теории Р. Генона.....	184
Восток над Западом.....	184
Нисходящие циклы сакральной истории.....	185
Примордиальная Традиция и сакральные центры.....	186
Параметры цивилизации Традиции.....	187
Каин и Авель.....	188
Значение воззрений Рене Генона.....	189
Глава 30. Теории Ю. Эволы.....	191
Нордическая вертикаль времени.....	191
Морфология цивилизаций.....	192
Значение идей Эволы для геософии.....	195
Глава 31. Теории М. Элиаде.....	198
Сакральное.....	198
Инициация и тайные общества.....	201
Вечное возвращение.....	202
Значение идей Элиаде для геософии.....	203

Глава 32. Теории И. Кулиану	205
Гностицизм	205
История ментальностей	206
Значение идей Кулиану для геософии	206
Глава 33. Теории Ж. Дюмезиля	208
Социальная ойкумена индоевропейцев	208
Антиэвгемеризм	209
Этносоциология трехфункциональной модели	210
Значение идей Дюмезиля для геософии	211
Глава 34. Теории П. Сорокина	213
Социокультурная динамика	213
Три типа социокультурных систем	214
Конец чувственной цивилизации	215
Значение теорий Питирима Сорокина для геософии	218
Глава 35. Теории Ж. Дюрана	219
Социология воображения	219
Имажинэр	219
Антропологический траект	221
Имажинэр и смерть	222
Миф	223
Режимы и группы внутри имажинэра: диурн/ноктюрн	223
Диурн	224
Битва со смертью	225
Дуализм и маскулиноидность	226
Ноктюрн	227
Мистический ноктюрн	228
Фигура Матери	228
Номенклатура мистического ноктюрна	229
Драматический ноктюрн как умеренный эвгемеризм	230
Смерть и воскресение	231
Номенклатура драматического ноктюрна	231
Значение идей Ж. Дюрана для геософии	232
Глава 36. Теории Н.С. Трубецкого	234
Евразийство	234
Основы	235
Европа против человечества	237
Идеократия	238
Значение теорий Трубецкого для геософии	239
Глава 37. Теории П. Савицкого	241

Россия как «срединная империя»	241
Туран	242
«Месторазвитие»	244
Значение теории Савицкого для геософии	246
Глава 38. Теории Л. Гумилева	248
Циклы этногенеза и теория пассионарности	248
Исследование Евразии и кочевых Империй Турана	249
Значение теории Льва Гумилева для геософии	250
Глава 39. Теории А. Тойнби	251
Новая номенклатура цивилизаций	251
Элиты, вызовы, ответы	253
Значение идей Тойнби для геософии	254
Глава 40. Теории Ф. Броделя	255
Материальная цивилизация	255
Большая длительность	257
Определение цивилизации	258
Грамматика цивилизаций	259
Значение идей Броделя для геософии	260
Глава 41. Теории С. Хантингтона	262
Пессимизм западной глобализации	262
Число цивилизаций по Хантингтону	263
Значение работы С. Хантингтона для геософии	263
Глава 42. Общая номенклатура базовых терминов	267
Горизонт и его гомологии	267
Параллели и дивергенции в классификациях	273
Часть 3. Плюриверсум: геософия и ее зоны	287
Глава 43. Номенклатура горизонтов и план Большой Ноомахии	289
Поля Ноомахии	289
Тома Ноомахии	290
Глава 44. Логос Европы. История взлета и падения	292
Предыстория Европы: матриархальное Средиземноморье	292
Патриархальные полюса Средиземноморья	295
Внутренние полюса Европы	301
Европа (по Дюмезилю)	306
Упадок Европы (по Шпенглеру, Данилевскому, Сорокину)	308
Десакрализация Европы (Генон, Эвола)	309
Вопрос о гендерном индексе современной Европы	310
Еврооптимизм	311

Начальная структура Средиземноморского Логоса: радикальная победа Аполлона.....	312
Три взгляда на судьбу Запада.....	315
Европа как единая цивилизация: от Начала к Концу.....	321
Две Европы: дифференциация судеб — Запад и Восток.....	329
Много Европ.....	333
Глава 45. Семитский горизонт.....	339
Бог Луны.....	339
Морфология семитской цивилизации.....	339
Восточные семиты.....	341
Западные семиты.....	342
Финикийцы: Логос Кибелы.....	343
Евреи.....	345
Евреи в рассеянии.....	346
Арабы.....	348
Семиты: ноологический плюрализм.....	349
Глава 46. Горизонты двух Америк.....	351
Проблема пограничных цивилизаций.....	351
Древние Америки.....	352
Америндский горизонт и колониальная надстройка.....	353
Различия между Америками в колониальную эпоху.....	356
Северная Америка: англосаксонская колония.....	358
Капитализм, прагматизм, либерализм.....	359
Южная Америка.....	362
Тропический Рим и Логос Ариэля.....	364
Глава 47. Евразийский горизонт.....	367
Туран.....	367
Туран как цивилизация.....	368
Континент Россия.....	371
Версии русской истории.....	371
Фазы русского историала.....	373
Цивилизация Деметры.....	376
Элевсин и славяне.....	380
Вопрос о феминности русских.....	382
Русский андрогинат.....	383
Археомодерн: битва за русский Логос.....	384
Глава 48. Иранский Логос.....	387
Иран и Запад.....	387
Фазы иранского историала.....	388
Значимое иное греков.....	389

