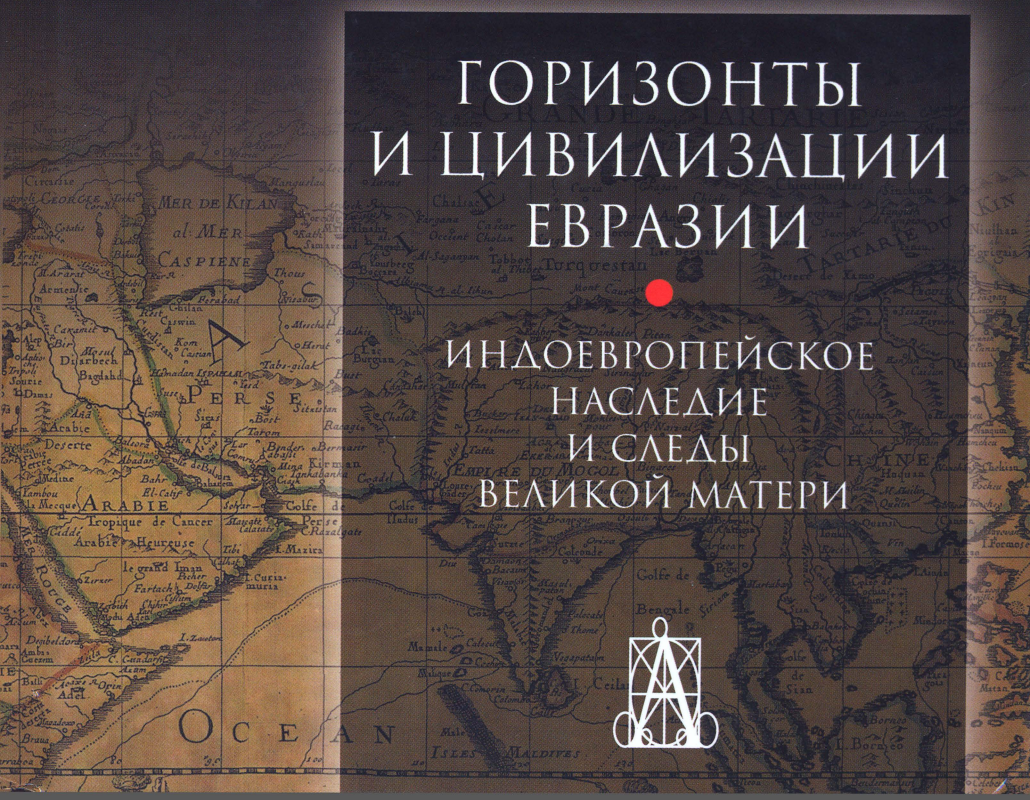




А.Г. ДУТИН

# НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА



ГОРИЗОНТЫ  
И ЦИВИЛИЗАЦИИ  
ЕВРАЗИИ

ИНДОЕВРОПЕЙСКОЕ  
НАСЛЕДИЕ  
И СЛЕДЫ  
ВЕЛИКОЙ МАТЕРИ





**НООМАХИЯ  
ВОЙНЫ УМА  
ГОРИЗОНТЫ  
И ЦИВИЛИЗАЦИИ  
ЕВРАЗИИ  
ИНДОЕВРОПЕЙСКОЕ  
НАСЛЕДИЕ И СЛЕДЫ ВЕЛИКОЙ  
МАТЕРИ**

«Академический проект»  
Москва, 2018

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. Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери. — М.: Академический проект, 2018. — 723 с.

ISBN 978-5-8291-2133-4

В настоящем томе цикла «Ноомахия» Александр Дугин сосредоточивается на исследовании неиндоевропейских горизонтов Евразии, народы которых были либо продолжателями индоевропейской миссии (как, например, алтайцы, отчасти уральцы и тибетцы), либо испытали на себе ее фундаментальное воздействие, либо (как в случае палеоазиатов) сохранили свою более древнюю матриархальную идентичность в относительной независимости от индоевропейского влияния.

Книга предназначена для специалистов в области истории цивилизаций, философии, религии, антропологии, этнологии и политологии.

УДК 1/14; 008

ББК 87; 71

ISBN 978-5-8291-2133-4

© Дугин А.Г., 2017

© Оригинал-макет, оформление.  
«Академический проект», 2018

**ЧАСТЬ 1. ПЕРЕДАЧА  
ТУРАНСКОГО ЗАВЕТА.  
АЛТАЙСКОЕ ВТОРЖЕНИЕ**



# Глава 1. Алтайский полюс

## Индоевропейцы и постиндоевропейцы Турана: передача Логоса

В данном томе «Ноомахии» мы снова обращаемся к пространству Евразии, которое исследовали в предыдущей книге, посвященной Логосу Турана<sup>1</sup>. Здесь мы рассмотрим вторую половину туранского горизонта и туранской цивилизации. *Главная черта этой второй половины в том, что в ней основная миссия воинственного патриархального вертикально ориентированного кочевого общества, изначально представленного индоевропейскими народами, передается другим этническим группам, говорящим на неиндоевропейских языках и погчас относящимся к иному типу.* Этот фенотип может быть монголоидным и палеоазиатским, но может быть и палеоевропейским, чаще всего он является смешанным, где преобладают те или иные черты — европеоидные или монголоидные.

До определенного момента и, конкретно, вплоть до нашествия гуннов в IV веке по Р.Х. *главной доминантой Турана выступают только и исключительно индоевропейские народы.* Индоевропейская прародина остается таковой в течение тысячелетий — как минимум, с V тысячелетия до Р.Х., и оттуда снова и снова за пределы Великой Степи выплескиваются волны индоевропейцев, несущих вместе с собой солярно-полярную традицию, Логос Аполлона. Так складываются цивилизации, Империи и государства Европы и Азии, оплодотворенные туранским импульсом и воспроизводящие на разные лады и с бесконечными вариациями структуры индоевропейского Dasein'a, основы которого заложены в месторазвитии Великой Степи.

Но начиная с конца I тысячелетия до Р.Х. в самой восточной части Великой Степи складываются этнические группы, которые не являются индоевропейскими (по языку и фенотипу), но вместе с тем ведут точно такой же, как индоевропейцы, кочевой и воинственный образ жизни. Вероятно, они находились под индоевропейским влиянием и были интегрированы в ранние индоевропейские структуры и кочевые Империи. При этом этот процесс, видимо, начался еще

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.

в конце II тысячелетия до Р.Х., так как в индоевропейских могильниках на востоке Турана — в Южной Сибири и Монголии — обнаруживается незначительный процент останков неевропеоидного типа. Но достоверно кочевые народы с неиндоевропейской доминантой, почти полностью повторяющие, тем не менее, индоевропейский туранский образ жизни и выступающие носителями аналогичных культурных и духовных ценностей, фиксируются с эпохи гуннов, то есть с III века до Р.Х. Гунны, появившиеся на Кавказе и в Причерноморье, были, вероятно, потомками народа хунну или сюнну, основавшего на территории Монголии в 220 году до Р.Х. могущественную Империю, где правящей династией и элитой были кочевники. Определить, кем были более ранние народы жун (戎) или сижун (西戎), «западные воинственные племена», упоминаемые с XII века до Р.Х., «северные варвары», известные в китайских летописях как бэйди (北狄), и «восточные варвары» как дунху (東胡), которые возникают в китайских хрониках с VII века до Р.Х., однозначно невозможно, равно как и выяснить, на каком языке они говорили. Но очевидно, что среди них были индоевропейцы — в частности, усунь, отмеченные как голубоглазые и белокурые племена<sup>1</sup> в сообщениях еще VII века до Р.Х. Более того, сама структура этих кочевых обществ, их традиции, их мировоззрение и их воинственный этос точно отражают основные черты типичных индоевропейских культур, сохранившихся с давних времен до настоящего времени (пуштуны, курды и т. д.). Процесс смешения индоевропейцев с неиндоевропейцами проходил в той зоне, где Великая Степь доходит до пустыни Гоби, на востоке Монголии и северо-востоке Китая. И скорее всего, в индоевропейские кочевые структуры вовлекались местные племена, населявшие лесостепные регионы к северу и востоку. Судя по более поздним этапам истории неиндоевропейских кочевых народов Турана, языки этих народов принадлежали к *алтайской группе* (куда входят монгольский, тюркский и тунгусо-манчжурский языки).

Процесс формирования этой постиндоевропейской кочевой культуры востока Евразии чрезвычайно трудно реконструировать. Между фенотипом, который, кроме всего прочего, известен нам лишь через археологические раскопки (а они с необходимостью фрагментарны) и языком (а он еще менее очевиден в случаях бесписьменных кочевых культур) не всегда существует прямая корреляция. В определенных случаях на индоевропейских языках могли говорить группы с неевропеоидным фенотипом, и наоборот, в состав племен, говорящих на языках, отличных от индоевропейских,

<sup>1</sup> Yu Taishan. A Study of Saka History// Sino-Platonic Papers. Number 80. University of Pennsylvania. 1998.



могли включаться индоевропейцы. Поэтому лингвистическое и фенотипическое смещение от индоевропейцев по языку и европеоидов по фенотипу к алтайским языкам и монголоидам по фенотипу было растянуто на сотни лет и проходило постепенно, предполагая сложные повороты, переплетения, возвраты и сплавления, совершенно не поддающиеся даже теоретической реконструкции. Но при более отдаленном взгляде картина в целом может быть восстановлена.

С середины I тысячелетия до Р.Х. те народы, которые были для китайцев в целом *си*, «северными варварами», постепенно меняют идентичность с *индоевропейской*, главенствующей и почти эксклюзивной в начале этого отрезка времени, на «алтайскую» (тюрко-монголо-маньчжурскую), и этот процесс становится необратимым в IV веке по Р.Х., когда первая полна постиндоевропейских кочевников появляется на Южном Урале и в Прикаспийских землях, где сталкивается с сарматами и готами, а дальше врывается в Восточную Европу и доходит до Трансильвании. Первый постиндоевропейский народ Турана известен под именем «гуннов» (ранее хунну или сюнну). Поэтому весь туранский историал можно условно разделить на две части — «до гуннов» и «после гуннов». До гуннов Великая Степь является территорией эксклюзивного господства индоевропейцев, их экзистенциальным горизонтом, и слово «Туран» выступает синонимом слова «индоевропейцы» (что, как мы видели, заключено в самой этимологии<sup>1</sup>). Но после гуннов это правило нарушается, и отныне мы сталкиваемся с *другим Тураном*, где индоевропейское начало, хотя и сохраняет вес и влияние, но более не является исключительным и преобладающим. А переходный логический этап, когда и осуществляется передача Степного Завета (во всех смыслах — культурном, религиозном, бытовом, военном, этическом и т. д.) от индоевропейцев к неиндоевропейцам (алтайцам), включает в себя совокупность процессов, развертывающихся во второй половине I тысячелетия до Р.Х. в самой восточной части Евразийской Степи, откуда и приходят племена гуннов. И эти процессы, к сожалению, нам практически неизвестны, и мы можем воссоздать их только на уровне гипотетических схем.

Этот этап можно описать обобщенно как передачу Логоса Турана от восточных племен индоевропейцев (кочевых иранцев и тохаров Восточного Туркестана, относящихся к ярко выраженному европеоидному фенотипу) алтайцам (в широком смысле — то есть носителям алтайских языков и преимущественно — но не исключительно! — монголоидного фенотипа<sup>2</sup>). Поэтому, с точки зрения геософии, при

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Большинство тюркских народов являются европеоидами, и монголоидный фенотип среди них миноритарен.

рассмотрении второго — постгуннского — периода истории Турана мы должны всегда помнить о том, что у истоков степных кочевых Империй, созданных носителями алтайских языков и частично монголоидами, стояли кочевники-индоевропейцы, заложившие глубинные основы степного кодекса Неба, патриархата и войны, и послужившие ядром возникновения Империй и цивилизаций Европы и Азии — от Британских островов до Индийского субконтинента. И почти то же самое, с точки зрения этносоциологического типа, мы увидим и на следующем этапе истории Турана: пришедшие на смену кочевым индоевропейцам («скифам» — в широком смысле этого слова) кочевые алтайцы выполняли строго ту же самую функцию — создавали кочевые Империи в пространные Степи, включали в свой состав прилегающие лесостепные зоны и другие области, где оседлое население практиковало земледелие, углублялись в иные ландшафты и, наконец, основывали державы за пределом Турана — южнее гряды евразийских гор или на западной оконечности Великой Степи. Но несли они с собой *тот же Логос Турана*, который унаследовали от индоевропейцев — то есть радикальный патриархат, культ небесных богов, контрастную этику (в постиндоевропейской версии), доминацию режима диурна, воинственный стиль жизни, змееборческую миссию. Мы видим именно этот ценностный комплекс у гуннов, а также у болгар, аваров, тюрков и монголов, которые станут властителями Евразии в постгуннскую эпоху.

Сама передача Логоса Турана постиндоевропейским народам не должна пониматься как одномоментное, однотактовое событие. Процесс был растянут на столетия и сопровождался интеграцией кочевых индоевропейских племен в новые кочевые политии и межплеменные федерации. Алтайская группа чаще всего представляла собой лишь верхушку новых обществ Турана, причем и она подчас была тесно связана с индоевропейскими предками (так легенды описывают род Чингисхана как европеоидный), а большинство кочевников имели смешанное происхождение (что сказалось и на их фенотипе). Поскольку Великая Степь в течение тысячелетий была во власти индоевропейцев, то они не просто исчезли, уступив место другим народам, но влились в них, став их интегральной частью. Именно с этим и связано фенотипическое многообразие постиндоевропейских народов Великой Степи: только меньшинство представляет собой ярко выраженных монголоидов, при этом их число сокращается по мере движения с востока на запад Великой Степи и по мере приближения к областям, традиционно населенным индоевропейскими обществами — как кочевого, так и оседлого типа.

## Алтайские народы

Миссия индоевропейцев Турана передается вполне конкретной этнолингвистической группе народов Дальнего Востока, представленной отчасти монголоидным фенотипом и связанной с реконструируемой так же как и праиндоевропейский язык лингвистической системой, получившей название *алтайской языковой семьи*. Именно к алтайским языкам можно возвести языки тех народов, которые стали этнокультурной доминантой Турана в постгуннский (постиндоевропейский) период. Отныне племена алтайской общности выступают в роли восприимчивиков индоевропейского наследия и его продолжателей в следующие эпохи. Поэтому структурно можно представить себе процесс передачи индоевропейского мировоззрения именно *полюсу Алтая* — как географического центра концентрации народов и языков, которые в будущем станут доминантой экзистенциального горизонта Турана. Следовательно, мы можем говорить об *алтайском полюсе*, роль которого в Великой Степи неизменно повышается начиная с эпохи гуннского вторжения.

В алтайскую семью языков включаются либо три, либо четыре ветви. Большинство лингвистов принимают теорию о единстве древнетюркских, древнемонгольских и древнеманьчжурских языков, восходящих к общему корню. Такая лингвистическая интерпретация алтайского полюса является наиболее распространенной и общепринятой.

Другая теория включает в этот алтайский полюс корейско-японский протоязык, что признается далеко не всеми. Сама по себе гипотеза о родстве алтайских языков с корейско-японскими не несет в себе ничего невероятного и подтверждается соответствующими структурными гомологиями между культурами этих народов. Однако ряд лингвистов видят несколько технических проблем, не позволяющих с полной достоверностью — прежде всего методами глоттохронологии — доказать это положение. Для цивилизации Турана это не имеет первостепенного значения, так как включение или невключение в алтайскую семью древнего прото-корейско-японского языка не меняет ничего в общей картине — ни корейцы, ни, тем более, японцы в истории Великой Степи никакого следа не оставили. Тем не менее сама вероятность такой языковой, а значит, на каком-то этапе культурной близости, может быть чрезвычайно важной для анализа древнейших этапов корейской и японской цивилизаций<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.

Хотя эта группа языков носит название «алтайской», и Алтай считается родиной тюрков, это имя довольно условно, поскольку оно подчеркивает ту область, где мы впервые встречаем явное упоминание о тюркских и монгольских народах, хотя эти упоминания появляются в хрониках довольно поздно, а письменные системы засвидетельствованы еще позднее. Первые надписи на древнетюркском языке (Орхонские руны) датируются отрезком времени между 720 и 734 годами по Р.Х., маньчжурское письмо складывается в начале XII века по Р.Х., а монгольские тексты появляются в первой трети XIII века по Р.Х. Но скорее всего, в согласии с археологическими находками и реконструкцией преданий и мифов алтайских народов, их прародину следует искать в области современной Северной Кореи, Южной Маньчжурии и Юго-Восточной Монголии. Этот регион в роли «алтайской прародины» прекрасно соотносится с общей этносоциологической картиной Турана, поскольку речь идет о землях, лежащих к востоку и юго-востоку от той зоны, где заканчивается Великая Степь. Как индоевропейские кочевники останавливались в западной оконечности Великой Степи (в Трансильвании), так естественным пределом на востоке были как раз те области, где и сложились алтайские народы. Вероятно, они вначале заняли гористые, пустынные и лесные зоны по периферии степного пространства, а затем — под прямым влиянием индоевропейских кочевников и, возможно, в составе их племен — перешли к кочевому образу жизни.

Таким образом, алтайский полюс представляет собой ту этнокультурную группу, которая сложилась на Дальнем Востоке Турана и которая стала расселяться в сторону запада, постепенно ассимилируя индоевропейскую кочевую культуру, образ жизни и отчасти идеологию.

## **Алтайский праязык и реконструкция Вирта**

В отношении структуры протоалтайского языка, воссозданного не столь тщательно и досконально, как в случае индоевропейского, следует обратить внимание на ряд важных деталей.

Во-первых, в некоторых случаях мы можем увидеть явные параллели с индоевропейскими основами, что стало импульсом к разработке «ностратической языковой теории», утверждающей наличие общего языка у целого ряда крупных языковых семей, куда входили как индоевропейцы, так и алтайцы, а также носители уральских, картвельских, семито-хамитских и дравидских языков. Ностратическую теорию разделяют далеко не все лингвисты, но ряд параллелей между базовыми индоевропейскими и алтайскими корнями может

быть установлен достоверно. Ностратическая теория утверждает на этом основании наличие общего *ностратического праязыка*, тогда как для нас достаточно подчеркнуть определенную связь между индоевропейским и алтайским языками, так как эта связь может выступать элементом древних этносоциологических взаимодействий, финальной стадией которых и стала передача туранской миссии от индоевропейцев к алтайцам.

Так, в реконструированном протоалтайском языке первое лицо единственного числа в косвенных падежах имеет основу — \*mine-, что мы видим и во многих индоевропейских, и что, возможно, этимологически восходит к индоевропейскому названию человека — \*mānu-. Ностратической основой является корень \*mä — 289-й в реконструкции В.М. Иллич-Свитыча<sup>1</sup>. То же самое касается еще значительного числа основ — например, числительного два — ностратическое \*tu4ʔoʔ, индоевропейское \*dwō-, алтайское \*tybu или в другой транскрипции \*tüwu.

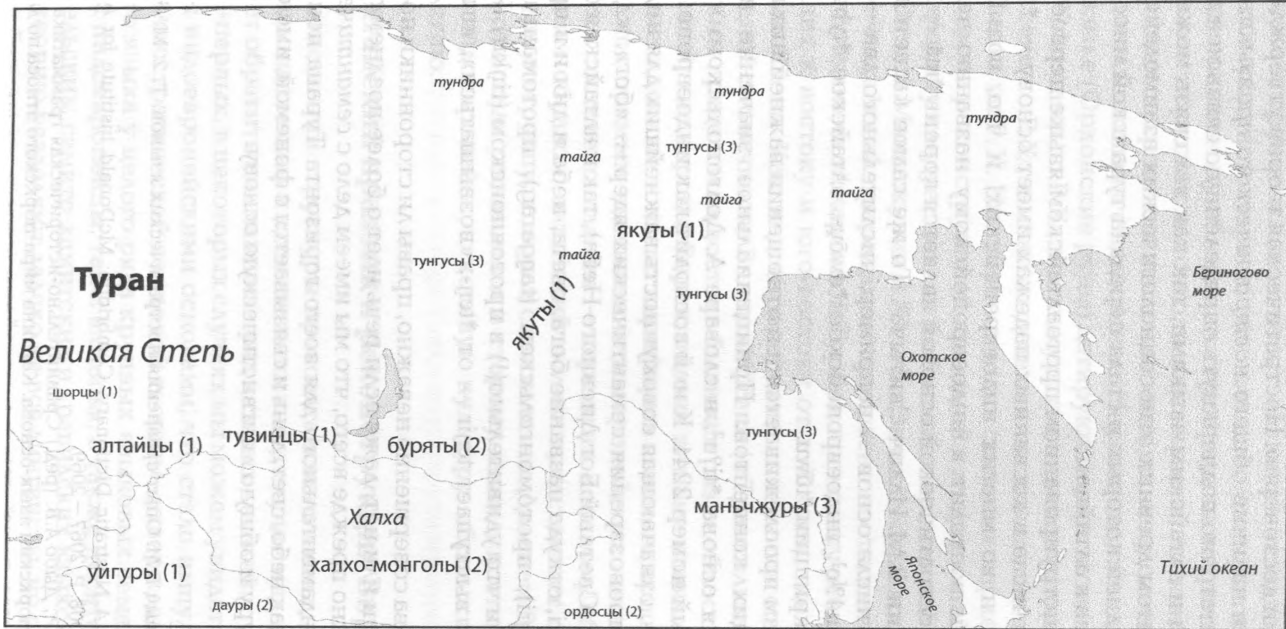
Параллелизм прослеживается и в отношении важнейших культурообразующих концептов. Принципиальное значение имеет ностратическая основа \*tiʔu<sup>2</sup>, в словаре А. Долгопольского имеющая порядковый номер 2241. К ней восходит как индоевропейская основа \*déiw-o-, означающая совокупность важнейших для индоевропейского мировоззрения семантических ядер — «бог», «день», «небо», «свет» (Светлый Бог Дневного Неба), так и алтайская основа \*täŋgiri, \*täŋgi, откуда название бога, света, неба и дня и в прототюркском (teŋri), протомонгольском (taŋgarag), протоманьчжурском (taŋguga) и что удивительно(!) в протояпонском (tiŋkir). Источковым корнем выступает teŋir — от \*teŋ-, «возвышаться», «подниматься»<sup>3</sup>.

И здесь снова совершенно неважно, правы ли сторонники ностратической теории или нет, даже если речь идет о более позднем заимствовании, важно прежде всего, что мы имеем дело с *семантическим единством* фундаментального для всего горизонта Турана понятия. Бог мыслится как небо, свет, день и связывается с фонемой, имеющей общую структуру и общую лингвистическую основу.

<sup>1</sup> Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Т. 2. М.: Наука, 1976. С. 52 – 56.

<sup>2</sup> Dolgopolsky A. Nostratic Dictionary. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2008. P. 2067 – 2069.

<sup>3</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006. С. 562 – 563.



Алтайские народы: 1 — тюрки, 2 — монголы, 3 — тунгусо-маньчжуры

Также общий (ностратический) корень мы встречаем в индоевропейской основе \*wal-, власть, господство, воля, и монгольском \*buli-, что восходит к ностратическому \*wal<sup>1</sup>.

Еще одна важнейшая фонема является общей — колесо, происходящее от глагола вращения — индоевропейское \*wel(э)-, \*wlē-, \*welu-, \*wlej-, и монгольское \*bulu-, от ностратического корня \*wA]l[<sup>2</sup>]

Следует обратить внимание на фундаментальную ностратическую основу \*?ediN<sup>3</sup>, изначальное значение которой было «род», «глава семейства», «хозяин». В индоевропейском это дало \*<sup>o</sup>edhno- или \*swed<sup>h</sup>-но (от \*swé — свой) — «клан», «племя», «часть племени», откуда греческое ἔθνος (народ), иранское хāе (господин) и алтайское \*edV, пратюркское \*Edi, прамонгольское \*ežen, тунгусо-маньчжурское \*edi — «хозяин», «глава семьи», pater familiaris. От этого слова через чувашский (хуҫа) происходит и русское слово «хозяин».

Таких соответствий между индоевропейскими и алтайскими языками можно обнаружить множество, но, как бы мы их не интерпретировали, они прекрасно укладываются в модель передачи именно *идеологии*, основанной на семантических структурах, предопределяющих всю конструкцию мира и общества.

Здесь можно обратиться к моделям Германа Вирта<sup>3</sup>, который задался вопросом о протоязыке, пытаясь восстановить его структуры в соотношении с древнейшим календарем, который он, в свою очередь, связывал с феноменологией арктического года (гиперборейская теория<sup>4</sup>). Вирт не обращал большого внимания на алтайские и уральские языки, но пришел к выводу, что изначальный календарный язык должен был иметь *агглютинативную* структуру, поскольку, с его точки зрения, появление флексий означало *забвение* изначальной календарно-сакральной функции фонем, каждая из которых обязательно имела собственный смысл и не могла использоваться как инструмент управления (чем и являются флексии<sup>5</sup>). Агглютинативным был шумер-

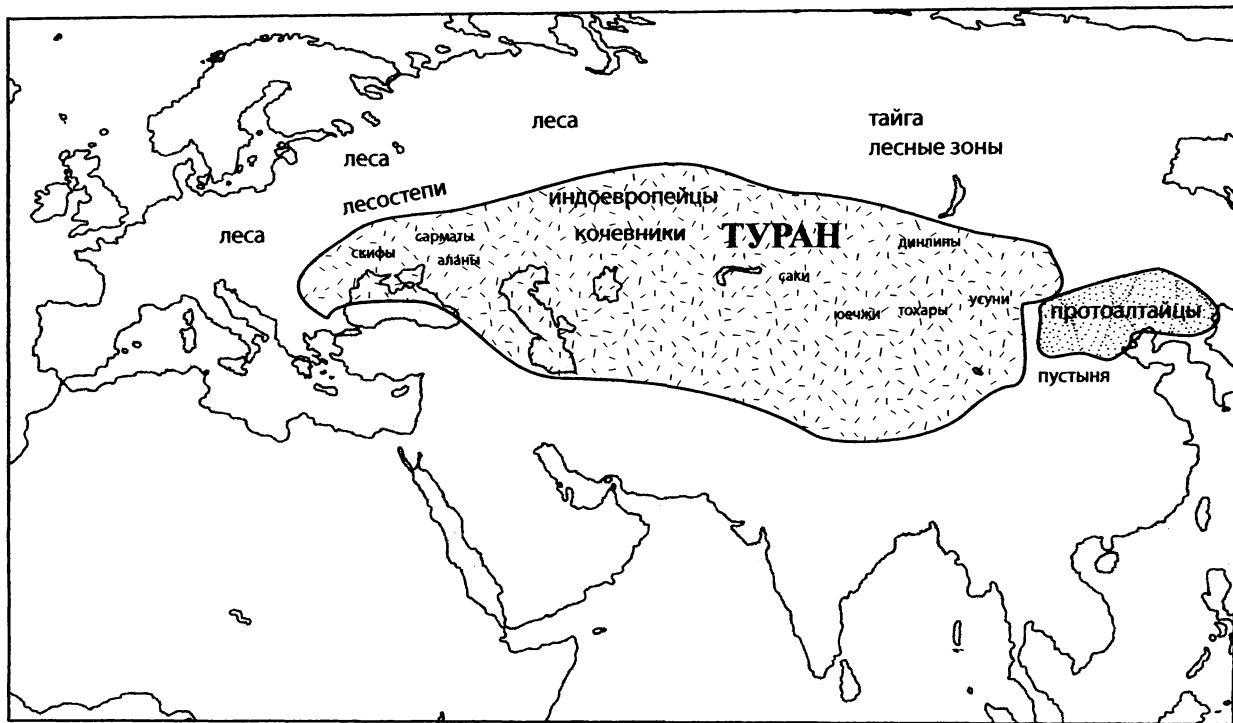
<sup>1</sup> Dolgopolsky A. Nostratic Dictionary. P. 2302–2304.

<sup>2</sup> Ibid. P. 2310–2311.

<sup>3</sup> Wirth H. Der Anfang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928; *Idem*. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

<sup>4</sup> Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.

<sup>5</sup> В теории Л. Фробениуса появление флексий соответствует третьей фазе культуры (пайдеумы) — «стадии применения», Anwendung, тогда как агглютинативный язык, семантически более полный, соответствует второй стадии — Ausdruck-стадии, «стадии выражения». См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2016, а также: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



*Протоалтайская группа народов на своей «прародине» и индоевропейская ойкумена*



ский язык, и, по Вирту, именно таким же был *арктический* праязык, тогда как индоевропейские языки представляли собой его искажение и возникли тогда, когда строгая система фонемных соответствий со структурами сакрального календаря была утрачена. Но алтайские (равно как и уральские) языки были именно агглютинативными, то есть не имели флексий и сохраняли четкую семантическую нагруженность каждой морфологической части при словообразовании.

Косвенным подтверждением связи древних алтайцев с циркумполярной областью можно считать образ «Белого Дна Неба», о котором упоминается в бурятском эпосе «Гэсэр». В преддверии битвы на небесах между армиями Света и Тьмы там упоминается эпизод, в котором «черные небеса» стремятся охватить «белые небеса».

Небеса, что темны и туманны,  
 Что известны везде как шаманы,  
 Приседая, приплясывая,  
 И присловья разбрасывая,  
 Все глядят, но не прямо, а вбок,  
 То на Запад, а то на Восток,  
 Увидав небосвод с Белым Дном,  
 Закричали: «Брат-побратим,  
 Мы всегда за тобою пойдем,  
 Воевать с тобой не хотим!»  
 И, уверенны с виду и пылки,  
 Но почесывая затылки,  
 Стали тихо ползти-подползать,  
 Обнимать и ласкать-лобызать,  
 Небосвод с Белым Дном, с Белым Дном,  
 Что и ночью белеет и днем!<sup>1</sup>

«Небеса с Белым Дном» явно указывают на полярный день, а следовательно, на арктическую область. При этом сам сюжет «Гэсэра» является по своей структуре однозначно монгольским (то есть алтайским), а в своем самом глубинном пласте индоевропейским и иранским (полностью воспроизводя маздеистскую модель священного космоса и ведущейся в нем «световой войны»)<sup>2</sup>.

Второй особенностью «арктического языка», по Вирту, была строгая структура вокализации, основанная на пяти гласных, что

<sup>1</sup> Гэсэр. Бурятский героический эпос. М.: Художественная литература, 1968. С. 77.

<sup>2</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания. М.: Академический проект, 2016.

сохранилось в критском письме и что имело изначально также ритуальное значение. Последовательность гласных такова: а — е — і — о — u. Они соответствуют обобщенному парадигмальному гласному, произносимому в пяти позициях губ — с широко раскрытым ртом (а), с немного раздвинутыми губами (е и і), с округленным (о) и почти закрытым ртом (u). По Вирту, гласные располагались именно в таком порядке на годовом календаре, где

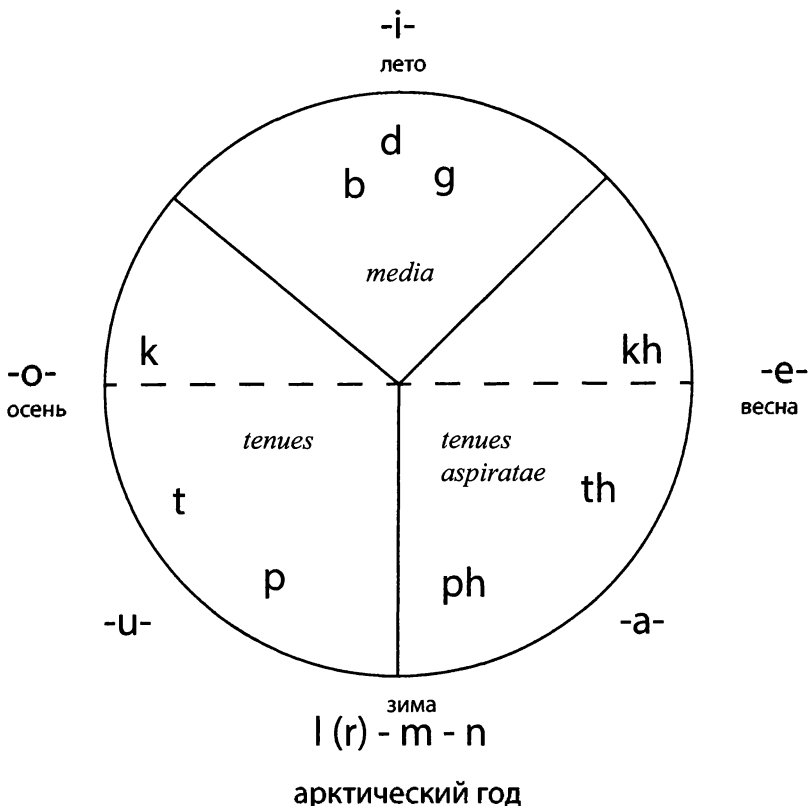
- звук «а» соответствовал началу года, первому звуку, то есть периоду, следующему за зимним солнцестоянием,
- звук «е» — весеннему равноденствию,
- звук «і» — летнему солнцестоянию,
- звук «о» — осеннему равноденствию,
- а звук «u» — последней части года, накануне зимнего солнцестояния.

Сохранением памяти об этом древнейшем символическом календаре объясняется наличие длинных рядов, постоянно повторяющих эти гласные в могилах и культовых центрах Средиземноморья<sup>1</sup>. Но в праалтайском языке мы также видим именно эти пять гласных, что снова — как и в случае агглютинации — сближает его с объектом реконструкции Вирта.

Еще одно правило Вирт предлагал для ряда взрывных согласных, основой которого были три звука — *p* (губные, лабиальные), *t* (зубные, дентальные или альвеолярные) и *k* (заднеязычные, велярные). В критском письме все производные от каждого из этих звуков (глухие, *tenuis*; придыхательные, *aspirate*; и средние или звонкие, *media*) записывались одинаковой нотацией, что привело Вирта к мысли об их семантическом тождестве. В этом случае использование производной в его модели гиперборейского календаря зависело от того, в каком месте сакрального цикла (круга) взрывная согласная находится. Для начала года характерны придыхательные формы — *ph*, *th*, *kh* в сочетании с гласными *a* или *y*; для середины года — звонкие — *b*, *d*, *g* в сочетании с *e* или *i*; для конца года — глухие *p*, *t*, *k* в сочетании с гласными *o* или *u*. Носовые (*m* и *n*), шипящие (*sh* — *z* — *s*) и жидкие (*r* и *l*) имели собственную семантику и могли заменять друг друга в соответствии с определенной символической логикой. Язык и сакральные знаки строились на основе открытого слога, где сочетания согласных и согласных были логически определены общей структурой всеобъемлющего календарного символизма, спроецированного и на пространство, и на общество, и на религию, и на структуры мышления. Хотя алтайские языки далеко не полностью соответ-

<sup>1</sup> В некоторых случаях, поясняет Вирт, в этот ряд могли включаться долгие гласные, тогда их становилось 7: а — е — і — о — ω — u.

вуют этой умозрительной реконструкции «праязыка человечества», в них есть целый ряд признаков, позволяющих расположить их довольно близко к воссозданной Виртом семантико-лингвистической системе.



*Реконструкция «гиперборейской лингвистики» по Г. Вирту*

И наконец, сами календарные знаки, представляющие собой протописьменность, Вирт соотносит с *рунами*, которые, будучи достаточно поздней системой письма, отражают логику древнейших календарных соответствий. Но мы не имеем их полноценной репрезентации потому, что изначально они всегда помещались на деревянных табличках, а на камнях и иных материалах их наносили лишь в исключительном случае — в эпоху глубокой деградации сакральной традиции. Но первые надписи на древнетюркском языке

мы встречаем именно в форме руники, почти полностью совпадающей с германскими рунами, хотя контакты между востоком Турана и его западом (то есть между германцами и алтайцами) в ту эпоху, которой датируются Орхонские надписи, практически исключены. Рунические знаки мы обнаруживаем и на тамга, характерных знаках собственности, и на межевых камнях, которые мы встречаем на всем пространстве Турана на стоянках кочевников, а также в Иссыкском могильнике сакского воина (V век до Р.Х.).

Интересно, что Мария Гимбутас предлагала аналогичную реконструкцию древнейшего письма с рунической основой и относила его, так же как и Вирт, к доиндоевропейскому культурному кругу, при этом подчеркивала, что речь идет о цивилизации Великой Матери. Но в отношении алтайских народов нет никаких указаний на то, что они некогда принадлежали к культурам матриархата и практиковали хтонические культы. По крайней мере, в исторические эпохи мы встречаем их как воинственных кочевников — скотоводов и охотников, ведущих образ жизни, чрезвычайно близкий к индоевропейцам Турана. Нельзя исключить, что сакральные знаки, сопряженные со священной картой-календарем, были и у самих индоевропейских кочевников Турана, не столько как система письма, сколько как обрядовый ритуальный комплекс<sup>1</sup>. По крайней мере, при разработке позднейших систем индоевропейского письма — готского или славянского — мы вполне можем объяснять ряд знаков именно этим древнейшим культовым наследием<sup>2</sup>. Это не значит, что основой послужили именно рунические, точнее, проторунические круги напрямую, но ряд букв, необходимых для передачи звуков, отсутствующих в греческом, вполне могли быть почерпнуты именно из этого источника, а также сами греческие знаки могли быть в некоторых случаях переинтерпретированы в соответствии с сакральным календарем.

Эта гипотетическая карта-календарь, являющаяся индоевропейским достоянием, хотя и имеющая до-туранские, «гиперборейские»

---

<sup>1</sup> Интересен случай недешифрованного до настоящего времени «иссыкского письма», представленного на чаше из курганного могильника V века до Р.Х., где был обнаружен знаменитый «золотой воин». Захоронение явно принадлежало индоевропейцам, скорее всего, сакам. Надпись или серия символов были нанесены на чашу (священный объект, соответствующий жрецам) и представляли собой рунические знаки, подобные намного более поздним орхонским. Также очевидно сходство с германскими рунами. От орхонско-енисейских надписей, сегодня реконструируемых как тюркские, иссыкское письмо (или символический ряд) явно индоевропейского происхождения, отделяет промежуток более, чем в тысячу лет. Аналогичные знаки встречаются и в других раскопках индоевропейских захоронений Памира и Тянь-Шаня.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Знаки Великого Норда.

корни, могла быть общим наследием обоих полюсов туранского историала — более раннего и изначального индоевропейского, и более позднего — алтайского. И в этом мы также можем видеть культурную преемственность индоевропейской миссии, быть может, в сочетании с элементами традиции, уходящей корнями в более глубокое прошлое — ранее V тысячелетия до Р.Х., когда индоевропейцы надежно обнаруживаются на своей туранской прародине. Показательно, что, согласно глоттохронологии, единство алтайских языков распалось в том же V тысячелетии до Р.Х., а ранее протоалтайцы, видимо, представляли собой единый народ. Соответственно, и взаимодействие с индоевропейцами может иметь чрезвычайно длительную предысторию. Но собственно передача миссии Турана от индоевропейцев к алтайцам окончательно происходит лишь в последние века I тысячелетия до Р.Х., и нашествие гуннов в Европу в III веке по Р.Х. уже фиксирует факт, что в Великой Степи появились *новые господа*, алтайцы, говорящие на своем неиндоевропейском языке, имеющие отчасти монголоидный фенотип, но продолжающие нести всю ту же культурную доминанту и действующие в границах того же «вещающего ландшафта», того же туранского экзистенциального горизонта, что их непосредственные предшественники и учителя — кочевые арии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

## Глава 2. Гунны: поворот туранского историала

### Гунны: появление

Гунны были первыми алтайцами, которые создали огромную кочевую Империю, в момент расцвета (при Аттиле) включающую в себя территории от Центральной Европы (Паннония) и Германии (вплоть до Рейна) на западе до Балтийского моря на севере и Дона на востоке. При этом основой этой Гуннской Империи были воинственные кочевые племена, которым были подчинены многочисленные аграрные оседлые общества, что соответствовало первой производной индоевропейской модели с той поправкой, что сами гунны не были индоевропейцами. Исторические хроники описывают гуннов как типичных монголоидов (круглые лица, плоские носы, брахоцефалия, редкие бороды или их отсутствие), но подавляющее большинство населения гуннской державы были индоевропейцами — германцами, славянами, сарматами, аланами, причем интегрировали индоевропейцы в армию гуннов еще до прихода в Европу. В тот период (IV век по Р.Х.) Великая Степь, начиная с территории Средней Азии и Южного Урала, была еще преимущественно населена именно индоевропейскими кочевыми народами, которые были захвачены вихрем гуннской армии. Еще ранее у истоков хунну также, скорее всего, стояли индоевропейские кочевники, и до момента своего возвышения хунну были вассалами индоевропейских народов Таримского бассейна.

Относительно этнической принадлежности гуннов до сих пор ведутся споры, так как никаких прямых доказательств и документов не сохранилось. Однако не подлежит сомнению, что элита гуннов была алтайской, хотя в состав гуннской политики были интегрированы огромные массы индоевропейцев.

В целом именно в гуннах следует видеть первый этап постиндоевропейского Турана, когда *алтайская военная элита заменила собой индоевропейскую элиту во главе кочевых Империй Великой Степи* и иных политий, расположенных к ней в непосредственной близости. До гуннов Великая Степь была в руках индоевропейцев (хотя

и в их обществах вполне могли участвовать представители других этнических семейств). После гуннов ситуация кардинально поменялась, и власть в Степи перешла в руки алтайцев, которые впервые заявили о себе как о главной силе Турана и сохранили впоследствии эту роль вплоть до эпохи заката Золотой Орды в конце XV века. Лишь с XVI века в реинтеграции Евразии начинает активно принимать участие Московское царство (снова индоевропейский народ и индоевропейская держава). Но на сей раз русские перенимают от последних гегемонов Евразии — монголов — *туранский завет*, что возвращает инициативу индоевропейцам. Важно, что и подъем славян, и их экспансия в Восточной Европе начались как раз в эпоху гуннов, когда славяне освободились от власти готов (шире, германцев) и кочевых иранцев (алан, сарматов). Так восточные славяне исторически замкнули с двух сторон алтайский историал Турана: на его заре славяне дают о себе знать активным продвижением на Балканы, в Центральную Европу и на побережье Балтийского моря, а на его закате наследуют монголам (также алтайцам) и воссоздают евразийскую Империю под своим началом. Интересно, что два из трех слов, сохранившихся от языка гуннов — *strava*, «поминальная ритуальная трапеза», «тризна» — и *medos*, «хмельной напиток», «мёд» — имеют явно славянское происхождение.

## Предыстория: хунну

Большинство историков разделяет точку зрения, что прямыми предшественниками гуннов, ворвавшихся из Средней Азии в Прикаспийскую зону в 370-х годах по Р.Х., был кочевой народ хунну или сюнну (匈奴), обитавший к северу от Китая. Великая Китайская стена была построена именно для защиты от набегов этих племен. Впервые хунну упоминаются намного раньше — в 822 году до Р.Х., когда они совершили нападение на китайское государство Чжоу, но потом они вновь надолго исчезают из истории.

Хунну были смешанным народом, в котором присутствовали как алтайские, так и индоевропейские элементы. Археологически ареал их расселения совпадает с ареалом ордосских бронз (прежде всего поясные пряжки, выполненные в зверином стиле) и плиточных могил. Вместе с тем существует ряд памятников курганного типа, что культурно связывает хунну с индоевропейцами — носителями курганной культуры.

Более подробно хунну упоминаются в китайских летописях уже в конце II века до Р.Х., где о них говорится как о данниках юэчжи. Еще один момент, показывающий прямую связь алтайцев с индо-

европейцами. В другом томе «Ноомахии» мы описывали проблему, связанную с идентификацией юэчжи, которые, без всякого сомнения, были индоевропейским народом, но относились ли они к иранской группе или были носителями языка группы кентум, позднее известного как языки тохарский А и тохарский В, представляется запутанным и неразрешимым вопросом. Ряд историков склоняется к тому, что народом юэчжи, которые были сюзеренами хунну, были именно тохары. Так, историк и археолог Л. М. Сверчков пишет:

На грани своего исчезновения около середины I тысячелетия до Р.Х. далекие потомки гутиев передали свои обычаи, привычки и воинственный нрав гуннам, в среде которых они, собственно, и растворились. Гунны это неязыковое наследие с успехом переняли и развили, положив начало Великому переселению народов, но «белые» гунны — эфталиты, втянутые в этот процесс, свой язык еще помнили и внешне отличались от своих не языковых, а, говоря условно, «генетических» собратьев. Мирные земледельцы и ремесленники тохары свой язык сохраняли дольше, но один из них, тохарский А, исчез приблизительно в одно время с языком массагетов. В раннесредневековой Фергане присутствие тохаров видится по материалам могильника Мунчак, в погребальных конструкциях которого, однако, заметно влияние массагетского катакомбного обряда<sup>1</sup>.

Китайский историк Сыма Цянь дает довольно подробное описание хунну.

Они передвигались в поисках воды и травы, у них не было обнесенных стенами городов и постоянного места для жилья, они не занимались обработкой полей, однако у каждого имелся отведенный ему участок земли. У сюнну не было письма, и все договоры заключались в устной форме. Мальчики у них умеют ездить верхом на козлах, стрелять из лука в птиц и мышей; юноши постарше охотятся на лисиц и зайцев для употребления их в пищу. Зрелые мужчины, которые в состоянии натянуть лук, все становятся конными латниками. Согласно их обычаям, в спокойное время они следуют за скотом, обеспечивая свое существование охотой на птиц и зверей; в тревожное время [их] люди занимаются военными делами, совершая набеги; [таковы] их природные свойства. Из оружия дальнего боя у них имеются луки и стрелы, из оружия ближнего боя — мечи и короткие копья с железной рукояткой. [Если сражение складыва-

<sup>1</sup> Сверчков Л.М. Тохары. Древние индоевропейцы в Центральной Азии. Ташкент: SMI-ASIA, 2011. С. 185.



ется для них] благополучно, [они] продвигаются вперед, а если неблагоприятно, то отходят, [причем] не стыдятся и бежать. Если видят в чем-то выгоду для себя, то не обращают внимания на правила поведения и приличия. Все они — от правителя до рядового — питаются мясом домашнего скота, одеваются в его шкуры, носят шубы из войлока. Взрослые и сильные мужчины [едят самое] жирное и лучшее, старые едят то, что остается. Они ценят мужество и силу, с пренебрежением относятся к старым и слабым. После смерти отца сыновья берут в жены мачех, после смерти братьев женятся на их женах<sup>1</sup>.

Это описание полностью воспроизводит то, что нам известно о кочевых индоевропейских племенах Турана, прежде всего о скифах, саках и массагетах из эллинских источников. Мы видим чистых кочевников, стремительных, подвижных и предельно воинственных. Здесь надо всем доминирует этика второй касты индоевропейского общества. Чисто скифским является отношение к старикам (этика туранской смерти), а браки внутри рода отсылают к зороастрийскому обычаю *xwêdôdah*.

История подъема Империи хунну связана с одним из правителей (шаньюев<sup>2</sup>) — Модэ (или Маодунь). Он был отдан отцом в заложники юэцжи. Когда отец Модэ захотел от него избавиться, по наущению мачехи Модэ, он для этого атаковал своих сюзеренов — юэцжи, полагая, что они первым делом убьют заложника. Но Модэ удалось спастись, он вернулся в орду и со временем стал могущественным правителем, создавшим огромную кочевую Империю, которой правил до 174 года до Р.Х. Модэ был чрезвычайно жестким правителем, без колебаний казнил всех несогласных с его решениями и постепенно сделал статус шаньюя синонимом царя и даже Императора, что в эпоху расцвета Империи хунну признавали даже китайцы. До Модэ статус шаньюя был выборным и означал главу племенной федерации, выбираемого 24 старейшинами. Модэ же основал династическую преемственность шаньюев, чем укрепил единство хунну.

Модэ вначале разбил восточных соседей хунну, протомонгольский народ дунху (東胡), из которого в III веке до Р.Х. выделились сяньби (鮮卑), второй после хунну великий народ этой зоны, а затем

<sup>1</sup> Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 8. М.: Восточная литература, 2002. С. 323.

<sup>2</sup> Термин шаньюй (單于) имеет иранское происхождение, образован в китайской иероглифической записи от согдийского *trγ'n*. Дыбо А. В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд; пратюркский период. М.: Восточная литература, 2007. С. 118 – 119.

нанес удар по юэчжи, которые жили западнее хунну. Кроме того, Модэ покорил народ динлинов, проживавший в Минусинской впадине, также бывший индоевропейским<sup>1</sup>.

Так была создана Империя хунну, куда входили территория Монголии (включая китайскую Внутреннюю Монголию) и Восточный Туркестан, с племенами юэчжи и усуней, которые остались на этих землях после того, как значительная часть юэчжи («большие юэчжи»), спасаясь от хунну, переместилась в долину реки Или, а позднее в Фергану. Государство хунну простиралось от Маньчжурии на востоке до Памира на западе.

Армия гуннов представляла собой преимущественно конных лучников, причем характерным оружием хунну был наборный лук.

Хунну граничили с енисейскими народами на севере, с китайцами на юге, с протомонголами сяньби на востоке и с индоевропейцами (юэчжи и иранскими народами) на западе. Они в разной степени испытывали на себе влияние всех этих народов, верхушка же принадлежала к алтайской группе, резко отличалась от оседлых китайцев кочевым — чисто туранским — образом жизни и восприняла основные культурные особенности именно от индоевропейцев. Сами хунну были смешанным народом, поскольку под их властью находились и различные группы алтайцев, и в некоторые эпохи китайцы, и индоевропейцы. А так как история хунну документирована слабо, то под их именем в разные периоды могли выступать как алтайские группы народов (или протомонголы или прототюрки), так и индоевропейцы.

Существует три версии более детальной идентификации этнической принадлежности хунну:

- одни историки и лингвисты полагают, что они были прототюрками,
- другие — что протомонголами (а значит, родственниками дунху и сяньби),
- третьи — что индоевропейцами, близкими юэчжи, усуням и динлинам.

Первые две версии признают в них алтайскую доминанту, третья на основании близости культурного типа к индоевропейской кочевой культуре курганов относит их к традиционному населению Турана. Очевидно, что в состав Империи хунну входили и алтайцы, и индоевропейцы, но определить, кто в этой структуре однозначно доминировал, не представляется возможным. При этом большинство исследователей предпочтительно выбирает алтайскую версию, объ-

<sup>1</sup> Интересно, что у динлинов зафиксирован обычай в грозу стрелять из луков в небо, что имеет точное соответствие в описании обрядов фракийцев.

ясняющую позднейшее появление кочевых алтайских — постиндоевропейских — культур и цивилизаций (тюрков и монголов). Но выбор между протюрками и протомонголами остается до настоящего времени объектом жарких дискуссий. Есть теория, что хунну могли быть тюрко-монгольским народом, в котором эти две ветви алтайского населения были нераздельно слиты. В XVIII—XIX веках преобладала монгольская теория, в XX веке и особенно в последние годы больше сторонников у прототюркской теории<sup>1</sup>. Однако географически хунну были предшественниками монгольских политий, и очевидно, протомонгольские народы, вне всякого сомнения, принимали участие в Империи хунну, как ее существенная составляющая.

В конце I века по Р.Х. против хунну объединились все их противники — китайцы с юга, протомонголы сяньби с востока, динлины с севера и тохары Турфана (чешисцы) с запада, что нанесло Империи непоправимый удар. Последнее поражение, нанесенное им сяньби в 155 году по Р.Х., привело к окончательному крушению Империи хунну. Судьба входивших в политику хунну народов разделилась. Одни ассимилировались с победителями сяньби. Другие поселились в Северном Китае как китайские вассалы, но после падения государства Хань создали свое государство Северное Хань, основанное на остатках федерации племен хунну. С начала IV по начало V века в Северном Китае существовало несколько государств хунну, иногда объединяющихся, иногда распадающихся. Последние упоминания о китайских хунну исчезают в V веке.

Третьи обособились и исчезли из истории, а четвертые откочевали на запад, и уже к 157 году появились в бассейне Дона и Волги.

Но и ушедшие на запад хунну разделились по пути: одни продолжали свой западный поход, следуя традиционным маршрутом индоевропейцев Турана, другие основали в Западной Сибири государство Юэбань. Остальные хунну, которые появились в Средней Азии и дошли до Дона, стали известными как «гунны», разбившие в 370-х годах Аланское царство и напавшие на готов Германариха, а затем вторгшиеся в Восточную Европу.

За двести лет обитания на территориях на западе от Южного Урала до Дона хунну могли смешаться с угорскими племенами, обитавшими на севере Великой Степи и в районе Уральских гор. Так к их и без того сложной этнической композиции, вероятно, добавился еще один компонент — уральский, представленный носителями уральской группы языков (финно-угорской и самодийской). Интересно, что уральские языки также были агглютинативными

<sup>1</sup> Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период.

и по многим параметрам структурно близкими к алтайским, что заставило ряд лингвистов выдвинуть гипотезу о существовании урало-алтайской семьи. И хотя эта реконструкция относит существование урало-алтайского единства в очень древние эпохи, в случае западных хунну, обитавших в Средней Азии с середины II века по Р.Х., сочетание алтайцев и угров достоверно зафиксировано, причем снова культурной доминантой этой кочевой общности, ее общим знаменателем является *индоевропейская парадигма*, и очевидно, что в число западных хунну на разных этапах включались все новые и новые индоевропейские племена (от восточных кочевых иранских племен до алан, сарматов, а позднее готов и славян).

Поэтому после распада государств хунну из их осколков теоретически могли появиться и индоевропейские, и тюркские, и монгольские, и угорские народы, а также разнообразные смешанные формы. Это объясняет более поздние случаи с гуннами-индоевропейцами (хионитами, эфталитами и кидаритами), а также возведение к гуннам своей генеалогии монголами (Чингисхан считал Модэ предком монголов) и тюрками.

## Религия хунну

О религиозных представлениях хунну и последующих гуннов сохранились обрывочные сведения. В китайских источниках о хунну говорится, что они поклонялись Небу и Земле, а также главным небесным светилам — Солнцу и Луне. Это вполне соответствует религиозным взглядам индоевропейских кочевников, для которых ориентация на Небо и на небесный принцип была основой метафизики. Можно предположить на основании главенствующей роли этого термина у постгуннских алтайских народов, — тюрков, монголов и маньчжуров, — что и у гуннов отеческое божество Неба носило имя Тэнгри или Тенри. Почитание солнца также прекрасно вписывается в индоевропейскую традицию и может считаться ее отличительным признаком. Упоминание же Земли не сопровождается ни указаниями на хтонические культы, ни на титанизм или мотивы, пусть даже отдаленно напоминающие матриархат. Земля предстает как *плоскость* Степи, накрытая небесным сводом, к которому обращено все основное религиозное внимание кочевника. Эта плоскость, практически лишена измерения вглубь, она непроницаема и тверда, как и почва Степи, идеально приспособленная для повозок и колесниц. В такой степной феноменологии земли нет места гипохтоническому измерению, и это еще более подкрепляется отсутствием аграрных практик, а у некоторых степных народов строгим запретом на злаковые культуры, расту-

щие *из-под земли*<sup>1</sup>. Единственный намек на гипохтоническое измерение можно заметить в степных грызунах — сурках, хорьках, кротах, а также других животных, роющих норы — например, в лисицах. О зловещей роли грызунов в мифологии алтайских народов — тюрков и монголов — обстоятельно писал этнолог и путешественник Потанин, справедливо указывавший на связь этих животных с фигурой, аналогичной европейскому дьяволу<sup>2</sup>.

О вторичной роли земли в тюркской религии совершенно справедливо пишут авторы принципиально важной работы «Картина мира тюркского этноса по данным языка»<sup>3</sup>:

Если обращение было к Земле, то обязательно упоминался и Тенри. Если Тенри мог упоминаться без Земли, то Земля без Тенри — никогда. Тенри считался отцом, Земля — матерью. Подтверждением тому, что главным и единственным богом оставался Тенри, служит также отрывок из карачаево-балкарского гимна в честь Тенри «Тенри неба — один (единственный, истинный) Тенри / Тенри неба — тот, кто создал землю и небеса / Тот, кто каждый день дарует нам рассвет»<sup>4</sup>.

И далее следует отсылка к индоевропейскому богу Неба — в частности, к скифскому Таргитаю, к которому и возводится образ алтайского Тэнгри/Тенри.

М. А. Хабичев связывает образ Тенри со скифским божеством вселенной в образе мифологического героя Таргитая. Отсутствие изображения Тенри (Тангра) можно объяснить пониманием Тенри как невидимого и вездесущего владыки вселенной, но образ его антропоморфизирован неявно<sup>5</sup>.

Это, вероятно, можно экстраполировать на весь алтайский полюс и, соответственно, на религию гуннов.

Поклонение Небу и Солнцу было осью индоевропейской религии Турана, и мы встречаем ее позднее — при переходе к алтайской группе — в форме *тэнгрианства*. Как мы указывали в другом томе

---

<sup>1</sup> Это наглядно видно в демонизации хлеба курдами-йезидами и отчасти талышами. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Потанин Г. Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии. Томск: Издание А. М. Григорьевой, 1916.

<sup>3</sup> Тенишев Э. Р., Дыбо А. В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Праторский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка.

<sup>4</sup> Там же. С. 564.

<sup>5</sup> Там же.

«Ноомахии»<sup>1</sup>, понятие Светлого Неба, стоящее в центре древнейшей индоевропейской прарелигии, связано с основой \**déiw-o-* и этимологически и семантически тождественно алтайскому корню \**tànggiri*.

Религия гуннов была, скорее всего, ранней формой такого индоевропейско-алтайского тэнгрианства, где единство Небес воплощало в себе единство высшего отеческого начала.

Сыма Цянь так описывает некоторые обряды хунну:

В первой луне каждого года все предводители съезжаются на малый сбор в ставку шаньюя и приносят жертвы, в пятой луне съезжаются на большой сбор в Лунчэне, где приносят жертвы предкам, Небу и Земле, духам людей и небесным духам — гуйшэнь<sup>2</sup>.

Здесь важно обратить внимание на то, что шаньюй хунну имеет все признаки царя-жреца, так как именно в его ставке происходят ежегодные жертвоприношения. Это тоже типичная черта индоевропейцев Турана, у которых в центре культа стоял сакральный правитель, священный царь. Шаньюй считается ставленником Неба на земле, выступая в роли «земного бога», заместителя божества.

В том же отрывке Сыма Цянь указывает и на особые ежедневные молитвы шаньюя.

По утрам шаньюй выходит из своего шатра и совершает поклон в сторону появляющегося солнца, вечером совершает поклон луне<sup>3</sup>.

Почитание солнца и дневного неба, с одной стороны, ночного неба и луны, с другой, вполне соответствует двойственности высшего божества туранцев — Митра-Варуна.

Еще в одном месте Сыма Цянь сообщает странную подробность о небесном культе хунну — речь идет о золотой статуе.

[Хо Цюй-бин] убил и взял в плен свыше восемнадцати тысяч сюннуских конников и, разбив силы Сючу-вана, захватил у него золотую статую человека, использовавшуюся при жертвоприношениях Небу<sup>4</sup>.

Подробностей об этой золотой статуе и о ее роли в культе мы не знаем, но зато есть много фактов о почитании золота и золотых фи-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 8. С. 330.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 344.

гур и предметов у скифов. Священные объекты скифов — золотые плуг, топор и чаша — упали с Неба, поэтому участие в культуре жертвоприношения Небу золотых предметов в скифской религии вполне закономерно.

Очевидно, китайцы интерпретировали культы хунну в своей оптике, замечая отдельно лишь то, что казалось им странным и экзотическим («варварским»). Однако в целом картина религии хунну, которая восстанавливается по небольшим разрозненным фрагментам, соответствует именно индоевропейскому обществу. Поэтому если бы мы были уверены в том, что хунну — европеиды, то мы однозначно отнесли бы их к иранским кочевым племенам скифско-сарматского типа. При этом то, что мы знаем о тохарах-юэчжи, несущественно от этой модели отличается. Но даже если хунны относились к алтайской группе, влияние на их культуру, быт и религию индоевропейцев было, безусловно, решающим.

## Империя Атиллы

Появившись в 70-е годы IV века по Р.Х. в Прикаспийских областях и на Кавказе из Средней Азии, гунны несли с собой систему политического централизма, то есть представляли кочевую Империю. Они в целом действовали так же, как их предшественники и предки хунну, но число оседлых народов, оказавшихся от них в зависимости и общая структура обществ, с которыми гунны столкнулись на западе Великой Степи, качественно отличились от контекста Монголии, Алтая и Маньчжурии, где они пребывали ранее. На востоке доминировала китайская цивилизация, а также оседлое общество индоевропейцев тохаров в Восточном Туркестане и кочевые племена индоевропейцев и алтайцев. На западе гунны имели дело с иранскими оседлыми культурами в Средней Азии, откуда они пришли в Европу, с кочевыми племенами сарматов, с Аланским царством, с воинственными политиями германцев и с аграрными обществами ранних славян. Китайский фактор отсутствовал, и в новом контексте доминировали индоевропейские структуры, которые некогда (до усиления алтайского полюса) были главными и единственными в пространстве всего Турана. Поэтому вторжение гуннов в Европу представляет собой процесс сохранения политической традиции хунну (у истоков которых, как мы видели, стояли те же индоевропейские кочевники) в новой среде, где индоевропейское начало в разных своих версиях безусловно главенствовало. Алтайцы в этом контексте представляли собой с самого начала подавляющее меньшинство, тогда как большинство среди гуннов были именно класси-

ческие туранцы — то есть индоевропейцы. Об этом свидетельствует археология гуннских захоронений: монголоидный тип представлен в основном среди высшей знати (наиболее богатые захоронения), тогда как основную массу составляют европеоиды. Однако европеоиды встречаются и среди вождей и гуннской знати.

Гунны, разбив алан и готов и установив контроль над огромными пространствами от Южного Урала до Дуная, стали *господами Великой Скифии*. Под их контролем оказались обе части Сарматии — азиатская и европейская. Закрепившись в этих регионах, они двинулись еще дальше на запад.

Первым царем гуннов был Баламбер<sup>1</sup>, подчинивший остготовов, совершивший разрушительный рейд в Анатолию, дойдя до Сирии, и обосновавшийся в конце концов, на территории современной Паннонии, ранее захваченной германскими племенами, а также западными сарматами (языгами). Но до какой степени Баламбер контролировал разрозненные племена гуннов, достоверно сказать трудно.

Централизация гуннов резко возрастает при царе Улдине, который выступал союзником Византии. В некоторых хрониках именно он (а не Баламбер) считается первым правителем гуннского царства. Позднее, в начале V века, упомянут царь Харатон, сменивший царя Доната. После Харатона правили два брата, Октар и Руа, которые, возможно, были сыновьями Улдина (по другой версии — Харатона). Октар правил западными землями, Руа — восточными. В хрониках фигурируют еще два брата, также сыновья Улдина (или Харатона) — Мундзук и Оиварсий. Сыновьями Мундзука были величайший правитель гуннов Атилла и его брат Бледа, ставшие царями гуннов в 434 году.

После того, как Бледу убивают (в некоторых версиях по наущению его брата Атиллы), Атилла становится единоличным правителем обеих половин Империи гуннов — западной и восточной — и возглавляет царство гуннов с 444 по 453 год.

При Атилле — на относительно недолгий срок — Империя гуннов достигает своего апогея. Войска Атиллы одерживают ряд важнейших побед над византийцами и германскими племенами и государствами. В результате под властью Атиллы оказалась вся территория Германии вплоть до Рейна, земли Иллирии и Фракии, пространство Русской равнины (территория будущей Киевской Руси), Причерноморье, Северный Кавказ, низовья Дона и Волги. Таким образом, царство гуннов стало огромной европейской державой, сопоставимой с Византийской Империей и представляющей собой ее наиболее могуще-

<sup>1</sup> Так как этот царь упоминается только в труде готского историка Иордана, ряд историков ставят под сомнение его историчность.



ственного и опасного противника. Показательно, что при алтайской элите туранцам (в их постиндоевропейской версии) удастся создать политические структуры, превышающие исторический опыт имперостроительства скифов и сарматов, а также всех других предшествующих им индоевропейских народов. Хотя столица гуннов Аттилы по-прежнему располагается в самой западной точке Великой Степи, из этого центра гуннам удастся контролировать огромные территории в лесной зоне Центральной и Западной Европы, земледельческие области Иллирии и Балкан на западе, земли древних славян, а также народы Северного Кавказа на востоке. И хотя существование Империи гуннов было довольно кратким, и после смерти Аттилы держава снова распалась, утратив прежнее величие, это был беспрецедентный этап туранского историала в целом.

Сыновья Аттилы после его смерти втянулись в междуусобные конфликты, и после того как в знаменитой битве при Недао (приток реки Сава) германское племя гепидов под командованием вождя Ардариха разгромило армию гуннов, предводителем которой был сын Аттилы Элак, западная часть Империи гуннов фактически рухнула. Гунны вынуждены были отступить вначале к востоку, оставив Паннонию, где они на время закрепились в низовьях Дуная и Причерноморье, а потом и еще восточнее, в прикаспийские земли. Но на этом этапе гунны утратили единство, и даже восточная часть бывшей Империи разделилась на несколько образований. Очень быстро и на востоке гунны исчезают из исторических хроник, а на месте их восточных владений в Скифии (Сарматии) образуются постгуннские государства или племенные федерации, которые из-за этнической мозаичности самих гуннов появляются на следующем этапе истории с самостоятельным этнокультурным профилем — индоевропейским и алтайским (тюркским и монгольским).

Хотя внешний облик гуннов для европейцев, имевших с ними дело, казался разительно отличающимся от их собственного (прежде всего, наблюдатели отмечали монголоидные черты, выглядевшие экзотично), с точки зрения их культурного уклада они демонстрировали *прямую преемственность* предшествующим — индоевропейским — народам, кочевавшим по Великой Степи или (как германцы) населявших лесные или лесостепные территории. Это были жестко патриархальные, крайне воинственные общества, исповедующие религию Светлого Неба. Захоронения гуннов были аналогичны курганным захоронениям индоевропейцев Турана. Явно многое гунны позаимствовали от тех народов, с которыми они оказывались в тесных контактах и которых чаще всего подчиняли. В западной области Империи гуннов преобладала германская и германо-сарматская

культура. В восточной — протославянская и аланская (наследница сарматской). Но в целом гунны были первопроходцами алтайской цивилизации, которая продолжала на следующем историческом этапе миссию индоевропейской цивилизации Турана. Ими открывается постиндоевропейский цикл истории Великой Степи, но доминирующий Логос остается прежним — мы уверенно можем идентифицировать его как Логос Аполлона.

Гунны являются, в свою очередь, символическими предками других алтайских культур — прежде всего монгольской и тюркской. И это делает их важнейшим звеном ноологической передачи гео-софской семантики — структуры Dasein'a Великой Степи. Будучи потомками и преемниками индоевропейцев, они также были предками и отцами-основателями для грядущих цивилизаций Турана, где отныне алтайская идентичность окажется преобладающей.

# Глава 3. Наследники гуннов: булгары, савиры, авары, венгры

## Постгуннские народы Западного Турана

После распада Империи гуннов на ее месте появляются новые этнические группы, которые несут на себе следы алтайского происхождения, но вместе с тем и индоевропейские элементы. Так как исторических сведений о них довольно мало и они подчас противоречат друг другу, то можно предположить лишь самую общую реконструкцию тех процессов, которые протекали в Туране в эпоху, примыкающую к стремительному взлету и столь же стремительному падению Империи гуннов.

Одним из постгуннских феноменов в Причерноморском регионе, на территории древней Скифии стал кочевой народ *булгар*, к которому относились два племени, часто враждовавших друг с другом — утигуры (утургурь) и кутригуры. Они кочевали на просторстве Великой Степи между Доном и Кубанью. Традиционно их считают ветвью тюрков, отделившейся от основного ядра саяно-алтайских тюрков как раз в период появления гуннов. Язык булгар реконструируется как древнетюркский (из современных языков он ближе всего к чувашскому). Однако мы видим у одной части булгар — утигуров — традицию удлинения черепа, что характерно для индоевропейцев, а позднее одну из ветвей разделившихся булгар, утигуров, в их движении во Фракию возглавит хан с индоевропейским именем Аспарух. Индоевропейская гипотеза происхождения булгар привлекала в качестве аргумента явно европеоидный тип останков. Кроме того, само название булгар возводилось к названию страны Бактрия и ее столице Балху, которые были территорией древнего расселения индоевропейцев. При этом мало кто оспаривал, что начиная с определенного момента булгары выступают как тюркоязычное племя. В качестве тюркского народа мы обратимся к булгарам несколько позднее.

Еще одним кочевым народом, обитавшим уже во II веке по Р.Х. в землях, расположенных к западу от Каспийского моря и в райо-

не Северного Кавказа, были *савиры*. Позднее потомки савиров поселились в Дагестане. В отношении этнической принадлежности савиров также нет никакого однозначного мнения. Одни их относят к алтайцам (тюркам) и считают предками чувашей и родственниками булгар. Другие — к носителям уральской группы языков (либо к уграм, либо к самодийцам). Третьи видят в них смешанный тюркско-угорский народ. Но снова есть и сторонники индоевропейского происхождения, что является, как мы должны были заметить, константой при реконструкциях культур того периода туранского историала, который примыкает непосредственно к гуннской эпохе. Индоевропейский фактор в структуре кочевых обществ в этот период остается чрезвычайно сильным, хотя уже более *не доминирующим*. В любом случае как гунны, так и их потомки булгары и савиры находились в тесном контакте с индоевропейцами, что освежало древнейшие парадигмы идентичности степных кочевников, которые были заложены в алтайские (и отчасти в уральские) народы восточной ветвью индоевропейского Турана.

В 555 — 557 годах в степи Северного Кавказа и низовья Дона вторгается еще один народ из восточной — саяно-алтайской — зоны Великой Степи. Это — *авары*. И снова мы сталкиваемся с аналогичной ситуацией, как и с другими постгунскими народами.

Согласно одной гипотезе, авары являются монгольским народом (алтайская семья), а их непосредственными предшественниками выступают жужани, усилившиеся в период между IV веком (исчезновение гуннов) и VI веком (подъем тюрков) и создавшие сильную державу Жужаньский каганат. Именно жужани первыми стали использовать термин «каган», ставший позднее общим для многих народов Турана (не только алтайских, тюрко-монгольских, но и индоевропейских — например, славян). Так как жужани были родственны сяньби (протомонголам) и возводили свой род к дунху (еще одному протомонгольскому племени), то они и причисляются на этом основании к алтайцам. Другим названием жужаней было «татары», которое, следовательно, было не тюркским, но именно монгольским этнонимом.

По другой, но также алтайской, гипотезе, авары были тюркским народом (огурами), а значит, родственниками булгар (утигуров и кутургуров).

Третья (также алтайская) версия относит авар к маньчжурам.

Существуют гипотезы и о том, что авары — это индоевропейский народ, родственник хионитам, населявшим Среднюю Азию. Воинственных индоевропейских кочевников хионитов также часто

причисляли к гуннам, называя «белыми гуннами» (по другой версии, «белыми гуннами» называли другой индоевропейский народ — эфталитов).

И наконец, в еще одной версии авары — индоевропейцы хиониты, смешанные с уграми (уральская группа).

Бесспорно лишь то, что авары принадлежат постгуннскому типу кочевников Турана, имеют — прежде всего в своей знати — некоторый процент монголоидов и следуют традициям индоевропейцев.

Авары вступают в союз с византийцами, которые пользуются ими, чтобы ослабить и отвлечь утигуров, которые постоянно атакуют границы Империи. Авары наносят ряд поражений утигурам и савирам, сделав своими союзниками алан. Затем они вступают в альянс с кутургурами и подчиняют антов (славянское или славяно-сарматское племя).

Авары по наущению Византии проводят ряд карательных набегов на славян, также доставлявших в этот период много проблем Империи, и вторгаются на самый запад Великой Степи — в Паннонию, где ранее была гуннская столица Атиллы. В 581 году авары с согласия Византии, которая идет на выплату им дани, расселяются вдоль северных границ, где создают могущественное государство — *Аварский каганат*. Аварское наступление сопровождается очередной волной славянской экспансии, и славяне также движутся в этот период на запад, становясь основной силой в аварском государстве.

В VII веке славянский вождь венедов Само<sup>1</sup> поднимает против авар восстание и создает первое в истории *славянское государство* (на территории современной Чехии). После смерти Само, однако, авары снова смогли захватить эти территории и установить над ними контроль. Как в случае гуннов и булгар в захоронениях авар монголоидный тип встречается чрезвычайно редко и только среди военной знати, тогда как большинством в каганате — в том числе и большинством в армии — являются европеиды (славяне, сарматы, германцы, а, возможно, и хиониты, если принять гипотезу об их изначальном индоевропейском происхождении).

Авары время от времени вступают с Византией в конфликт и в 627 году терпят от византийцев поражение, что ослабляет их власть и, напротив, усиливает решимость покоренных ими народов к восстанию (так, в этот момент восстание поднимают кутургуры). К концу VIII века авары, столкнувшись с франками, потерпели от

---

<sup>1</sup> В германских хрониках Само назван «франком».

них сокрушительное поражение, будучи вынужденными признать после этого сюзеренитет Карла Великого. Так, западная часть Аварского каганата оказалась под властью германцев, тогда как восточную часть захватили болгары.

А в конце IX века в Паннонию вторглись племена *магьяров* (венгров), которые ассимилировали остатки авар. От аваров остались нерасшифрованные рунические письмена, которые легли в основу венгерской рунической письменности.

## Венгры — наследники авар

Еще одной группой, воспринявшей индоевропейскую модель кочевой цивилизации, стали представители уральской языковой семьи, к которой относят финно-угров и самоедов. В более узком смысле угры делятся на обских угров (народы ханты и манси, до сих пор проживающие в предгорьях Уральского хребта) и венгров, которые вместе с волнами туранских кочевников, в конце концов, оказались в Европе.

Самые ранние носители уральской группы языков жили на территориях Южного Урала. Затем, приблизительно в IV тысячелетии до Р.Х., часть двинулась к северо-западу, образовав финскую ветвь, а другая часть осталась на Урале, став предками собственно угров. Самодийская ветвь сложилась самостоятельно, и народы, говорящие на самодийских языках, расселились к востоку и северу — в Северо-Западной Сибири и на огромной зоне побережья Северного Ледовитого океана в тундре. Окончательно разделение состоялось приблизительно во II тысячелетии до Р.Х.

Финно-угры населяли преимущественно лесную зону Турана, соседствуя с индоиранскими племенами, кочевавшими по Великой Степи. Следы этого соседства отчетливо видны в памятниках Андроновской культуры, а также в угорском фольклоре, который изобилует сюжетами иранской мифологии и религии.

Постепенно часть угров все больше проникалась индоевропейскими влияниями и переходила к кочевому образу жизни. Кочевые племена угров в I тысячелетии до Р.Х. мы встречаем уже в бассейне Камы. Так, угры разделились на лесных охотников-сборателей и земледельцев, обитавших в тайге к востоку от Урала, и на кочевников. Видимо, нечто подобное некогда произошло и в Восточной Сибири по мере того, как часть алтайских народов — под влиянием индоевропейцев — переходила к кочевому образу жизни, а другая часть уходила на север в тайгу.

В IV и V веках по Р.Х. угры-кочевники переместились с территории Западного Урала на территорию между Южным Уралом и Волгой (современные Башкирия и Пермский край). Спустя три столетия, в VIII веке, они расселились в пространстве между Волгой, Доном и рекой Донец. В отличие от остальных угров, этих кочевых угров славяне называли «черными уграми» или «венграми». Сами себя они называли мадьярами — *magyarok*.

В этот период венгры оказываются под властью Хазарского каганата. Существенное влияние на них оказали аланы, из языка которых венгры заимствовали ряд важных понятий, связанных с коневодством и сельским хозяйством, получившим среди венгров некоторое распространение.

С 750 по 850 год венгры живут в стране Леведия, локализация которой не установлена, но хроники уточняют, что она находилась рядом с землями хазар. Византийский Император Константин Багрянородный сообщает, что другим именем венгров того времени было «сабарты» или «саварты», на основании чего ряд венгерских историков выдвинули гипотезу о связи венгров с савирами (но и об их этнической принадлежности мы ничего достоверного не знаем).

В этот период у венгров складывается консолидированная конфедерация из семи племен — ено (*венгерское jénő*), ньек (*nyék*), медьер (*megyer*), кюрт-дьярмат (*kürtgyarmat*), тарьян (*tarján*), кер (*kér*) и кеси (*keszi*).

В 850 году по Р.Х. венгры под ударами тюркского племени печенегов переселяются к западу — в страну, которая в венгерской традиции известна под именем Этелькёз (*Etelköz*). Обычно ее помещают в пространство между Карпатами и Днестром, но, по другим версиям, она находилась восточнее.

Первым царем венгров был Алмош, передавший власть своему сыну Арпаду. До этого племена кочевых угров строились, как и другие туранские общины, на принципе военной конфедерации, а власть вождей была относительно слабой и укреплялась только на время ведения военных действий. Во второй половине IX века венгры существенно меняют систему власти: у них появляется пара правителей — сакральный царь (*kende*) и военный вождь (*gyula*).

Под давлением печенегов и булгар, разбивших армию венгров на Южном Буге, венгры из страны Этелькёз в 896 году под началом двух вождей — военного (*gyula*) Арпада и сакрального (*kende*) Курсана — вторгаются в Трансильванию и Паннонию — традиционную крайнюю точку европейского движения кочевых

степняков в сторону запада. Первым племенем, возглавившим все переселение, были медьеры (откуда самоназвание венгров — ма-дьяры). После смерти Курсана у венгерских правителей остается только один термин — *gyula*, то есть военный предводитель, и Арпад упраздняет дуальную монархию, сосредоточив всю власть в своих руках.

О религии древних венгров сохранилось довольно мало сведений. Но отдельные фрагменты — расчленение собак и жертвоприношение коней — позволяют предположить, что вновь мы имеем дело с религиозным комплексом, тесно связанным с индоевропейскими культурами Турана. Как и у скифов, у венгров часто использовались в орнаменте и росписи сюжеты хищных птиц и Древа Жизни. В захоронениях рядом с умершим клался скелет лошади, ее чучело или принадлежности верховой езды.

В венгерском фольклоре сохранились предания о такой фигуре, как талтош (*táltos*), который выполняет функции избранного целителя и носителя сверхъестественных способностей. Талтош рождался с какими-то дефектами (например, с шестью пальцами или бóльшим, чем обычно, количеством ребер). У него, как правило, было диспропорциональное (часто маленькое) тело. Он считался избранным еще до рождения и наделен особым могуществом, которое должно быть направлено на благо всего племени. Талтош был ясновидящим, способным проникать в тайны мира, путешествовать на Небо и знать помыслы врагов. Эти формы созерцания назывались специальным термином — *révülés*, что можно понять как «осознанное сновидение» или «глубинное видение». Талтош всегда описывается вместе со своим конем, таким же невзрачным на вид, но способным летать.

Талтош исполнял свою миссию, порученную ему Богом, действуя не индивидуально, но в соответствии с особым духовным планом. Часто талтош изображается вместе с царем, который терпит его, несмотря на его отталкивающую внешность. Вероятно, в фигуре талтоша мы видим указание на жреческую касту, существовавшую у древних венгров. Отсюда его связь с царем и божественным миром.

Показательно, что изобретателем колесницы считается также талтош — Гёнцёл (*Göncöl*), который не умер, но поднялся на небо, где стал возницей небесной колесницы (Большой Медведицы). Имя Гёнцёл означает «ковш», «черпак».

Сами венгры Европы считали своими предками гуннов, а Атилли признавали родоначальником царствующей династии Арпада, которая правила Венгрией с конца IX века по 1301 год.



Христианизация венгров состоялась в XI веке при короле Иштване I Святом (ок. 970/975 – 1038).

Показательно, что венгры Европы, смешавшиеся со славянами и валахами, а также с германцами, не только были в подавляющем числе случаев европеоидами, но, как показывает археология кочевых угров Турана, среди них носители монголоидного и смешанного монголоидно-европеоидного типа были в меньшинстве, не превышая 1/6 населения. Это значит, что индоевропейский элемент и в случае угров был преобладающим, точно так же, как и в случае гуннов, авар, булгар и савиров. Если же к фенотипу добавить прямую преемственность кочевого образа жизни, воинственного стиля общества, организованного как армия, жесткого патриархата, небесной ориентации религии и жертвенных обрядов, культ лошадей и колеса, наличие сходной системы сакральных знаков (рунического типа) и многие другие элементы культуры и цивилизации, мы получим картину *устойчивости туранского экзистенциального горизонта*, который сохраняет свою структуру и в постиндоевропейский период — после гуннских завоеваний, открывших страницу господства в Великой Степи народов, говорящих на индоевропейских языках. Однако эта смена языка с индоевропейского на алтайский (урало-алтайский), исток которой следует искать в самых восточных пределах Турана — на Дальнем Востоке и Маньчжурии, не изменила основного вектора туранской цивилизации, не аффектировала саму природу туранского Логоса, что осталась в целом неизменной и незатронутой лингвистической трансформацией. Более того, туранские народы, говорящие на (урало-)алтайских языках, были в значительной степени «индоевропейскими» по своему этническому составу, по фенотипу и, что еще важнее, по организации своего Dasein'a.

Зафиксировав это фундаментальное положение, мы перейдем к более подробному рассмотрению нескольких этнокультурных горизонтов Евразии в целом, где некоторые народы (такие как гунны, булгары, савиры, авары и венгры) окажутся прямыми продолжателями традиции постиндоевропейского Турана и носителями аполлинического Логоса Турана, а другие, напротив, обнаружат элементы принципиально иной цивилизации, которую мы определяем как «следы Великой Матери», то есть как горизонты, находящиеся под приоритетным влиянием Логоса Кибелы. В некоторых случаях мы увидим смешанные типы — с преобладанием того или иного начала.

Мы выделяем следующие горизонты Евразии:

- тюркский (алтайская семья),
- монгольский (алтайская семья),

- маньчжурский (алтайская семья),
- тибетский (тибето-бирманская семья),
- палеоазиатский,
- финно-угорский и самодийский (уральская семья),
- кавказский (картвельская, абхазо-адыгская и нахско-дагестанская семьи).

## **ЧАСТЬ 2. ТЮРКИ В СТИХИИ ТУРАНА**



# Глава 4. Истоки

## Главные наследники индоевропейской миссии

Тюркские народы представляют собой отдельную и автономную цивилизацию, входящую в культурный круг Турана. Они принадлежат к постгуннскому периоду туранского историала и играют в нем самую важную роль среди других алтайских народов. Именно тюрки в конце концов стали главным кочевым народом Турана, полностью унаследовав миссию индоевропейцев. Хотя и другие народы в определенные моменты могли рассматриваться как гегемоны Евразийской Степи, а больше всего на это оснований у гуннов и монголов, именно тюрки неразрывно соединили свою судьбу с *туранским заветом*, оказались наиболее устойчивой и последовательной, могущественной и долговременной силой, оказавшей колоссальное влияние не только на зону Степи (Великую Скифию), но, повторяя траекторию индоевропейских кочевников, вторглись в пространства, лежащие южнее евразийской горной гряды, создали великие державы в Средиземноморье (Османская Империя), Анатолии, Средней Азии и в Северном Иране, распространив свою власть вплоть до Северной Индии (держава Великих Моголов).

Ядро тюркского этноса сложилось в основных чертах на северо-востоке евразийского материка (Алтай), и оттуда многочисленные волны тюркских кочевников распространились по Великой Степи в Среднюю Азию, Каспийский регион и Поволжье, а далее — в Северную Персию (Азербайджан), на Кавказ, Балканы и вплоть до Анатолийского полуострова. Укрепившись в Анатолии, тюрки осуществили финальный бросок на Запад и в XV веке покорили Константинополь, став геополитическими наследниками Византийской Империи. Захват Константинополя и создание Османской Империи (Великой Порты) в пространстве, ранее бывшем частью греко-римского культурного круга, Византийской Империей, ввело часть турок (османов) в контекст Средиземноморья, сделало важным фактором европейской истории начиная с XV века. Но еще за три столетия до этого турки-сельджуки, которые и пригласили на свои земли османов, спасавшихся от нашествия монголов в начале XIII столетия, создали гигантскую Империю (Сельджукский султанат в Централь-

ной Азии и на значительной части внутренней Анатолии) и начали играть ключевую роль в исламском мире. Сельджуки и османы, таким образом, вошли с Европой в более тесный контакт, постепенно превратившись в значимый фактор европейской политики и отчасти европейской культуры (в любом случае на покоренные турками христианские народы Пелопоннеса, Балкан и Ближнего Востока османское правление оказало огромное влияние).

## Неисследованная «великая цивилизация»

Академик Рустан Рахманалиев в книге «Империя тюрков. Великая цивилизация»<sup>1</sup> справедливо замечает:

Тюрки — это народ с трехтысячелетней историей, которая совершалась от Тихого океана до Средиземного моря, от Пекина до Вены, Туниса, Алжира. Однако колоссальная территория между Западной Европой и Китаем, страна с оригинальной природой, разнообразным населением и неповторимой культурой — Евразия, — долгое время была незамеченной, вследствие чего считалась несуществующей. Тем не менее она существовала. Великая степь — сердце Евразии, и простиралась она от Китайской стены до Карпат, окаймленная с севера полосой сибирской тайги, а с юга — пустынями Иранского плоскогорья и оазисами Персии. Великую степь в древности греки называли Скифией, персы — Тураном, а китайцы — степью «северных варваров». Таким образом, Китай, Ближний Восток, Византия и Европа являлись как бы рамкой, обрамляющей картину — тюрко-монгольскую степь.

История Великой степи — это история тюрко-монгольских орд, оспаривавших лучшие пастбища и перемещавшихся вместе со своими стадами, иногда в течение столетий, по огромным пространствам, которые природа приспособила для их физической конституции и образа жизни<sup>2</sup>.

Эти совершенно верные замечания нуждаются только в одном уточнении: речь идет о *постгуннском периоде*, когда действительно произошла передача туранского Завета от индоевропейцев к алтайцам. До этого история Великой Степи была историей *исключительно* индоевропейских кочевых народов, которые и заложили основы туранской цивилизации с аполлоническим Логосом и жестким вертикальным патриархатом в центре, и наследовавшие индоевропейцам

<sup>1</sup> Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. М.: Рипол, 2009.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

тюрко-монгольские орды ядро своей собственной (алтайской, на сей раз) культуры, восприняли именно от них.

Пространство Турана и временной период, охватывающий три тысячелетия, из которых полтора более или менее документально зафиксированы (что создает особый тюркский историал или даже несколько тюркских историалов) — составляет в полном смысле слова цивилизацию и даже «великую цивилизацию», как по оригинальности базового культурного кода, устойчивости особой тюркской идентичности, укорененной в тюркском Dasein<sup>1</sup>, так и по широте геополитической экспансии и внушительности, солидности и долговременности создававшихся государственных конструкций.

Рахманалиев задается вопросом относительно того, что может выступать в качестве константы этой цивилизации, и дает свой ответ — *Империя*. Он пишет:

В чем же суть имперского мышления тюрков? Они, как правило, владельцы земли по природе или по характеру. Их империи, непохожие друг на друга, демонстрировали за три тысячи лет общие основные черты. Тюрки стремились к тому, чтобы заставить самые разные народы жить вместе в гармонии, оставляя им, правда, под своей централизованной до предела и деспотической властью их идентичность, язык, культуру, религию, а часто и правителей. Взойдя на вершины власти благодаря праву завоевателя, они не гнушались обращаться за помощью к вассалам, когда те были более цивилизованными, чем они сами, и часто доверяли им важные дела; они также не стеснялись заимствовать у них то, что могло быть полезным: иногда технику, иногда образ жизни, иногда религию или язык. Их главная забота заключалась в том, чтобы организовать покоренные народы и племена, управлять ими, вести их на битву, писать хроники. Это объясняет, почему так часто они заканчивали тем, что ассимилировали в покоренных массах<sup>1</sup>.

В целом это, скорее всего, верная характеристика, которую можно принять за базовую гипотезу нашего исследования, хотя по ходу его она будет постепенно уточняться и проверяться логикой развертывания геософского и ноологического анализа, ставящего перед собой главную цель — *выяснить ноологическую структуру тюркского Логоса и, соответственно, место тюрков в Ноомахии*. Однако снова все сказанное здесь о тюрках прежде их появления в истории великих народов и культур и параллельно и развертыванию тюрк-

---

<sup>1</sup> Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. С. 4–5.