Ираншахр и Хванирата.....	390
Световая война.....	392
Ожидание.....	394
Иранизм и влияние на Европу.....	396
История как иранская идея.....	398
Иранский шиизм.....	399
Иранская сущность суфизма.....	400
Виляят-и факих.....	401
Ноология Ирана.....	403
Глава 49. Индийский Логос.....	406
Логос-Боддхи.....	406
Двипы и мандалы.....	407
Слои индийского горизонта.....	408
Индийские арии.....	410
Лучи индуизма.....	414
Глава 50. Китайская цивилизация.....	415
Желтый драконий Логос.....	415
Древний Китай.....	416
Аграрная цивилизация.....	417
Крестьяне, охотники и алхимики.....	419
Срединная Империя.....	420
Фазы китайского историаля.....	421
Конфуцианство.....	424
Даосизм.....	425
Буддизм.....	427
Влияние Китая.....	428
Глава 51. Япония и ее Логос.....	430
Японский горизонт.....	430
Древняя Япония и айны.....	431
Малайский слой.....	432
Алтайско-корейский слой.....	432
Фазы японского историаля.....	433
Женское начало и китайский Логос.....	434
Японский Логос.....	435
Глава 52. Африканские горизонты.....	438
Черная Африка: четыре цивилизации.....	439
Древние политии Черной Африки.....	441
В поисках африканского Логоса.....	442
Глава 53. Горизонты Пацифиды.....	445
Логос Океании?.....	445

Горизонты Океании.....	446
Великая Мать Океании	447
Заключение.....	450
Герменевтический круг Ноомахии.....	450
Плюриверсальность геософии	451
Библиография	454

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

Ноомахия: войны ума.

Геософия: горизонты и цивилизации

Корректор: Башлай И.М.,
группа дорепечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.,
Пияева М.В.

Подписано в печать 23.01.2017. Формат 60 × 90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,0. Тираж 700 экз. Заказ №

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: Публичное акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: + 7 495 221 8980

**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@arproject.ru, zakaz@arproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

**Издательство
«Академический проект»
предлагает**

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

**Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.**

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aproject.ru.

Книги издательства «Академический проект»

Дугин А.Г.

Ноомахия: войны ума.

**Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания
(479 с.)**

В книге «Иранский Логос» Александр Дугин рассматривает смысловые узлы иранской цивилизации, связанной с двумя принципиальными моментами: 1) метафизикой Света и световых войн, непрерывно ведущихся против сил тьмы, и 2) эсхатологией, учением о линейном времени и его конце. Именно там, где мы встречаемся с эпизодами световой войны и ожиданием Спасителя, предводителя армий света в финальной битве против армий тьмы, именно там, где рождается мысль о времени и линейной истории, где существует «культура ожидания» Спасителя, мы имеем дело с Иранским культурным кругом, с «ges iganica», «иранской вещью» — структурной и неизменной основой иранской идентичности, мощное присутствие которой автор обнаруживает во всех религиозных и философских комплексах Средиземноморского культурного ареала (в частности, в эллинизме и иудаизме).

ISBN: 978-5-8291-2009-2



9 785829 120092



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Методология

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве

- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм и Империя
- Латинский Логос: Солнце и Крест
- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Восточноевропейский Логос

Цивилизации границ

- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Американские цивилизации
- Русский Логос
- Горизонты Турана

По ту сторону Запада

- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Индийский Логос
- Дальневосточный Логос
- Африка и Океания

Ноомахия – война в сфере ума. Человечество автор «Ноомахии» рассматривает как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывное сражение на протяжении всей мировой истории. Панорама современного мира предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц.

Книга А. Дугина «Геософия: горизонты и цивилизации» представляет собой философско-методологическое введение (наряду с исследованием «Три Логоса») к остальным томам цикла «Ноомахия». Каждая культура и каждое общество выступают у автора особой неповторимой проекцией трех вертикальных Логосов (в разных пропорциях и соотношениях) на горизонтальную плоскость человеческой истории, создающей своеобразные и многомерные фигуры цивилизации. Эту грандиозную панораму качественной интеллектуальной множественности, этот насыщенный содержаниями плюриверсум автор разворачивает в перспективе геософии.