ского историала относилось к индоевропейским народам Турана, к их выходу за пределы Великой Степи и к их роли правителей народов и организаторов государств. Все этносоциологические жесты и стратегии постгуннского Турана, который был прежде всего тюркским, являлись прямым продолжением и развитием небесно-ориентированной полярно-солярной индоевропейской кочевой цивилизации, сложившейся с самых ранних этапов индоевропейской истории, когда индоевропейцы пребывали на своей древней прародине.

Все, что можно сказать о индоевропейских кочевниках, можно сказать с тем же или даже с еще большим основанием о тюрках (кроме языка и фенотипа некоторых тюркских племен, — прежде всего восточно-сибирских, — имеющих ряд ярко выраженных монголоидных черт).

Так, тюрки (как и индоевропейцы) оказали существенное влияние на историю Евразии, и, одновременно, их культура восприняла многие черты тех народов, которые оказывались под их властью.

Тюрки связали свою судьбу с судьбой всех народов Древнего мира. Хотя история человечества изучена крайне неравномерно и особенно много пробелов в истории евразийской степи, тем не менее можно с уверенностью отметить тот факт, что именно история тюрков изобилует событиями исключительной насыщенности, которые коренным образом меняли картину мира: Аттила и гунны, империя Табгача в Северном Китае, сооружение Самарры, Аббасиды, мирное сосуществование всех крупных религий в уйгурской Центральной Азии, сельджуки Ирана, Чингисхан и тюрко-монгольская гегемония, мамлюки Египта, Золотая Орда, поработившая на два столетия Русь, Амир Темура, темуридский Ренессанс в Самарканде и Герате, Бабур и создание Империи Великих Моголов, Османская империя — ведущая мировая держава XVI в., Атаатюрк и национальная революция в Турции.

Поражают сложные формы общественного бытия и социальные институты тюрков: эль, удельно-лествичная система, иерархия чинов, военная дисциплина, дипломатия, а также наличие четко отработанного мировоззрения, противопоставляемого идеологическим системам соседних стран<sup>1</sup>.

На разных этапах участие тюркских народов в истории Евразии, Средней Азии, Кавказа, Анатолии, Балкан, Персии, Афганистана и Индии варьировалось от полной и почти единоличной доминации

---

<sup>1</sup> Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. С. 10–11.



до соучастия в более сложных этнических и цивилизационных процессах, где они первой роли не играли, но в любом случае их влияние было в целом огромным, а их идентичность чрезвычайно устойчивой и оригинальной.

Основные узлы этого общего для тюрков мировоззрения мы и постараемся в самых общих чертах выяснить в этом разделе «Нюомахии».

## Тюрки и прототюрки

По одной версии, прототюрки исторически фиксируются с III века до Р. Х. как население смешанное из древних племен Поволжья и Северного Казахстана, расселившихся к востоку в Сибирь вплоть до Енисея, а также из других народов, обитавших к востоку от Енисея. Согласно этой гипотезе, наиболее архаичной ветвью тюрков являются болгары и генетически восходящий к ним тюркский народ чувашей. Волжские татары, в таком случае, оказываются смешанным народом, в котором есть как древняя — собственно болгарская — составляющая, так и слои более поздних кочевых тюркских племен, что объясняет и различие в татарском и чувашском языках — татарский язык ближе к кочевым тюркским племенам Турана, появившимся в Великой Степи намного позднее Булгарского царства (огузо-карлуко-кипчакские языки). Как всегда в случае древних кочевых бесписьменных культур, строго проследить фазы этнического становления чрезвычайно трудно, и многие аспекты этногенеза мы можем толковать ошибочно или слишком приблизительно. Поэтому никогда нельзя быть полностью уверенными, что та или иная реконструкция является достоверной, а другая нет. Исходя из этого замечания следует заведомо помнить, что при описании древнейших этапов истории народов Евразии мы имеем дело с гипотетическими реконструкциями, где стоит упоминать те, которые представляются достоверными исходя из наших общих представлений о семантической структуре историала Евразии, и отбрасывать те, которые являются совершенно произвольными и безосновательными, а также противоречащими этносоциологической логике или принципам геософии. Древнетюркский характер болгар и, соответственно, чувашей вполне можно допустить, но это не значит, что имеем дело с совершенно достоверной истиной в последней инстанции.

Впервые этноним «тюрк» мы встречаем только в начале VI века по Р. Х. применительно к одному из народов, населяющих горные районы Алтая.

О прототюрках Рахманалиев сообщает следующее:

Великое переселение народов в III—V веках привело к глобальным переменам в полосе цивилизаций между Рейном и рекой Хуанхэ.

В самых восточных районах Монголии, по соседству с маньчжурскими протомонголами, в тесном контакте с ними обитали племена тюркских народов, самые известные из которых — изгили, байырку, татары<sup>1</sup> и огузы. К этому времени рядом с ними уже появились кидани, протомонголы, которым предстояло сыграть важную роль. (...)

Татары составляли федерацию, насчитывающую не менее тридцати племен — огузтатар (тридцать татар); была другая, меньшая федерация из девяти племен — тогузтатар (девять татар), хотя она могла быть частью первой. Их территория простиралась между Керуленом и озером Байкал, причем никак не дальше его юго-восточной оконечности. Согласно некоторым гипотезам, древние монголы тюркизировались позже. Во всяком случае, упомянутые племена всегда жили в тесном контакте с монголами, вплоть до эпохи Чингисхана (XIII век), когда их имя прогремело на весь мир, правда, их ошибочно называли татарами, или «тартарами» — результат путаницы и произвольного соединения названия античной мифической реки и тюркского слова. (...)

Что касается тогуз-огузов (девяти огузов), они могли составлять огромную тюркоязычную совокупность, которая занимала территорию, простиравшуюся далеко на Запад, и частью которой могли быть будущие тюрки, ту-кю, как называли их китайцы. (...)

В Северной Монголии и на юге Сибири до того, как ту-кю обосновались в стране Отюкен, где до них жили хунны и жужани, кочевали куриканы, кыргызы, тардуши и уйгуры. (...)

Монгольский и сибирский Алтай, несомненно, был колыбелью тюркских народов, среди которых в эпоху жужаньского владычества фигурировали и племена, называемые китайцами ту-кю, они — первые тюрки, носившие это имя. (...)

Наконец, к югу от Балхаша жили тюргешы, несомненно, родственники ту-кю (собственно говоря, тюрки, если судить по суффиксу «еш», что значит «спутник»). Впрочем, в тюркских текстах не чувствуется большой разницы между словами «тюргеш» и «он-ок» (десять стрел). Он-ок — это десять западных племен, входивших в федерацию ту-кю. Можно сказать, что речь идет об одном из этих племен, подчинивших себе остальные. (...)

---

<sup>1</sup> Татары изначально были монгольским племенем, подвергшимся тюркизации только в более поздние эпохи.

Что касается территории между Каспием и северным побережьем Черного моря, она была предметом вождения тюркских племен, которые не поддаются идентификации, и гуннских орд, которые вторглись туда после смерти Атиллы и поражения его сына в войне против Византии. При этом на арену вышли булгары, венгры и хазары.

Совершенно очевидно, что динамичный тюркский мир простирался почти сплошной длиной, но относительно узкой полосой от Маньчжурии до Византии (примерно между 45-й и 55-й параллелями). Эта полоса зажата между лесами Северного полушария и высокими горами, территорией развитой Южной цивилизации<sup>1</sup>.

Сами «тюрки» считали своими предками гуннов (хунну). Лев Гумилев, посвятивший истории древних тюрков (равно как и народа хунну<sup>2</sup>) несколько своих книг, и в частности, специальный труд «Древние тюрки»<sup>3</sup>, писал о них:

Древние тюрки наиболее ярко претворили в жизнь те начала степной культуры, которые зрели еще в хуннское время и находились в состоянии анабиоза в безвременье III – V веков<sup>4</sup>.

Это указание Гумилева важно с точки зрения культурного кода тюркской цивилизации: были ли они или нет потомками гуннов в этническом смысле, они, безусловно, наследовали основные начала, лежащие в основании степных кочевых Империй и ярко проявившиеся в гуннской державе. Но так как происхождение самих гуннов является проблематичным, и в любом случае индоевропейский фактор был в их становлении решающим и доминирующим, то преемственность тюрков гуннам — действительная или символическая — есть не что иное, как преемственность индоевропейскому коду степной воинственной патриархальной культуры. Поскольку индоевропейцы были широко распространены на пространстве всего Турана, включая его самые восточные области (юзджи, усунь), то воздействие индоевропейцев на тюрков, скорее всего, было не однотактовым (через гуннов), но многомерным и длительным, причем это

---

<sup>1</sup> Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. С. 352 – 359.

<sup>2</sup> Гумилев Л.Н. Хунну. Троецарствие в Китае. Хунны в Китае. М.: Айрис-пресс, 2008 ; Он же. В поисках вымышленного царства. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1992.

<sup>3</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1993.

<sup>4</sup> Там же. С. 6.

влияние могло исходить в разные эпохи от разных индоевропейских племен — с эпохи возникновения тюрков на их саяно-алтайской прародине до более поздних периодов их расселения на запад Великой Степи. Индоевропейцев они встречали *везде*, что только укрепляло их в их изначальной миссии, теснейшим образом связанной с основной силовой линией туранского историала.

## Тюрки и их языки

Тюркские языки сформировались на основе прототюркского языка, который, в свою очередь, входил в алтайскую семью языков — наряду с монгольским, маньчжурским и, согласно одной из версий, корейским и японским. С лингвистической точки зрения, внутри тюркских языков выделяют несколько групп, которые соответствуют большим семействам тюркских народов, живших на территории Турана.

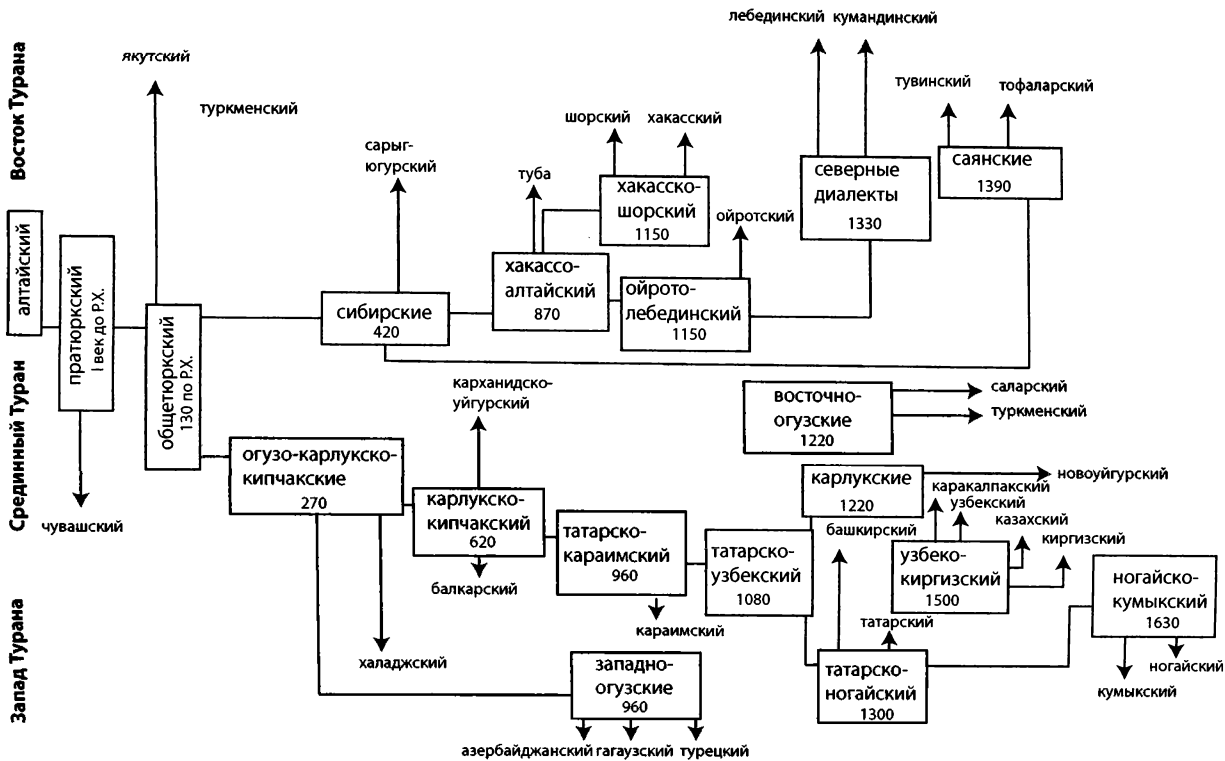
Одним их самых архаичных тюркских языков является *чувацкий*, развившийся из древнебугарского, что делает его также прямым наследником собственно прототюркского языка, который методом глоттохронологии фиксируется в I веке до Р. Х. Некоторые исследователи считают его связанным с языком, на котором говорили западные гунны.

Далее из прототюркского к 130 году по Р.Х. развивается *общетюркский*. В свою очередь его самым прямым продолжением следует считать *якутский* язык. Показательно, что якуты являются одним из самых восточных тюркских народов, то есть продолжают жить вблизи саяно-алтайской прародины, хотя они уже в ранние эпохи становления тюркской общности откочевали на более северные территории Восточной Сибири (современная Саха-Якутия). Дialectом якутского языка является *долганский* язык, на котором говорит самый северный тюркский народ, обитающий в тундре и на побережье Северного Ледовитого океана.

В районе 270 года по Р.Х. от общетюркского отделилась группа *западно-тюркских* языков — предшественников *кыпчакских*, *карлукских* и *огузских*. В самом архаическом состоянии структура этой группы сохранилась в *халаджском* языке.

*Западно-огузские* языки складываются около 960 года и позднее разделяются на *азербайджанский*, *турецкий* и *гагаузский*. Тюрки, говорящие на этих языках, расселились на полюсе Евразии, противоположном пратюркской прародине.

*Карлукско-кыпчакские* языки и их носители, представляющие собой другую, нежели западно-огузская, ветвь той же общей группы, расположились восточнее, покрывая огромные территории от Крыма



Граф обособления тюркских языков по Тенишеву-Дыбо (глоттохронология)

до Средней Азии и Восточного Туркестана. К ним относятся архаичный *балкарский* (Северный Кавказ), *карханго-уйгурский*<sup>1</sup> (Восточный Туркестан), *восточно-огузские* — *туркменский* и *саларский* (Туркмения), а также разветвленная система *татаро-караимских* языков. От татаро-караимских отделился *караимский* (язык крымских татар). Дальнейшее ответвление, произошедшее приблизительно к 1080 году, дает еще одну подгруппу — *татарско-узбекскую*, к которой принадлежат *ногайский*, *кумыкский* (Кавказ), *волжские языки* — *татарский* и *башкирский*, *карлукские* — *новоуйгурский*, позднее *киргизский*, *узбекский*, *каракалпакский* и *казахский*.

Еще восточнее, чем восточные огузы, но южнее якутов, собственно, непосредственно в области возникновения прототюрков, на их прародине, расселились носители *сибирской* группы тюркских языков. К ней относятся:

- *сянские языки*, включающие *тувинский* и *тофаларский* (Тува);
- *хакасские языки* — собственно *хакасский* и *шорский* (Хакасия), а также язык *туба*;
- *ойротский*, *лебегинский* и *кумандинский*.

Наиболее архаичным сибирским языком является *сарыг-югурский*.

Тюркские языки относятся к агглютинативным (не имеют флексий). Для прототюркского и большинства тюркских языков характерен сингармонизм, то есть закон использования в пределах одного слова только вполне определенного ряда гласных — либо -а-, -о-, -у-, -и-, -ы- (русское -ы-), либо -ä-, -ö-, -ü-, -e-, -i-.

## Прародина: гунны, Эргенекон и Ашина

У тюрков существовало несколько легенд о своем происхождении, которые содержательны с точки зрения их собственного культурного самосознания. Лев Гумилев передает:

Первая легенда любопытна тем, что она знает об «отрасли дома Хунну от Западного края на запад», то есть о державе Аттилы. Эта отрасль была начисто истреблена соседями; уцелел лишь один девятилетний мальчик, которому враги отрубили руки и ноги, а самого бросили в болото. Там от него забеременела волчица. Мальчика все-таки убили, а волчица убежала на Алтай и там родила десять сыновей. Род размножился, и «по прошествии нескольких колен некто Асянь-ше со всем аймаком вышел из пещеры и признал себя вассалом жужаньского хана». Итак, согласно этой легенде, алтайские

<sup>1</sup> Этот язык отличен по своей генеалогии от новоуйгурского, относящегося к карлукской ветви.

тюрки-тукю (тюркют) происходят от западных гуннов, но не прямо, а мистически, через посредство волчицы, причем, если учесть, что западные гунны были уничтожены около 468 года, а тюрки выступают как народ уже в 545 году, то можно было бы только подивиться быстроте размножения их и смене поколений!<sup>1</sup>

В этой легенде подчеркивается:

- 1) происхождение от гуннов,
- 2) тотемическая связь с волками (первопредком тюрки считают волка и называют его «Ашина», что значит «благородный волк»; волк присутствует на знаменах тюркских властителей и выступает как их сакральный символ<sup>2</sup>),
- 3) локализация изначального центра тюркской цивилизации на Алтае,
- 4) символизм пещеры, откуда выходят первые тюрки.

По поводу связи гуннов и древних тюрков авторы «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков» замечают:

Согласно историческим источникам, сведения о народах, могущих быть тюркскими, впервые всплывают в связи с появлением на исторической арене гуннов. Степная империя гуннов, конечно, как и все известные образования подобного рода, не была моноэтнична; однако, судя по дошедшему до нас (хотя и чрезвычайно ограниченному) языковому материалу, тюркский элемент в ней присутствовал. Более того, датировка начальных сведений о гуннах (в китайских исторических источниках) — IV — III века до Р.Х. — поразительно точно совпадает с глоттохронологическим определением времени самого первого расщепления тюркской семьи — выделения болгарской группы. В связи с этим ряд наиболее авторитетных ученых-тюркологов (ср., например, позицию Н.А. Баскакова и К. Менгеса) часто связывают начало передвижения гуннов с отделением и постепенным уходом на запад болгар. Соответственно этому прародину тюрков помещают в северо-западную часть Центрально-Азиатского плато, между горами Алтая и северной частью Хинганского хребта<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 23.

<sup>2</sup> Волк присутствует в мифах о происхождении почти всех тюркских народов. Но если у тюркютов фигурирует волчица и мальчик, то у телесцев и их потомков уйгур девушка-первопредок вступает в связь с волком. Но точно так же волк считается символическим первопредком многих индоевропейских народов — в частности, осетин или римлян.

<sup>3</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 390.

Кроме языковых реконструкций, существует ряд археологических соответствий, связанных с сопоставлением данных китайской хроники относительно северных племен «лоуфань», с которыми китайцы воевали, особого типа пряжек со звериным стилем, в значительном количестве обнаруженных в Ордосе (Внутренняя Монголия), и саяно-алтайской культурой IV века, которую можно принять за полюс культурного круга прототюрков. Речь идет о распространении особой — алтайской — разновидности звериного стиля, представленного фигурами тигра с головой барана в пасти и т. д. С одной стороны, это показывает прямую преемственность скифской (индоевропейской) пластической культуры у прототюрков, а с другой, позволяет предположить их участие в становлении государства хунну, которое проходило позднее на тех же самых территориях Монголии и севера Китая. Эти сопоставления говорят о:

...сложении в позднескифское время определенного религиозно-политического единства населения Ордоса и Саяно-Алтайского региона, проявлявшегося как в передвижениях групп населения из Ордоса в Саяно-Алтайский регион и Западную Сибирь, так и в формировании на базе саяно-алтайских традиций особой субкультуры высшего слоя ордосского общества<sup>1</sup>.

Из этого следует вывод:

...во время распада пратюркского языка этнос-носитель, согласно общепринятой теории, очевидно, находился в предгорьях Саяно-Алтая. Возможно, что в какой-то более ранний период тюрки кочевали между Ордосом и Саяно-Алтаем. Эта гипотеза нуждается как в археологических, так и в лингвистических доказательствах. В связи с этим, кажется актуальным на материале названий тюркских растений попробовать верифицировать расположение тюркской прародины, выяснить, реконструируются ли для пратюркского языка названия растений, которые однозначно указывают на флору Ордоса или Саяно-Алтайского региона<sup>2</sup>.

Относительно своего происхождения у тюрков существует еще одна легенда: о стране, замкнутой в горном окружении на Алтае, Эргенекон (эту же легенду, впрочем, повторяют и монголы относи-

---

<sup>1</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 395 – 396.

<sup>2</sup> Там же. С. 397.



тельно своего происхождения). Спасаясь от врагов, предки тюрков увидели узкую тропинку в горах, пойдя по которой, обнаружили райскую страну. Там народ в течение нескольких поколений окреп и размножился; но за прошедшие четыре столетия все забыли местонахождение тропинки, по которой они пришли, и столкнулись с окружающими со всех сторон горами, препятствующими выходу. Тогда кузнец растопил железную гору и тем самым открыл проход, через который первые тюрки вышли в мир, пустив перед собой волчицу Ашину. Для тюркской Империи миф об Эргенеконе был тем же, чем для римлян история о Ромуле и Реме (в обоих случаях фигурирует волчица). Основой слова «волк» в тюркских (и монгольских) языках служит \*bö:gi и \*qurt.

В этой версии снова встречаются Алтай, волчица, бегство от агрессивных преследователей, но добавляется важный элемент райского центра («земли обетованной» для тюрков) и сюжет «расплавления горы» кузнецом, выступающим в роли «культурного героя».

## Тюрки и Империи

В истории древние тюрки появляются вместе с народом, сплотившимся вокруг князя Ашина (тотемическое имя) и состоявшим из символического числа в «пятьсот семейств», появившимся в Алтае в V веке по Р.Х. и в VI веке вступившим на историческую сцену. При этом тюркский язык сложился, как мы видели, несколько раньше, вначале отделившись от других алтайских языков (прототюркский), а затем проходя последующие фазы разветвления, начиная с отделения чувашского (самого архаичного и близкого к прототюркскому), затем через общетюркский (сохранившийся в якутском) к различным группам — сибирским (восточным) и огузо-карлукско-кипчакским (западным). Процесс этого разветвления «общетюркского языка», деление которого на группы началось (по глоттохронологическим данным) около 130 года по Р.Х., не был линейным, так как тюркские племена не просто делились, но участвовали в этногенезе других народов, соприкасаясь культурно и лингвистически, также смешиваясь непосредственно с разными тюркскими и нетюркскими племенами.

Относительно самого Ашины и его рода существует гипотеза об их индоевропейском (иранском) происхождении, к которой склоняется ряд современных тюркологов (в частности, П.Б. Голден<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> *Golden P.B. Turks and Iranians: Aspects of Türk and Khazaro-Iranian Interaction// Csató É.Á, Johanson L., Róna-Tas A., Utas B. (ed.) Turks and Iranians: Interactions in Language*

В.Е. Шарлипп<sup>1</sup> и т. д.). Тюркский же язык был лишь постепенно перенят политической элитой индоевропейского происхождения. Об этом свидетельствует большое количество иранских слов в древнетюркском языке.

Наиболее интенсивными и принципиальными были контакты с кочевыми (и некоторыми оседлыми — такими, как тохары) племенами индоевропейцев, и они были неизменной константой на всем протяжении тюркского историала. Индоевропейцы стояли у истоков тюркской культуры, и позднее, когда менялись тюркские и индоевропейские племена, интенсивные контакты большинства тюркских народов с народами индоевропейской группы продолжались и оставались в целом чрезвычайно интенсивными. За небольшим исключением некоторых тюркских народов, живущих в относительной изоляции (в Восточной Сибири и на Алтае), остальные тюрки активно смешивались с индоевропейцами — прежде всего в степях Турана, а позднее в Средней Азии, Иране, Анатолии и в пространстве славянского мира, что оказало существенное влияние и на культуру тюрков и на их фенотип, очень часто демонстрирующий европеоидные черты. Собственно алтайские (то есть монголоидные) черты в целом у тюркских народов (за редким исключением) являются миноритарными и не намного превосходят процент монголоидов, которые фиксируются в древних индоевропейских племенах Турана, говоривших на индоевропейских языках.

Далее вероятно участие тюрков в Империи гуннов, следом чего может считаться болгарский народ (утигуры и кутургуры). Булгары были как-то связаны с гуннами, но каким образом они оказались в их числе и на каком этапе гуннской экспансии на запад они к ним примкнули, достоверно установить невозможно.

Тюрки принимали участие в этногенезе маньчжурских и монгольских народов, будучи связанными с ними, кроме того, общностью происхождения из древней алтайской группы языков.

В некоторых случаях относительно древних народов Юго-Восточной Сибири нет этнической ясности, хотя, судя по более поздним периодам, в них тюрки должны были играть определенную роль. Так обстоит дело с жужанями, с которыми мы уже сталкивались, когда речь заходила об аvaraх и Аварском каганате. Жужани, по некоторым версиям, считались предками аваров.

---

ge and History. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016. P. 79 — 106; *Idem*. An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992 etc.

<sup>1</sup> *Scharlipp W.-E.* Die frühen Türken in Zentralasien: Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Жужани говорили на языке, близком к языку народов сяньби, который однозначно идентифицируется как протомонгольский. Свой род они возводили также к протомонгольским племенам — дунху и тоба. После того, как жужани после исчезновения гуннов в IV веке по Р.Х. подчинили народ теле, 鐵勒 или телесцев (известных также как динлины, 丁零 или гаочэ, 高車), создателей тагарской культуры, обитавших в районе Минусинской впадины, они вместе с ними создали смешанное государство, просуществовавшее до VI века, где сами жужани были военно-политической элитой, а основное население было телесцами. Согласно некоторым исследователям, телесцы были потомками индоевропейского народа ди, отличавшегося чисто европеоидными чертами — в частности, светлыми (рыжими) волосами. Этим объясняется, в частности, наличие у телесцев густых бород, что отмечено в китайских хрониках. Однако ряд историков выдвигает гипотезу о том, что теле были, в свою очередь, смешанным народом, в этногенезе которого принимали участие и древние тюрки. В этом случае телесцев считают предками современных тюркских народов — телеутов, якутов, теленгитов и уйгуров.

В конце V века телесцы под предводительством своего вождя Афучжило, принявшего титул «великий Император», отложились от жужаней, откочевали в долину реки Иртыш и создали государство, которому китайцы дали название Гаогюй. Телеуты вскоре оказались в положении вассалов более могущественных эфталитов, являвшихся индоевропейскими кочевниками, возможно, смешанного происхождения между иранцами, тохарами и коренным населением Согдианы.

Вопрос о том, были ли тюрки интегральной частью монгольских жужаней и участвовали ли они в этногенезе телесцев (где более вероятно индоевропейская доминанта), разрешен быть не может. Но в любом случае и Империю гуннов, и царство жужаней, и государство народа теле можно рассматривать как предшественников полноценных тюркских политий, которые появились позднее.

Особым случаем являются два степных народа — утигуры и кутригуры, известные с V века. Византийцы считали их потомками гуннов, передавая предание о двух сыновьях гуннского царя — Утигуре и Кутригуре. Иногда их отождествляли с более древними племенами, жившими на той же территории и вошедшими в историю как оногуры. Утигуры и кутригуры попеременно то воевали друг с другом, то заключали стратегические союзы. Византийцы старались играть на этих противоречиях, но больше всего им досаждали кутригуры, постоянно вторгавшиеся на византийскую территорию. На основании этимологии эти имена — «утигуры» и «кутригуры»,

и особенно оногуры, дословно «десять стрел» или «десять рек», соотносят с древними тюрками, участвовавшими в этногенезе гуннов, и далее считают их (исчезнувший) язык прямым предком чувашского (самого архаичного из тюркских языков). Однако тюркоязычие этих народов является очевидным лишь в период, последующий за аварскими завоеваниями (когда жужани, теснимые тюркютами, двинулись на запад) и за интеграцией в Тюркютский каганат. Поэтому твердой уверенности в том, что они изначально были тюркскими, нет. Кроме того, нет полной ясности и в том, что они были родственными друг другу. Так, есть красноречивый символический факт: утигуры (оногуры) практиковали искусственную деформацию черепа для подчеркивания долихокефалии, как делали многие индоевропейские кочевые народы, а кутригуры нет.

По другой версии, утигуры и кутригуры были родственны уральским народам и, следовательно, уграм и венграм.

В любом случае до появления первой полноценной тюркской Империи тюркские народы получили опыт соучастия в других политических образованиях, где повсюду мы видим в той или иной форме *индоевропейский слег*. Несмотря на то, что эпоха индоевропейского исключительного господства в Туране вместе с гуннами завершилась, они все еще сохраняют свои позиции и первом тысячелетии, участвуя в этногенезе и политическом становлении алтайских народов — начиная с гуннов, постгуннских государств, а также жужаней и телесцев. Кроме того, одновременно с державой жужаней (IV — VI века) существует огромное и могущественное государство индоевропейцев-эфталитов. Поэтому индоевропейский фактор остается все еще чрезвычайно могущественным и подчас решающим.

# Глава 5. История тюркютской Империи

## Рождение политики тюркютов

В царстве жужаней на Алтае мы встречаем ядро будущих тюрков — тюркютов-тукю, чей этноним означал «сильный», «крепкий» и позднее стал общим собирательным именем всех народов, говорящих на языке, родственном тюркютам. Тюркюты упоминаются в V веке по Р.Х. как племена, подчиненные Империи жужаней, живущие на западе их державы по соседству с народами теле. В Жужань они бежали от тобасцев (протомонголов), перейдя Алтайский хребет с востока на запад.

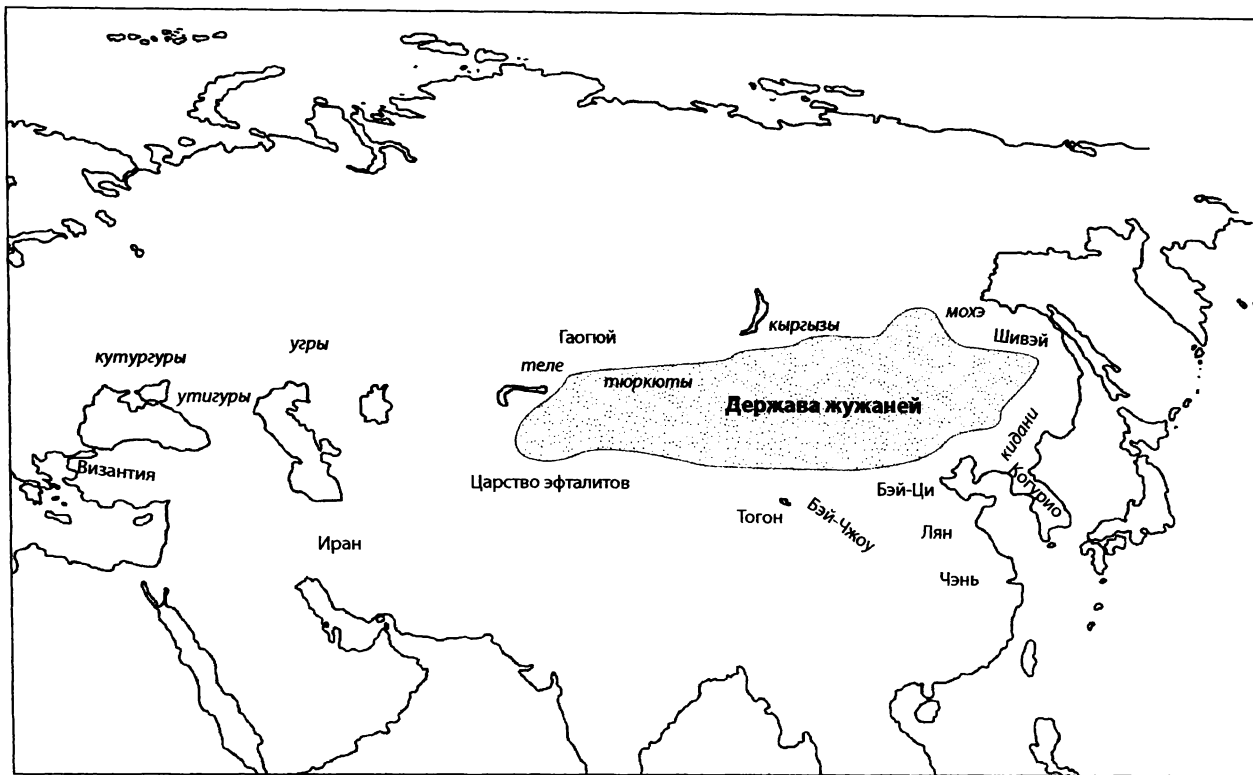
Лев Гумилев указывает, что «тюркюты были наиболее монголоидными из всех тюркских племен VI—VIII веков»<sup>1</sup>. Гумилев, как и ряд других историков, считал предков Ашина монголами. Вместе с тем некоторые исследователи придерживаются версии, что Ашины, династическая ветвь тюркютских правителей, была иранского происхождения, связывая род Ашина с кочевыми иранскими племенами (обобщенно саками) и самой восточной их ветвью — усунями<sup>2</sup>. В основе такой гипотезы лежит иранская (или тохарская) этимология самого имени Ашина, сближаемая с \*axsaena-, авестийское «темный», согдийское -əxšēnē, «темный», «синий». В этом случае самоназвание тюркютов «голубые (синие) тюрки», *kök türk* будет прямым соответствием семантики индоевропейского слова, тем более что в древнетюркских надписях имя Ашина практически не упоминается, тогда как оно, напротив, широко представлено в китайских хрониках. В этом случае слова Ашина, род Ашина и «голубые тюрки», то есть тюркюты, вполне логично рассмотреть как синонимы.

Лев Гумилев предпочитает пользоваться именно термином «тюркок», а не «түрок» для того, чтобы описывать все культурно-лингвистическое поле тюркоязычного мира, гораздо более широкого, чем та ветвь тюрков, которая дала имя современной Турции и ранее туркам Османской Империи, бывшей всего лишь одним из множества тюркских народов.

С такой поправкой можно сделать важное различие: в центре внимания исторических хроник с 546 года от Р.Х. оказался народ «тюр-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 181.

<sup>2</sup> Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005.



*Жужани, телесцы и тюркюты*

кютов»/ «тукю», возводящий свой род к Ашине и мифической матери-волчице и носивший то же имя, что и легендарный предводитель той группы тюрков, которая оказалась на Алтае (в Эргенеконе, горной стране-прародине) и оттуда вступила в историю. Это «начало» документальной истории древних тюрков. При этом тюркоязычные народы, говорившие на близких языках, имевшие сходный культурный и социально-политический код, существовали и раньше и также участвовали в истории Турана и, шире, Евразии. Позднее грандиозный подъем тюркютов, построивших огромную евразийскую Империю, затмил остальные тюркские народы (в том числе, и более древние — такие, как кыргызы).

К середине VI века жужани, которые находились в положении сюзеренов по отношению к тюркютам, значительно ослабели. Телесцы также были недостаточно сильны, чтобы сокрушить Жужань. Тогда тюркютский князь Бумын (490 — 552), наладивший предварительные отношения с китайским царством Западным Вэй (в обход жужаней), подчинил телесцев и вместе с ними разгромил жужанское государство, после чего в 552 году взял в жены китайскую принцессу и объявил себя Ильханом, главой нового государства. После серии дальнейших побед над остатками жужаней тюркюты стали главенствовать в восточной половине Великой Степи. 554 год можно считать исторической датой превращения тюркютского княжества в полноценную «кочевую Империю». Основателем Тюркютского каганата, огромной туранской Империи «голубых тюрков», стал каган Бумын.

В ходе строительства Империи тюркюты столкнулись с монгольскими племенами татабов, киданей и татар (до ассимиляции тюрками «татарами» назывались древние монгольские племена). По мере их подчинения тюркюты окончательно укрепили свои позиции на всем протяжении северных границ Западного Китая (Бэй-Чжоу). Параллельно шло распространение их власти на Запад, и в течение чрезвычайно короткого срока под их властью оказались весь Центральный Казахстан, Семиречье и Хорезм. На Западе тюркюты столкнулись с угорскими племенами варов, а также с хионитами, этнически относящимися к кочевым индоевропейским племенам. Хиониты, называвшиеся также альхонами, и вары ранее находились под властью эфталитов и участвовали в завоевании Северной Индии. Там они были известны как «белые гунны» (так же, как и эфталиты).

Феофилакт Симокатта, византийский писатель и историк, живший в начале VII века, считал, что авары, вторгшиеся в Европу, состояли из этих двух народов — хионитов (иранцев) и варов (угров). Эту же версию повторяет и Л. Гумилев:

На северных берегах Аральского моря тюркюты натолкнулись на сопротивление племен хуни (хионитов), вар и огоров. Только к 558 году эти племена были разгромлены и тюркюты вышли к Волге, гоня перед собой тех, кто отказывался покориться. Это были осколки племен вар и хуни — около 20 тысяч человек, слившиеся затем в единый народ — авары<sup>1</sup>.

Однако большинство историков<sup>2</sup> полагает, что авары, с которыми мы уже сталкивались, говоря о постгуннском историале Турана, были теми самыми жужанями, что некогда правили тюркютами, но после их подъема оказались в роли гонимых беглецов.

Тюркюты захватили Согдиану и разрушили могущественное царство эфталитов. Разгром Империи эфталитов был важной точкой в историале Турана. Эфталиты, а также хиониты, кидариты и другие индоевропейские племена, доминировавшие в степной зоне Средней Азии, были последними представителями до-гуннского Турана, где традиции индоевропейской прародины сохранялись почти в изначальном состоянии. Царство эфталитов продолжало линию народов, правивших в Великой Скифии, и, как мы видели, прямые потомки эфталитов, пуштуны, сохранили в кодексе Пуштунвалай многие древнейшие элементы контрастной индоевропейской этики, а также жизненный уклад и воинскую этику<sup>3</sup>. *Отныне в Великой Степи доминировали алтайские народы, причем первенство безусловно принадлежало тюркским племенам, которые играли фундаментальную роль в цивилизации Турана даже в эпоху доминанции монголов. Кроме того, с монголами тюрки были связаны множеством исторических и культурных нитей, начиная от некогда общего — алтайского — языка и символического происхождения от хунну.*

*Кочевая Империя «голубых тюрок» была фундаментальным актом окончательного замещения индоевропейцев алтайцами, которое началось вместе с гуннами, пришедшими из тех же территорий, что и тюркюты. Падение царства эфталитов стало последним моментом, когда произошла финальная трансформация самого понятия Турана как синонима индоевропейской кочевой цивилизации к его тюркскому (алтайскому, тюркско-монгольскому) значению.*

Созвучие между названием «Туран» в иранских языках, как мы видели, от индоевропейской основы \**teu-t* («племя», «народ», «все

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 35.

<sup>2</sup> Этого мнения придерживались Б. Шпулер, Й. Маркварт, В. Эберхард, Р. Груссе, К. Менгес, П. Пельо, Е.А. Хелимский.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



вместе»), что в алтайском дало бы \*t'Utī (в тюркских языках «все», «все вместе» — от ностратической основы \*tʉtʉE) и алтайской этимологией, согласно которой, основа \*t'ürk означает «сильный», что дало бы нам ностратическое \*tʉRq∇ (твердый, сильный)<sup>1</sup>, было больше, чем совпадением. Оно отражало смещение акцентов в семантике фундаментального историаала Евразии — от индоевропейцев к тюркам (алтайцам) — с сохранением основного вектора, базовой ценностной системы и аксиологической оси. Одно значение — бесконечной мощи Великой Степи, где бушуют солнечные небесные силы воинственных непобедимых племен — плавно передается близкому понятию силы и могущества.

Так тюркюты принимают на себя миссию Турана (в обоих значениях), которая становится отныне *миссией тюрков*.

После победы над эфталитами и частичной ассимиляции их самих и народов, находившихся под их властью, тюркюты прочно обосновываются в Средней Азии и выходят к Каспию и Кавказу. Так они становятся новой силой Турана, фактически представляя его в его совокупности. При этом тюркюты ведут себя как господа Турана, предлагая всем встать под их владычество и жестоко карая тех, кто осмеливался возражать.

Наряду с основателем Империи тюркютов Бумын-каганом западной частью Империи правил его младший брат Истеми, назначенный ябгу, вторым правителем. По сути, он проводил на западе автономную политику. С двумя противоборствующими Империями — Византийской и Персидской — Истеми выстроил сложный баланс отношений, строящихся на традиционных для тюрков принципах силы: любое отступление от достигнутых соглашений воспринималось ими в их прямолинейной логике господства и феодальной верности как «предательство» и «удар в спину». Поэтому в своем стремлении уничтожить аваров они шли на союз с византийцами только до того момента, пока этот союз отвечал их имперостроительным интересам и принципам господства (тюркютские ханы считали аваров своими «восставшими рабами»).

Вначале Истеми установил с Ираном союзнические отношения, помогая им в борьбе против эфталитов, от которых иранцы страдали, что привело к разгрому их царства, поделенного между тюркютами и иранцами. За иранского шаха Хосрова Ануширвана Истеми

<sup>1</sup> Следует обратить внимание на то, что в ностратическом корне \*tʉRga (сила, мощь), созвучном обоим семантическим вариантам «Турана», и индоевропейскому «народ», и алтайскому «тюрк», как «сильный, мощный, юный, красивый», мы имеем сходство понятий, поскольку индоевропейское \*treg- и алтайское \*tʉ'igir∇ означают «сильный, могучий».

выдал свою дочь, ставшую матерью шаханшаха Ормизда IV. Позднее, однако, тюркюты поссорились с персами и заключили союз с их противниками византийцами. В конце концов, Истеми провел границу между своим царством и Ираном по Аму-Дарье.

Тюркюты подчинили аланов и закрепились на Кавказе. В 575 году Истеми поддержал грузин из княжества Картли в их стремлении к независимости от Ирана.

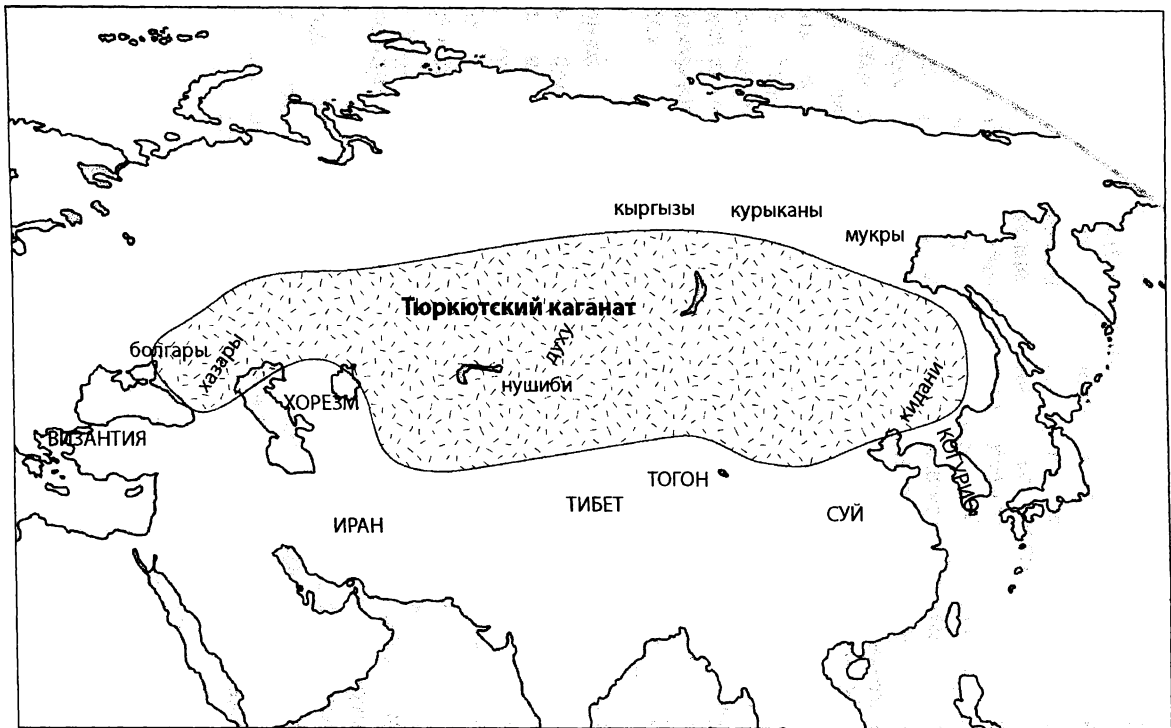
После смерти Бумына каганатом совсем недолго правил его старший сын Кара Иссык, а затем власть перешла ко второму сыну — Мукан-кагану, которого Истеми признал главенствующим в Империи. Если Истеми правил западом Империи, Мукан-каган укрепил власть тюркютов на востоке, подчинив тюрок-кыргызов (представлявших собой независимый народ, не входивший в Жужань) и монгольские племена киданей, татабов и татар. С враждовавшими между собой китайскими государствами (которых в то время было четыре — Бэй Джоу, Бэй Ци, Чэнь, Лян) Мукан-каган выстроил сбалансированную политику, в рамках которой поддерживал преимущественно западных китайцев Бэй Джоу.

Четвертым каганом тюркютов стал еще один сын Бумына Таспар-каган. При нем начинается распространение среди тюркютов зороастризма и буддизма, что сочетается с исповедуемым большинством тэнгрианством. Сам Таспар-каган принимает буддизм, оказывает покровительство буддистам, бежавшим из Китая (Северное Чжоу) во время антибуддистских гонений, приглашает в Империю буддистских проповедников. При Таспар-кагане Империя тюркютов достигает своего апогея, превратившись в мировое могущество, сопоставимое с Византией и Сасанидским Ираном и существенно превосходящее Китай, переживающий эпоху раздробленности.

Так, за короткий срок — всего в два поколения — тюркютам удалось построить гигантскую континентальную державу, распространившую свое влияние на огромные пространства Турана — от Кавказа до Желтого моря. И последствия этого радикального усилия необратимо изменили этнографическую карту Евразии, сделав тюркский элемент устойчивой и долговременной *доминантой* во многих регионах континента.

## Воинский этос тюрков: экзистировать в битве

За десять лет, с 550 по 560 год, тюркюты подчинили все народы от Желтого моря на востоке до Кавказа, создав в кратчайшие сроки гигантскую Империю, основанную на очень высокой степени цент-



*Первый Тюркютский каганат в конце VI века*

рализации, абсолютной власти великого хана (кагана<sup>1</sup>) и преданной лично ему воинской аристократии. При этом главным инструментом господства у тюркютов, как и у всех строителей кочевых Империй в Евразии, было только одно свойство, возведенное в высшую, не имеющую равных, добродетель — мужество в бою, *готовность убивать и умирать* во имя хана (кагана) и государства. Можно возразить, что любые государства строятся воинами, а воины принципиально отличаются именно такой экзистенциальной ориентацией — на то, чтобы *смотреть смерти в лицо*. Но *туранский стиль цивилизации состоял в том, чтобы возвести этот принцип в основу всего общества, подчинить ему все остальные стороны цивилизации*. Жизнь для тюрка — это бой, а все остальное — атрибуты битвы: подготовка к нему (до боя), отдых после боя, но лишь для того, чтобы вступить в новый бой. Абсолютизация воинского принципа (второй функции в трехчастной модели Дюмезиля) является отличительной чертой не только изначально индоевропейской, но и *тюркской цивилизации*. Отсюда вытекает принцип непрерывной экспансии, которая не имеет теоретической границы и развертывается с бешеным упорством во всех направлениях. Поэтому тюркюты (как и другие туранские общества до них и после них) преследовали до последнего всех своих врагов, не успокаиваясь до того момента, пока они были полностью подчинены или истреблены. Логика войны преобладала над логикой выгоды, а также над рациональными расчетами, духовными горизонтами, мирным трудом или художественным творчеством. Все эти моменты входили в тюркские цивилизации извне, со стороны покоренных завоеванных тюрками народов. Но устойчивость тюркской идентичности, сохранившейся отчетливо с VI века до века XX и даже XXI, обосновывается именно преобладанием воинского начала и выстраиваемой на его основании военной этикой.

Воины есть в любом народе и любом обществе, где они играют более или менее значимую роль. Тюркский принцип, унаследованный ими от прежних кочевых Империй Евразии и переданный потомкам, но вместе с тем сформировавший основу именно тюркско-

<sup>1</sup> Каган, qağan, қаған, Khaan — древний туранский термин, означающий дословно «великий хан», в отличие от просто «хана». Паре «каган/хан» соответствует пара «великий князь/князь», хотя в некоторых случаях титул кагана рассматривался как синоним императорской власти. У монголов при жизни Чингисхан именовался как «хан», и лишь его сын Угедей принял на себя титул «каган», «великий хан». Этим же титулам стали именоваться и Чингисхана, но лишь посмертно. Согласно Рахевильтцу, термин «каган» мог быть тождественным гуннскому титулу \*GaGā, второму по значению в гуннской иерархии. См.: *Rachewiltz Igor de. The title Činggis Qan/Qağan re-examined / Heissig W., Sagaster. K. (ed.) Gedanke und Wirkung. Festschrift zum 90 Geburtstag von Nikolaus Poppe. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989. P. 290.*

го Dasein'a, состоит в понимании общества как войска, а жизни как войны, с параллельной маргинализацией всех остальных аспектов и практик. Не воины для народа, общества, но народ, общество — для воинов, таково тюркское кредо. При этом такая радикально воинственная установка не связывается строго ни с одной культурно-религиозной формой. Эти формы наличествуют, заимствуются, меняются, сохраняются на протяжении определенного времени, но не трансформируют тюркскую природу, экзистирующую только в войне, для войны, во время войны.

Война, возведенная в абсолют, выдвигала на первый план два ключевых для ее ведения качества: *храбрость* (древнетюркское \*bayatur, «смельчак», «храбрец») и *силу* (\*begi, \*böke, \*möge). Но для того чтобы эти свойства, лежащие в основе коренной тюркской антропологии, имели наибольший эффект, они должны были синхронизироваться в структурах рыцарской верности и чести, за счет чего храбрецы и герои преодолевали все личное и концентрировались в непобедимые, могущественные, уничтожающие все на своем пути неотразимые степные воинства.

Так в туранском контексте появилось понятие «орды», означавшее одновременно *народ и войско*, более того, народ как войско, общество как войско. Древнерусским аналогом этого понятия может служить слово «полк», этимологически связанное с немецким Volk, «народ» и отчасти совпадающее по значению с греческим словом «лаос», (λαός)<sup>1</sup>.

Эксклюзивность и жесткость тюрков были связаны исключительно с вопросами войны и прямой административно-политической власти: здесь они были непреклонны. Но во всех остальных вопросах они демонстрировали изрядную гибкость, внимательность, умение учитывать интересы разных этнических, социальных и профессиональных групп, а в отношении религиозных вопросов проявляли крайнюю степень деликатности. Таким образом, воинская доминанта преобладала в одной сфере (главной для тюрков), но в иных сферах тюрки выказывали обходительность и тонкость. Поэтому (точно так же, как и кочевые индоевропейцы на прежних этапах туранского историала) часто они оставались среди покоренных народов воинской элитой, меньшинством, прекрасно адаптировавшимся к существующим социальным нормам и вместе с тем задающим общий воинственный стиль бытия для тех представителей автохтонных народов, которые сами изъявляли желание встать на путь военной аристократии и принять этику «длинного копья и острой сабли». Лев

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

Гумилев справедливо отмечает эту особенность, говоря о первых правителях Западного каганата:

Приходится признать, что Истеми и Кара-Чурин Тюрк были не только полководцами, но и выдающимися администраторами. Они создали *modus vivendi* для тех стран, в которые они пришли как завоеватели. Разобщенные доселе племена, истощавшие свои силы в постоянных мелких войнах, вкусили сладость мирной жизни и получили все возможности для развития своего кочевого скотоводческого хозяйства, что в свою очередь привело к возникновению сознания единства, которое с тех пор стало называться тюркским. Можно сделать вывод, что именно немногочисленность тюркютов, составлявших господствующий слой, обеспечила устойчивость вновь возникшей системы. Содержание ханской дружины было так необременительно, что не вызвало протеста в данниках, тем более что польза от наличия единой власти была очевидна. Внешнеполитическая задача, стоявшая перед державой, — борьба за великий караванный путь, — была жизненной потребностью для торговых городов южных областей каганата и сулила обогащение его северным подданным, так что и тут интересы страны и династии совпадали. Но поскольку реальная сила была не у правительства, а у народа, то мы наблюдаем постепенную эволюцию всех институтов и соотношения сил, которая и составила историю Западно-тюркютского каганата вплоть до его падения в 659 году. (...)

Впоследствии мусульмане, сталкиваясь с тюрками, отметили их удивительное умение находить общий язык с окружающими народами. Эти качества тюрки проявляли вне зависимости от того, приходили ли они в новую страну как победители или как гости, как наемники или как военнопленные рабы; в любом случае они делали карьеру с большим успехом, чем представители других народов<sup>1</sup>.

Мы видели, что постановка военного дела и, соответственно, касты воинов в центре общественной системы была отличительной чертой индоевропейских народов Турана. Многие народы древности были воинственными и создавали благодаря этому огромные державы и Империи. Но кочевой образ жизни и степной ландшафт Евразии, Туран как месторазвитие предопределили такую цивилизацию, где война, бой, битва, атака и экспансия ставились во главу угла всего образа жизни. Именно индоевропейцы приняли вызов Турана и ответили на него созданием *цивилизации войны*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гумилев А.Н. Древние тюрки. С. 148 — 149.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

После того, как индоевропейцы передали эстафету алтайским народам, этот принцип войны остался неизменным при переходе к новым народам. Поэтому гунны, а также авары и булгары, следовавшие за гуннами, в полной мере соответствовали тем основным ориентирам, которые составляли сущность *контрастной этики* индоевропейцев, продолжая их патриархальную солярную вертикаль, их миссию и их цивилизационный стиль<sup>1</sup>. В тюрках эта индоевропейская эстафета проявляется не только чрезвычайно ярко и наглядно, но вместе с тем и чрезвычайно устойчиво. С момента своего появления в истории тюркюты и другие тюркские племена, сложившиеся под влиянием тюркютов и их Империи, отличались именно радикальной воинственностью, которую они пронесли сквозь столетия. Тюрки, подобно афганским кочевникам-индоевропейцам, старались сохранить кочевой образ жизни во всех ситуациях, покоря оседлые земледельческие народы, но сами (там, где это было возможно) к оседлому образу жизни не переходили. Поэтому им удавалось сохранить воинский дух туранских кочевников дольше других народов, и в этом смысле они стали в постгуннскую эпоху самыми яркими и выразительными носителями Логоса Турана.

## Тюркютский каганат и принцип Империи

Приоритетная воинская ориентация была общим свойством всех тюркских обществ без исключения. Но ритмику тюркского историала и доминанту его семантических секвенций на политическом уровне определял один существенный фактор, который мы видим в истоках именно Великого тюркского каганата, но который повторился позднее при создании Второго тюркского каганата и имел прямые аналоги в социально-политических структурах — иных, уже не тюркских, евразийских Империй — Монгольской (Чингисхан) и Русской (Иван Грозный). Воинственные тюркские племена могли организовываться в соответствии с двумя различными принципами:

- 1) принцип абсолютизации власти великого хана (кагана), с признанием за ним прямо божественного статуса (воплощение Бога Небес — Тэнгри), и в этом случае мы имеем дело с Империей, и
- 2) альтернативным принципом правления воинской аристократической элиты, состоящей из ханов и беков и строящей правление на совещательной консенсусной основе, и тогда мы имеем дело с аристократически-феодальным государством, менее централизованным и солидарным.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Этот же дуализм мы встречаем и у индоевропейских народов Турана: одни тяготеют к определенному централизму, другие — и таких среди индоевропейцев было большинство — напротив, предпочитали вести независимый образ жизни (скифы, сарматы, саки, аланы и т. д.). Но тем не менее показательно наличие у многих народов и племенных федераций «царских племен», воплощающих в себе именно имперский принцип.

В период Первого тюркютского каганата *имперский* принцип был воплощен в династии тюрков Ашина, то есть верхушки тюркютов, которые, по мнению некоторых историков, были не столько этносом, сколько особой *династической кастой*, имевшей в своем облике ряд индоевропейских черт, отличавших их от других тюрков. Тюркюты были изначально имперски ориентированными, а их вожди рассматривались как *сакральный род* каганов, хотя собственно каганами становились только отдельные представители этого рода в соответствии с лестничной системой наследия, передачей власти не по прямой линии от отца к сыну, а к старшему в роду. Таким образом, *тюркютский каганат был собственно сакральной Империей*, возглавляемой священным Императором-каганом из избранного Небом (Тэнгри) рода Ашинов. Позднее в эпоху «голубых тюрков» Второго тюркютского каганата эта идея была осознана и запечатлена в древнейших памятниках древнетюркской письменности — Орхонских надписях.

Уже в эпоху Первого тюркютского каганата тюркюты сталкивались с тем, что ряд других народов, оказавшихся под их владычеством, высказывает приверженность *аристократической* системе власти и отвергает Империю. К числу таких племен относились *телесцы*. Следует обратить внимание, что телесцы, будучи изначально индоевропейцами, постепенно подверглись тюркским влияниям и переняли от тюрков язык. Потомками телесцев считаются уйгуры, племя относимое к тюркам, но сохранившее ряд индоевропейских черт не только от изначального происхождения от динлинов, но и тесно соседствуя в Восточном Туркестане с индоевропейцами тохарами и усунями. Телесцы настаивали на феодальной и децентрализованной организации общества и на создании государств (ханств) на основе добровольного и не слишком формализованного союза племенной аристократии. Этот принцип мы видим уже у ранних телесцев, восставших против жужаней и со своими вождями Афучжило и Цюнци перебравшихся на запад, основав там государство Гаогуй, которое позднее подпало под власть эфталитов, а затем было завоевано тюркютами. Именно телесцы составляли оппозицию каганату, и тюркютам приходилось тратить немало сил, чтобы



подчинить эти столь же воинственные и радикальные, как и сами тюркюты, племена, но только отвергающие имперский принцип.

Позднее строго то же самое повторится в отношениях «голубых тюрков» или «небесных тюрков» (*kök türk*), также возглавляемых Ашинами-тюркютами, с одной стороны, и уйгурами<sup>1</sup> и кыргызами — с другой, которые станут для Второго каганата самыми серьезными и опасными противниками, от чьих рук Второй каганат, в конце концов, и падет.

Этот дуализм евразийского общества выходит далеко за пределы исключительно тюркской истории, так как такую же проблему мы видим в период становления монгольской державы в споре убежденного сторонника священной Империи Чингисхана и его друга/противника Джамухи, опиравшегося на целый ряд монгольских племен, чьи предводители выбирали в качестве приоритетной модель военной феодальной аристократии. Драматическое противостояние Темучжина и Джамухи придало этой философско-политической коллизии персонифицированный и экзистенциально заостренный характер. И наконец, нечто подобное мы можем наблюдать в русской истории, в значительной степени наследующей проблематику прежних туранских евразийских обществ в полемике Ивана Грозного, апологета царства как Империи, и функции царя как священного Императора, наделенного сакральными полномочиями, и князя Курбского, отстаивавшего формы боярско-аристократического правления, аналогичного системе Литовской Руси, куда он, в конце концов, и эмигрировал<sup>2</sup>.

Всадники-тюркюты были непобедимы в бою, и прямое столкновение с ними в степных условиях китайцы, гораздо менее воинственные и имеющие в качестве высших приоритетов цивилизации совсем иные ценности и ориентиры (культура, искусство, философия и т. д.), неминуемо проиграли бы. Поэтому они действовали путем интриг, экономических договоров, вербовки «агентов влияния» и в этом значительно превосходили жестоких, агрессивных, непобедимых в открытом бою, но прямодушных и отчасти наивных тюрков (кроме того, падких на славу и почести, а также на материальные богатства, способствующие славе и почестям и позволяющие еще больше укрепить военную мощь, чтобы снова добиваться все той же цели — славы и почестей).

---

<sup>1</sup> Показательно, что уйгуры во многом унаследовали этот аристократический принцип от индоевропейцев-диналинов.

<sup>2</sup> Этот фактор противостояния монархического и аристократического начал в русской истории и его геополитических импликаций более подробно рассмотрен в нашей работе об исторической геополитике России. Дутин А.Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.

## Глава 6. Конец «голубых тюрок» и новые народы

### Раскол державы

Первый тюркютский каганат просуществовал недолго — с 552 по 604 год, но этого срока было достаточно, чтобы радикально изменить этносоциологическую и геополитическую карту Турана.

В последние годы внутри Империи начались усобицы, которыми активно воспользовались китайцы, искусно поддерживая то одну, то другую сторону, чтобы ослабить серьезную угрозу с севера. В начале 581 года после смерти кагана Таспара в каганате вспыхнула гражданская война. Сын Таспара Амрак был слабым правителем, тюрки свергли его и сделали каганом сына Кара Иссыка Шету, принявшего титул Бага-Ышбар хана. Против него выступил сын Мукан-кагана от наложницы Торэмен Апа-хан, ставший могущественным и жестоким правителем. Войны с ним продолжил после смерти Бага-Ышбар хана сменивший его «7-й каган» «голубых тюрок» Чоллыг-Джабгу-Бага хан. В этой войне и каган, и китайские войска Суй, и правитель западной части Тюркютской Империи Кара Чурин Тюрк, сын Истеми-кагана, действовали вместе и общими усилиями разбили Апа-хана. Но затем каган Чоллыг-Джабгу-Бага хан попытался полностью подчинить себе хана западной части государства Кара Чурин Тюрка, что кончилось неудачей и гибелью самого кагана. Сын Бага-Ышбар хана — «8-й каган» Юн Улугу (или Тулан каган), уже полностью зависивший от китайцев — заключил с Чоллыг-Джабгу-Бага ханом мир. Но после его смерти в 599 году Чоллыг-Джабгу-Бага хан объявил себя единственным правителем всего Тюркютского каганата.

В 604 году Тюркютский каганат окончательно утратил единство. Последний общетюркский хан Кара Чурин Тюрк погиб в этом же году, убитый тибетцами.

Империя разделилась на две части: на Восточный и Западный каганаты, оказавшиеся под китайским контролем — в положении почти вассальных зависимых территорий Империи Суй (581 — 618).

Позднее в Китае пришла к власти монгольская табгачская династия, основателем которой был Тайцзун Ли Шиминь, что положило

начало Империи Тан (618 — 907), стремившейся объединить срединный Китай (которым ограничивались владения в эпоху Суй) и степные зоны, что и привело к войнам с тюркютами и, в конце концов, к падению Восточного каганата.

После утраты единства в состав Западного каганата (603 — 659) вошли территория Средней Азии, степи современного Казахстана и Восточный Туркестан, а Восточный каганат включил в свой состав современные территории Монголии, Северного Китая и Южную Сибирь.

В период 620-х годов Западный каганат во внешней политике ориентировался на союз с Византией на западе, где у тюркютов и ромеев были общие враги — Аварский каганат и Персия, с которой тюркюты соперничали в Центральной Азии, а византийцы на западе в Анатолии и на Кавказе. На востоке тюркюты поддерживали союзные отношения с Китаем.

Вместе с тем между Китаем и Восточным каганатом отношения обострились, и в этой ситуации Восточный каганат стал союзником Персии и противником Западного каганата. Так, две части некогда единой по составу правящей элиты, по преобладающей культурной и политической форме, династии и этническому составу тюркютской державы, оказались противопоставленными друг другу не только по внутренним междоусобным трениям, но и в контексте более масштабной геополитики, определяющей баланс сил в Евразии между Средиземноморьем и Тихим океаном. На более локальном уровне это можно сопоставить со смертельной враждой двух древних народов Азовско-Каспийского региона — утигуров и кутригуров, постоянно оказывавшихся в противоположных геополитических коалициях.

С начала 30-х годов VII века в Западном каганате нарастают центробежные тенденции. Усиливается власть беков, властителей отдельных племен. Образуется союз «десяти племен» («тюрки десяти стрел» — пять племен нушиби и пять племен дулу), которые усиливают свою власть, превращая династического тюркютского хана Ышбара-Толис-шад-хана в номинального правителя. Между тюркютской династией, элитой племен нушиби и дулу разворачиваются многочисленные конфликты и складываются изменчивые коалиции, где всякий раз внешний фактор (в первую очередь Империя Тан) играет значимую роль.

Некоторое время до окончательного укрепления хазар на роль главного полюса державы западных тюрок претендовали нишиби и дулу, «десятистрельные тюрки», контролировавшие Согдиану и Джунгарию. После краха Западного тюркского каганата западные

тюрки уже никогда больше не объединялись в единое государство, управляемое тюркской элитой.

В 658 году Западный каганат окончательно рухнул под ударами объединенных сил китайцев и восточных тюрков.

Последовательно войска Тан и их вассалы из восточных тюркютов захватили Согдийские княжества Кан (Самарканд), Хэ (владение в долине Зеравшана), Давань (Фергана), Ми (Маймург), Кеш (Шахризбз), Сулэ (Кашгар), Чжуцую (Кокьяр, к юго-западу от Каргалыка) и Бохань (Яка-арык). После этого все восточные территории Западного каганата оказались под китайским контролем.

## Великая Булгария и ее наследники

На западе Евразийской Степи из различных кочевых племен постепенно сложился еще отдельный народ — булгары. Как и многие другие народы Турана, которые появляются в истории в ранний постгуннский период и наследуют геополитическую традицию Империи гуннов, достоверная этническая идентичность булгар не может быть определена однозначно. Позднее булгар мы встретим как тюркоязычные народы, но это вполне может быть следствием влияния тюркютов, что, впрочем, не исключает, что первые булгары были одним из древнейших тюркских племен, сложившихся еще в I веке по Р.Х., то есть за 500 лет до тюркютов. С лингвистической точки зрения, это находит подтверждение в чувашском языке, наиболее близком к прототюркскому, что заставляет предположить прямое происхождение чувашей от булгар. Но это не может быть решающим аргументом, поскольку большинство постгуннских народов были смешанными, и прототюрки вполне могли участвовать в булгарском этносе как один из компонентов. Как мы и говорили ранее и с чем мы сталкиваемся постоянно в отношении всех туранских народов позднего периода, существуют многочисленные и довольно убедительные аргументы в пользу того, что и булгары изначально были индоевропейским кочевым народом.

Уже встречавшиеся нам неоднократно племена утигуров и кутригуров приняли участие в формировании этого народа, либо восстановив некогда существовавшее в гуннскую эпоху единство (в контексте племен южных гуннов), либо соединившись по политическим соображениям. Объединение булгарских племен проходило под началом рода Дуло. Историки не имеют единой позиции, относительно того, был ли этот род тюркским (либо древнетюркским, т. е. собственно булгарским, либо тюркютским) или индоевропейским, поскольку отнесение его к эпохе гуннов может означать оба вари-

анта<sup>1</sup>. Согласно древнеболгарскому тексту «Именник болгарских ханов», основателем династии Дуло был Авитохол, которому наследовал Ирник. Некоторые исследователи полагают, что речь идет об Атилле и о его сыне Эрнаке, что вполне вероятно, так как многие постгуннские народы считали себя продолжателями гуннов. Далее упоминается регент (кавхан, второе лицо в иерархии булгар) Гостун не из рода Дуло, но из рода Ерми. Возможно, речь идет о дяде Кубрата по материнской линии, в других хрониках названном Органа. Затем следует хан Кубрат (или Курт<sup>2</sup>), который являлся историческим лицом и основателем Великой Булгарии.

Так появилось еще одно тюркское образование — Болгария, просуществовавшее до 679 года, со столицей в Фанагории. Кубрат был союзником Византии и, согласно византийским источникам, получил крещение и стал христианином. Поэтому Великая Булгария, появившаяся после восстания утигуров против власти аваров, изначально была христианской державой.

В целом вопрос о соотношении утигуров, кутригуров, оногуров (гуннунгундуrow), булгар, а также уаров и хионитов в формировании народа Великой Булгарии, об этнической природе самих этих народов, об их тождестве другу другу или различии, об их соотношении между собой чрезвычайно запутан. В некоторых хрониках и свидетельствах излагается одна версия, в других — другая, лингвистические данные к однозначному выводу не приводят, а археологические памятники фрагментарны и не поддаются однозначному отождествлению культуры с этносом. Принято относить народ Великой Булгарии к тюркам, но его сложная структура открывает возможность и для других гипотез — в частности, для индоевропейской.

Великая Булгария просуществовала недолго, с 632 по 671 год. Она занимала обширные территории от Северного Кавказа до Крыма и Причерноморских степей, включая земли, прилегающие к побережью Азовского моря.

После смерти Кубрата в 665 году его сыновья последовали каждый по своему пути перед лицом натиска враждебным им хазар:

---

<sup>1</sup> Индоевропейская версия происхождения булгар получила распространение среди одной из школ современной болгарской исторической науки, где, в частности, рассматривается гипотеза о наличии у древних булгар проторунической (или рунической) письменности, общей с саками и аланами. *Войников Ж.* Происход и преселения на древните българи. София: Siela, 2013; *Idem.* Алано-древнобългарското писмо. София: Faber, 2011.

<sup>2</sup> По-тюркски qurt означает «волк», что снова отсылает нас к символическому прапредку алтайцев — прежде всего тюрок и монголов.

- старший сын Батбаян (Безмер) со своей ордой («черные болгары») остался на месте (его ставка была в Полтаве) и в скором времени подпал под власть хазар, став их данником;
- Аспарух откочевал на Балканы, где покорил южных славян, затем собрал их под своим началом<sup>1</sup> и после завоевания Добруджи у Византии в 679 году основал Болгарское царство<sup>2</sup>;
- Котраг отправился вверх по Волге и стал основателем Волжской Булгарии<sup>3</sup> (впоследствии Казанское ханство);
- четвертый сын Кубрата — Кубер, со своей ордой двинулся в Паннонию и примкнул к аварам, затем ушел в Македонию, где болгары смешались с местным греко-славянским населением;
- пятый сын Кубрата — Альцек ушел со своей ордой в Италию, где был хорошо принят лангобардскими правителями и получил герцошский титул, а его орда была латинизирована и постепенно слилась с местным населением.

Хотя Великая Булгария просуществовала недолго, она оставила значительный след в судьбе Турана.

Интеграция болгар в Хазарию (линия Батбаяна) могла повлиять на структуры самого хазарского общества, унаследовавшего не только земли Великой Булгарии, но отчасти и ее традиции и культуру, добавив к хазарскому еще и болгарское измерение.

Хан Аспарух и его дружина стали основателями могущественного государства Болгария, сохранив и название, и династию болгар. Так как подавляющее большинство населения балканской Болгарии было славянским, то в скором времени правящая элита переняла этот язык, утратив алтайские и гуннские признаки и став интегральной частью южно-славянского общества и соответствующей ему культуры.

Хан Котраг выступил основателем еще одного народа — «волжских болгар», где многие традиции изначальных болгар сохранились лучше всего. Волжская Булгария стала важнейшим силовым полюсом тюркского мира.

Откочевавшие в Центральную и Западную Европу племена двух других братьев — Кубера и Альцека — полностью растворились в европейских обществах, не оставив после себя ни следа.

<sup>1</sup> В армии Аспаруха сами болгары были конными отрядами, а славяне составляли пешие войска. Это является традиционной структурой для государств Турана: кочевники образуют дружину, профессиональных военных, знать, а земледельцы (в данном случае славяне) выступают как основа ополчения, составляющего пехоту.

<sup>2</sup> Сын Аспаруха Тервел, так же как и его дед Кубрат, был, согласно ряду источников, христианином и получил от византийского Императора Юстиниана II второй по значимости в Империи титул «цезаря».

<sup>3</sup> Волжские болгары являются предками населения Поволжья в лице чувашей и казанских татар.

## Хазарский каганат: прикаспийская гегемония

Постепенно в Западном каганате начинает играть важную роль племя хазар, оказавшееся под властью тюркютов, но пришедших в Прикаспийскую зону прежде их, а еще ранее появившихся на Северном Кавказе и в Прикаспийском регионе вместе с савирами (еще одним смешанным народом, с трудно определимым происхождением, о чем мы уже упоминали). В этногенезе хазар, вероятно, участвовали и предшествующие тюркским волнам индоевропейские народы как кочевые (прежде всего эфталиты), так и осевшие в устье Волги и на равнинах, прилегающих к Северному Кавказу и создавшие там аграрные общества. В иной интерпретации хазары считаются потомками динлинов (телесцев), которые изначально были индоевропейцами, но постепенно подверглись тюркизации, в результате чего появились тюркоязычные уйгуры<sup>1</sup>. Некоторые исследователи соотносят хазар с гуннским племенем акациров.

Хазары, как и другие постгуннские народы, жили в районе Каспия до прихода в эти земли аваров и тюркютов, но этот период их историала практически неизвестен. Тюркюты подчинили хазар, которые подверглись тюркизации и восприняли ряд типично тюркских черт (прежде всего язык). Тем не менее их значение внутри каганата неуклонно росло, и они превращались постепенно в самостоятельную и сплоченную силу.

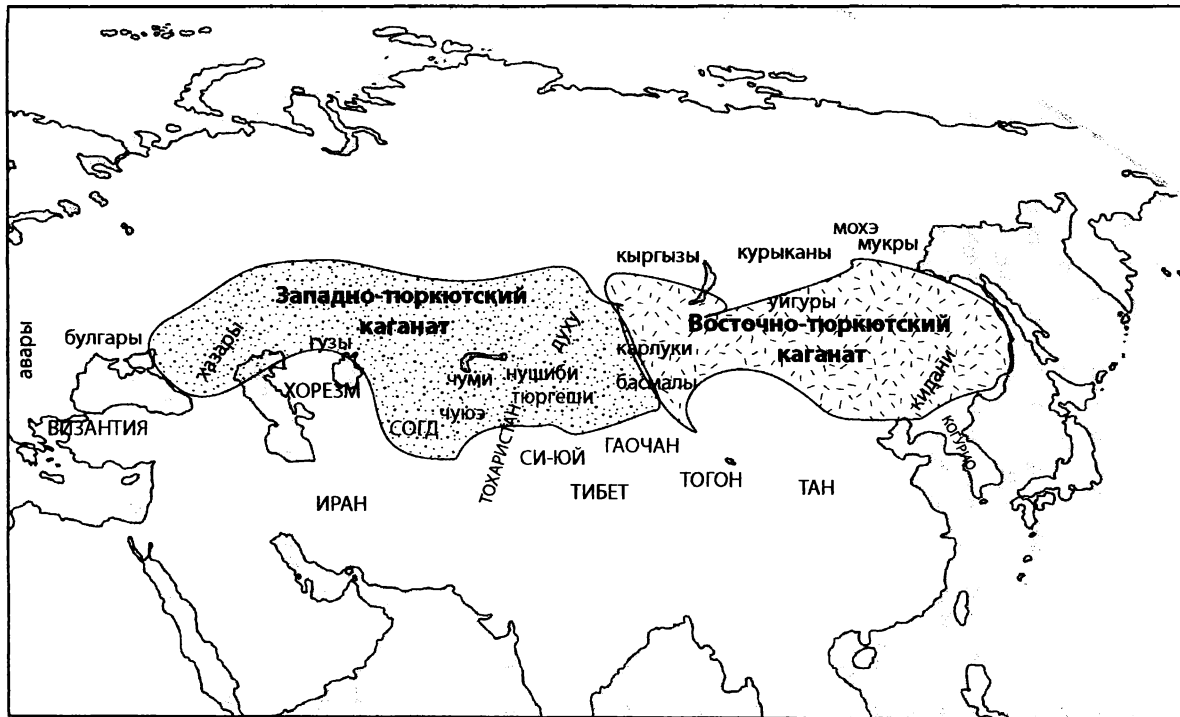
Вслед за своим историческим взлетом Великая Булгария была атакована усилившимися хазарами, и после рассеяния семьи хана Курбата оказалась в 660-х годах полностью под властью хазар. Однако как значительная военная сила хазары упоминаются уже в период ирано-византийской войны 602 — 628 годов, когда военные действия со стороны западных тюрок возглавил хазарский правитель. В 627 — 628 годах хазарское войско разграбило Кавказскую Албанию и, соединившись с византийцами, в составе войска западно-тюркютского правителя Тун Джабгу-хана взяло штурмом Тбилиси.

Несколько позднее — в начале 650-х годов — возникло новое влиятельное и геополитически самостоятельное, преимущественно тюркское<sup>2</sup> (но более не тюркютское!) образование — Хазарская Империя, Хазарский каганат, а правитель Хазарии принял высший

---

<sup>1</sup> *Кляшторный С.Г.* Азиатский аспект ранней истории хазар. Хазары. М.; Иерусалим: Гешарим /Мосты культуры, 2005.

<sup>2</sup> По крайней мере, по языку, так как и элиты, и народы Хазарии представляли собой продукт смешения различных этнокультурных групп, где индоевропейский элемент, по всей видимости, преобладал (по крайней мере, на ранних стадиях), уступая тюркскому лишь постепенно.



*Западно-тюркютский и Восточно-тюркютский каганаты*



в кочевой иерархии титул кагана. К концу VII века хазары контролировали уже большую часть степного Крыма, Приазовья и Северного Кавказа. Таким образом, Хазария стала наследницей Западного каганата, хотя и не единственной, так как в той же степени его наследниками может считаться целый ряд кочевых западно-тюркских племен, бывших составной частью Западного каганата, но при этом сохранивших независимость от Хазарии.

Хазарский каганат просуществовал с 650 по 969 год, представляя собой серьезную и влиятельную силу в Средней Азии и Каспийско-Черноморском регионе. Продолжая стратегию Западного каганата, хазары выступали как союзники Византии в их противостоянии с Ираном, но время от времени оказывались и во враждебных с ней отношениях. Главной осью хазарской экспансии на первом этапе были территории Северного Кавказа, где хазарам принадлежали города Беленджер и Семендер, древняя столица Дагестана.

Южная экспансия хазар в середине VI века столкнулась со встречным натиском со стороны покорившего Персию Арабского халифата. Арабы захватили Армению, Грузию и Кавказскую Албанию, после чего в 653 году пробившись в Дагестан и атаковали хазарское владение Беленджер. В битве арабов с хазарами победу одержали хазарские войска<sup>1</sup>, остановив тем самым арабскую экспансию на Северный Кавказ, что стало важнейшим геополитическим событием в истории арабских завоеваний: *тюрки-хазары перекрыли движение арабов к северу Евразии, сохранив в пространстве Турана тюркский культурный и цивилизационный уклад*. Позднее из-за внутренних раздоров в Халифате арабы утратили контроль над регионом, а хазары обложили данью Кавказскую Албанию и вторглись на Южный Кавказ. В этот период хазары как и прежде поддерживают союзнические отношения с Византией, но на сей раз их союз направлен не против Ирана, павшего под ударами арабов, но против Халифата. С Византией у хазар отношения были настолько тесными, что они участвовали в династических интригах. Так, в начале VIII века каган Ибузир Гляван отдал свою дочь замуж за Византийского Императора Юстиниана II, сын которой стал соправителем Империи, а позднее из-за спора о Крыме хазары помогли свергнуть Юстиниана и привести к власти в Империи Вардана Филиппика. Во время осады Омейядами Константинополя в 717–718 годах хазары отвлекли силы арабов на Кавказ и Азербайджан, куда те ввели свои войска. В 730 году хазары под предводительством царевича Барджиля напали на иранский город Ардебиль и уничтожили могущественное

---

<sup>1</sup> Арабское войско было разбито, а его предводитель Салман ибн Раби убит.

25-тысячное арабское войско. Правда, в последующие три года арабы восстановили свой контроль и контратаковали хазар. В 737 году арабы с 150-тысячной армией снова атаковали Хазарию через Дербент и Дарьял и взяли хазарскую столицу Семендер. Каган отступил на север и запросил мира.

После создания Аббасидского халифата арабы остановили экспансию на север, и хазары получили возможность укрепить свой контроль над Прикаспийским регионом. При этом, отступая под натиском арабов, хазары проникли в Подонье и Поволжье, в результате чего значительное число славянских, аланских, тюркских и угорских племен, вошедших позднее в состав Киевской Руси, оказались под властью хазар, контролировавших эти регионы вплоть до создания варягами Киевского каганата.

Между тем союзные отношения между хазарами и византийцами продолжались и были скреплены в 732 году браком наследника византийского престола (будущего Константина V) с дочерью хазарского кагана Вирхора принцессой Чичак. Контроль хазар над Крымом сохранялся до середины IX века, а над Таманью и зоной вокруг Керченского пролива еще дольше — вплоть до падения каганата.

В VII веке ряд представителей высшей хазарской знати (военачальник Булан) *перешли в иудаизм*, что стало беспрецедентным явлением в истории иудаизма эпохи рассеяния, когда прозелитизм и вовлечение в иудаизм представителей неевреев фактически полностью прекратился (в отличие от более ранних периодов)<sup>1</sup>. Иудейские общины Северного Кавказа, существовавшие там с древних времен, после подавления восстания Маздака в Иране<sup>2</sup> приняли к себе преследуемых иранских евреев, поддержавших это восстание и вынужденных бежать из Ирана. Так, еврейская община на территории Хазарии существенно увеличилась. В начале IX века потомок Булана — Обадия занял второй после кагана пост в Хазарии и, став практически единоличным диктатором, сосредоточил в своих руках всю власть. С этого момента в Хазарии установилась такая система власти: формально государство возглавляли каганы из старого тюркского рода (по некоторым версиям, из династии Ашинов), но значительная власть перешла к бекам, потомкам Булана, Буланидам, и, соответственно, иудеям по религии, но тюркам этнически.

Чтобы обосновать генеалогию тюрков в контексте Библии, была выдвинута идея о том, что тюркские племена являются потомками упоминаемого в Библии Тогармы (Фогармы), сына Гомера (возмож-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала. М.: Академический проект, 2017.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

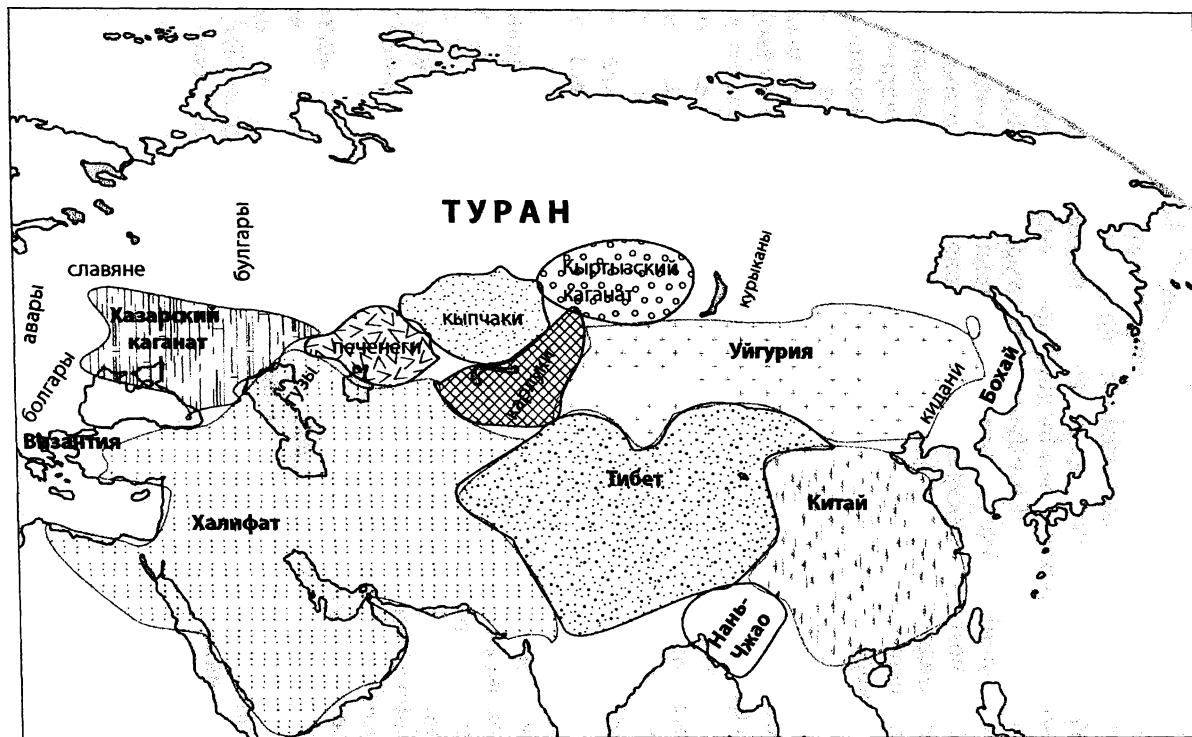
но, киммерийцы) и внука Иафета (родоначальника индоевропейских народов в библейской символической этнографии), а значит, представляют родственный евреям народ. Хазар был сыном Тогармы. Другими сыновьями Тогармы хазарские хроники называют имена, соответствующие известным им народам: Авийор (Уюр, народ уар), Турис (тюркюты), Авар (Аваза или Азаха, авары), Угуз (Угин, Авин или Уян, тюрки-огузы), Бизил (Барсил — одноименный народ, родственник хазарам), Тарн (возможно, туранцы), Знур (Янур или Узр — возможно, хиониты), Булгар (булгары), Савир (савиры).

Также к потомкам Тогармы возводили свою генеалогию и другие народы — индоевропейцы армяне (через Хайка) и аланы (через Аликануса), грузины (через Картлоса и Эгроса), вайнахи (через Кавкаса), угры (через Унгри, Уфа), лезгины и лакцы (через Лекоса).

При этом в Хазарии кроме иудаизма правящей верхушки были широко распространены ислам, христианство и древние политеистические культуры тюркского происхождения (тэнгрианство), что создало оригинальный культурный синтез. Иудаизм хазар отличался тем, что этнически опирался не на семитов-евреев, а на тюрок, и тем, что отрицал значение Талмуда. Еврейская община также играла в государстве важную роль, но политическими правителями оставались именно иудаизированные тюрки. Потомки иудаизированных хазар составили основу группы караимов, существующих и по настоящее время.

В последний период Хазария столкнулась с новым противником в лице тюркских кочевых племен печенегов и черных булгар, и особенно Киевского Государства, чьи правители вначале переподчинили славянские племена, выплачивавшие ранее хазарам дань, а затем и вторглись в саму Хазарию (походы князя Олега и особенно Святослава, который нанес Хазарии смертельный удар).

Волжская Хазария была окончательно сметена, по-видимому, в середине XI века в ходе нашествия еще одного кочевого тюркского народа — половцев (кыпчаков, команов). При этом хазары Подонья (Саркела) и Причерноморья попали под власть русского Тмутараканского княжества, просуществовавшего до начала XII века.



Тюрки и Средняя Азия в IX веке

# Глава 7. Вторая Империя

## Под властью Китая

По мере того, как Западный тюркютский каганат постепенно слабел и распадался, Восточный каганат был активно втянут в перипетии китайской политики. Ряд племен, в частности уйгуры, восстали на тюркютскую элиту и расшатали единство государства. Войны с Китаем за гегемонию в прилегающей к северной границе Китая Великой Степи шли с переменным успехом. Ханы Восточного каганата часто поддерживали китайских претендентов на престол и давали им политическое убежище, вовлекаясь тем самым в гражданскую войну в самом Китае. Китайские политики отвечали им тем же, поддерживая восстания племен в самом каганате, сея раздоры между ханской знатью и взаимодействуя с политическими противниками и конкурентами восточных тюркютов, в частности, с Западным каганатом.

В результате напряженного противостояния в этом конфликте решительную победу в 630 году удалось одержать династии Тан, разбившей тюркютов и включившей всю зону их владений в состав своей Империи. При этом китайский император не стал мстить поверженным врагам и принял пленного Кат Иль-хана, последнего кагана Восточной Империи тюркютов на службу, сохранив его двор и статус. Кат Иль-хан умер естественной смертью в 634 году и был похоронен по тюркютскому обычаю. В скором времени Китаю подчинились все оставшиеся независимыми ханы тюркютской Империи. В этом состояла особенность династии Тан, которая расширила понимание «естественных границ» Китайской Империи, ограничивавшихся для предыдущей династии Суй Великой Китайской стеной, далеко на север. Лев Гумилев справедливо указывает на то, что здесь мы имеем дело с совершенно иным геополитическим концептом Китая, не противопоставляющего себя Турану (тюркско-монгольскому миру кочевых народов Великой Степи), но *включающего* его в состав нового китайско-степного, оседло-кочевого имперского образования, стремящегося преодолеть противоположности, *синтезировав* их. Гумилев пишет об этом:

В VI веке существовали два названия: Чжунго-жень (человек Срединного государства — срединник) и табгач. Первые создали империю Суй (581 — 618), мы договорились называть их китайцами, а псевдотабгачи — Тан (618 — 907). Этим последним мы будем называть «имперцы», ибо фактический создатель империи Тан — Тайцзун Ли Шиминь, подобно Александру Македонскому, попытался объединить два суперэтнуса: степной и китайский<sup>1</sup>.

Династия Тан, основанная смешанным пограничным китайско-монгольским народом табгачей, стала на некоторое время наследницей не только оседлой и многотысячелетней цивилизации Среднего Китая<sup>2</sup>, но и продолжила геополитические традиции предшествующих степных Империй, одним из последних по времени и наиболее масштабных изданий которых был Тюркютский каганат VI — VII веков.

На месте Восточного каганата на основе племен телесцев постепенно складываются два новых тюркских образования, находящиеся в вассальной зависимости (которая, впрочем, периодически ставится под вопрос) от Империи Тан: уйгурское и сюеяньтосское, которое было уничтожено в 646 году китайцами в союзе с уйгурами.

В целом же картина тюркских племен в Великой Степи после окончательного распада Тюркютского каганата описывается Львом Гумилевым следующим образом:

В Хангайских горах между рекой Цзабхан на западе и истоками Орхона на востоке жили доланьгэ-теленгиты; в верховьях реки Селенги — сыгеизгили; между Селенгой и Орхоном — тунло-тонгра; в низовьях Селенги и Орхона — пугу-буту; в степи между Толлой и Орхоном — уйгуры; к северу от Керулена, между Хэнтеем и Хинганом — байегу-байырку; в долине реки Селенги, к западу от пугу — сыге; к югу от байрыку — байсы; в Забайкалье — гулигань-куруканы; в Алашаньских горах — аде-эдизы, в степях к западу от Ордоса — хунь и киби.

На север от телеских племен, в бассейне верхнего Енисея, жили кыргызы, а в восточном Забайкалье — неизвестное нам племя гуйлобо.

В восточном Хангае, в Отукенской черни были насильно поселены уцелевшие от разгрома тюркюты, но, видимо, их было там немало. Большая часть тюрков с влившимися в них сирами располагалась к северу и востоку от Ордоса, до отрогов Иныпаны. Пустыня

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М.: Айрис-пресс, 2008. С. 116.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

Гоби, как море, разделяла северные кочевья от южных, но как тут, так и там кочевниками управляли китайские наместники.

В Джунгарии и Семиречье обитали следующие народности. В бассейнах Черного Иртыша и Урунгу — карлуки; в Центральном Тянь-Шане на реки Или — тюргеши, а к западу от них — шуниши; в юго-западной Джунгарии — нешети; на реке Манас и к востоку от нее — хулуши в восточной части Южной Джунгарии — басими (басмалы) и там же шато — осколок среднеазиатских хуннов.

В дополнение к перечисленным сведениям, орхонская надпись сообщает о народе кенгерес, с которым воевали в 710–711 годах тюргеши. Это не кто иные, как печенги, самоназвание которых было кангар. Обитали они по нижнему и среднему течению Сыр-Дарьи.

Между карлуками на Черном Иртыше и печенгами-кангарами на Сыр-Дарье лежала широкая степь, которую в это время уже населяли кыпчаки. Отсюда название степной полосы современного Казахстана: Дештикыпчак — Кыпчакская степь. Здесь кыпчаки смешались с кангарами (канглы) и образовали народ, известный на востоке под названием кыпчаки, в Европе — команы, а в России — половцы. К югу, между Сыр-Дарьей и Аму-Дарьей в нижнем их течении, жили отюреченные арийцы, ближайшие родственники парфян, — туркмены или гузы. Этим перечнем исчерпываются только наиболее крупные племенные объединения Срединной Азии. Некоторые из мелких мы знаем по названию, например азы, чики, абары и др.<sup>1</sup>

Хотя Л. Н. Гумилев называет «отюреченными арийцами» только туркменов или гузов, и другие народы этого списка могли иметь индоевропейские корни. Прежде всего это долганы-телесцы и связанные с ними уйгуры, предки кипчаков (половцев) сиры (сары, шары, сюеяньто) и сами кипчаки, описанные в летописях как европеиды, а также канлы, предки печенегов или часть их племени, уходящие корнями в индоевропейское государство Средней Азии Кангюй (в Согде).

## Голубая Орда: новый имперский субъект

В 80-х годах VII века из разрозненных тюркских племен — остатков тюркютов, расселенных в Алашане, а также из других этнических групп и, в частности, сиров, потомков рассеянных сюеяньтоцев, и кипчаков<sup>2</sup> (известных в Европе как «команы», а на Руси как «половцы») — складывается новое тюркское политическое образо-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние турки. С. 265–266.

<sup>2</sup> Напомним о возможном индоевропейском происхождении и тех, и других.

вание — «Орда голубых тюрков», «*kök türk*», или Второй тюркютский каганат (683 — 734). С геополитической точки зрения, это означало крах изначальной стратегии танского (табгачского) Китая, направленной на создание Империи, включающей в себя как оседлые (срединные), так и степные пространства. Евразийская Степь, Туран снова начинает организовываться в самостоятельную культурно-политическую структуру, где, как и в Первом тюркютском каганате, военной, культурной и политической доминантой становятся тюрки (наследующие индоевропейскую миссию) — их кочевой военный уклад, их религиозная система степных верований, в центре которой стоит культ Светлого Неба, Тэнгри. Сами тюркские хроники объясняют возрождение тюркской орды следующим образом:

Народу табгач стали они [тюрки] рабами своим мужским крепким потомством и рабынями своим чистым женским потомством. Тюркские правители сложили с себя свои тюркские имена и, приняв титулы табгачские, подчинились кагану народа табгач. Пятьдесят лет отдавали они ему труды и силы. Вперед к солнечному восходу они ходили войной вплоть до Бокли-кагана [Мукри, китайское Мохэ, в Маньчжурии и Приамурье], назад, т. е. на запад, они ходили войной вплоть до Темиркапыга [проход Бузгала в Средней Азии в 657 — 658 годах] и отдали кагану табгачскому свою державу и закон [обычай]. Весь тюркский народ так сказал: «Я был державным народом, где моя держава? Для кого добываю я державы иные?» Они говорили: «Народом был я, имевшим кагана, — где мой каган? Какому кагану отдаю я труды и силы?» Так говорили они и, так говоря, стали врагами кагану табгачскому<sup>1</sup>.

И в другом месте в Онгинском памятнике:

Царствовавшего своего кагана он бросил [покинул], а затем тюркский народ вперед, на восток, назад на запад солнца; на юг к табгачам, и на север, к черни [горной тайге], рассеялся. Герои балбалами<sup>2</sup> принуждены [были стать?]. Имя тюркского народа нача-

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 270.

<sup>2</sup> Балбалы — сакральные камни, которые обнаруживаются на месте древнетюркских захоронений. Их точное значение неизвестно, Л. Гумилев полагает, что они служили символами числа поверженных тюрками врагов. То, что они как-то сопряжены с душами мертвых, скорее всего, справедливо, но нельзя исключить, что с ними связаны мотивы происхождения людей из камня, свойственные некоторым архаическим цивилизациям — в том числе элинам (сюжет о создании людей после потопа Девкалионом и Пиррой из камней, которые они разбрасывали), иранцам (пре-



ло клониться к упадку. Тогда... Тэнгри сказал: «да не уничтожится тюркский народ, да не будет жертвой»<sup>1</sup>.

Лев Гумилев полагает, что такая логика определяет сущность тюркютских держав — как Первого каганата, так и Второго, возрожденного в «вечном эле» «голубых тюрок». Воля, свобода, мужество в бою и централизация вокруг верховного правителя, кагана, великого хана, составляют фундамент туранской парадигмы, лежащей в основе тюркской идентичности. При этом далеко не все тюркские племена и политические образования в полной мере соответствовали этой идентичности. А с другой стороны, строго такие же черты были присущи и другим туранским народам, особенно в те периоды, когда им удавалось создать могущественные, независимые и пространственно внушительные державы, ориентированные на интеграцию гигантских пространств Великой Степи. В эпоху своего могущества по той же логике и на основе той же культурной парадигмы, где воинское начало, стремление к свободе и воле, кочевой образ жизни и верность высшему предводителю возводились в *абсолютную ценность*, строили свои имперские общества и скифы, и саки, и сарматы, и аланы, и гунны, и монголы. Но среди всех тюркских народов, которым в той или иной степени этот комплекс был присущ, именно тюркюты, создатели Первого и Второго каганатов, соответствовали этому идеалу в большей степени. В «вечном эле» «голубых тюрок», воссозданном после восстания Кутлуга (682) тюркютами с центром на Халхе, достигшим расцвета при выдающемся тюркютском идеологе, ханском советнике и полководце Тоньюкуке и великом военачальнике Кюль-тегине, и окончательно разгромленным, в конце концов, Танской Империей и соперниками тюркютов — уйгурами (744), вторично воплотился чисто туранский идеал постгуннского историала.

## Тюркская идеология Орхонских надписей

Именно ко времени «голубых тюрок» относятся наиболее ясные и емкие формулировки того, что можно назвать *«тюркской идеологией»* и *«тюркским историалом»*. Тексты Тоньюкука, Орхонские записи и надписи в честь Кюль-тегина, составленные Йоллыг-тегином, дают представление о структуре *тюркского Логоса*, в основе которого стоят:

---

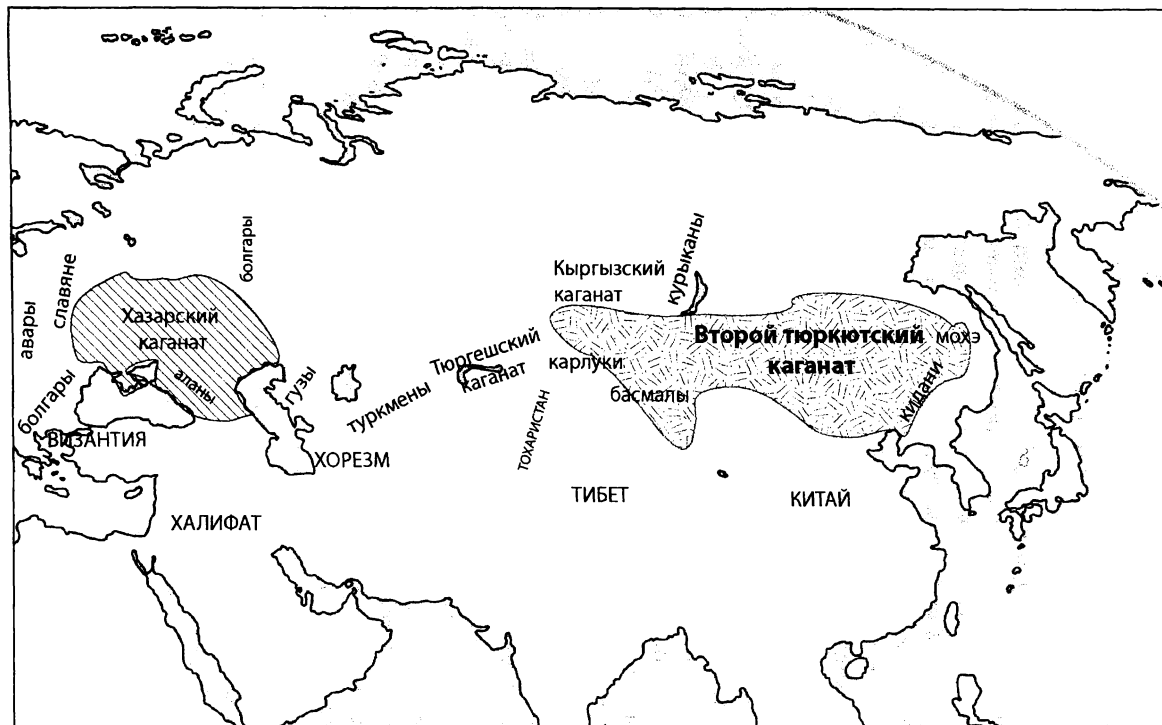
дание о рождении из камня бога Митры) и древним арабам (культ бетилей и сюжет о происхождении от каменной женщины бога Душара/Дузера).

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Древние тюрки. С. 270 – 271.

- *идея Тэнгри*, Вечного Неба (отличного от Голубого Неба, видимого простым взором);
- *его завет*, данный древним тюркам с тем, чтобы они сохраняли степной кочевой воинственный уклад, отраженный в структуре «вечного зля», Империи;
- предписание сохранять традиционный цивилизационный уклад Великой Степи перед лицом «изнеженной», «разлагающей» и «коварной» китайской культуры;
- *воля к построению на тюркско-туранских основах политической системы*, в которой Великая Степь была бы объединена под властью единого правителя, кагана.

Этот «тюркский Логос», в емкой формуле выраженный в эпоху и в контексте Второго тюркютского каганата, и в восточной части прежней, распавшейся ранее Империи, в районе Халхи, предвосхищает и концептуально, и территориально (что чрезвычайно важно для геософской структуры Евразии) очаг другой грандиозной степной Империи, которой суждено возникнуть именно в этой зоне, но в основе которой будет уже не тюркское, а монгольское племя, сделавшее, однако, своим абсолютным, экзистенциальным и идеологическим ориентиром ту же имперскую кочевую метафизику, этику и религию. Мы имеем в виду Чингисхана и его мировую Империю, в основании которой лежит не просто сходная, а практически *тождественная* идея, строго совпадающая с высшим горизонтом тюркютского Логоса. Неудивительно потому, что в эпоху Чингисхана тюрки составят в этническом смысле основу его державы, хотя политической правящей элитой будут монголы.

Параллельно «голубым тюркам» на западе и севере от них возникают и иные тюркские державы: к северу располагается ханство кыргызов, а к западу — Уйгурский каганат (744 — 847), главный соперник «голубых тюрков», Тюргешский каганат (698 — 766), а также могущественные племена карлуков и басмылов, контролировавшие обширные территории Средней Азии. Все они были противниками и конкурентами тюркютов и способствовали их гибели. Важно обратить внимание на то, что у этих тюркских народов, типологически близких к телесцам, та же тюркская парадигма кочевого военного общества лишена одного важного компонента: ориентации на централизм, абсолютизацию власти кагана и строительство универсальной Империи, что как раз отличало именно тюркютов (причем с самого начала). Это отличие позволило им создать Первый каганат и было осмыслено как *цивилизационная идентичность*, предопределяющая славное прошлое и императивное будущее во время Второго каганата (Тоньюкук). У большинства же остальных тюрков прео-



*Второй тюркютский каганат*

бладала военная демократия с относительно слабой централистской властью, и это предопределило их историю и эфемерность создаваемых ими политических образований.

## Уйгурское царство: манихеи в Туране

После распада Второго тюркютского каганата инициатива господства над восточной частью Великой Степи переходит к уйгурам (747), а затем к кыргызам (847), соперникам тюркютов.

В Уйгурском каганате десять родов составляли главное племя тогуз-огузов, не обладавшее, впрочем, полной гегемонией над остальными. Это были своего рода «царские уйгуры», по аналогии с «царскими скифами» и «царскими сарматами». Уйгуры подчинили себе басмылов и карлуков и признали за ними тот же статус, что и за основным племенем тогуз-огузов, равно как и шесть телесских племен — буту, хунь, тайырку, тонгра, сыче и киби. Ставка уйгурского хана находилась между Хангаем и Орхоном. На востоке границы охватывали Западную Маньчжурию, на западе — Джунгарию. После разгрома карлуков их восточные кочевья на Черном Иртыше также оказались в составе Уйгурского каганата. К 800 году были основаны уйгурские владения в оазисах Тарима — в Серинде, Карачаре, Бешбалыке и Турфане, на территории, некогда населенной тохарами<sup>1</sup>. В 842 году Китай мобилизовал против уйгуров могущественную армию, уйгуры были отброшены в Маньчжурию, где их добились кыргызы, ставшие после этого самой влиятельной силой в восточной части Великой Степи.

Уйгурский каганат важен исторически как единственное политическое образование, где государственной религией на определенный срок стало манихейство, синкретическая дуалистическая религия иранского происхождения с многочисленными гностическими элементами<sup>2</sup>.

В эпоху господства манихеев в Уйгурском каганате сложилось особое уйгурское письмо, а также своеобразная и самобытная гностическая культура. Прежде чем манихейство было принято уйгурской знатью, манихейские проповедники провели ряд теологических споров с представителями древних тюркских шаманских культов (камов).

<sup>1</sup> Следы индоевропейцев-тохаров видны до настоящего времени в фенотипе уйгурских тюрков, населяющих Синьяцзянь — среди них часто встречаются светлые (рыжие) волосы и голубые глаза.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Кроме того, среди уйгуров и окружающих народов широкое распространение получило христианство несторианского типа. При этом уйгуры сохраняли и древние верования. В X веке (в манихейском монастыре) была составлена книга пророчеств «Ирик Битиг», написанная руническими письменами.

Уйгуры среди других тюрков интересны тем, что их связь с индоевропейцами Турана является самой прочной и устойчивой. Это касается и их происхождения, и их контактов с индоевропейскими племенами на разных этапах, и их расселение в Восточном Туркестане (Турфан, Кашгар), где до них и какое-то время параллельно с ними существовала древняя цивилизация тохаров. Поэтому уйгуры и восприимчивы как к иранским религиям — манихейству, так и к несторианству, христианской конфессии, распространенной в Иране, о связях которой с иранским Логосом мы говорили в другом месте<sup>1</sup>. Кроме того, среди уйгуров был распространен буддизм, центр которого находился в среде тохаров Таримского бассейна.

## Тюркский закат и монголы

После конца Хазарского каганата в Черноморско-Каспийском регионе в XI веке сменяют друг друга кочевые ханства печенегов и половцев (кипчаков). Половцы остаются хозяевами западного сектора Великой Степи вплоть до прихода в XIII веке монголов. Этнически западная часть Монгольской Империи — Золотая Орда — была преимущественно тюркским по населению государством.

Монгольская Империя зародилась в Халхе, практически на той же территории, где располагался Второй тюркютский каганат («голубые тюрки»). И базовая парадигма цивилизации Чингисхана, положенная в основание его Империи, охватившей огромные пространства Евразии, была чрезвычайно схожа с теми цивилизационными принципами, которые мы находим в Орхонских надписях. Чингисхан происходит из кочевого монгольского племени, и его предки, очевидно, неоднократно в истории Турана были мобилизованы в то или иное имперское образование — вместе с другими евразийскими этническими группами: индоевропейцами, гуннами, тюрками, и т. д., а также множественными вариациями их смешений.

Законы Чингисхана, обобщенные им в Ясе, в полной мере соответствуют тюркютскому представлению о сущности Степной Империи и радикально воинственной этике (государство-армия, народ-полк), на которой она должна основываться. Монголы называли

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

образцовых представителей их культуры «людьми длинной воли». Эта формула может обобщить антропологический норматив туранской цивилизации. В этом смысле монгольская Империя Чингисхана вполне может быть рассмотрена как политическое образование, чрезвычайно близкое тюркской идентичности, основанной на сходных и даже тождественных началах, уходящих корнями в индоевропейскую цивилизацию Великой Степи.

Чрезвычайно близкой к тюркской была и религия монголов Чингисхана, исповедовавших культ Вечного Неба, Тэнгри, воплощение которого они видели в своем великом хане (кагане) и создаваемом им государстве. Поэтому тюркские племена Великой Степи от Дальнего Востока до Средней Азии находили свое место в создаваемой монголами Империи, и тюркские народы составили вместе с монголами основное ядро армий Чингисхана, а в западной части его Империи, улусе Джучиевом, равно как и в Чагатайском улусе, они стали преобладающим этническим элементом.

В XV – XVI веках Империя Чингисхана распалась на несколько самостоятельных ханств, на основе которых сформировался ряд современных тюркоязычных народов и государств.

# Глава 8. Религия древних тюрков и шаманизм

## Под знаменем Тэнгри

Прежде чем перейти к рассмотрению эпохи исламизации значительной части тюркских народов, их включению в политическую жизнь исламского мира, что достигло кульминации в создании Османской Империи, провозгласившей себя преемницей прежнего Арабского халифата и ставшей в глазах Европы на несколько столетий лицом исламского мира, стоит рассмотреть религиозные представления древних тюрков, которые сформировали глубинные основы тюркской цивилизации и ее корневую идентичность.

С достаточной степенью условности архаическую домонотеистическую религию древних тюрков можно назвать *тэнгрианством*, по имени верховного божества — Тэнгри или Кёк Тэнгри, Голубое Небо. Эта вера была общей для древних тюрков, монголов и других алтайских племен и, соответственно, представляла собой государственную религию в «вечном эле» «голубых тюрков» («кок-тюрк») и в других тюркских и монгольских государствах до того момента, пока они не принимали те или иные версии монотеизма. Возможно, сходная тэнгрианская вера преобладала в Империи гуннов. Последним следом этой древней религии является «бурханизм»<sup>1</sup>, исповедуемый некоторыми народами современного Алтая.

Высшим божественным началом в этой религии было божество Тэнгри, означавшее вечность и неизменность небесного начала, свет и полноту, а также высшую власть.

Мы видели, что алтайское слово для обозначения Тэнгри, \*tǎŋri, имеет прямой этимологический и семантический аналог в индоевропейском названии божества (\*deiw-o-), а значит, и здесь мы видим единство туранской религиозной культуры. Особенность индоевро-

---

<sup>1</sup> Слово «бурхан», «бурган» является заимствованием из древнеуйгурской буддистской терминологии и образовано в китайско-монгольском контексте из индийского выражения *Buddhaḡāḡā*. Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 569.

пейского Логоса состоит в эксклюзивной ориентации на отеческую вертикаль, представленную в образе бога дневного Неба, Дьяуса (\**déiw-o-*). Тот факт, что в тюркской религии главным божеством является строго тождественная фигура — отеческий бог дневного Неба, показывает, что мы имеем дело не просто со сходным культом, но с общим метафизическим строем. *Тэнгрианство* — это религия бога Светлого Неба, полностью гомологичная в своей основе религии древнейших индоевропейцев Турана.

От имени Тэнгри образован ряд важных для религиозной структуры тюрков производных — *tǎŋriçi*, «священнослужитель», *tǎŋrilig* — «святилище», «место для богослужений» и т.д.<sup>1</sup> Этим словом тюрки называли главных божеств и других религий, которые получали среди них распространение — буддизм, манихейство и даже ислам. Показательно, что божественным считались хан и государство (отсюда типичные выражения — *tǎŋri elim*, «мое божественное государство», *tǎŋri qanıt*, «мой божественный хан»).

Относительно поздних отголосков культа Тэнгри до нашего времени дошли некоторые важные сведения, в частности, собранные этнографом Л. П. Потаповым.

Качинцы моление устраивали на вершине одной и той же горы, обязательно у священной березы (*бай каен*). Если не было естественно растущей березы, то ее, выкопанную с корнями, привозили сюда и сажали. Если она не приживалась, то на следующий год привозили другую и снова сажали. Абаканские качинцы (улус Троякова и другие) устраивали моления Тэнгри на горе Саксор, на правом берегу Уйбата (приток Абакана). На него съезжались жители различных сеоков. Но организовывалось и проводилось моление качинцами какого-либо одного сеока по согласию, достигнутому на предшествующем моении. Сюда не допускались ни женщины, ни девушки. Даже домашние животные самки (кобылицы или овечки) не могли здесь появляться. Приносимые в жертву ягнята были обычно самцами белой масти, но с черной головой или черными щеками. Они приносились в жертву в разном количестве (3—15 голов), в зависимости от числа хозяев, желавших принести свое животное в жертву Тэнгри. Ехавшие на моление мужчины прикрепляли к своим головным уборам две ленты: белую и синюю. По приезде на гору ленты снимали, окуривали богородицной травой — по-качински *ербен ог* — и прикрепляли к ветвям священной березы. На этом моении нельзя было находиться в го-

<sup>1</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 563.



ловных уборах, как нельзя было и курить табак. Моление проходило без участия шамана (ком). Его вел выбранный старик, знающий *алгыс*, т. е. слова молитвенных обращений к Тэнгри, именуемый *алгысчан кизи*. Он был в суконной одежде и высокой женской шапке. Позади священной березы (с запада), чуть поодаль, разжигали священный костер. Между ним и березой ставили наскоро сделанный из березовых сучьев столик, на него клали чашки, блюда и ложки из бересты. Моление начиналось без всякого камлания, с обращения к священной березе и к ее угощениям. При этом березу обходили (по солнцу) трижды, шествуя в таком порядке: впереди шел *алгысчан кизи*; за ним — двое (один с чашкой вина, другой с чашкой кобыльего молока); позади них — хозяйева, ведущие своих жертвенных ягнят (подогнув им правую ногу), держащие каждый по березовой ветке; затем, толпясь, шли все остальные. *Алгысчан кизи* произносил слова благопожелания и просьбы священной березе, идущие за ним плескали ложками на ее вершину вино и молоко, а все остальные в это время кланялись ей. После третьего обхода останавливались, выпивали из чашек остатки вина и молока (каждый по глоточку) и шли умерщвлять жертвенных ягнят. Это делали их хозяйева старинным способом (*осот согарча*): поваленному на спину животному прорезали шкуру у грудной кости, просовывали в отверстие руку и обрывали аорту. При разделывании туши нельзя было пролить кровь на землю. Мясо варили и бульон с кусочками мяса ставили на столик; туда же помещали вино, молоко, сыр. Затем снова трижды обходили со столиком березу. После каждого обхода *алгысчан кизи* бросал Тэнгри через вершину березы кусочки мяса (из бульона), сыра, брызгал вином и молоком, прося у Тэнгри всякого благополучия. Все при этом одновременно поднимали руки к небу, кланялись и восклицали: Тэнгре! Тэнгре! Вот несколько фраз из произносившегося стариком *алгыса*: С девятью листьями священна береза, Тэнгри! Девять ягнят мы закололи, Тэнгри! Дождя просим, Тэнгри! Урожай испрашиваем, Тэнгри! Жизнь пусть будет благополучной, Тэнгри! Последним обходом вокруг священной березы моления заканчивались и начиналась ритуальная трапеза. После нее все недопитое и недоеденное — мясо, кости, шкура жертвенного ягненка (с головой и ногами) — сжигалось на священном огне. Игр на горе после моления не устраивали. После спуска с горы начинались игры и развлечения<sup>1</sup>.

Почти все детали древнейшего обряда поклонения Тэнгри указывают на его изначальную кочевую структуру. Береза символизирует Мировое Древо (именно у тюрков береза является главным са-

<sup>1</sup> Потапов А.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. С. 267.

кральным деревом). В ритуале участвуют только мужчины (жесткий патриархат) и жрецом (*алгысчан кизи*) выступает старейшина. Отсутствие шаманов (камов) также показательно, поскольку речь идет именно о кочевом ритуале совершенно иного типа, нежели практики шаманизма, имеющие автохтонно сибирское (скорее всего палеоазиатское) происхождение и свойственные недифференцированным социально племенам охотников и собирателей (прежде всего лесных). Важно обратить внимание на высокую шапку (культовая долихокефалия) и на акцент, сделанный в жертве на мясе и молоке. Лишь две детали выпадают из полностью архаического примордиального культа небесного Тэнгри — вино и просьба об урожае, что свидетельствует о связях с оседлостью и является нововведением.

## Великая Птица — Мать и зародыш души

Тэнгри был мужским небесным божеством. В чистом индоевропейском варианте у него не было специальной женской пары. Небесный бог производил своих солнечных сыновей сверху вниз, а земля или женское начало было лишь горизонтом их возникновения. Земля не столько рождала новую жизнь (как в аграрном мировоззрении оседлых народов), сколько была *фоном* появления людей и зверей. Земля Степи совершенно иная, нежели земля, предназначенная под пашню (Деметра). Это *твердая* почва, на которой растет трава, пригодная для питания скота. Здесь нет самой сути таинства смерти и воскресения, гибели зерна и нового ростка. Траву никто не сеет и не пожинает. Она просто растет сама по себе в рамках глобального замысла небесного Отца о своих проявлениях. Как мы видели в разделе, где речь шла о гуннах — в религии тюркского Турана земля никогда не упоминается без Неба, а Небо без земли упоминается — и довольно часто. В этом смысле для изначальной религии тюрков (тэнгрианства) характерен тот же «платонизм», что и для эллинов, индоиранцев (персов и индусов), а также (имплицитно) для скифов, сарматов, алан, эфталитов и тохаров. Есть миры копий, феноменов (Сын) и мир образцов, оригинала (Отец), и отношения между ними покрывают собой все. Роль Матери-материи в этом диалоге минимальна. Это — именно *степная онтология*, онтология твердой почвы, отношения с которой у кочевников минимальны.

Тем не менее в пантеоне древних тюрков мы встречаем и женское божество. Это — светлая богиня воздуха или нижнего неба — Умай<sup>1</sup>. Она считалась паредрой Тэнгри. Часто она представлялась в виде пти-

<sup>1</sup> У монголов и алтайцев аналогичное божество носит имя От Эне.

цы, что снова отсылает нас к скифской культуре, где образы женоподобных птиц являются широко распространенным сюжетом в украшениях и орнаментах. Эта фигура крылатой женщины или полуженщины-полуптицы характерна для иранской мифологии (фраварти), а также для германцев (валькирии). Этот образ распространен и среди славян (женские птичьи существа — Алконост, Сирин, Стратим или Страфиль, Жар-птица и т. д.). Показательно, что Умай считалась покровительницей именно воинов и особенно жены кагана, царицы.

Если следовать за структурой образа богини Умай как женщины-птицы, то вполне можно допустить ее иранское происхождение. В иранской мифологии есть предание о волшебной птице Хумай/Хумаюн. Авестийский термин происходит, вероятно, из древнеиранского прилагательного *humaia*, «благой», «царственный», «благородный», «волшебный», «чудесный».

С образом Умай связана чрезвычайно популярная легенда о творении мира водоплавающей птицей, также имеющая иранское происхождение, но широко распространенная у разных народов Евразии — от тюрков и финно-угров до славян. Об одной версии богини-лебедя — карачаевской Умай-бийче археолог С.Г. Скобелев пишет:

Древние предки тюркоязычных народов почитали лебедя-птицу, которая может передвигаться и по земле, и по воде, и по воздуху. У них был миф, согласно которому в первые дни творения не было ничего, кроме воды, на поверхности которой плавала лебедь. Потом она нырнула и достала со дна мирового океана землю, которая стала разрастаться и на ней появились горы, реки, растения и животные. Поэтому тюрки почитали Умай как родительницу мира (по другому варианту мифа, мир первоначально представлял собой яйцо, снесенное лебедью — Умай). С течением времени Умай-бийче стала представляться в образе прекрасной женщины, иногда спускающейся к людям с неба, а почитать ее стали в качестве богини — покровительницы материнства. В X веке н. э., когда балкарцы и карачаевцы — аланы — приняли христианство, образ Умай-бийче стал сливаться с образом Девы Марии, матери Иисуса Христа, но так и не слился до конца. Поэтому в карачаево-балкарской мифологии остались две богини материнства — Умай и Дева Мария, которую стали именовать Байрым-бийче<sup>1</sup>.

Этот сюжет связывает Небо и материнство. Поэтому и собственно тюркская этимология имени Умай в силу небесных коннотаций ее образа не выглядит даже отдаленным намеком на матриархат. Эта

<sup>1</sup> Скобелев С.Г. Подвески с изображением древнетюркской богини Умай// Советская археология. Москва. 1990. № 2. С. 77.

этимология связана с другим значением слова \*umaj — «плацента», «послед», а также «утроба», «чрево». Очень тонкое описание структуры небесного материнства мы находим у авторов «Картины мира тюркского этноса по данным языка»:

В фольклоре современных тюрков Сибири сложился ее облик в виде красивой женщины с золотыми крыльями, спускающейся с неба. Непременная принадлежность Умай — небольшая чашечка, где в освященном молоке помещались души детей. Во время болезни ребенка из такой чашечки производили обрядовое кормление Умай. Эти обычаи напрямую происходят от общетюркского представления о ритуальной роли чаши, часто сопровождавшей изображения людей древнетюркского времени. Истоки данных представлений своими корнями уходят в скифское время, где, судя по сочинениям Геродота, чаша почиталась, как имевшая небесное происхождение. Учитывая общий образ птицы найденных вещей, канонические позы женщин, получившие широкое отражение в каменных изваяниях, а также сопроводительные элементы, такие, как чаша и трилистник — символ плодородия и благополучия, мы можем уверенно считать эти предметы изображениями богини Умай<sup>1</sup>.

Чаша у индоевропейских кочевников относилась к жреческому сословию и сопрягалась с небом. Поэтому в таком контексте крылатой женщины-птицы, связанной с Небом и стихией полета, можно увидеть тюркскую мысль об акте рождения: душа младенца спускается с Неба, поэтому она имеет сакральное значение. Небесная богиня Умай в таком случае стоит *не столько на стороне рожениц, сколько на стороне зародышей*, на стороне плода, который и есть частичка небесного света, искра души.

Живя в небесной зоне, она излучает на землю лучи, которые проникают в человека и, как горячие искры, живут в нем до самой смерти. Эта искра поддерживает в человеке его жизненную энергию и физическую силу, но ни духом, ни кутом она не является. Она — божественная сила, связывающая человека с небесной зоной и посылаемая Небом для его величия. Если искра гаснет, то и человек гаснет, умирает<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 571.

<sup>2</sup> Цит. по: Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 571.

Кут (\*qut) — дословно душа, жизненная сила является архаичным алтайским словом, вероятно, имеющим общее происхождение с иранским (мидийским) \*kauta-, что означает «маленький», «юный». В некоторых алтайских языках эта основа означает «счастье», «благословение», «удача». Ностратическая реконструкция ведет нас к основе под номером 964 в словаре А. Долгопольского \*koʧʌ<sup>1</sup>, означающей «произнесение магической формулы», что связано с «благословением» и отсюда со «счастьем». Это слово в алтайских языках с тем же значением имеет древнюю основу — \*kütʷ. В индоевропейских соответствующая основа — \*gʷet-, и здесь акцент падает на значение «провозглашать», «возвещать». Таким образом, дух, душа, жизненный зародыш связываются с произнесением звуковой сакральной формулы, с благословением.

Понятие «qut» в прошлом было важной составной чертой традиционного мировоззрения ряда народов. Ареал распространения слова очень широк. Слово отмечено в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках, поэтому этимология слова может быть связана с общеалтайским происхождением. Содержательная и функциональная особенности понятия наиболее полно исследованы в сибирской этнографии, у саяно-алтайской ветви тюрков. Н. А. Алексеев пишет, что «тюркоязычные народы понимали кут как жизненную силу». Первоначально, вероятно, кут осознавался как неделимая часть человека. Впоследствии в ходе формирования анимистических представлений в результате возникновения веры в существование нескольких видов злых духов, обитающих во всех трех мирах, возникла идея о «похищении ими кут человека». Исследователи, обобщив сведения о слове qut по народам Южной Сибири (алтайцы, тувинцы, хакасы, шорцы, якуты), сформулировали основное значение как «некое оплодотворяющее начало, потенция жизни, ее зародыш»<sup>2</sup>.

Семантическая цепочка Умай — душа (кут) — младенец — спуск с Небес точно описана в работе Потапова, изучавшего алтайских тюрков, на которую мы уже ссылались.

Когда кут ребенка попадал на землю, он был слабым и беспомощным, и поэтому вместе с ним спускалась с небес и *Умай*, кото-

<sup>1</sup> Dolgopolsky A. Nostratic Dictionary. P. 906.

<sup>2</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 594.

рая охраняла его даже в чреве матери. Это было необходимо, ибо злые духи, вселяясь в человека, могли проникнуть в чрево беременной женщины и погубить ребенка, привести к выкидышу. При наступлении родов *Умай* помогала ребенку появиться на свет, вступая иногда в борьбу со злым духом, который препятствовал этому и тянул ребенка к себе. Так объяснялись тяжелые, затянувшиеся роды. *Умай* помогала хорошо перерезать пуповину. Она не только оберегала ребенка, но и ухаживала за ним, мыла ему личико, прочищала ресницы. *Умай* развлекала малыша, воспитывала его и разговаривала с ним по-своему. Они хорошо понимали друг друга. Иногда ребенок во сне, а иногда и наяву, лежа в колыбели, вдруг начинал смеяться или улыбаться. Но иногда он во сне плакал, спал беспокойно, ибо *Умай* в это время его покидала. Часть алтайских тюрков при исполнении ребенку шести месяцев приглашали кама для специального камлания *Умай-ане*, с закалыванием молодого бычка. Во время камлания просили *Умай* оберегать и ухаживать за младенцем, а к колыбели подвешивали маленькую модель лука со стрелой в качестве оберега, символизирующего оружие *Умай*, которым она поражала злых духов, пытающихся напасть на ребенка. Полная опека и постоянное нахождение *Умай* около ребенка продолжались до того времени, когда он начинал не только свободно ходить, бегать, но и, главное, хорошо понимать речь, легко говорить. Происходило это примерно в 5—6-летнем возрасте. Теперь ребенок целиком входил в окружающую его социальную среду, прежде всего в круг своих родителей и родственников, приучался к труду, играл со сверстниками и т. д. Его общение с *Умай-ана* полностью прекращалось<sup>1</sup>.

В некоторых мифологических сюжетах в контексте классического для туранского культурного круга отождествления месяца с мужским началом, а солнца — с женским (что Л. Фробениус выделял как мифологическую доминанту евразийских мифов), *Умай* носит солярные черты, именуется «Сары Кыз», «Желтой Девой» и изображается с шестьюдесятью золотыми косами (солнечными лучами).

## Мать Сыра Земля: тюркская версия

Еще одним важнейшим женским божеством тюрков была *Йер-Су* (дословно Сырая Земля, Земля-Вода). Божество *Йер-Су* или *Йер-Суб*, \*jer-sub считалось божеством среднего мира. Снова следует

<sup>1</sup> Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. С. 38.

обратить на это внимание: это не гипохтоническая женственность, но нечто среднее, *промежуточное*.

В тэнгрианстве не было противоречия между Небом, Тэнгри, и Землей, Йер. Скорее, они рассматривались как комплиментарные друг другу начала.

На принципе аналогии между божественным миром и земным строилась сакральная география древних тюрков. Так, зоной местопребывания богини Йер-Су считалось, по некоторым версиям, Хангайское нагорье (и конкретно гора Ланьшань в верховьях реки Орхон), где располагалась столица Второго тюркютского каганата Отыкен, и откуда началось строительство Монгольской Империи Чингсихана.

Жертвоприношения божеству Йер-Су в период тюркских каганатов носили общегосударственный характер. Его проводили в верховьях речки, на берегу озера. В жертву ей приносили коня рыжей масти, испрашивая плодородия на скот, урожай, здоровья и благополучия тюркскому роду. С распадом древнетюркских государств, с потерей государственной централизации, дроблением на родоплеменные и территориальные подразделения обряды почитания божества Йер-Суб стали проводиться в более узких территориальных, локальных формах. Проводили их, как и в древние времена, в верховьях речки, на берегу озера. В жертву приносили преимущественно белого барана, шкуру которого не сжигали, а вывешивали (с оставленными в ней головой и ногами) на дереве, под которым совершалось моление. По окончании жертвоприношения садились за пиршества, проводились массовые гулянья, носили друг другу подарки<sup>1</sup>.

Йер-Су была божеством феноменального мира, окружающего человека. Это божество было властно надо всем окружающим, кроме тюрков, которые считались детьми Тэнгри, а значит, подлежали другой сакральной юрисдикции. Йер-Су как священная земля представлялось живым существом, благожелательно расположенным к тюркам. Поэтому сам ландшафт Турана — холмы, реки, равнины и горы — мыслился как конфигурации этого сакрального начала, требовавшего почитания и уважения, но только *во вторую очередь* — после почитания Тэнгри. Именно поэтому Йер-Су мыслится как некое промежуточное существо. Будучи более могущественным, нежели люди по отдельности, оно все же уступало по значимости прямым отношениям тюркского духа, тюркского заро-

<sup>1</sup> Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Казань: ИИЦ «Школа», 2006. С. 84.

дыша (кута) со стихией отеческого Неба. Такое тонкое соотношение между сакральной природой имманентного и прямым лучом трансцендентного Отца создавало сбалансированную пропорцию между уважительным отношением к окружающему миру и внутренней свободой от его законов и ограничений, гарантированных духовным благородством человека (тюрка) как потомка Тэнгри.

В образе Йер-Су легко увидеть прямые параллели с фигурой персидской богини влаги Аредви Суры Анахиты (Arēdvī Sūrā Anāhitā) или индусской Sarasvatī<sup>1</sup>, которые также были связаны с реками, но не имели даже отдаленно никаких общих черт с матриархальными божествами цивилизации Кибелы.

## Государство и его духи

Пара Тэнгри-Умай рассматривалась как прообраз пары кагана и его супруги, небесная власть божественной четы отражалась в политической структуре нормативного представления об Империи. Отсюда сакрализация власти ханов и особенно каганов, великих ханов, как характерная черта тюркской цивилизации.

Параллели между устройством мира и его уровнями и политической организацией тюркского общества продолжались и далее. Так как общество было иерархизировано по военному признаку, представляя собой армию, так же структурировались и божества. Тэнгри подчинялись чины духов-правителей, \*edge, хозяев местности. Этот термин был распространен среди самых разных туранских народов (тюрков, угров, самодийцев, монголов и т. д.) в разных версиях, но везде односложный с согласным «ж», «дж», «ч», «з» посредине между двумя одинаковыми или близкими гласными «э», «а», «е», «ё» и их аналогами — «эче», «эдже», «эзе» и т. д. Показательно, что русское слово «хозяин» образовано именно от этого корня — через посредство чувашского *hoža*, *kuža*. Мы видели, что у этого слова есть ностра-тический прообраз, общий с индоевропейским.

Все пространство мира и земного, и небесного, и подземного находилось в ведении «хозяев местности», напоминающих архонтов эонов гностических систем: эдже надзирают над всеми областями, предметами, вещами, процессами. *Если существует вещь, мыслили древние тюрки, то у нее должен быть дух-хозяин.* Дух-хозяин не просто обладает местом и расположенными в нем вещами, но охраняет, организует его, наделяет жизнью и смыслом. Точно так же было организовано и социальное пространство — в нем строго со-

<sup>1</sup> Славянская Мать Сыра Земля полностью входит в этот круг священных индоевропейских — туранских — образов.



блюдался принцип старшинства: родов, статусов, других социальных групп.

Гештальт духа-хозяина, *genius loci* является общим для латинян, греков, германцев, кельтов, славян, персов и индусов, то есть для всей индоевропейской ойкумены. Неоплатоник Прокл построил на исследовании соотношения удела богов и духов с географическими местами развитую доктрину, в согласии с чем весь феноменальный мир строго размечен сеткой присутствия духовных сущностей, каждая из которых имеет в своем подчинении целый ряд вещей, существ, действий и обстоятельств. Эта сущность надзирает над своим комплексом, внимательно следя за тем, чтобы никто и ничто не покидали предписанные мировой гармонией рамки. Прокл вводит для этого специальный термин — *удел*, предел, греческое *κλίρος*. Таким уделом (*κλίρος*) может быть местность, предмет, инструмент, природное явление или погода, но у всякого удела обязательно есть *хозяин*, который соединяет своим прозрачным, но в то же время вполне ощутимым бытием *множество в эйгетическое едичество* и приближает вверенную ему область тем самым к небесному измерению. Нечто подобное мы имеем в тюркском представлении о духах-хозяевах. И снова, как и во многих других случаях, речь идет о полной гомологии с индоевропейскими представлениями и даже, вероятно, о прямой преемственности базового концепта.

В конце концов, государство или политическая организация племени, общества, армии становится сакральной именно тогда, когда она мыслится как «удел» духа-хозяина. Образ же хана и тем более кагана, великого хана воплощает «духа-хозяина» почти зримо и наглядно.

Так складывается семантическая секвенция: душа (кут) — дух-хозяин (эдже) — социальный статус в священном государстве. А поскольку тюркское общество предельно иерархично, то эта последовательность строится вертикально острием в Небо, где высшую точку занимает «хозяин хозяев», священный царь, который служит «уделом» самому Тэнгри.

На основании сакрализации пространства и наличия в нем особых уделов строилась и сакральная география тюрков. Приоритетной ориентацией тюрков был восток и, соответственно, север, располагавшийся слева, связывался с низшим миром, а юг, находившийся справа, с верхним; запад же ассоциировался с тем, что находится сзади. Этим определялось и расположение юрт (вход был с востока), и проведение ритуалов в сакральных местах, чаще всего, вокруг священных деревьев, символизировавших Ось Мира. Тюрки в качестве сакрального дерева почитали березу. Культовые места

жертвоприношения часто представляли собой четыре березы, украшавшиеся лентами. На их ветви вешали головы и рога принесенных в жертву священных животных.

## Эрлик, господин Преисподней

Структура сакрального мира у древних тюрков представляла собой трехчастную зону с тремя слоями:

- небесным, где пребывал сам Тэнгри и его паредра Умай;
- земным (находившимся в ведении богини Йер-Су) и
- подземным, главой которого был черный бог Эрлик или Эрлик-хан<sup>1</sup>.

Фигуры небесного отеческого Бога Тэнгри, богини-птицы Умай и божества сакрального — промежуточного мира Йер-Су мы уже рассматривали. Теперь остается проанализировать образ господина третьего — подземного — мира Эрлика. Сам этот подземный мир может представлять определенную сложность для религиозной парадигмы Турана. Кочевые народы до встречи с оседлыми аграрными племенами не могут знать насыщенного подземного мира. *Твердая почва Степи является самой нижней границей проявленного, куда с Неба опускаются души (куты) и откуда они после смерти движутся снова на Небо.* Поэтому подземное измерение и миры преисподней — Аида, Тартара и т. д. — актуализируются при выходе туранцев за пределы своего основного вмещающего ландшафта. Это значит, что гештальт Эрлика как господина подземного мира не может быть столь же древним и примордиальным, как Тэнгри, Умай и Йер-Су. Более того, нельзя исключить его внешнего по отношению к тюркам происхождения.

<sup>1</sup> Элиаде пишет: «Татары, как и целый ряд других народов, представляют себе Небо в виде шатра; Млечный Путь — это «шов», звезды — «дырочки для света». Якуты считают, что звезды — это «окна мира», они суть отверстия, устроенные для проветривания различных сфер Неба (обычно их насчитывается девять, но иногда и пять, и семь, и двенадцать). Время от времени боги открывают шатер, чтобы взглянуть на Землю, и тогда падают метеоры. Небо представляется также в виде покрыва; случается, что он не плотно прилегает к краям Земли, и тогда в щели сквозят порывы ветра. В это уже сужившееся теперь пространство герои и другие избранные могут проскользнуть, чтобы попасть на Небо. Посреди Неба сияет Полярная звезда, которая удерживает небесный шатер, подобно шести. Самоеды (ненцы) называют ее «Небесный гвоздь», а чукчи, коряки — «Гвоздь-звезда». Тот же образ и та же терминология у лопарей, финнов, эстонцев. Тюркоязычные алтайцы представляют себе Полярную звезду в виде столпа: у монголов, калмыков, бурят это — «Золотой столп», у киргизов, башкир, сибирских татар — «Железный столп», у телеутов — «Солнечный столп» и т. д.». Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015. С. 223.

С этимологической точки зрения, имя Эрлик происходит от пратюркской основы \*erklig, что значит «могучий», «независимый». В самых древних пластах тюркских языков это служит прилагательным, означающим «могущество». В манихейских текстах это прилагается к самому Тэнгри и к правителям. Семантически, возможно, \*erklig означает то же, что и среднеперсидское *xwadāy*, «господин» или новоперсидское *xudāy* — «самосуший (бог)», что образовано от *xwa-* «сам», «самодержавный», «независимый». Отрицательная коннотация этой фигуры сопряжена с эксцессивным эгоизмом и опорой только на самого себя, что типично для категории титанических существ. С Эрликом связан сюжет стрельбы из лука по солнцу, что представляет собой характерную черту богоборческих мифов.

Эрлик описывается стариком с атлетическим телосложением. Глаза и брови у него — черные, как сажа, борода — раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Рога подобны корню дерева, волосы — кучерявые. По представлению тюрков и монголов, божество Эрлик имел семью. Сыновья Эрлика помогали ему управлять подземным миром, где есть озера, реки и моря. Дочерей у Эрлика несколько. В древнетюркских мифах число их представляется от двух до девяти<sup>1</sup>.

Эрлик был властителем нижнего мира (у алтайцев Алыс-дере), при описании которого преобладали черные и желтые цвета. В его подчинении находились духи зла, «кермесы» (*körmös*)<sup>2</sup>, которые вредили людям и поднимались на землю из Преисподней (чаще всего на закате).

Жертвоприношения Эрлику проводились ночью, в жертву приносили домашних животных с тем или иным изъяном (со сломанным рогом, хромого и т. д.)<sup>3</sup>.

Фигура Эрлика является, скорее всего, довольно поздним элементом тюркской религии. Во-первых, принцип твердой земли (Степь) не располагает к детализации подземного мира, в кочевых обществах либо представленного номинально, либо вообще отсутствующего. Мы видели, что в случае богини материнства речь идет

<sup>1</sup> Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». С. 53.

<sup>2</sup> Слово *körmös* не тюркского происхождения. Филологи предполагают в нем заимствование из авестийского *Ohmrazd*, Ахура-Мазда, высшее божество с инвертированным значением.

<sup>3</sup> Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». С. 54.

о женском сопровождении нисходящего с Неба зародыша (*кут*), достигающего нижней линии (земли как твердой почвы, ниже которой спуск невозможен). Этот же символизм однозначно зафиксирован в строительстве тюркской и монгольской юрты, где женское начало представлено отверстием для дыма (дымником), через которое, по верованиям тюрков, души будущих младенцев проникают внутрь юрты — в очаг/утробу. В такой модели нет места аграрной мистике зерна, погружающегося в материнскую глубинную тьму (подземный мир) и обретающего новую жизнь во всходах. Поэтому сам подземный мир и тем более его детальная топология и разветвленная система родов его властителя Эрлика могли попасть в тюркский пантеон лишь под воздействием оседлых или, по крайней мере, не-кочевых, нетуранских цивилизаций.

Единственное, что соответствует развитой топографии гипохтонического мира (Алыс-дере) со структурой пространства Степи — это *образы грызунов* — сурков, кротов, хорьков и т. д. Они живут в норах, уходящих в глубь земли, и в Степи с ними можно столкнуться повсеместно. Поэтому существует цикл тюркских легенд о дерзком стрелке (Ерхе-мерген), который спорил с небесным Богом и сбил одну из семи звезд с закрытыми глазами. Но был низвергнут и превращен в сурка<sup>1</sup>. Этот стрелок и, соответственно, этот сурок и его аналоги в мифах и легендах, отождествляются с Эрликом<sup>2</sup>.

Во-вторых, это же подтверждается функциональным соответствием Эрлика двум фигурам индоевропейских оседлых культур — иранскому Ангро-Манью и индийскому Яме. Эрлик имеет многие черты Ангро-Манью маздеистской религии. В некоторых мифах он выступает братом Тэнгри, с которым соперничает при творении мира и особенно человека. На влияния маздеизма указывает и такая особенность тюркской сакральной космологии: весь мир делится на область «белых вещей» (ак-неме) и «черных вещей» (кара-неме). Последние относятся к сфере Эрлика.

В ряде преданий он заменяет собой богиню-утку (Умай) в истории о творении мира. Это он ныряет по поручению высшего божества (Тэнгри, Ульгения у хакасов) на дно мирового океана, чтобы достать ил, из которого творится мир. При этом Эрлик прячет часть ила, чтобы создать искажения в ровном божественном ландшафте (Степь) — горы, овраги, болота и т. д. Эрлик был свергнут богом Неба на землю, а потом под землю. Он оскверняет созданного бо-

<sup>1</sup> Эпизод о стрельбе в небо упоминается в отношении древних фракийцев, которые пускали в небо стрелы во время грозы. В Нартском эпосе один из главных Нартов — Батрадз также сбивает звезду с неба.

<sup>2</sup> Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии.

гом человека, похищает солнце и луну и т. д. В этом случае он представлен противником бога Неба в духе жесткой маздеистской оппозиции и световой войны<sup>1</sup>. В хакасских мифах об Эрлике светлое божество, аналог Тэнгри, носит в свою очередь имя иранского происхождения — Кудай, от авестийского *xva-dhata-* (Самоопределяющий), откуда пуштунское *Xwdāi* (Бог) и современное персидское *Khuda*. У тех же хакасов противником Эрлика выступает посланный Кудаем богатырь Мангдышире, что отсылает к буддизму и образу боддхисатвы Манджушри.

И наконец, Эрлик как владыка подземного мира имеет ряд характерных признаков индийского Ямы — бога подземного мира, что вполне объяснимо влияниями индуизма через буддистскую культуру.

Именно подробности образа Эрлика указывают на его относительно позднюю интеграцию в пантеон тюркских кочевых народов, но снова, как и в отношении истоков кочевой культуры, мы видим здесь преимущественно индоевропейские влияния, только на сей раз это не индоевропейцы Турана, а индоевропейцы Ирана и Индии, перешедшие к оседлости и имевшие долгий опыт взаимодействия с земледельческими обществами и их культурами.

Важно обратить внимание на то, что Эрлик является центральной фигурой шаманских ритуалов, и хотя шаманы также делятся на «белых» и «черных», то есть совершающих свои экстатические путешествия преимущественно на Небо (к Тэнгри, Ульгеню) или в Преисподнюю (к Эрлику и его подчиненным духам), они имеют дело чаще всего с Эрликом и его царством «черных вещей», поскольку именно оттуда приходят болезни, несчастья, катастрофы и беды, исцелить и преодолеть которые призван шаман. А значит, занимаясь преимущественно истоками бедствий и болезней, шаман вынужденно имеет дело с Эрликом. Поэтому в некоторых версиях тюркской религии (например, в позднем синкретическом бурханизме) все шаманы считаются «почитателями Эрлика», а сам шаманизм — «черной верой».

## Передача трехфункциональной идеологии

Модель вертикального разделения трех миров в религии тюрков подтверждена множеством источников и составляет сущность тюркского мировоззрения. Космос тюрков организован вдоль вертикальной оси, и троичность в нем пронизывает все семантические структуры.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.



Эта индоевропейская модель, включая образ Мирового Древа (в качестве которого у большинства тюрков выступает береза), напрямую отсылает нас к классической индоевропейской идеологии, основанной на трехчастном делении мира по вертикали<sup>1</sup>. Мы неоднократно сталкивались с этой особенностью при рассмотрении самых различных индоевропейских культур, но среди алтайских народов мы впервые встречаемся с этой последовательно трехуровневой моделью именно у тюрков. Здесь, однако, мы касаемся очень трудной проблемы: для Ж. Дюмезиля трехфункциональная модель есть атрибут *исключительно* индоевропейских народов. Тюрки к ним не относятся, в первую очередь, с точки зрения языка. Поэтому столь яркое выражение трехфункциональной системы у неиндоевропейского народа несколько противоречит теории Дюмезиля, а она была ключевой на всем протяжении нашего исследования индоевропейских обществ Турана. Это заставляет еще раз поставить вопрос об отношениях алтайских народов Турана к индоевропейской парадигме. Будучи исключительным свойством именно индоевропейцев, трехфункциональность вполне может считаться самым ярким следом их идентичности. Но еще одной столь же принципиальной чертой индоевропейской идентичности является и кочевой образ жизни в пространстве Турана, которое выступает экзистенциальным горизонтом индоевропейцев, структурой их глубинного и изначального Dasein'a.

В таком случае мы можем констатировать одну фундаментальную закономерность, которую сам Дюмезиль подробно не развивал (хотя в своих исследованиях чисто индоевропейского эпоса Нартов он обращался и к версиям, сохранившимся у неиндоевропейских народов — адыгов, абхазов, вайнахов, балкарцев, сванов и т. д.). Она состоит в том, что переход от индоевропейского Турана к гуннскому и постгуннскому (постиндоевропейскому), где тюрки выступали одной из главных (если не самой главной) сил, принимающих индоевропейскую эстафету и продолжающих древний историал Великой Степи, заключал в себе не только замещение одной языковой группы другой в пределах единого географического пространства и общего вмещающего ландшафта, но и полноценную и глубинную трансляцию базовой идеологии, метафизики и ноологии, передаваемых от индоевропейцев к тюркам (а до них гуннам и позднее монголам). *Трехфункциональность была воспринята тюрками вместе с ролью господства в Великой Степи, кочевым укладом и воинским духом.*

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

При этом передача индоевропейской трехфункциональной идеологии в данном случае происходило иначе, нежели в случае оседлых обществ, в которых индоевропейцы оказались в доминирующем положении либо как правящий класс, либо как носители языка и культуры, либо все вместе. Индоевропеизация оседлых и аграрных, часто матриархальных обществ касалась производных форм от изначальной модели кочевого индоевропейского состояния. В случае тюрков и передачи индоевропейской идеологии им мы имеем дело с иным сценарием:

- передавая традицию, ориентацию и даже структуру экзистенциальности, индоевропейцы не передали язык, оставшийся алтайским (агглютинативность и т. д.);
- кочевые постиндоевропейские народы Турана восприняли у индоевропейцев изначальную и самую чистую форму их собственной традиции, а не ее производные (а последующие влияния уже оседлых или полуседлых индоевропейских народов были дополнительными напластованиями на уже готовое и полноценное индоевропейское ядро).

Таким образом, мы имеем дело с особым и исключительным случаем соотношения индоевропейцев с неиндоевропейцами, когда передача индоевропейской идентичности в корне отлична от всех других форм. Это не отменяет индоевропейский эксклюзивизм теории Дюмезиля, но уточняет его в конкретном случае географии Турана. Если мы обратимся к реконструированной нами ноологической карте Турана эпохи индоевропейских кочевников, то мы увидим, что полюс Логоса Аполлона располагается в пространстве Турана, в северо-восточной части евразийского континента, на максимальном удалении от морей и океанов, и соответственно, от трех главных гипотетических полюсов цивилизации Великой Матери — в Атлантике, Восточном Средиземноморье и Индийском океане<sup>1</sup>. Индоевропейцы несут свою трехфункциональную идеологию от Турана к периферии Евразии, к ее береговым зонам, сталкиваясь там с предшествующими их нашествию оседлыми матриархальными цивилизациями. Это определяет эксклюзивность их миссии и характер ассимиляции и абсорбции доиндоевропейских народов и культур. Но в пространстве самого Турана, в его сердце эти процессы происходят принципиально иначе: индоевропейцы передают алтайцам (гуннам, тюркам, монголам) самую внутреннюю сущность своей миссии, самую глубинную и примордиальную тайну Турана. Поэтому в данном

<sup>1</sup> Позднее в этой работе мы столкнемся с еще одним — также океаническим — полюсом, расположенным в северной части Тихого океана.



случае тюрки получают трехфункциональную идеологию и трехчленное деление мира по вертикали не *извне*, а *изнутри*, становясь носителями воинского духа, радикального патриархата и Логоса Аполлона.

Трехфункциональная идеология индоевропейцев была интегрирована в тюркские общества, что нашло свое отражение в космологии и политическом устройстве племен и объединений имперского типа — таких, как «вечный эль».

Первой функции соответствовал прежде всего каган, великий хан, имевший сакральный статус и выступавший как верховный жрец тюркского общества. Именно царь-жрец был представителем высшей касты тюркского общества. Важно, что институт шаманизма, развитый у некоторых тюркских народов, скорее всего, изначально не представлял собой изначально тюркского жречества в системе тэнгрианства, где собственно жрецом был священный вождь (отсюда и выполнение тэнгрианских обрядов у алтайцев именно старейшиной и отсутствие в них шаманов). Шаманы, тем не менее, интегрированные в общую систему, считались строго подчиненными вождям. В полном смысле слова к первой касте отнести их невозможно.

Вторая функция представляла собой не просто воинов, но военачальников (поскольку воинами в тюркском обществе были все). Это были старейшины родов и полководцы, объединенные в круг военной аристократии.

Третья функция была по основным параметрам близка ко второй. К ней относились обычные скотоводы, которые, в свою очередь, были частью народа-армии.

Таким образом, воинская доминанта, составляющая ось всей системы индоевропейских обществ Турана в контексте трехфункциональной модели, была у тюрков еще более контрастно выделенной, затмевая практически трехфункциональность как таковую. Воинами были и сакральный правитель, каган, и аристократия, и простолюдины тюркского народа-войска. Намеченная кочевыми индоевропейцами (скифами, саками, сарматами, аланами) тенденция к усилению воинского начала у тюрков приобрела законченный и самый радикальный характер.

## Миссия шаманов

Теперь рассмотрим феномен шаманизма, который был распространен у тюркских народов и стал интегральной частью тюркской религии.

Мирча Элиаде в фундаментальной книге о шаманизме<sup>1</sup> пишет:

Шаманизм в строгом смысле слова — это преимущественно религиозное явление в Сибири и Центральной Азии. Слово проникло к нам через русский язык от тунгусского *шаман*. В других языках Сибири и Центральной Азии ему соответствуют якутское *оюун* [оюун], монгольское *буга*, *бога* (буге) и *угаган* (сравни также бурятское *угайани*, якутское *угаган* «шаманка»), тюркское *кам* (алтайское *кам*, монгольское *коми* и др.)<sup>2</sup>.

Шаманы руководили определенными, но далеко не всеми обрядами и жертвоприношениями, помогали людям в болезнях и осуществляли особые ритуалы, камлания. Шаман является специалистом по трансу, во время которого его душа, как принято считать, покидает тело, чтобы подняться на Небо или спуститься в Преисподнюю.

В целом шаман был фундаментальной фигурой общества с минимальной или вообще отсутствующей социальной стратификацией. Его задача состояла в сохранении полного равновесия между верхом и низом, жизнью и смертью, предками и потомками, прибытком и убытком. При этом само общество, где шаманизм преваляло, не имело строго выраженного вектора, четко оформленного историаля. Поэтому шаман не был жрецом в полном смысле этого слова, равно как и правителем, вождем, предводителем. Он не только не нарушал равновесия (а иерархия предполагает такое нарушение), но всячески его поддерживал, следил за тем, чтобы оно было неизменным и постоянным<sup>3</sup>. Общество же тюрков, как и любое кочевое общество Турана, строилось на крайней степени *неравновесия*<sup>4</sup>. Это и выливалось в экспансию, воинственность, стремительные набеги

<sup>1</sup> Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Этносоциология.

<sup>4</sup> Лев Гумилев описывал это в своей оригинальной теории пассионарности. Все люди, согласно ему, делятся на три типа: пассионариев, «гармоничников» и субпассионариев. Пассионарии отличаются тем, что обладают жизненными силами, намного превышающими то, что необходимо затрачивать на простое поддержание обычного существования — добывание пищи, строительство жилищ, сохранение общественного порядка и т. д. «Гармоничники» обладают ровно таким количеством жизненных сил, которые необходимы для того, чтобы все это обеспечить. Субпассионарии представляют собой людей с ослабленными жизненными силами, которые нуждаются в тех, у кого этих сил в избытке, становясь таким образом, паразитами в окружении пассионариев. По такой классификации типичные тюрки представляют собой, по Гумилеву, тип пассионариев. См.: Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис-Пресс, 2016.

и, в конце концов, строительство масштабных государств и Империй. Поэтому наличие у тюрков шаманизма не является органической и неотъемлемой чертой тюркской культуры. Тюркские народы могли в определенных обстоятельствах обходиться без шаманизма, но без воинственной организации — нет.

Элиаде в труде «Йога. Свобода и бессмертие» так определяет сущность шаманизма:

Среди элементов, из которых шаманизм состоит и которые являются для него характерными, по нашему мнению, важнейшими являются следующие:

1) инициация, включающая символическое расчленение кандидата, его смерть, воскресение и подразумевающая его спуск в ад и восхождение на небеса;

2) способность шамана совершать путешествия в состоянии экстаза в роли Целителя и проводника душ (он отправляется на поиски души больного, украденной демонами, отбирает ее у них и возвращает в тело; он провожает душу больного в ад и т. д.);

3) «владение огнем»; шаман прикасается к раскаленному докрасна железу, ходит по раскаленным углям без какого-либо вреда для себя;

4) шаман способен принимать вид различных животных (он летает как птица и т. д.); умеет становиться невидимым<sup>1</sup>.

Элиаде описывает важные подробности становления шаманом: для этого необходимо осуществить путешествие на Небо и вступить в брак с женским духом. Ссылаясь на этнолога Л. Штернберга<sup>2</sup>, он приводит рассказ о шаманских посвящениях у тюрков-телеутов:

Каждый телеутский шаман имеет небесную жену, обитающую на седьмом небе. Во время своего экстатического путешествия к Ульгеню шаман встречает свою жену, и она уговаривает его остаться с ней, для чего она приготовила изысканные блюда. «Муж мой, юный кам, — говорит она ему, — мы сядем за голубой стол... Пошли! Скроемся за пологом, и займемся любовью, и будем любить друг друга!..» Она уверяет его, что дальше небесный путь отрезан. Но шаман отказывается ей верить и высказывает желание продолжить вознесение: «Мы поднимемся по тапты (ступеньки на шаманском дереве) и почтим Луну!..» (намек на остановку, которую шаман

<sup>1</sup> Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000. С. 291 – 292.

<sup>2</sup> Sternberg L. Der Adlerkult bei den Volkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie // Archiv fur Religionswissenschaft, XXVIII, 1930.

совершает во время своего небесного путешествия, чтобы почтить Луну и Солнце). Он не прикасается ни к какой еде, пока не вернется на землю. Он называет ее «своей небесной женой», а земная жена «недостойна лить ей на руки воду». Шаману в этих текстах помогает не только его небесная жена, но и другие женщины-духи. На четырнадцатом небе находятся девять дочерей Ульгена, которые наделяют шамана магическими способностями (глотать горячие угли и т. д.). Когда кто-то умирает, они спускаются на землю, забирают его душу и уносят на небо<sup>1</sup>.

## Структура посвящения в шаманы

Посвящение шамана позволяет ему восстановить ту полноту, которую люди позднее утратили из-за какой-то катастрофы<sup>2</sup>. У многих архаических народов Сибири есть предание, согласно которому «было время», когда люди, духи и звери представляли собой *одну и тот же вид* и могли свободно по желанию становиться то тем, то другим в зависимости от ситуации. Но потом в результате какого-то трагического события они утратили эту способность. Кого это событие (его форму и значение довольно трудно корректно восстановить) застало в человеческом образе, тот остался человеком, кого в зверином — зверем, кого в виде духа — духом.

Шаман в своем посвящении возвращается к тому состоянию, когда этого разделения «еще» не произошло. Это посвящение проходит по следующей схеме (на примере сибирского народа эвенков, принадлежащего к тунгусо-маньчжурской ветви алтайской группы)<sup>3</sup>.

Когда старый шаман умирает, его звериный двойник (*харги*) отправляется в низовья реки и сообщает первопредку-медведю (*манги*) об этом событии. Тогда манги приказывает одному из духов ранее умерших шаманов идти в селенье живых и найти там подходящего юношу или девушку для того, чтобы воплотиться. Отыскав кандидата, дух нападает на него и приглашает или заставляет стать шаманом. Так для избранного начинается период испытаний. Это называется «шаманская болезнь». Молодой человек или девушка перестают работать, убегают в лес, ничего не едят, ведут себя аномально с точки зрения всех установок племени. Эвенки считают, что душа (*хэян*) этого человека вместе с духом старого шамана начинает свое путе-

<sup>1</sup> Элиаге М. Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 98–99.

<sup>2</sup> Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.

<sup>3</sup> Анисимов А.Ф. Религия эвенков: в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.

шествие по горам предков, пока они не достигают изначального центра — Первогоры или Горы Мира.

Там, у подножья шаманского дерева, в окружении звериных рогатых духов лежит великая Зверо-мать, чаще всего описываемая как *мать-олениха*. Дух посвящаемого входит в Зверо-мать, и та его рождает в виде четвероногого зверя, рыбы или птицы, изредка — в форме человека. Это зависит от тотемной структуры рода, к которому принадлежит шаман.

Когда мать-олениха рождает нового шамана в зверином виде, гора превращается в дом, мать-олениха в старуху, духи — в человеческие фигуры. Все они расчленяют будущего шамана на части, вываривают его кости, закаляют их на огне, куют их и собирают в новую антропоморфную форму.

После этого собранный заново шаман вместе с полученными от Зверо-матери духами-помощниками и зверьями-помощниками возвращается к своему племени и там торжественно посвящается в шаманы. С этого момента он становится осью всего племени или иной группы.

Шаман интегрирует в себя все уровни мира — звериный, человеческий и духовный, восстанавливая через обряд посвящения изначальную природу. Но теперь его тройственная природа выражается через духов-помощников и зверей-помощников. Входя в транс, шаман снова интегрируется и в своих странствиях и битвах перевоплощается то в духа, то в животное, то снова в человека.

В описании обряда шаманской инициации следует обратить внимание на чередование форм — человеческой, животной и духовной (духи). Это также можно рассматривать как отголосок индоевропейской трехфункциональности. Шаман интегрирует эту триаду в самом себе.

Цель шамана во всех ситуациях интегрировать противоположности, объединять их, не позволять асимметрии стать контрастной и необратимой. Поэтому шаманы воспроизводят андрогинат, соединяясь с небесным женским духом, получают духов-помощников.

## Путешествия вдоль оси трехчастного мира

Если в некоторых формах шаманизма, свойственных племенам тяжелых охотников и собирателей, основная цель шамана — поддержание равновесия и излечение, то в развитом шаманизме, интегрированном в тэнгрианство, конечной целью шаманского экстаза, восхождения на Небеса является, по Элиаде, его прямой диалог с высшим божеством, Тэнгри. Все остальные процедуры лишь предшествуют этому.

Восхождение символизируется тем, что шаман забирается на священное дерево (ось мира), ветви которого символизируют слои Вселенной, или на специальный столб с перекладиной (шаманскую лестницу). Этому сопутствуют танцы, употребление психоделических веществ (напитков, галлюциногенных грибов) и иные практики. Шаманы при определенных обстоятельствах могут спускаться под землю, в царство Эрлик-хана (это, как правило, практикуют черные камы).

Важным атрибутом шамана является его бубен (\*tünjür), представляющий собой модель Вселенной:

...бубен, согласно представлениям тюрков Южной Сибири, являлся символическим изображением коня, на котором шаман спустился в нижний мир, а колотушка считалась плетью или кнутом шамана. После изготовления бубна совершался специальный обряд «оживления» бубна<sup>1</sup>.

Элиаде, в свою очередь, пишет:

Бубен действительно представляет целый микрокосм: демаркационная линия отделяет Небо от Земли, а в некоторых местах — Землю от Преисподней. Мировое дерево, то есть священная береза с забирающимся на нее шаманом, лошадь, священное животное, духи-помощники шамана, Солнце и Луна, куда он попадает во время своего вознесения на Небо, Преисподняя Эрлик-хана (с семью дочерьми и семью сыновьями Хозяина мертвых и т. д.), куда он проникает во время нисхождения в царство мертвых, — все эти детали, в каком-то смысле обобщающие итинерарий, и в изображениях на его бубне отражают приключения шамана. Нам не хватит места, чтобы перечислить все знаки и образы и прокомментировать их символику. Просто отметим, что на бубне изображен микрокосм с его тремя зонами — Небо, Земля, Преисподняя — и одновременно отражены средства, с помощью которых шаман осуществляет прорыв через уровни и устанавливает общение с верхним и нижним миром<sup>2</sup>.

Эта трехчастная модель мира, изображенная на бубне шамана (кама), основана на аналогиях между всеми тремя мирами, где существуют симметричные структуры иерархической власти, социальной

<sup>1</sup> Тенишев Э.Р., Дыбо А.В. (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 625.

<sup>2</sup> Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 160 – 161.

организации, семейного устройства, питания, смены сезонов, циклов рождений и смертей. В каждом мире есть центр и периферия, господа и подчиненные, мужчины и женщины и т. д. При этом миры пребывают в постоянной динамике — как горизонтальной, так и вертикальной. Шаманская практика состоит в том, чтобы *соединить эти миры по вертикали*, установить между ними семантическую связь, которая определяет основные онтологические ориентации.

Стремление к Небу есть стремление к светлому Божеству, и оно является целью благородных и возвышенных людей, каганов и ханов, белых шаманов, героических личностей, воинской аристократии. Небесное измерение соответствует центру (в культовых комплексах символизируемому деревом, столбом, камнем и т. д.). Это зона Тэнгри (Ульгена) и небесной богини Умай.

Нижний мир Эрлик-хана связан с болезнями, катастрофами, природными и социальными бедствиями — падежом скота, неврозоямиями, засухами, нападением врагов, поражениями в боях и т. д. Но эти причины темной стороны жизни также составляют смысловые ряды, имеющие большое значение и подчас требующие исправления, «задабривания», внимания. Поэтому шаман спускается в области Эрлика (миры «черных вещей») и подчиненных ему гипохтонических могуществ, чтобы найти там корни болезней и катастроф, и, повлияв на них как на причины, добиться результатов в области следствий (Средний мир).

Средний мир (находящийся в области божества Йер-Су и других промежуточных божеств и духов — таких, как мать-олениха у эвенков) представляет собой проекцию обоих вертикальных слоев — небесного и подземного, в нем есть — как на коре священного тюркского дерева, березы — и темные, и светлые зоны, которые представляют собой тени событий и процессов, развертывающихся в вертикальных мирах.

Стихии (в первую очередь, священный огонь, а также вода, воздух/ветер, земля), растения, животные — все соотносятся с трехуровневым порядком и встроены в сакральную иерархию «имперского» образца.

Царство, «вечный эль», таким образом, есть не только форма человеческого общества, но универсальный закон, упорядочивающий самые разные явления и существа.

## **Тюркская ноология: Тэнгри-шаман-Эрлик**

Если мы поместим эти данные об архаической тюркской религии в контекст ноологии, мы вполне можем увидеть прямую аналогию между трехчастным миром тэнгрианства и тремя Логосами.

Мир Тэнгри соответствует светлому Логосу Аполлона. И то, что он преобладает в тюркском сакральном мировоззрении, многое говорит о принципиальной ориентации тюркской идентичности на радикальную патриархальную вертикаль. В этом измерении тюркский Логос есть ортодоксальный и классический Логос Турана, не менее строго акцентированный, нежели в случае индоевропейцев.

Тюркские шаманы в этом смысле могут считаться аналогами европейских философов и мистиков, посвященных и жрецов, также совершающих восхождение к небесным архетипам вещей и спускающихся назад к людям (а подчас и ниже их — в подземные миры), чтобы связать между собой все онтологические и космологические среды. Между светлыми Логосами разных цивилизаций не может быть прямого тождества, но в данном случае между Тэнгри тюркской цивилизации и индоевропейским богом Светлого Неба, Дьяусом мы видим удивительное сходство, близость, а также единство истока (в семантическом и этимологическом смысле).

Сам стиль тюркской культуры имеет много общего с индоевропейским стилем: воинские ценности, жесткий патриархат, героизм, священный император, ориентация на небесный мир и вертикальные симметрии, «длинная воля», постоянно воспроизводящийся идеал великой Империи («вечный эль» — «вечный Рим», параллели между которыми улавливаются даже в общем для них образе священной волчицы-основательницы) и т. д. Тюркское тэнгрианство и связанный с ним *вертикальный шаманизм* можно рассматривать как версию древних туранских верований, которые были родственны тем, что легли в основание иных патриархально-солнечных олимпийских цивилизаций, и в частности, цивилизации европейской. При этом тюрки получили это солнечное наследие из тех же источников, откуда несколькими тысячелетиями ранее вышли и основатели героического солнечного средиземноморского Логоса.

Антитезой Тэнгри в сакральном космосе тюрков является Эрлик, владыка подземного мира, который с теми же оговорками, которые мы уже сделали относительно сопоставления цивилизаций, принципиально различающихся между собой, может быть соотнесен с титаном, Ангро-Манью и аналогичными хтоническими фигурами из круга Великой Матери. При этом показательно, что подчеркнутый патриархат туранских культур даже Преисподнюю видит как патриархально организованный сектор Вселенной, где о буйстве раскрепощенного женского начала напоминают лишь дочери Эрлик-хана. *Область Эрлика есть зона черного Логоса*, каким его представляет тюркская традиция. При этом развитое и детализированное представление о нем свойственно именно шаманской традиции, и особенно линии



«черных шаманов». В самом тэнгрианстве эти мотивы либо вообще отсутствуют, либо едва намечены. Это означает, что подробная «география» Преисподней и детализация структур черного Логоса в тюркский контекст интегрированы извне — или из оседлых культур (как мы видели, ими скорее всего были иранский зороастризм и индийский буддизм), или от палеоазиатов — архаических народов охотников и собирателей сибирской тайги (вошедшее в тюркские языки алтайцев слово *кам* — тунгусского происхождения<sup>1</sup>).

Средний мир соответствует зоне Логоса Диониса, хотя аналогичной Дионису фигуры в чистом тэнгрианстве нет. Горизонтальный мир находится в ведении богини Йер-Су, которая мыслится как послушная и исполнительная жена (вторая после Умай) или наложница Тэнгри, то есть женское начало, подчиненное и укрощенное мужским. В аграрных обществах аналогичные функции выполняет Деметра, но поскольку почва Степи твердая и не подлежит пахоте, то любая аналогия с Деметрой неуместна: Йер-Су — это земля и вода, данные в естественном состоянии, но в то же время послушные воле Неба. Это не столько приносящая души (кут) небесная Мать (Умай), сколько живой горизонт кочевого бытия, вмещающий ландшафт или месторазвитие, возведенные в теологический гештальт.

Однако многие дионисийские черты мы встречаем в фигуре шамана, который в своих ритуальных действиях, путешествиях, сражениях и посвящениях демонстрирует целый ряд символов и жестов, соответствующих кругу Диониса. Дионис — путешествующий бог, причем его путешествия имеют как горизонтальный (например, Индийский поход, мореплавания), так и вертикальный (Олимп, Аид) характер — подобно тому, как и шаман в трансе осуществляет путешествия по мирам и выполняет функцию психопомпа, водителя душ, которую в эллинской мифологии приписывают Гермесу, богу, близкому к Дионису и его кругу<sup>2</sup>. Дионис — бог экстатических практик, сакральных оргий, где участвуют опьяняющие напитки, танцы, поэтические состязания, эротические сюжеты — все это в полной мере присуще и шаманским практикам. Дионис — бог, который умирает, растерзанный и сваренный титанами, чтобы потом воскреснуть, но строго тот же самый сценарий присущ шаманскому посвящению — духи расчленяют шамана, варят его, а затем собирают заново. При этом сюжет с расчленением

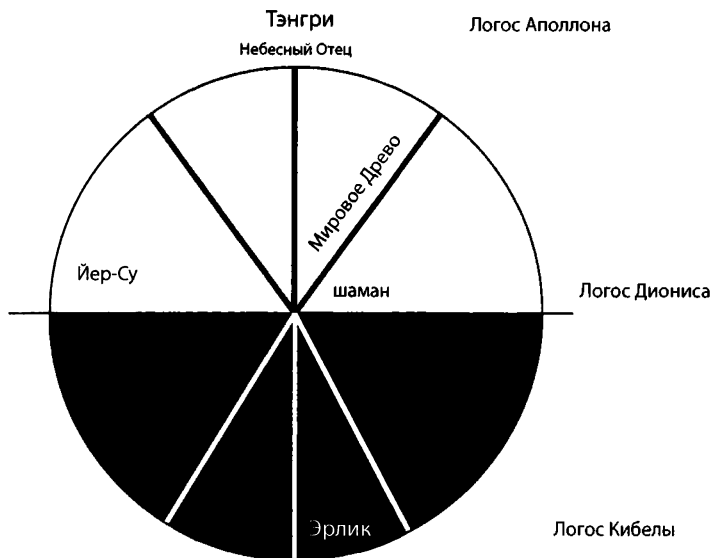
---

<sup>1</sup> Но и у самих тунгусов, в культуре которых, как мы увидим несколько позднее, наличествует наибольшее среди алтайских народов число хтонических элементов, институт шаманства мог быть привнесенным из области того, что мы позднее определим как «цивилизация Ворона».

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.

и варкой посвящаемого можно толковать даже в том смысле, что само дионисийство является развитием древнейшей шаманской традиции, уходящей корнями в архаические культуры Турана.

Так, в тэнгрианской версии мы получили следующую картину «тюркской ноологии»: Тэнгри — шаман — Эрлик-хан, что соответствует (с достаточной долей приближения) трем Логосам — Аполлона, Диониса и Кибелы. При этом все версии тюркской архаической религии не оставляют сомнений в том, что доминантой является светлый Логос: отсюда культ Вечного Синего Неба.



### *Ноологические соответствия в тюркской религии*

С учетом такой структуры мы можем расшифровать, например, и такие формы религии некоторых тюркских народов, как манихейство уйгуров. В основе манихейства лежат принципы жесткого дуализма, свойственного иранской религии в целом. Манихеи делили весь мир на темную материю и светлый дух, считая самих себя «сынами Света» и призывая бороться с преданными материи сынами Тьмы<sup>1</sup>. Уйгуры, познакомившись с учением Мани, не могли не заметить сходства с привычным для себя архаическим мировоззрением, аналоги которого, видимо, были известны еще по тохарам.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Вероятно, судьбу манихейства в Уйгурском каганате решила системность и убедительность изложения религии Света манихейскими проповедниками, а также неубедительность и сбивчивость шаманов-камов, не сумевших отыскать подходящих аргументов в пользу своей древней веры и, соответственно, уравнивающего Логоса Диониса. Вероятно, этим можно объяснить то, что манихейство укоренилось среди уйгур — скорее всего, оно было понято уйгурской аристократией как усовершенствованная и систематизированная версия собственно тюркской религии Света и Вечного Неба и его воинственной оппозиции темным духам, поднимающимся из-под земли, из владений Эрлик-хана. Тем более что и древнее тюркское тэнгрианство, и изначальная индоевропейская религия Турана были не просто гомологичны, но в своих истоках тождественны.

Скорее всего, и иные религии (буддизм, христианство в его несторианской форме, иудаизм среди хазар и, в конце концов, ислам) — по крайней мере, на начальном этапе — истолковывались тюрками в аналогичном ключе, в топике своей трехчастной вертикальной модели священной Вселенной. В высшем божестве тех религий, которые тюрки принимали, видимо, можно найти нечто от Тэнгри, в их жрецах или духовных авторитетах — нечто от шамана, а в противниках и оппонентах светлого Бога — нечто от Эрлик-хана, властителя тюркской Преисподней.

## Олонхо и якутская титаномахия

Чрезвычайно архаической версией древнетюркской традиции, в которой с предельной ясностью представлена модель индоевропейской трехчастной модели мира, является эпос тюркского народа Сибири якутов — олонхо<sup>1</sup>. Олонхо имеет множество вариантов, зависящих от конкретной традиции или даже личности рассказчиков олонхо — олонхосутов. Но общая модель сакрального космоса и характер основных персонажей приблизительно одинаковы.

В эпосе олонхо перед нами предстает трехчастный космос, символом которого является Древо Мира (Аал Луук Мас). Это топологическая карта якутской (шире, тюркской, еще шире, туранской) сакральной онтологии, лежащая в основе всех версий главного повествования.

На верхнем сечении сакрального космоса (мир *Yөһээ Дойду*) находятся *Айыы* — светлые небесные божества<sup>2</sup>. Они представляют

<sup>1</sup> Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980.

<sup>2</sup> Семенова Л.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.

собой световой полюс онтологии. Во главе стоит патриархальное мужское божество Юрюнг Аар тойон. Он связан с белым цветом. В его мирах даже трава — белая (световая). Он пребывает в центре незамерзающего озера на престоле, выбитом из молочно-белой скалы. Якуты сохранили древние тюркские символы кочевого быта, поэтому и высший бог Юрюнг Аар тойон также представляется либо сидящем на белом коне, либо воплощающимся в этого коня. Его небесной паредрой считается богиня Адьынга Сизр.

Другое высшее божество Джёсёгей тойон и богиня Исэгэй Иэй-иэхсит также считаются покровителями коней. Поскольку речь идет о верхнем небесном мире, то и верховный Юрюнг Аар тойон иногда выступает в виде орла, и другое важное божество Хомпоруун Хотой Айы считается богом-птицей или покровителем птиц.

Функции Умай у якутов выполняет богиня Айыысыт, также представленная в виде кобылицы или всадницы. Она спускается на землю вместе с душой и покровительствует роженицам и младенцам. Также в определенное время (весной, в мае) спускается с Небес и другая богиня — Иэйиэхсит. Мы видели, что концепция спуска богов с Неба в определенные сакральные места и в определенное время года является отличительной чертой древнейшей индоевропейской религии калашей и осетин<sup>1</sup>.

На фоне небесных Айыы выделяется классическая для индоевропейского пантеона фигура бога Грозы — Сюгэ тойона. И он, в свою очередь, связан с конем.

В целом образы высшего мира представлены световыми небесными существами, сопряженными с конями и птицами. Это полностью соответствует индоевропейским религиям Турана и скифско-сарматскому мировоззрению.

Средний мир (Орто Дойду) изначально населяли родственники (потомки) Айыы — Айыы аймага. Они были примордиальным божественным человечеством и, в свою очередь, предками всех народов земли. В Средний мир они спускаются для его упорядочивания, то есть для организации сакрального космоса и священной иерархии в обществе. Поэтому *судьба человечества в том, чтобы организовать структуры Среднего Мира.*

Мироупорядочивающая миссия потомков богов — Айыы аймага — наталкивается на активное противодействие гипохтонических могуществ Преисподней. Это — Низший мир, Аллараа Дойду. Он населен демоническими титаническими существами (нижние абасы), правителем которых является Арсан Дуолай, фигура строго

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

аналогичная Эрлик-хану. Другой тип демонов имеет скорее небесное происхождение и представлен галереей крылатых птицевидных чудовищ, которые также относятся к разряду абаасы (верхние абаасы). Они связаны с бурей, грозой и катастрофами.

Важно, что в большинстве версий олонхо перечисление правителей абаасов начинается не с мужских фигур, а с женских. Вначале упоминается «гремящая» старуха, рожденная с колодками на ногах — Куохтуйа хатун, а затем после вопрошания, кто мог бы быть ее мужем — по имени называется Улуу Суорон (Великий Ворон). Также и в случае с другим родом титанов-демонов — вначале речь заходит о прародительнице Ала Буурай, и лишь затем, после аналогичного вопроса, кто мог бы быть ее сыном, появляется Арсан Дуолай. Порядок перечисления мужских и женских богов Верхнего мира противоположный — вначале идут мужские божества, затем женские. Это вполне может служить прямым указанием на матриархальные структуры, связанные с низшим миром корней, что является также константой туранских (как индоевропейских, так и алтайских) мифологических систем.

Олонхо утверждает, что до заселения Среднего мира племенами Айыы аймага между богами Айыы и демонами (абаасы) велась непрекращающаяся вражда. Светлые силы порядка бились с темными силами хаоса. Таким образом, мы имеем дело с классическим сюжетом титаномехии и, соответственно, с противостоянием двух полярных Логосов — Логосом Аполлона (Айыы) и Логосом Кибелы (абаасы).

Напряжение между Айыы и абаасы конституирует сакральную вселенную якутов (народа саха), имеющую два радикально противоположных полюса, противостояние между которыми и определяет семантику мифа, а также структуры сакральной географии, политическую систему и социальные институты якутского общества. В такой ситуации функция и миссия народа Айыы аймага оказывается не просто опосредующей между двумя полюсами, но выражением верхнего полюса, направленного на борьбу с нижним. Трехфункциональность приобретает специфический именно для индоевропейцев, причем, для наиболее радикальной их части, характер «световой войны», что мы полнее и ярче всего видим в иранской культуре<sup>1</sup>. Средний мир превращается в арену битвы «родственников богов», то есть людей, как «световых людей», против титанов и демонов (абаасы). Так конституируется особый Логос Диониса, определяющий глубинную якутскую идентичность. Как и в маздеистской традиции, люди (то есть тюрки, в частности, якуты) оказываются воина-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

ми света, делегированными богами в самую толщу онтологии, чтобы вести там борьбу с могуществами мрака. Этим и определяется канва основных вариантов эпоса, в центре которого подвиги якутских богатырей (например, Нюргун Боотур Стремительного<sup>1</sup>, Эр Соготох<sup>2</sup>, богатырши-валькирии Кыыс Дэбилийэ<sup>3</sup> и т. д.), представителей примордиального человечества, в их борьбе с титанами (абаасы) на стороне богов (Айыы). Фигуры богов, демонов и человеческих героев-богатырей умножаются по мере развертывания мифологических повествований, разветвляются и дублируются, но канва остается неизменной — Средний мир конституируется и упорядочивается в ходе борьбы Света и Тьмы, и каждая сюжетная линия, каждый эпизод эпоса, каждый персонаж и каждая коллизия определяют тот или иной элемент общей морфологической структуры якутского Dasein'a — от ландшафта и географии до политической организации, ремесел, временных циклов, обрядов и ритуалов.

Даже самого поверхностного взгляда на якутский эпос достаточно, чтобы однозначно определить подчеркнуто *аполлоновский* характер якутской структуры, а также *аполлоно-дионисийскую* трактовку антропологии: люди суть сгущение Света, необходимое для борьбы с гипохтоническими врагами богов.

## Тюркские девы-воительницы

В тюркском эпосе весьма распространена фигура девы-воительницы, соответствующая иранской фраварти или германской валькирии. Так, в якутском олонхо к этому архетипу относятся Дьырыбына Дьырылыатта и Кыыс Дэбилийэ, у алтайцев — Очы-Бала и т. д. В. М. Жирмунский, исследователь тюркского эпоса, пишет о гештальте тюркской богатырши:

В эпосе тюркоязычных народов традиционный образ богатырской девы («алп-кыз»), как отражение этих древних бытовых отношений, представлен многочисленными примерами: Барчин в узбекском «Алпамышее»; «рослая» Бурла-хатун, жена богатыря Салор-Казана в цикле «Китаб-и Коркут»; Карлыга в казахской былине «Кобланды-батыр» и др.

В узбекском эпосе (вариант Фазила Юлдашева) Барчин — богатырская дева, у которой «каждое плечо шириной в 15 охватов». Когда калмыцкий богатырь Куамон хочет взять ее силой, она хватает его за гор-

<sup>1</sup> Нюргун Боотур Стремительный. Якутск: ЯКГИЗ, 1947.

<sup>2</sup> Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск: Наука, 1996.

<sup>3</sup> Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, 1993.

ло, подбрасывает в воздух и, повалив на землю, коленом наступает ему на грудь, так что у него изо рта и носа брызжет кровь. В огузской версии этого сказания («Рассказ о Бамси-Бейреке» в «Китаб-и Коркут») сватовству героя предшествуют брачные состязания между ним и его нареченной невестой, богатырской девой Бану-Чечек, которую нужно добыть силой (скачка коней, стрельба из лука, борьба). Бурла-хатун во главе своих сорока дев отправляется вслед за Салор-Казаном на выручку своего сына Уруза, попавшего в плен к гяурам, и принимает участие в битве вместе с беками огузов. «Рослая Бурла-хатун разрубила мечом черное знамя гяуров, сбросила его на землю» («Пленение Уруз-бека»). Обе героини упоминаются в «Родословной туркмен» хивинского хана Абулгази, в главе «О девушках, которые были беками у огузова племени» и «подчинили себе весь огузский иль». Упоминание это сделано со слов «знатных людей и бахши из туркмен, сведущих в истории».

С этими древними эпическими сказаниями перекликается недавно впервые записанная каракалпакская эпическая поэма «Сорок девушек», рассказывающая о подвигах героической красавицы Гюль-аим, которая вместе со своими сорока девушками и возлюбленным, хорезмским богатырем Арсланом, освобождает свой народ от ига иноземных захватчиков — калмыцкого хана Суртайша и властителя «кызылбашей» Надир-шаха. Как указывает С.П. Толстов, несмотря на приурочение к позднейшим историческим событиям, в рассказе о Гюль-аим, властительнице укрепленного города Мевали, и ее сорока девушках-воительницах отразились древние сказания о «городе девушек» («кыз-кала»), известные, с различными местными приурочениями, в Каракалпакии, Хорезме и Туркмении.

В «Манасе» эта тема выступает в наиболее архаической форме в сказочных образах воинственных предводительниц язычников-калмыков: ханши Оронгу, великанши Канышай, богатырской девы Сайкал. Что касается Каныкей, то героические черты, присущие ее образу, сохранились наиболее отчетливо в версии Каралаева, где сватовству Манаса предшествует поход Чубака на Бухару. Подобно Барчин, Каныкей прогоняет нелюбимого жениха-насильника; побежденный в единоборстве с ней, Чубак вынужден бежать, преследуемый воинственной красавицей. В «Манасе» (по варианту Орозбакова) Каныкей в отсутствие мужа успешно защищает Талас от младших братьев Манаса, Абыке и Кебёша, поднявших против него восстание. Так и в узбекском эпосе в отсутствие Гороглы его жена Агат-Юнус-пери вооружает женщин Чамбиля на защиту города от врагов и родичей-изменников<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. С. 40 – 41.

На первый взгляд фигуры тюркских дев-воительниц должны были бы свидетельствовать о гинекократии и распространении типов амазонок, то есть о пережитках матриархата. И эта война полов особенно отчетливо дает о себе знать в тех эпизодах, где не просто речь идет о формах тюркского сватовства, подчас включающих в себя поединки жениха и невесты, их конные состязания, бег, соревнование в искусстве стрельбы, но и дальнейшее сопротивление невесты любым посягательствам жениха, что отражено в мифах. Так, в частности, в киргизском эпосе «Манас»

столкновение между Манасом и его невестой является ослабленным вариантом широко распространенного сюжета укрощения богатырской девы, которая, будучи побеждена героем в единоборстве или во время брачных состязаний, становится его возлюбленной или женой, после чего она обычно теряет свою богатырскую силу. В некоторых сказаниях этого типа дева-воительница, побежденная в брачных состязаниях, оказывает своему победителю сопротивление на брачном ложе<sup>1</sup>.

Более того, в одной из версий «Манаса» невеста богатыря Манаса, дочь Темир-хана, на брачном ложе ранит его кинжалом. Но впечатление о гинекократическом восстании является поверхностным, поскольку здесь мы имеем дело, напротив, с торжеством туранского патриархата, *трансформирующего женское начало в начало воинское*. Мы определили это явление как анелигинию<sup>2</sup>, характеризующую сущность индоевропейских кочевых обществ, где отношения между полами в условиях жесткого патриархата, тем не менее, несколько выравниваются через фигуру *женщины-соратницы*, участвующей в единой военной экзистенции своего племени наравне с мужчиной, а также защищающей свой лагерь от возможных противников тогда, когда мужчины племени отправляются в поход.

Это совершенно точно отмечает и Жирмунский, говоря о жене героя «Манаса» Каныкей:

В основном, однако, Каныкей выступает в «Манасе» не столько как дева-воительница, сколько как верная подруга героя, его мудрая помощница и советчица<sup>3</sup>.

Здесь лишь противопоставление является излишним, поскольку дева-воительница и есть «верная подруга героя», его со-ратница.

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. С. 39.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>3</sup> Жирмунский В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. С. 41.



И далее Жирмунский делает чрезвычайно важное заключение:

Эпос тюркских народов, сложившийся в патриархальных условиях кочевой жизни, охотно изображает жену героя как его равноправную, умную и мужественную подругу и помощницу<sup>1</sup>.

Таким образом, тюрки полностью наследуют индоевропейскую гендерную традицию кочевых народов Турана, где волевые, рациональные и воинственные женщины своим типом лишь укрепляют вертикальный резко акцентированный патриархат. Здесь мы имеем дело с версией патриархата, радикально отличной от арабско-исламского: не претендуя на доминацию материнского хтонического начала, женщины Турана выступают сподвижницами своих мужей и детей, становясь активной частью народа-армии, и именно поэтому специальных правил по подчеркиванию их второстепенного положения в обществе (на чем настаивает арабский ислам) просто не требуется. Эта древняя черта, уходящая корнями в индоевропейскую цивилизацию Великой Степи, у тюркских народов сохранялась и после исламизации.

---

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Избранные труды. Тюркский героический эпос. С. 41.

# Глава 9. Тюрки и ислам: суфийский Логос

## Первые исламские государства тюрков

Теперь перейдем к тому периоду тюркской истории, когда большинство тюркских народов оказываются интегрированными в исламскую цивилизацию.

Ислам проникает в тюркский мир Средней Азии еще начиная с эпохи «праведных халифов», когда арабы захватывают Иран и выходят к тюркским владениям в Северном Афганистане, по границам Согдианы на востоке и в Закавказье на западе. К 661 году арабы захватывают все Закавказье, а также Дербент у Каспийских ворот. Тюрки ожесточенно сопротивляются арабам, оказавшимся в положении предыдущего регионального противника тюрков — персов, и сдерживают их наступление на север в просторы степной Евразии.

На Кавказе самое активное сопротивление оказывают арабам хазары, союзники Византии, соперничающие с переменным успехом с арабами за контроль над грузинскими и абхазскими княжествами Эгреси, Картли, Кахетия, Эреги и т. д. В ходе кавказского похода последнего Омеядского халифа Марвана II хазары терпят от арабов сокрушительное поражение, заставившее их отступить до «славянской реки» (под которой понимают Дон или Волгу), и отдельные источники сообщают, что в обмен на мир хазарский каган обещает принять ислам. Принимает ли он его или нет, из дальнейших сообщений не ясно, но позднее, как мы видели, в Хазарском каганате начинает преобладать иудаизм, хотя среди населения многие исповедуют и другие религии — ислам, христианство и древнюю религию тюрков (тэнгрианство).

Начиная с 704 года наместником завоеванного арабами иранского Хорасана становится военачальник Кутейба ибн Муслим, приступивший к систематическому завоеванию среднеазиатской территории Мавераннахра — земель, лежащих на правой стороне Аму-Дарьи, населенной в это время преимущественно тюрками (хотя на тех же землях жили и персидские индоевропейские народы). Вокруг Чача (Ташкента) в Семиречье по долине Таласа и Чу кочевали тюрки тюркеша, в Фергане и Тохаристане обитали тюрки карлуки. Тюркские племена жили и в долине реки Зарафшан, в районе между Бухарой и Самаркандом.

После ряда ожесточенных кампаний Кутейбе удается покорить Шуман, Кеша, Несефа, чуть позднее Хорезм, Бухару и, наконец, столицу Согдианы Самарканд.

Так, весь Мавераннахр, населенный тюрками, иранцами, а также смешанными тюркско-персидскими народностями, оказался под властью халифата. В этот период идет интенсивная *исламизация тюрок*. По некоторым сведениям, тюрки неохотно принимали ислам, пока вели кочевой образ жизни и в меньшей степени зависели от мусульманских правителей Мавераннахра, которые после ослабления Арабского халифата при Аббасидах создали практически независимое государство Саманидов.

В большинстве случаев тюрки становились мусульманами, переходя к аграрному образу жизни и смешиваясь с местным оседлым населением преимущественно иранского происхождения. Исламизация, иранизация и седентаризм в историческом процессе тюркских народов были тесно связаны (по крайней мере, в Средней Азии).

Саманидская империя была основана иранским зороастрийцем Саманом Худа, принявшим ислам. В эпоху расцвета придворные историки возводили род Саманидов к парфянскому аристократическому роду Михран, из которого вышел иранский шахиншах Бахрам Чубин. Вначале Саманиды были вассалами Аббасидского халифата, но позднее стали независимыми, основав могущественную державу, где правящая элита была преимущественно иранской, а население смешанным — тюркско-иранским.

В самом конце X века в Семиречье тюрки-мусульмане под руководством Сатука создали свое Караханидское государство со столицей в Баласагуне, где на сей раз преобладали тюркские народы — карлуки, чигили, ягма и т. д. Государство Караханидов возникло на осколках Уйгурского каганата, и его восточная часть включала в себя земли от Кашгара до Турфана, а на северо-востоке территории Карлукского ханства (бывший Тюркешский каганат) к югу от озера Балхаш. Караханиды вступили в борьбу за Мавераннахр с Саманидами, победить которых, захватив Бухару и Самарканд, им удалось в самом начале XI века. В официальных мусульманских хрониках указывается, что Сатук, правитель племени ягма, первым принял ислам, следовательно, державу Караханидов можно считать первым исламским государством тюрок. Исламизация проходит при преемнике Сатука Мусе ибн Абд ал-Кариме Богра-хане, а в эпоху правления его брата Сулеймана в ислам было обращено практически все население.

Караханидское ханство объединило под тюркским контролем обширные земли — от Кашгара до Аму-Дарьи, включая часть Восточного Туркестана, Семиречье, Чач, Фергану и территорию Согдианы.

Параллельно этому аббасидский наместник Хорасана тюрк Махмуд Газневи практически одновременно со взятием Бухары Караханидом Насром основал независимое от Багдада второе тюркское государство, простиравшееся от границ Северной Индии до южных берегов Каспийского моря, включая области нынешнего Афганистана и Северо-Восточный Иран. Газневиды под лозунгом священной войны против неверных (джихада) беспрерывно атаковали Северную Индию.

Основатель этой династии Махмуд Газневи принадлежал гвардии гулямов на службе Саманидов, но затем провозгласил себя независимым правителем. Относительно происхождения гулямов, представлявших собой особый институт профессиональных воинов, не связанных родовыми структурами с конкретным обществом (иногда гулямами были потомки рабов), что позднее в Османской Империи даст институт янычаров, нет полностью достоверных сведений, так как по определению они не могут быть знатного происхождения. Гулямы набирались из разных этнических групп, поэтому среди них могли быть как тюрки, так и персы, равно как и иные индоевропейцы. Прежде Газневи сделали карьеру при дворе Саманидов. Сам Газневи также опирался на гвардию гулямов, построив государство с опорой на военный орден. Параллельно этому в державе Газневидов получает широкое распространение суфизм. Это также является характерной чертой будущих институтов военной элиты в тюркском мире — и янычары в Османской Империи и кызыл-баши Сефевидского Ирана представляли собой именно суфийские ордена военного толка. По сути, это было сакральное братство воинов, во многом продолжающее традицию Турана в новых исторических и этносоциологических условиях. В культурном смысле в государстве Газневидов преобладала персидская культура, тюрки же под началом гулямов составляли основу военной касты.

Еще одно тюркское государство, держава тюрк-огузов со столицей в городе Янгикент, возникшая в конце IX века, располагалась севернее в среднем и нижнем течении Сыр-Дарьи. Огузы изначально были конфедерацией племен, среди которых преобладали тюрки, прямые потомки тюркютов, но кроме того, индоевропейские (сарматские) и угорские племена. Ранее огузы входили в состав тюркского и тюркешского каганатов, а после того, как эти образования пали, они стали вассалами хазар с большой степенью самостоятельности.

Изначально огузы исповедовали древние тюркские культы — тэнгрианство. На захоронениях и в культовых площадках располагались камни балбалы, в точности такие же, как у алтайских тюрк. Однако в X веке огузы под влиянием своих южных соседей, преимущественно оседлых земледельческих племен, постепенно принимают ислам. Многие огузские племена поступают на службу к Саманидам, а затем

к Караханидам. После того, как эти державы ослабевают, огузы активно поддерживают державу Газневидов, а затем и создают собственное государство. Главой государства был наследственный правитель-ябгу.

Огузское государство было активно в военно-политическом смысле и неоднократно вступало в военный союз с Киевской Русью. Огузы в союзе с русскими разбили печенегов (канглов) в междуречье Урала и Волги, а в 965 году вместе с киевским князем Святославом выступили против хазар, что привело, в конце концов, к падению Хазарского каганата. В 985 году огузы снова заключили союз с Русью, на сей раз с киевским князем Владимиром против волжских булгар.

Одной из огузских ветвей было племя кынык, чей глава Сельджук основал династию сельджукидов, которой предстояло сыграть огромную роль в истории. Его внуками были великие завоеватели — Тогрул-бек и Чагры-бек.

Сельджуки подняли восстание против правителя огузов ябгу Али. Им на некоторое время удалось захватить крупный город Дженд на Сыр-Дарье, но позднее они были вытеснены оттуда. Однако они не смирились с поражением и продолжали войну с огузами. Последний ябгу огузов Шахмалик в начале правления укрепил государство и даже взял Хорезм, но в 1041 году попал в плен к сульджукам и был ими убит.

В XI веке государство огузов рухнуло под ударами кыпчаков-половцев. Одна половина огузов, известных под этнонимом «торки», двинулась на запад, где они отчасти смешались с остатками печенегов, предками современных гагаузов, а отчасти вошли в состав славянского населения южных пределов Киевской Руси. Вторая половина огузов отправилась на юго-запад, в караханидский Мавераннахр, где обосновались укрепившиеся к тому времени сельджуки, с которыми огузы и слились.

Все эти первые исламские государства, во главе которых оказались представители тюркской династии и в которых тюркский фактор, по крайней мере, в военной аристократии, был преобладающим, находились уже на периферии территории Турана и представляли собой смешанные общества — отчасти в них еще сохранялись кочевые племена (собственно тюрков и ассимилированных ими кочевых индоевропейских племен, а также сохранившие идентичность кочевые народы Афганистана), но значительная часть населения была оседлой и преимущественно иранской. Сами тюрки постепенно переходят к оседлости и смешиваются с иранским населением. В некоторых случаях уже трудно точно определить, где речь идет о племенах и обществах иранизированных тюрков, а где об иранцах, воспринявших от тюрков язык.

Поскольку ислам был не изначальной религией ни тюрков, ни иранцев, то он выступал как своего рода религиозное койне, мета-

язык, интерпретации которого были довольно различными у разных народов. Первые исламские государства тюрков, ставшие прообразами позднейших великих держав — сельджукской, царства Ильханов, Золотой Орды, Чагатайского царства, Империи Тимуридов, государства Великих Моголов и, наконец, Османской Империи, — уже несли в себе общую базовую модель:

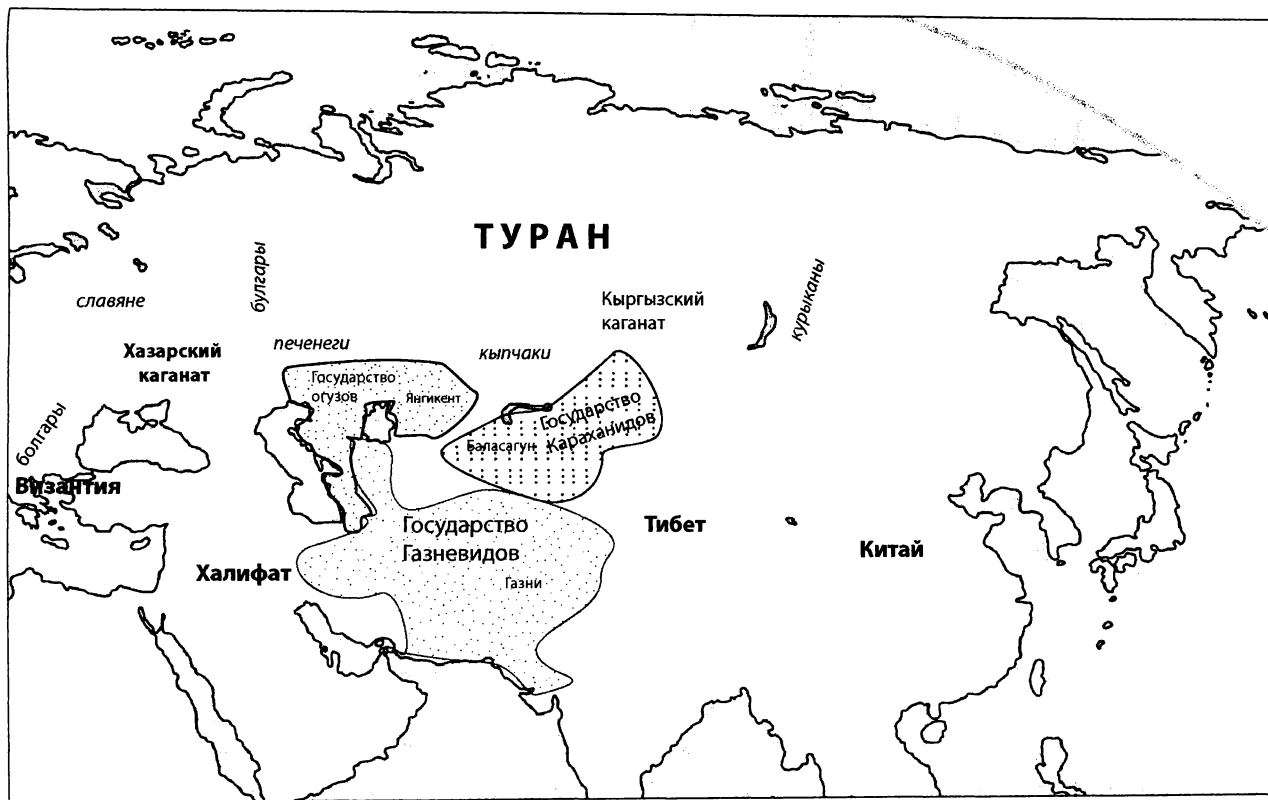
- ядром их являются тюркские династии и духовные ордена военной аристократии, в которых отчасти сохраняется туранская система ценностей;
- основным культурным кодом является иранская традиция, намного более уточненная и детализированная, нежели тюркская, но имеющая с ней общие туранско-индоевропейские корни;
- ислам выступает в качестве религиозно-терминологической надстройки, но его интерпретация является почти исключительно иранской, поэтому в таких обществах главнейшую роль играет либо суфизм, либо шиизм, либо их синтез;
- в языковом смысле в отдельных зонах преобладают западно-тюркские языки, а в других — иранские, но в целом чаще всего мы встречаем тюркско-иранское двуязычие.

То же самое справедливо и для некоторых монгольских держав — для государства Ильханов, Империи Тимура и государства Великих Моголов, чьи территории в целом совпадали с землями этих первых тюркских и исламских держав, воспринявших от них и этническую карту, и культуру, и религию, и социально-политический уклад.

## Государство сельджуков

На заре своего появления в истории сельджуки, ветвь огузов, были вытеснены из Мавераннахра Караханидов другими тюркскими племенами — чигиями, карлуками, ягма — и были вынуждены откочевать в Хорасан, на территорию Газневидов в район Серахса, Мерва, Абиверда, Несы и Феравы. Укрепившись в этих землях, они восстали против Газневидов и разбили их войска, а затем покорили главный город Хорасана Нишапур. Так на развалинах газневидского государства образовалась новая держава — государство великих Сельджукидов, правителем которого стал в 1038 году Тогрул-бек, быстро расширивший пределы своих владений, покорив Ирак Аджем (Персидский Ирак), Азербайджан, Курдистан и Кухистан. В 1055 году он взял Багдад, подчинив на время Аббасидский халифат своей власти. Все тюркские государства той эпохи — Караханидов, Газневидов, огузов и сельджуков — были исламскими.

После взятия Багдада тюрки заявили о себе как о мощной и самостоятельной силе, намеревающейся активно и деятельно участвовать



*Первые тюркские исламские государства*

в судьбах исламского мира, играя в них важную, а может быть, и ведущую роль.

Единовластными султанами сельджуков были Тогрул-бек (1035, 1058 – 1063), сын Чагрыл-бека Алп-Арслан (1063 – 1072), Мелик-шах (1072 – 1092). Так была основана Великая Сельджукская Империя. Она наследовала геополитически и культурно персо-тюркскому государству Саманидов и тюрко-персидскому государству Газневидов. Ядром территории стали Иран, Афганистан и Средняя Азия, а в основу лег синтез между тюркской и персидской культурой. Тюрки составляли основу правящего класса, а также ядро военной аристократии. При этом преобладающим языком стал персидский, а в культуре укрепились иранские влияния и иранизированная версия ислама (включая иранский суфизм)<sup>1</sup>.

Столицей Сельджукской Империи после взятия в 1042 году стал северо-иранский город Рай (современный Тегеран), бывший вторым крупным городом Аббасидского халифата после Багдада и столицей царства Буидов, шиитской персидской династии, контролировавшей до сельджуков Багдад.

При Газневидях и особенно при Сельджукидах происходит большой приток тюркских племен на территорию Северного Ирана, так что местное население тюркизируется. В ходе этого процесса складывается особая этническая группа *азербайджанцев*. Находясь под приоритетным влиянием персидской культуры, эта ветвь тюрков исповедовала шиизм, который окончательно закрепился среди них с эпохи Сефевидов (с XVI века, когда шиизм был провозглашен официальной религией Ирана). Основатель династии Сефевидов Исмаил I был родом из Азербайджана (Ардебиль) и, возможно, тюркоязычным (был ли он курдом, персом или тюрком, остается открытым вопросом)<sup>2</sup>.

К 1090-м годам сельджуки сумели завоевать все византийские города в Малой Азии и выйти к проливам Дарданеллы и Босфор. В 1070-х сельджукский военачальник Сулейман ибн Кутулмыш, двоюродный брат султана Мелик-шаха I, пришел к власти в Западной Анатолии, в 1075 году под его властью оказались византийские города Никея (Изник) и Никомедия (Измит), а спустя два года он объявил себя султаном независимого Государства сельджуков, сделав его центром Никею. Армия его сына Кылыч-Арслана была разгромлена

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> В начале правления Сефевидов в Иране они опирались на тюрко-иранский суфийско-шиитский орден кызылбашей и утвердили азербайджанский тюркский язык в качестве языка двора и армии, тогда как персидский язык был языком гражданской администрации. Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.



крестоносцами Первого Крестового похода. После этого он вновь воссоздал свое государство на сей раз со столицей в городе Конья (Икония), что стало началом Конийского султаната.

Конийский султанат достиг наибольшего расцвета при султани Ала ад-Дине Кей-Кубаде I (1219 — 1236), а под ударами монголов Хулагу к 1307 году распался на ряд небольших феодальных владений, управляемых бейями (бейликов). Один такой бейлик был отдан во владение бейя Османа I, вождя туркменов, спасавшихся в Анатолии от монголов. Именно он стал с XIV века основой будущего Османского государства.

В 1118 году владения сельджуков были официально разделены. Основная линия преемственности власти от Великих Сельджукидов обосновалась в Хорасане и Трансоксании (1118 — 1157) и параллельная ей в Ираке (1118 — 1194). На юге Ирана, в Кирмане, еще раньше утвердилась Кирманистская линия (1041 — 1187).

Западная ветвь Сельджукской Империи (1074 — 1307) стала называться Сельджукидами ар-Рума или Анатолия (Иконийский султанат). Это государство просуществовало дольше других и пало от ударов монголов.

Еще одной линией были Сельджукиды, установившие контроль над Сирией (1078 — 1117), — их столицей были Дамаск и Алеппо.

Сельджукская династия уже твердо придерживалась ислама в той версии, в которой он был распространен в Средней Азии в эпоху огузов и Караханидского и Газневидского государств. В этой форме ислама преобладали два направления:

- ханафитский мазхаб, преобладавший в Аббасидском халифате и привившийся за счет своей терпимости к местным традициям, что смягчало требовательность основных исламских канонов,
- широко распространенные суфийские тарикаты.

Показательно, что и сам основатель ханафизма Абу Ханифа и практически все кутбы (полюса) раннего суфизма (Абу Язид Бистами, Джунейд, Термизи, аль-Халладж и т. д.) были персами, и таким образом, исламизация тюрков Средней Азии изначально несет на себе *глубочайшее духовное влияние Ирана*<sup>1</sup>. Тюрки-кочевники знакомились с исламской традицией не через самих арабов, бывших изначально такими же кочевниками, как и сами тюрки, а при посредстве оседлой и глубоко своеобразной, древней культуры Ирана, который был первым покорен арабскими исламскими армиями. Освоение и глубокую кардинальную реинтерпретацию ислама иранцами и соответствующие семантические сдвиги, этому сопутствовавшие, мы подробно рассматриваем в отдельном томе «Ноомахии», посвященном иранскому Логосу<sup>2</sup>. Здесь следует зафиксировать следующее: *ислам к тюркам пе-*

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Там же.

*редается через персидское посредничество.* При этом в Средней Азии присутствуют все три версии ислама:

- ортодоксальный суннизм ханафитского мазхаба (основанного персом в Аббасидском халифате),
- ранний (персидский) суфизм и
- шиизм, также представленный преимущественно персами.

Но доминантами тюркской исламской культуры становятся лишь первые два направления, логически сочетающиеся друг с другом (в отличие от шиизма, концептуально, политически и идеологически конфликтующего как с одним, так и с другим). Эти формы остаются преобладающими и в тех тюркских государствах, которые распространились далеко за пределами Средней Азии — в Сельджукском султанате, а позднее в Османской Империи.

## Ильханы, Тимуриды, Моголы

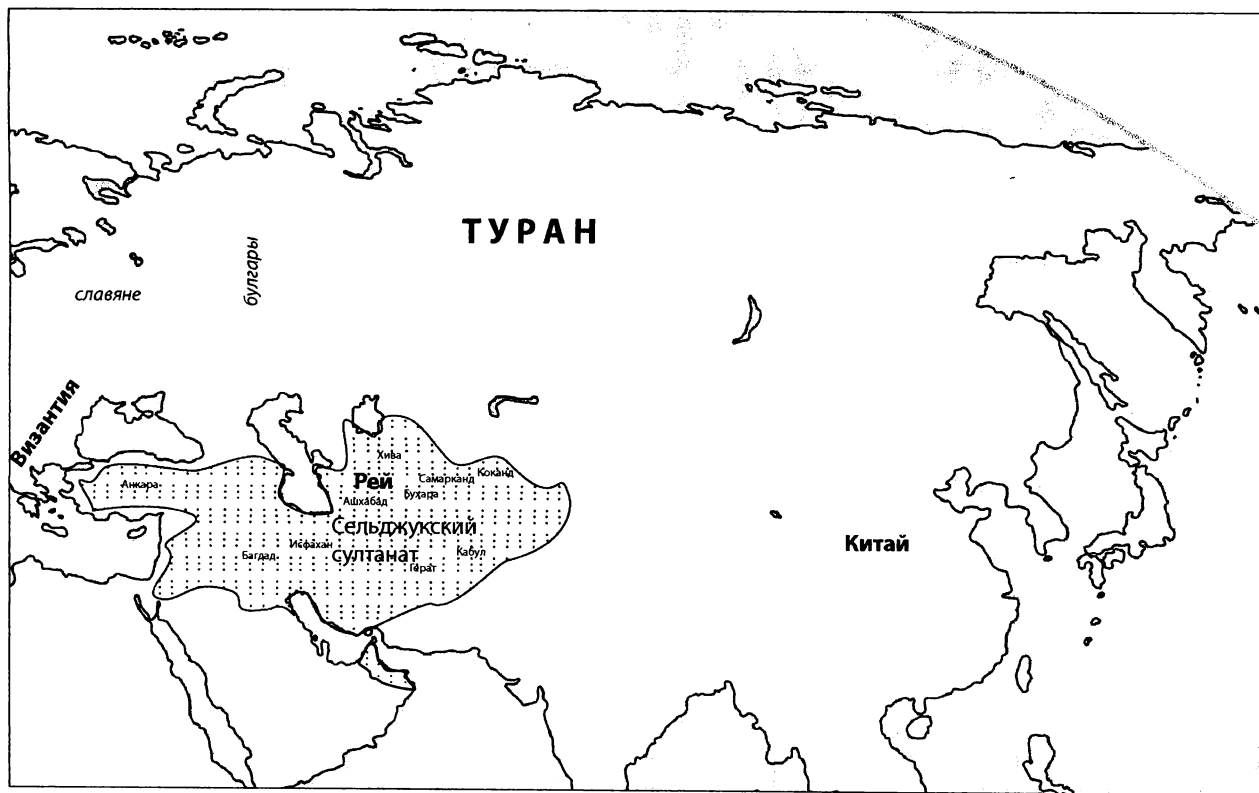
Судьба тюркских государств Средней Азии качественно меняется после подъема монголов в начале XIII века и создания Империи Чингисхана, еще одной типично туранской формы государственности, когда туранская миссия, заложённая кочевниками-индоевропейцами и продолжённая гуннами, аvaraми и тюрками, достигает своей кульминации.

После смерти Чингисхана его Империя разделилась на четыре части:

- Китай (Империя Юань), где была ставка великого хана (кагана),
- Улус Джучи (Золотая Орда), куда входили Прикаспийская область, Русь, Поволжье, Урал и Сибирь,
- Чагатайский улус, включавший бывшую державу каракитаев, государство Кучлука найманского и всю Среднюю Азию (Мавераннахр, Хорезм, часть Семиречья и Восточный Туркестан вплоть до Турфана),
- государство Ильханов.

В Золотой Орде, Чагатайском улусе и государстве Ильханов тюрки составляли значительный процент населения и были важнейшей опорой монгольской династии и аристократии. Многие тюркские племена были интегрированы в монгольские государства, став неотъемлемой частью монгольских армий и политической элиты. Причем в Золотой Орде и Чагатайском улусе столицы монгольских правителей находились в зонах с преимущественно тюркским населением, что вело к отторчиванию монгольских обществ. Вместе с тем велик был процент и индоевропейского (прежде всего иранского, а также славянского) населения.

После вторжения монголов под предводительством внука Чингисхана Хулагу (1217–1265) и падения Багдада в 1258 году большин-



*Сельджукский султанат в период расцвета, XI век*

ство тюркско-иранского населения Сельджукского султаната оказалось в составе государства Ильханов, которое включало в себя, кроме этого, бóльшую часть современного Афганистана и Туркмении, бóльшую часть Закавказья, арабский Ирак и восточные земли Малой Азии. Вассалами Ильханов были Грузия, Трапезундская Империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, государство Куртов со столицей в Герате. Столицами были последовательно Мераге, Тебриз, Сольтание, затем снова Тебриз.

Иконийский султанат, представлявший собой западную часть державы сельджуков, сохранившуюся дольше других, пал под ударом монголов и разделился на ряд отдельных областей — бейликов.

Хулагу восстановил контроль над отложившимися ранее от Аббасидов государствами Средней Азии, построив новую Империю, почти полностью повторяющую территориально державу Газневидов (а до них Сасанидов и Саманидов).

Противником Ильханов становится государство мамлюков, захватившее в тот период Египет, Палестину и Сирию и остановившее экспансию монголов в Северную Африку. Мамлюки были военным сословием, созданным вначале Фатимидами, а позднее укрепившимся при курдской династии Айюбидов<sup>1</sup> на основании обращенных в рабство тюркских (кипчаки) и кавказских народов, исповадовавших версию радикально суннитского ислама. Они постепенно захватили власть, отстранив от нее самих Айюбидов, и после победы над монголами Хулагу в битве при Айн-Джалуте в 1250 году армии султана Бейбарса провозгласили державу мамлюков наследниками Аббасидского халифата. Мамлюки говорили на мамлюкско-кыпчакском языке, относящемся к кыпчакской семье. Таким образом, тюранское влияние достигает Египта, и тюркоязычная гвардия надолго становится его политической правящей элитой.

Политика Ильханов варьируется от союза с мамлюками, когда среди самих Ильханов преобладает радикальный суннизм, к ожесточенному противостоянию, что бывает в том случае, когда Ильханы склоняются к шиизму, суфизму или другим религиям — таким, как христианство.

При следующем султани Оджейту (1282 — 1316), сыне Аргун-хана, государство Ильханов достигает своего апогея. В этот период Империя Ильханов снова вступает в серьезную конфронтацию с мамлюками, вторгшимися в Киликию, и сходится в упорном противостоянии с ними в Сирии, хотя отвоевать Сирию Ильханам не удается.

<sup>1</sup> Основателем династии Айюбидов был курдский военачальник Юсуф ибн Айюб (1138 — 1193), получивший почетный титул «Салах ад-Дин». С опорой на тюрков-мамлюков Айюбиды смогли низложить Фатимидов.

В это время в Анатолии происходит подъем туркменских племен, которые бежали сюда под натиском монголов и получили согласие сельджуков на то, чтобы поселиться на территории Фригии. Во главе их стоял Осман I Гази (1258 — 1326), сын Эртогурула, по имени которого в дальнейшем его племя, а также другие народы, им покоренные, стали называться османами. Укрепившись, османы стали атаковать Византию, завоевав многие территории Анатолии.

Ильхан Олджейту, союзник Византии, помог ей отразить атаку османов и вернуть Вифинию. В духе первых правителей государства Ильханов он снова пытается заключить союз с Западом, чтобы совместными усилиями разгромить главных врагов — мамлюков, но эта инициатива так и не получает поддержки в Европе.

На каждом следующем этапе правления Хулагуидов существенно возрастает иранская культура и ее цивилизационные установки. В противостоянии с Чагатайской державой Халагуиды уже выступают как классические персы, отражающие атаки армий Турана, хотя основатели Империи Ильханов сами были именно кочевыми туранцами-завоевателями, за несколько поколений сменившими идентичность на типично иранскую.

В 1335 году после смерти сына Олджейту Абу Саида (1305 — 1335), последнего независимого правителя, держава Ильханов распадается, и начинается период феодальных усобиц.

Ослабление государства Ильханов совпадает с подъемом нового государства Тамерлана, который стремительно расширяет границы своих владений, и в короткие сроки земли Ирана, Месопотамии, Афганистана, Трансоксании, Согда и Северной Индии оказываются под его властью. В высшей степени показателен тот факт, что официальным названием державы Тимура становится *Туран*. Таким образом, впервые фундаментальный концепт геософии выступает в качестве официального названия политического образования.

Основателем нового государства стал выходец из Чагатайского улуса военачальник Тимур (1336 — 1405), происходивший из отюреченного монгольского племени барласов. Его имя *Temür* в тюркском языке значит «железо». Интересно, что обнаруженные останки Тимура свидетельствуют о том, что по фенотипу он был не монголоидом, но европеоидом — светлые рыжеватые волосы, густая борода, высокий рост, прямой нос. Тимур владел тюркским и монгольским языками, и на этих языках создавались хроники его правления. От монгольского же остались лишь некоторые административные термины. Поэтому Туран Тамерлана был преимущественно тюрко-иранским.

В кратчайшие сроки и с опорой на личную храбрость, решительность, агрессивность и волю к экспансии Тимур, как первые монгольские завоеватели, создал гигантскую державу мирового масштаба. Исходя из Средней Азии, то есть от зоны, примыкающей к Великой Степи, он совершил бросок в южном направлении, куда тысячелетиями двигались потоки туранских кочевников, распространяясь на периферию Евразии, покоряя народы и создавая великие Империи.

В 1383 году Тимур захватил Систан, а в 1384 году — города Астрабад, Амуй, Сари, Султания и Тебриз, фактически завоевав всю Персию. Если ранее Иран был под властью Халагуидов, теперь он оказался под властью другой постчингисхановской ветви монголов — на сей раз чагатайской.

Сам Тамерлан был мусульманином и придерживался суннитского ислама в его суфийско-иранской версии (тарикат Накшбандийя), преобладавшей в Средней Азии.

После смерти Тамерлана правители созданной им державы оказались намного слабее ее основателя, бывшего одним из величайших воинов в мировой истории. Империя Тимура стала разваливаться в ходе междоусобиц также стремительно, как и была создана.

Последним правителем единого государства Тимуридов был правнук Тимура Абу-Сеид (1424 — 1469), еще способный подавлять восстания в различных областях Турана и справляться с претендентами на ханский трон. Позднее территория, подконтрольная Тимуридам, стала существенно сокращаться.

Тимуриды правили в Мавераннахре, Иране, Ираке и Афганистане — то есть в Большом Иране — с 1370 года до начала XVI века (в Бадахшане до 1585 года).

Тимурид Захир ад-дин Бабур (1483 — 1530) в 1526 году вторгся в Индию, покорил ее северные территории и основал индийскую династию Великих Моголов. Основой армии Бабура были тюрки. В государстве преобладало двуязычие — большинство документов и литературных произведений написаны на тюркском и персидском языках. Главной конфессией был ислам. Империя Великих Моголов просуществовала до середины XIX века, когда власть последних падишахов была упразднена британскими колониальными войсками.

## Тюрки и предыстория Сефевидского Ирана

В Северном Иране (Азербайджане) с XIV века усилилось влияние двух родственных, но конфликтующих друг с другом тюркских племен туркоманов-огузов (родственных сельджукам), но имевших собственную политическую организацию — Ак-Коюнлу (белоба-

ранные) на западе Ирана и в Восточной Анатолии и Кара-Коюнлу (чернобаранные) к западу и к северо-западу от них.

Вождь белобаранных тюрков Кара Осман (ок. 1350 — 1435) в 1389 году в области Диярбакыра (в верховьях реки Тигр) основал государство Ак-Коюнлу, признавшее в 1402 году вассальную зависимость от Тамерлана и бывшее при первых Тимуридах их опорой в борьбе с Кара-Коюнлу. Правители государства были союзниками греческой Трапезундской Империи Великих Комниных (часто вступали — как сам Кара Осман<sup>1</sup> — в династические браки с греческими принцессами), а с анатолийскими османами, напротив, конкурировали, причем подчас это доходило до военных столкновений. Но более всего Ак-Коюнлу враждовали с родственными и во многом весьма сходным политически и этносоциологически государством Кара-Коюнлу, во главе которого также стояли турки-огузы<sup>2</sup>.

При том, что в государстве Ак-Коюнлу знать была тюркской, большинство населения было иранским или ираноязычным, и политическая система также была персидской. Постепенно белобаранные тюрки распространили свою власть практически на весь Иран, становясь все более самостоятельными по мере ослабления Тимуридов, которые стали из сюзеренов восточными соседями.

Правители белобаранных тюрков были суннитами-суфиями, но при этом власть лояльно относилась и к шиитским течениям. Так, в частности, крупнейший вождь Ак-Коюнлу Узун-Гасан (1423 — 1478), превративший государство белобаранных тюрков в новое издание Иранской Империи, подчинив себе практически весь Иран, сам был суннитом, но в своих завоеваниях и в своей политике в целом опирался преимущественно на шиитский орден иранизированных тюрков-кызылбашей — от тюркского *kızılbaş*, «красная голова».

Вождем чернобаранных тюрков Кара-Мухаммадом (? — 1389) была основана полития на базе племенного союза Кара-Коюнлу. После того как сын Кара-Мухаммада Кара Юсуф (? — 1419) взял Тебриз, главный город в Южном Азербайджане, это государство укрепилось настолько, чтобы быть полностью независимым от монгольских правителей Джалайридов, усилившихся в Западном Иране после падения Ильханов, и от других народов этого региона. Кара-Коюнлу пытались сопротив-

<sup>1</sup> Кара Осман был женат на дочери правителя Трапезунда Алексея III (1349 — 1390), также находившегося в вассальных отношениях с государством Тимуридов. Ранее на сестре Алексея III Марии был женат Факр ад-Дин Кутлу (? — 1389), сын первого упомянутого в хрониках султана Ак-Коюнлу Тур Али бен Пахлаван (? — 1352 или 1363).

<sup>2</sup> Геополитические коллизии между родственными, но постоянно и отчаянно враждующими между собой белобаранными и чернобаранными тюрками-огузами с поиском союзников в шахматном порядке удивительно напоминают более раннее противостояние посттуннских племен утигуров и кутургуров к северу от Кавказского хребта.

латься Тамерлану, но потеряли Тебриз, и Кара-Юсуф был вынужден бежать к мамлюкам Египта. В 1400 году он захватил Багдад и способствовал тем самым окончательному падению Джалайридов. В 1406 году он снова отвоевал Тебриз. После успешных войн в 1410 году из завоеванных территорий Арабского Ирака, Армении и Азербайджана было образовано полноценное (хотя и недолговечное) государство Кара-Коюнлу со столицей в Тебризе. Позднее Кара-Коюнлу заключили мир с Тимуридами и разделили с ними зоны влияния.

Государство Кара-Коюнлу имело полностью аналогичную структуру Ак-Коюнлу: здесь также тюркская военная знать представляла собой правящую элиту, а большинством были персы. Персидская культура доминировала в обоих случаях. Однако в отличие от правящей династии Ак-Коюнлу чернобаранными тюрками правили шииты, что делало власть популярной среди местного иранского и иракского населения, бывшего традиционно преимущественно шиитским.

Белобаранные и чернобаранные тюрки правили Западным Ираном и Восточной Анатолией, а также Южным Кавказом до начала XVI века, постоянно конфликтуя друг с другом за сферы влияния на промежуточных землях.

Во то же время в этой зоне формировался новый культурный круг, где воедино соединились

- монгольский централизм Ильханов,
- традиции тюркской кочевой военной аристократии (огузы),
- ислам в своих различных версиях — суннитско-суфийской и шиитской (включая различные толки, течения и ордена),
- доминанта иранской культуры — в философии, языке, поэзии, метафизике.

В 1467 году после решающей битвы между войсками Кара-Коюнлу и Ак-Коюнлу последние одержали сокрушительную победу и объединили в своем составе территории обоих государств, включая земли современного Азербайджана (исторический Ширван, Арран) до реки Кура, северо-западные территории Ирана, а также Армению, северную часть Курдистана, Ирак, провинцию Хузистан, Фарс и Керман. Разгромленные остатки чернобаранных турков влились в состав белобаранных. Так в ходе противостояния двух тюркских народов было создано шиитское царство Сефевидов, позволившее иранцам полноценно вернуться в историю как самостоятельной — геополитически, религиозно и культурно — силе.



## Глава 10. Турецкий суфизм: путями аль-Халладжа

По мере распространения ислама среди тюрков происходит и распространение суфизма. Важно подчеркнуть то, что ислам приходит практически ко всем тюркским народам не через арабов, а через персов, и даже тогда, когда сельджуки начинают играть определяющую роль в Аббасидском халифате, сам халифат к тому времени претерпевает существенную трансформацию под влиянием иранской цивилизации<sup>1</sup>. Иранский ислам представляет собой совершенно особую религиозную и культурную традицию, где изначальная аравийская версия подвергается фундаментальной семантической реинтерпретации. Это касается всех аспектов религиозной культуры — теологии, политики, философии, искусства. Поэтому *исламизация тюрков шла параллельно их иранизации*.

Следует обратить внимание и на то, что индоевропейский фактор, представленный в исламскую эпоху персами, был не просто не чужд тюркам, но выступал фундаментальным основанием всей тюркской цивилизации — в той мере, в какой она была туранской. Но поскольку тюркская цивилизация была туранской полностью, то индоевропейский Логос — особенно в его кочевой, изначальной версии — был для тюрков привычным и знакомым. Его мы обнаруживаем в самих истоках тюркских народов с момента их вступления в историю (то есть с началом тюркских экспансий в Евразии) и на всем протяжении тюркского историала, где с разной степенью интенсивности и плотности, но контакт с индоевропейцами был непрерывным.

Принимая ислам от персов, тюрки в той или иной степени воспринимали все основные черты именно иранской его версии. При этом они сохраняли и древний политический и социальный уклад, свойственный именно тюркским кочевым народам, что только усиливало индоевропейскую семантическую ось результирующей культуры.

Так, в правовой сфере тюрки восприняли от Аббасидов ханафитский мазхаб, самый открытый для интеграции местных традиций и обрядов. Ханафиты были одной из школ суннитов, которая получила

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

среди тюрков наибольшее распространение. Показательно, что точно так же обстояло дело и среди кочевых иранских народов Афганистана и Пакистана — в частности, пуштунов. Они также были суннитами ханафитского мазхаба, в чем до какой-то степени проявлялось их отличие (вероятно, осознанное) от оседлой цивилизации персов, где с раннего периода широкое распространение получил шиизм. Шиты были и среди тюрков (например, кызыл-баши и турецкие алевиты), а сунниты среди иранцев, но общий стиль тюркских обществ все же был суннитским, тогда как иранцы были преимущественно шиитами<sup>1</sup>. Хотя, как мы видели в других томах «Ноомахии»<sup>2</sup>, и в основании суннитского мазхаба ханафитов мы также различаем иранский след.

От персидского ислама тюркам перешла и традиция суфизма, тариката, которая стала неотъемлемой частью практически всех исламских тюркских обществ, заложив основу духовной герменевтики исламской традиции в особом суфийском измерении. Суфии были и во многом остаются фундаментальной основой тюркского ислама, его духовным и интеллектуальным ядром. В целом, тюркские народы основные ценности полагают в области войны и построении политических иерархий, стараясь на каждом новом этапе восстановить модель «вечного эля» — Великой Империи. Жизнь тюрка — это прежде всего война. Но в то же время по мере перехода к оседлому существованию, ассимиляции многих элементов земледельческой и городской культуры тюрки включались и в интеллектуально-философскую традицию, развивали искусства и ремесла. Пиком интеллектуально-философской традиции тюркской культуры исламского периода стали великие мастера ат-тасавуф — такие, как основатель тюркского суфизма шейх Ахмед Яссави, персо-тюркский мистик Хаджи-Бекташ-и Вели из Хорасана, основатель ордена Бекташи, великие турецкие поэты-суфии Юнус Эмре, Имададдин Насими и т. д.

### **Яссави: встреча туранского Логоса с иранским**

Традиция тюркского суфизма считает своим основателем Ходжу Ахмеда Яссави (1103 — 1166), родившегося в городе Сайрама на территории современного Казахстана. В суфизм он был посвящен иранским суфием ордена Накшбандия Юсуфом Хамадани (1062 — 1141). Поэтому и здесь мы видим прямое влияние персов. Сам Яссави писал по-чагатайски и, вероятно, был тюрком. Яссави считается первым тюркским поэтом, следовательно, сама тюркская поэзия уходит корнями именно

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

в суфийскую традицию, а на ее формы иранская культура оказала решающее влияние. Он продолжил линию ордена Накшбандия, но вместе с тем выступил основателем собственного тариката — Яссавийя.

Яссави стал центральной фигурой в распространении суфизма среди тюркских народов Средней Азии, причем в период, когда ислам только начинал проникать в культуру тюркских племен. Поэтому суфизм входил в тюркское общество *вместе* с исламом. Более того, мистические практики суфизма, в частности, путь духовного возвышения по отдельным «стоянкам» или «этажам» к небесному Отцу, были во многом более близкими к тэнгрианской традиции тюрков, нежели чуждая в целом религиозная система аравийской теологии. Путь к Небу по мистическим стоянкам повторял сценарий шаманского путешествия, что структурно тюркам было понятно, тогда как ритуальная и правовая сторона исламского учения, довольно далекая от политико-социального опыта и традиций тюрков, воспринималась с трудом. В такой ситуации суфизм, несмотря на свою духовную изысканность и философскую элитарность, был ближе к тюркам Турана, нежели аравийская ортодоксия, и, видимо, это в значительной мере способствовало восприятию самого ислама, на чем суфии настаивали, поскольку опорой для их мистических практик был корпус исламских доктрин (хотя и истолкованный в иранской оптике)<sup>1</sup>.

В учении Яссави, которое он изложил в своей поэтической книге «Сборник мудрости»<sup>2</sup> (*Divani hikmet*), можно выделить несколько пластов.

1. *Классический персидский суфизм*<sup>3</sup>. Он включает в себя идею множества стоянок на пути от верующего к Богу (макам, халь); учение о шариате-тарикате-хакикате<sup>4</sup> (суфии Яссавийя добавляют к этому четвертое состояние трансцендентного знания — марифат, как вершину тариката, находящуюся вплотную к Истине, хакикат); единение с Богом (вплоть до формулы Аль-Халладжа «ана-ль-Хакк» («я есмь Истинный, т. е. Бог»), которую Яссави прославляет и даже выражает готовность повторить; «фана» — принцип полного уничтожения «эго» (*nefs*); функция Хизра как посвятителея и передатчика инициации и т. д. В этом Яссави выступает ортодоксальным продолжателем единой духовной традиции, в которой преобладает древняя иранская теология Света и полностью созвучный ей неоплатонизм.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Яссави Ходжа Ахмет. Хикметы. Алматы: Дайк-Пресс, 2004.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>4</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

5. *Идею особого предназначения самого Яссави.* Этот момент описывается Яссави в «Сборнике мудрости» через эпизоды собственного посвящения, которое представляет собой высокую степень личного избранничества. Эти эпизоды начинаются с первых строк его поэтического сборника (Второй хикмет), где Яссави описывает свое избранничество еще до рождения и объясняет, почему в 63 года он решил уйти от людей, скрывшись в подземелье, намекая на свое сокрытие как на аналог «сокрытия двенадцатого имама — Махди» (gaïba).

Эй, друзья, прослушайте внимательно, что скажу  
Ey dostlar, kulak verin söylediğime,  
я вам,

Почему я ушел в подземелье в шестьдесят три года. Ne sebepten altmış üçte girdim yere?  
В М'ирадже Хак Мустафа увидел мой рух (дух). Mirâc sırasında Hakk Mustafa ruhumu  
gördü,

По этой причине в шестьдесят три года я ушел  
O sebepten altmış üçte girdim yere.  
в подземелье.

Хак Мустафа задал Жебреилу вопрос: Hakk Mustafa Cebrâil'den eyledi sual  
«Почему душа отделилась от тела и ищет совершен-  
ства?» «Bu nasıl ruh, bedene girmeden buldu  
kemat?»

Ответил: «Был предводителем народа, изошел сле-  
зами, душа чиста». Gözü yaşlı, halkın başçısı, bedeni hilal;

По этой причине в шестьдесят три года я ушел  
O sebepten altmış üçte girdim yere.  
в подземелье.

Жебреил ответил ему: «Забота о людях вам прису-  
Cebrail dedi: «Ümmet işi size tam hak  
ща. Göğe çıkıp meleklerden alır ders

Они у ангелов на небесах берут урок. Feryadına feryad eder yedi kat gök... »

Ваши печали развеются на седьмом небе».

По этой причине в шестьдесят три года я ушел  
O sebepten altmış üçte girdim yere (...)  
в подземелье. «Evladım» deyip Hakk Mustafa eyledi

Хак Мустафа назвал меня: «Мой фарзанд»<sup>1</sup>. kelam

<sup>1</sup> Фарзанд — по-таджикски «сын», «потомок», тюркское evladım — дословно «мой сын». Здесь и далее утверждается напрямую, что Яссави (точнее, его предсуществовавшая душа) является сыном (потомком) Мухаммеда и, соответственно, имамом. В русском переводе отсутствует ряд очень важных фрагментов данного хикмета, где более подробно излагается суфийская доктрина и теория избранничества самого Яссави. В частности, речь идет о суре «Корана» Аль-Араф (172-й аяят). «Вот твой Господь вынул из чресл сынов Адама их потомство и заставил их засвидетельствовать против самих себя: "Разве Я — не ваш Господь?" Они сказали: "Да, мы свидетельствуем". Это — для того, чтобы в День воскресения вы не говорили: "Мы не знали этого"» (в переводе В. Кулиева). Это важнейшая для внутреннего ислама (батинийя) идея предназначения, то есть ответ на вопрос Бога о том, кто Господин? — одни души ответили «Ты». Другие не ответили ничего или отрицательно. Это предопределило базовую структуру дуальной антропологии человечества, разделив всех людей на «сынов Света» и «сынов Тьмы».

Поэтому все аруахи <sup>1</sup> стали меня признавать. Река благодарения вышла из краев.	Ondan sonra bütün ruhlar eyledi selâm Rahmet denizi dolup taş, diye yetiştî haber
По этой причине в шестьдесят три года я ушел в под- земелье.	O sebepten altmış üçte girdim yere.
По воле Всевышнего я появился, пришла весть, Сказано было читать заклинания <sup>2</sup> , бросило в дрожь.	Rahim içinde belirdim, ses geldi; «Zikir söyle!» dedi, organlarım titreyiverdi
Хак Мустафа определил мне долю, сказав: «Ты — мое дитя».	Ruhum girdi, kemiklerim Allah" dedi;
По этой причине в шестьдесят три года я ушел в под- земелье.	O sebepten altmış üçte girdim yere.
«Через четыреста лет ты выйдешь и станешь пра- ведным, Правоверным укажешь истинный путь. Четырнадцать тысяч служителей будут помогать».	Dört yüz yıldan sonra çıkıp ümmet olacak Nice yıllar dolaşp halka yol gösterecek On dört bin alimler hizmet eyleyecek
По этой причине в шестьдесят три года я ушел в под- земелье.	O sebepten altmış üçte girdim yere.
Через девять месяцев и девять дней я появился на земле.	Dokuz ay ve dokuz günde yere düştüm;
Не пробыв и девяти часов, взмыл в небо, В Гарыш-Курси <sup>3</sup> припал к порогу его.	Dokuz saat duramadım, göğe uçtum; Arş ve Kürsü derecesini vânp kucakla- dım;
По этой причине в шестьдесят три года я ушел в под- земелье.	O sebepten altmış üçte girdim yere. (...)
В небесах читал намаз, преклонял колени. Благодарил Аллаха, молился и плакал.	Arş üstünde namaz kılıp dizimi büktüm; Dileğimi deyip, Hakkâ bakıp yaşımı döktüm;
Лживую любовь и лживого ученого, увидев, осудил. Вот по этой причине в шестьдесят три года я ушел в подземелье.	Yalancı âşik, sahte sufi gördüm, kötiledim O sebepten altmış üçte girdim yere.
Не покинув плоть, сказать «hy-hy» — пустое, Не спрашивай совета у заблудших в пути,	Candan geçmeden «Hü Hü» demenin hepsi yalan; Bu arsızdan sormayın sual, yolda kalan;

<sup>1</sup> Аруах — у казахов духи иногда духи племени или рода. В оригинале Ясави используется форма ruhlar — арабский корень ruh, дух с тюркским суффиксом множественного числа.

<sup>2</sup> Слово «заклинание» здесь неуместно, в оригинале речь идет о суфийском зикре — zikir.

<sup>3</sup> Arş ve Kürsü (Гарыш-Курси) — Престолы Господни. Вначале идет трон «Курси бесконечности», а за ним — «Арш бесконечности».

Всевышний поддержит тех, у кого чисты и душа, Hakk'ı bulanın özü gizli, sözü gizli и слова.

По этой причине в шестьдесят три года я ушел в под- O sebepten altmış üçte girdim yere. земелье.

Когда мне исполнился год, меня посетили аруахи,

Bir yaşımnda ruhlar bana pay verdi;

Когда исполнилось два года, пришли пророки,

İki yaşta peygamberler gelip gördü;

В три года явились сорок святых — «Кырык Шил- тен».

Üç yaşımnda Kırklar gelip halimi sordu;

По этой причине в шестьдесят три года я ушел в под- O sebepten altmış üçte girdim yere. земелье.

В четыре года Хак Мустафа мне дал хурму.

Dört yaşımnda Hakk Mustafa verdi hurma.

Я многим показал истинный путь, укрепил веру.

Yol gösterdim, yola girdi, nice günahkar

Куда бы ни пошел, Великий Кызыр был со мной.

Nereye varsam Hızır Baba'm bana yoldaş

Вот по этой причине в шестьдесят три года я ушел O sebepten altmış üçte girdim yere. в подземелье<sup>1</sup>.

В таком же ключе продолжается описание и в следующих хикметах сборника. Яссави описывает, что Мухаммед встретил его дух во время мираджа — путешествия на Небеса. Там Мухаммед спрашивает у ангелов: что делает этот дух без тела? Кто он? В ответ Мухаммед узнает, что дух Яссави дух великого правителя (Императора) — halkın başçısı. Тогда на Небесах Мухаммед признает Яссави своим сыном или потомком, включая его в цепь Сейидов. Далее следует рассказ о рождении Яссави, и впервые упоминается знаменитая история про косточку хурмы. Ее Мухаммед завещал передать как святыню (аманат) тому, кто родится через четыреста лет после него. Только один из его последователей согласился — Арыстан Баб, который прожил 400 лет и стал учителем Яссави. Иногда он отождествляется с Салманом Фарсом. Таким образом, Яссави провозглашает себя манифестацией предсуществующего имперского духа, избранного Мухаммедом и с младенчества сохраняющего контакты с небесными мирами.

6. *Тюркскую традицию практического тэнгрианства и шаманизма.* Религия Яссави во многом напоминает тюркский трехчастный космос. Высшие миры дух суфия посещает свободно, общаясь там с ангелами и духами, вынося оттуда знания и пророчества. Себя Яссави однозначно причисляет к армии Света, выступая как предводитель невидимой Империи, призванной

<sup>1</sup> Яссави Ходжа Ахмет. Хикметы. С. 9 – 10.

сражаться с армией зла. В Среднем мире эта невидимая Империя воплощается в исламское общество, которое для Яссави выступает как «идеальное государство», отражение небесных миров. И наконец, его удаление в сокрытие или спуск под землю одновременно созвучно теме имамата и последнего — сокрытого — имама (Махди), с которым Яссави отождествляется, и спуску в подземный мир традиционных тюркских шаманов. При этом время своей жизни сам Яссави однозначно считает эсхатологическим, видимо, поэтому он не слишком заботится о сокрытии тайного знания, поскольку «Конец света пришел, не уйдет он назад»<sup>1</sup>.

Тюркский суфизм Яссави является, таким образом, и традиционным, и новаторским. Главным новым элементом выступает яркое осмысление в мистико-религиозных терминах встречи двух духовных традиций — иранского суфизма и тюркского (строго туранского) религиозного мировоззрения, и именно эта встреча двух индоевропейских по своим корням духовных мировоззрений создает уникальность миссии самого Яссави, который становится *парадигмальной личностью, в которой осуществляется синтез Ирана и Турана, а также суннизма и шиизма*. Собственно исламская традиция в ее аравийской версии отступает здесь на второй план и привлекается исключительно в персидской редакции. В Яссави в исламско-коранических терминах происходит фундаментальный диалог Логоса Турана с иранским Логосом. Тем самым именно Яссави закладывает глубинный код особого *турецкого ислама*, который позднее получит распространение в Анатолии, станет важнейшей составляющей сельджукской культуры, а затем предопределит первые этапы религии османов, наиболее полно воплотившись в турецком алевизме, ордена Бекташи и у последователей традиции великого турецкого поэта Юнуса Эмре.

Все тексты «Сборника мудрости» Яссави представляют собой разные аспекты его духовной биографии, повествующие о встрече этих Логосов. Но в краткой форме весь его жизненный путь изложен в небольшом хикмете, который можно считать обобщающей версией. Здесь мы видим описание парадигмальной судьбы туранского воина света.

Буду искать свой народ днем и ночью по  
миру,

В четыре года эта мысль меня осенила.

Hâlik'ımı ararım gece gündüz cihan  
içinde;

Dört yanımdan yol indi evren ve mekân  
içinde.

<sup>1</sup> Яссави *Ходжа Ахмет*. Хикметы. С. 49.

С четырех дорос до девяти, перешел брод в девять.	Dörtten yediye yettim, dokuzu geçip gittim,
Достиг двенадцати лет, я в Сатурне.	Ondan ikiye geldim çerh-i keyvan içinde.
Пересек триста шестьдесят вод, прошел че- тыреста сорок гор и перевалов.	Üçyüzlütmüş su geçtim, dörtyüzkırkdört dağ aştim,
Пил напиток единства и был в борьбе,	Vahdet şarabını içtim, düştüm meydan içinde.
Увлёкся битвами, к битвам прибавлялись бои.	Çünkü düştüm meydana, meydana dolu gördüm,
Среди заблудших искал сто тысяч знатоков.	Yüz bin arifi sordum, bütün cevlan içinde.
Видел глубокие моря, обошел многие города.	Dalgıç denizine girdim, varlık şehirini gezdim,
Прекрасное видел у дракона, алмазы видел на раскопках <sup>1</sup> .	İnciyi sedefte gördüm, cevheri hazine içinde.
Арси — Курси увидел я, Лаух калам видал.	Arş ve Kürsü'yü yürüdüm, Levh ve Kalem i gördüm,
Был в невидимых городах, видел удивитель- ных людей.	Varlık şehirini gezdim, söyledim bu can içinde.
Видел влюбленного на полях битвы,	Canı gördüm cânanda, aşkı gördüm meydanda,
Но сражения влюбленных бывают в садах.	Aşıkların meydana cümle bostan içinde.
Видел смельчака, пошел за ним, но заблудился.	Eri gördüm erleştim, istediğimi sordum,
Искал стог сена <sup>2</sup> , сказали: «Все это в тебе», я удивился.	Hepsi sende dedi, kaldım hayret içinde,
Утомился, устал от бесконечных удивлений.	Hayran olarak kaldım, şuursuz olarak daldım,
Обрек себя на мучения, но нашел в себе силы.	Kendimi derde saldım, buldum derman içinde.
Услышал соловья, увидел прекрасный цве- ток в цветнике.	Seyr ister mi bülbül açılmıştır kızıl gül Her gülü uzak görme gülü gül bahçesi içinde.
Несчастный Ходжа Ахмед, душа у тебя дра- гоценная.	Miskîn Hoca Ahmed canı, hem cevherdir hem hazine,
Ее престелная родина в Ла Макан <sup>3</sup> .	Herşey O'nun mekânı, O lâmekan içinde.

В четыре года Яссави понимает, что его миссия «искать свой на-  
род по миру». Hâlik'imî можно перевести как «свой мир» или «свое  
место». Это поиск небесной родины и таких же избранных, как сам

<sup>1</sup> Во фразе «İnciyi sedefte gördüm, cevheri hazine içinde» упоминания дракона нет. Дословно: «Видел в перламутре жемчуг, в сокровищах руд».

<sup>2</sup> В этой строчке также нет упоминания «стога сена». — Hepsi sende dedi, kaldım hayret içinde — дословно: «Сказали: все в тебе, я удивился».

<sup>3</sup> Яссави Ходжа Ахмет. Хикметы. С. 164.



Яссави. Может быть, это поиск того царства, правителем которого была душа Яссави (о чем он говорит во 2-м хикмете). В 12 лет он достигает стоянки Сатурна *keyvan* или *kauvan*, высшей из 7 планетарных сфер традиционной астрологии.

Напиток единства, *vahdet şarab*, а точнее, «вино единства» точно соответствует неоплатоническому образу, центральному в суфизме: единение (*tawhid*) с трансцендентным Богом невозможно уже потому, что Бог как Единое («Ев неоплатонизма») выше бытия, но, тем не менее, над всякой логикой и выше здравого сознания, в дионисийском опьянении Любви оно каким-то образом не невозможно, поскольку даже невозможность была бы слишком большим ограничением бесконечности Бога.

Яссави проживает жизнь мистика, любящего Единого, но соучаствующего в перипетиях мира, идущего сквозь тени в поисках самого себя и своей духовной прародины. Последние строки хикамата

Miskîn Hoca Ahmed canı, hem cevherdir hem hazine,  
Herşey O'nun mekânı, O lâmekan içinde

дословно можно перевести так: «Убогий Ходжа Ахмед, ты и руда, ты и драгоценности. Вся твоя Родина — это мир нигде». Термин *lâmekan* соответствует персидскому техническому понятию суфизма *pâ-kojâ-âbâd*, которое А. Корбен относит к имагиналю. «Страна-нигде» и есть высшая родина духа тюркского суфизма, исток и точка возвращения к самому себе.

### **Алевиты: иранское наследие и тюркский батинизм**

Ключевым для историала турецкого суфизма и, шире, турецкого ислама в целом является XIII век, когда Сельджукское царство падает под ударами монголов. Многие кочевые племена (туркменов, огузов), спасаясь от монголов, переселяются в Анатолию (в частности, те племена, которые позднее стали ядром османов), а вместе с ними приходят и суфийские традиции Средней Азии и кочевые традиции тюркского тэнгрианства и шаманизма. Параллельно от монголов туда же на запад бегут и иранцы Хорасана, что только усиливает иранско-суфийский полюс.

В целом в Анатолии в пространстве, промежуточном между Ираном и Византией, которая позднее после захвата Константинополя станет ядром Османской Империи, складывается совершенно оригинальная духовная традиция. В ее основе лежит тот самый синтез, который мы видим в суфизме Яссави — сочетание тюркского све-

тового вертикального мировоззрения в форме тэнгрианства с элементами шаманизма (тюркская версия Логоса Турана) и иранской (в том числе среднеазиатской — таджикской, афганской и т. д.) традиции суфизма, неразрывно связанного с шиизмом. Все вместе это порождает алевизм — совершенно особую ветвь тюрко-иранского шиитского суфизма с элементами экстатических культов и древнего алтайского шаманизма<sup>1</sup>.

Часто представители алевизма одновременно обращались и к суфийским тарикатам (Накшбандия), и к шиитским орденам (как двенадцатеричным, так и семеричным, исмаилитским), поэтому их классификация в контексте исламской ортодоксии проблематична. Иногда их считают представителями так называемого «экстремистского шиизма» (Ghulat Shia'), иногда относят к суфиям, иногда вообще считают отдельной религией. В любом случае само название алевитов указывает на то, что в центре их культа стояла фигура Имама Али, являющегося духовным полюсом шиизма.

Алевитов позднее стали называть «кызылбаши» (kızılbaş), дословно «красноголовые», по цвету особых тюрбанов, которые они носили, чтобы отличаться от других мусульман. Их история тесно связана с ранним тюркским шиизмом, и именно кызылбаши стали основой построения в Иране шиитского государства Севефидов, образовав военно-религиозный орден и основу иранской шиитской гвардии. Их корни уходят к тайным обществам шиитских последователей Абу Муслима и хуррамитами (сторонникам Бабака Хуррамдина), стремившимся восстановить изначальную иранскую доисламскую религию. В этом мировоззрении «красного шиизма» (Али Шариати) в яркой форме проявлялось восстание иранского Логоса против арабской версии ислама<sup>2</sup>. Тюркские мистики из обращенных в ислам туркменских племен примкнули к этой уже сложившейся традиции и привнесли в нее новый дух радикальной туранской воинственности, усилив боевое измерение.

Основой алевитов было отторжение захиритского ислама и принятие самых разных версий ислама батинитского, причем элементы брались как из радикального (исмаилиты), так и из ортодоксального (двенадцатеричного) шиизма, а также их различных суфийских тарикатов.

Алевитов следует отличать от сирийских алавитов (Alawīyūn) или нусайритов, которые следуют более определенной линии шиизма по линии Мухаммада ибн Нусайра ан-Нумайри, провозгласившего

<sup>1</sup> Dressler M. Die alevitische Religion — Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon, 1999.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

себя «бабом» (вратами) одиннадцатого шиитского Имама Хасана аль-Аскари. Турецкие алевиты представляют собой гораздо более сложную и многомерную традицию, где между собой сходятся самые различные линии батинизма, включающие элементы зороастризма и тюркской тэнгрианской мистики.

Алевиты с симпатией относятся к христианству, используют в своих ритуалах свечи и вино, а также песнопения и танцы. Отношение к соблюдению обязательных исламских норм шариата среди них варьируется: некоторые течения алевитов признают их, некоторые нет.

Отсутствие строгой ортодоксальности у алевитов сделало их течение привлекательным для самых различных духовных течений Малой Азии и Северного Ирака, а также Балкан, где они получили широкое распространение. Так, они сами охотно принимали в свои ряды христиан, а спасаясь от гонений со стороны суннитских ортодоксов, при определенных условиях легко переходили в христианство. Алевиты распространились и среди индоевропейского иранского народа курдов, где отдельные направления сблизилась с йезидизмом. Алевитами стали курды-зазы, народ, проживающий на востоке и юго-востоке Турции. Именно в эти области на последнем этапе западного сельджукского султаната переселялись туркменские племена, среди которых и сложилась алевитская традиция.

## Шииты, суфии и восстание Бабайе

Ярким примером духовного противостояния официального ислама западных сельджуков позднего периода и поселившихся на юго-востоке Анатолии тюркских и иранских беженцев из Средней Азии и Хорасана, исповедующих особый тип религии, совмещающей крайний шиизм, суфизм и тюркские экстагические традиции, было восстание, которое подняли в Анатолии туркмены под началом харизматического лидера Баба Исхак Кафарсуди. Баба Исхак был последователем и продолжателем дела другого мистика — иранца Баба Ильяса Хорасани, который основал орден Бабайе (*Bâbâ'îyye*), в основе которого лежали те шиитско-суфийские идеи, которые мы встречаем у Яссави и алевитов. Баба Ильяс Хорасани считался также суфием-каландаром, то есть, возможно, был близок к раннесуфийскому течению Маламатья. Кроме того, Баба Исхак был учеником иранского шиита мистика Мухьяддина Ахмада Тахими, бывшего шариатским судьей в крупном городе Сивас.

Дервиши-каландары ордена Бабайе отличались странным поведением (маламатья). Один из документов того времени так описывает их:

На девятый день 705-го года джумаде-ел-ула, в четверг из Ирака в Дамаск приехал некто Барак, по происхождению не араб. Его сопровождали около ста дервишей. На головах у них были войлочные рога, на шеях висели веревки с бубенчиками и астрагалы, бороды были сбриты, а усы отпущены<sup>1</sup>.

Отсутствие бород и длинные усы напоминают образы иранских кызылбаши, тоже иранско-тюркских суфиев-шиитов, эпохи Сефевидов.

Вокруг Баба Исхака, обладавшего мистическими способностями и провозгласившего в духе учения ордена Бабайе себя самого «бабом», то есть вратами, через которые к людям приходит свет Имамата, стал стремительно складываться широкий круг последователей. Поскольку сельджуки изначально относились к туркменам, поселившимся на их территории, с недоверием (воинственные и свободолюбивые племена Турана не признавали структур прямого подчинения и отличались независимым нравом), то подъем нового религиозного движения и возвышение харизматических лидеров только укрепили их подозрения, что привело к широким репрессиям. Вождей прибывших из Хорезма туркменских общин одного за одним брали под стражу, а крайних шиитов и некоторые суфийские круги подвергали гонениям.

В такой ситуации в 1239 году на юге Турции в Самсате Баба Исхак поднимает восстание, которое быстро распространяется на всю Центральную Анатолию. Восставшие на первых порах добиваются военных успехов, захватывают крупные города Амасья, Сивас, Кейсери, Токат и выступают на штурм столицы сельджукского султаната Коньи. Восстание приобретало характер шиитского. Баба Исхак объявил священную войну против суннитских узурпаторов. Правитель Конийского султаната Гийас ад-Дин Кей-Хосров II оказался в сложной ситуации и смог одолеть восставших только с помощью наемников-франков, к которым он обратился за помощью.

В последовавших репрессиях пострадали не только вожди восставших, но и все духовное шиитско-суфийское движение — в том числе и Баба Ильяс Хорасани.

Восстание Бабайе настолько ослабило сельджуков, что монголы легко одержали над ними победу, и в 1243 году султан был вынужден признать себя их вассалом. Это сдержало окончательное истребление анатолийских мистиков, поскольку Хулагу, основавший государство Ильханов, сам испытывал к радикальному суннизму не-

<sup>1</sup> Цит. по: Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре. Тбилиси: Мецнизеба, 1985. С. 28.

ненависть, будучи буддистом и симпатизируя несторианской версии христианства. К остальным религиозным течениям в исламе и вне его он был терпим.

### Хаджи Бекташ: суфизм турецкого стиля

В это же время во второй половине XIII века в Анатолии расцветают духовные течения, основанные иранцами, так же как и туркмены спасающимися от монгольских нашествий. Преимущественно это шииты или суфии из Средней Азии и Хорасана. Они обосновываются в Анатолии вместе с туркменами и создают совместную уникальную духовную культуру и эстетическую традицию, которой суждено оказать на турецкую идентичность решающее влияние. Эта идентичность и *есть идентичность ранних османов*, которые позднее и захватят Византию, основав Османскую Империю. Собственно, османы суть потомки тех огузских племен, которые поселились в Анатолии, спасаясь от монголов. Важно подчеркнуть, что влияние на них иранской культуры было намного более сильным, нежели на сельджуков Конийского султаната, хотя и те перенимали от иранцев много культурных черт.

Среди иранских мистиков Анатолии, оказавших наибольшее влияние на турецкую традицию и прежде всего на турецкий суфизм, следует выделить Джелаладдина Руми (1207 – 1273) и Хаджу Бекташа Вали (? – 1270), живших приблизительно в одно и то же время. То, что Руми был иранцем, является очевидным фактом, но в то же время основанный им (или его сыном) орден Мевлеви стал одним из самых влиятельных и распространенных в Турции, что сделало его культурным героем турок<sup>1</sup>.

В отношении происхождения Хаджи Бекташа Вали такой ясности нет. Одни считают его иранцем, прибывшим из Нишапура (Хорасан), завоеванного в 1221 году армиями Чингисхана. Другие говорят о его тюркском происхождении и связи с тарикатом Яссави. В любом случае среди последователей Хаджи Бекташа преобладали именно турки (туркмены), и он в еще большей степени, чем Руми, считается отцом-основателем турецкого суфизма. Созданный им орден Бекташи сыграл в истории османских турок огромную роль, став позднее основой института янычар, которые представляли собой главный военно-административный орден Высокой Порты.

Хаджи Бекташ был последователем Бабайе и их основателя каландара Баба Ильяса Хорасани. Его брат Ментеш стал участником

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

восстания Бабайе и был казнен. Сам Хаджи Бекташ в военных выступлениях участия не принимал, что и позволило ему сохраниться.

Хаджи Бекташ основал суфийский центр (ханака или текке) в провинции Киршехир в Центральной Анатолии, вокруг которого в короткие сроки сложилась целая сеть учеников, мюридов, бродячих дервишей, что разносили учение Хаджи Бекташа по Анатолии.

Биография Хаджи Бекташа известна только из одного источника — из книги «Вилайат-нама» XIV века, написанной Узуном Фирдевси. В ней, в частности, говорится о том, что Хаджи Бекташ был бродячим суфием (каландаром), путешествовал по Аравии и Сирии и так достиг Анатолии. На своей родине в Нишапуре Хаджи Бекташ был близок к течению Маламатья (считавшему, что главное зло коренится в человеческом эго, *nefs*) и структурам духовного рыцарства (*фаттуват*). Эти же традиции в Анатолии распространились вместе с беженцами. Бекташ в «Вилайат-нама» предстает посланником шейха Ахмада Яссави, но так как хронологически это невозможно, речь идет, скорее всего, о его принадлежности к ордену Яссавийя через знаменитого учителя этого тариката Локамана Паранда, последователя Яссави.

Бекташ обладал знатным происхождением и возводил свой род к Иمامу Али, то есть был Сейидом. Туркмены признали его своим духовным вождем, и он (согласно легенде) благословил на царство молодого эмира Османа Гази, основателя династии правителей османских турок и, соответственно, Османской Империи. Там же говорится об отношениях Хаджи Бекташа со своим современником Руми, подчеркиваются различия их практик и учений, а также взаимное уважение.

Хаджи Бекташ придерживался учения о четырех уровнях богопознания — шариат (*ṣarī'at*), тарикат (*ṭarīqat*), марефат (*ma'rafat*) и хакикат (*ḥaqīqat*), каждый из которых содержит по 10 входов или элементов. При этом он выстраивал строгую иерархию:

- 1) сама Истина (*ḥaqīqat*) — это Божество, и достичь его можно только с помощью Любви (трансцендентный дионисизм хеносиса), это высшая из добродетелей, и символически главный образ трансцендентного Бога связан с Иمامом Али и фигурой Христа в христианстве (что сближает учение Бекташа с шиизмом и христианством);
- 2) марефат (*ma'rafat*) — это гнозис, духовное прямое знание-созерцание, относящееся не столько к самой божественной Истине (апофатическое "Ев неоплатоников), сколько к ее Образу, к красоте Света;
- 3) тарикат (*ṭarīqat*) — непрерывное движение души к Богу, эмоциональное напряженное воспоминание о Боге, непрерывное

повторение молитв и зикра, концентрация на собственном сердце, путь внутрь себя;

- 4) шариат (ṣaḡīʿat) — соблюдение формальных предписаний внешней религии, запретов, пятикратных молитв, милостыни и т. д.

При том, что Бекташ полностью принимает шариат, есть свидетельства, что на практике он от этого отклонялся. Однажды для демонстрации своей правоты — что высшее должно господствовать над низшим, а не наоборот — он превратил воду для ритуального омовения в кровь. Иерархия четырех уровней принципиальна для всего «внутреннего ислама» — батиния. ИмPLICITно заложенный в ней антиномизм не всегда, однако, реализуется в полной мере — как в случае исмаилитов, но чаще всего — как и в случае аль-Халладжа — призван лишь почеркнуть (подчас с помощью осознанной провокации) недостаточность чисто внешнего благочестия, а также скрывающееся под ним во многих случаях лицемерие<sup>1</sup>.

Все это характерно для иранского суфизма того периода, но в данном случае это становится контекстом формирования особого *османского мировоззрения*, которому суждено стать Логосом Империи.

Сам Хаджа Бекташ не был в полной мере основателем особого ордена, продолжая линию суфиев-каландаров и настаивая на практическом преображении своих последователей. Орден Бекташи как организационная структура возник позднее — в тот период, когда османы уже укрепились не только в Анатолии, но и на Балканах и взяли Константинополь.

Основателем этого упорядоченного ордена выступил суфий Базым Султан (1457 — 1517), матерью которого была сербско-болгарская княжна. Он придал ордену организационную систему управления, разработал титулы иерархии, сделав акцент на ритуальной стороне — танцах и совместных трапезах, подчеркивая как шиитскую, так и христианскую составляющую. Кроме того, он развил наличествовавший уже у самого Хаджи Бекташа интерес к мистике букв (в дальнейшем это течение сложилось в самостоятельное суфийское учение — харуфизм).

Идеи, позднее развитые хуруфитами, можно различить уже у Хаджи Бекташа, который предложил суфиям носить вытянутые войлочные шапки в форме арабской буквы алиф, означающей начало всех вещей и абсолютную вертикаль. Эти же темы можно найти и у Юнуса Эмре, последователя Хаджи Бекташа. Все эти темы были позднее развиты в ордене Бекташи и у алевитов.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Будучи батинитами, то есть сторонниками внутреннего ислама и четырехуровневой онтологически-гносеологической иерархии, суфии ордена Бекташи подчас пренебрегали строгими нормами шариата, пили вино и проводили экстатические ритуалы, где наличествовали элементы древнего шаманизма — например, в ходе суфийского танца *семах*, где принимали участие лица обоих полов, участники представляли полет журавлей.

Все эти детали показывают, что мы имеем дело не только с иранским (суфийско-шиитским) влиянием, но и с традициями древних тюрков. Та же вертикаль форм познания и соответствующие «стоянки» могут быть интерпретированы как классическая туранская модель восхождения на Небо (это мы увидели у Яссави). Экстатические танцы также могут быть рудиментами древней степной и даже алтайской культуры. Высокая шляпа суфиев в виде алифа напоминает символическую долихокефалию кочевых культур индоевропейского Турана, а мистика букв в целом, возможно, связана с памятью о наличии древних проторунических знаков (тамга), воплощающих в себе синтетические модели карты-календаря.

Орден Бекташи стал духовной основой «нового войска», янычар, которое формировалось из христианских юношей, воспитанных как военно-административная элита Османской Империи. По сути, бекташи и янычары представляли собой единую организацию, поскольку суфийские учителя были наставниками этих военных формирований. Спокойное отношение к правилам шариата, допущение винопития и других неисламских обычаев для янычар, а также симпатии к христианству, облегчали интеграцию в политическую элиту Высокой Порты христиан.

Близость учения ордена Бекташи к алевитам позволяла рассматривать оба течения как нечто единое. Этот суфийский батинитский синтез, открытый к шиизму и христианству, по сути, был чем-то принципиально отличным от ислама, поскольку строго арабийского начала в этой культуре было совсем немного. Иранский Логос совместно с Логосом тюркского Турана (также индоевропейского по своим древним корням) в сочетании с остаточным византизмом и элементами христианской культуры создавали уникальное религиозно-культурное направление, которое и легло в основание *османского кода*.

Орден Бекташи продолжал играть важнейшую роль в системе Османской Империи вплоть до 1826 года, пока он не был упразднен султаном Махмудом II после разгрома войска янычар. Кемаль Ататюрк в 1925 году вообще запретил все суфийские тарикаты, хотя многие алевиты и бекташи активно поддерживали его секулярные



реформы, открывающие, как они надеялись, им дорогу к легитимному существованию после эпох жесткой доминации захиритов.

## Юнус Эмре: Мансур был прав

Распространению идей Бекташа способствовал турецкий поэт, суфий и последователь Хаджи Бекташа Юнус Эмре, бывший его младшим современником. Юнус Эмре считается основоположником турецкой поэзии, будучи для турков Анатолии тем, чем был Ясави для тюрков Средней Азии.

Непосредственным учителем Юнуса Эмре был Тапдук Баба, член ордена Бабайе. Согласно легенде, он служил ему 30 лет, выполняя самую грубую работу, но потом мгновенно достиг просветления. Тапдуку посвящены многие стихотворения Юнуса Эмре, и именно он был его шейхом. Сам Юнус Эмре был знаком и с Руми, который также оказал на него определенное влияние.

Юнус Эмре был странствующим дервишем, и описания скитаний и путешествий занимают значительную часть его поэтического творчества. Однако эти земные странствия были лишь символом пути (тарикат), ведущего к высшим мирам знания и любви. Фигура влюбленного, aşık, является постоянным образом в стихах Эмре. Быть влюбленным — высшее состояние человеческой души. Это напрямую вытекает из учения суфиев о четырех мирах, где Истина, *ḥaḳīqat*, познается только Любовью. Поэтому быть «влюбленным» на языке суфизма значит стремиться к четвертому уровню бытия и его стоянкам.

Эмре облакает в тонкую стилистическую структуру турецкого письма основные истины суфизма Бекташа и алевизма. Так, для него, как и для многих радикальных суфиев, пример Мансура аль-Халладжа остается нормативным горизонтом. Аль-Халладж произнес: «Я есть Истинный» (то есть «Я — есмь Бог») не потому, что у него было столь огромное «я», но потому, что у него «я» вообще не было, оно полностью погасло в Боге таким образом, что остался лишь Бог. Поэтому и страдание аль-Халладжа было теопатией; оно не касалось его сути, которой у него больше и не было. Именно это давало ему силы спокойно и безразлично выдерживать муки. Мы уже у Ясави видим прямое оправдание аль-Халладжа. Юнус Эмре еще более развивает эту идею.

Начало — я, и я — конец,  
И я — душа всего живого.  
На помощь позовут меня, —  
Спасу заблудшего, больного.

Evvel benim âhır benim canlara can olan  
benem  
Azup yolda kalmışlara hâzır meded iren  
benemul

Решил: вступаю я в те сердца,  
Кому моя открылась тайна,  
Коль стану зримым для слепаца,  
То в сердце я войду слепоца.

Один мгновенный брошу взгляд,  
И тем одним мгновенным взглядом  
Я мирозданье сотворю  
Среди пространства векового.

Равнины эти я сравнял,  
И пробудил я эти горы,  
И надо всем простерся я,  
Как свет небесного покрова.

Ашыкам<sup>1</sup> веру я внушил,  
И стал я их вероученьем,  
Я верой стал, неверьем стал,  
Сомненьем рода стал людского.

Я жизнь взрастил среди людей,  
Я написал Четыре Книги<sup>2</sup>,  
Я черным белое покрыв, —  
Корана я поведал слово.

Благоустроил я весь мир,  
Украшил царства, как садовник,  
Я с Другом слит, я подчинен,  
Приказам Друга всеблагого.

На все вопросы бытия  
Немедленно я отвечаю,  
Я стал волной семи морей,  
Прибоя отзвук я морского.

Я тот, кто изумляет всех,  
Любви переполняя кубок,  
Я перебросил в некий день  
Чрез гору Каф Хамзу святого.

В тот миг, когда исчез Юнус,  
Любовь моим вожатым стала, —  
Склонясь пред ним, своим лицом  
Коснулся с лица земного<sup>3</sup>.

Bir karâra dutdum karâr sınını benüm kim  
tuyar  
Gözsüz beni kaçan görür gönülde gizlenen  
benem

Kün deminde katre uran bir nazarda dünya  
turan  
Kudretinden hon döşeyüp ışk nevbetin uran  
benem

Düz döşedüm bu yerleri çöksü urdum bu  
tağları  
Sayvan eyledüm gökleri girü dutup duran  
benem

Dahı aceb âşiklan ıkrâr u din îmân oldum

Halkun gönlinde küfrile islâmıla îman  
benem

Halk içinde dirlik düzen dört kitabı doğru  
yazan  
Bu üstine kara dizen ol yazılan Kur'an  
benem

Dostıla birlige yiten buyruğı neyise dutan

Mülk bezeyüp dünya düzen ol bağçevan  
heman benem

Bir niçeye virdüm emir devlet ile sürdi 'ömür

Yanan kömür kızan demür örse çeküç salan  
benem

Diller damaklar şeşüren 'ışk kazanını taşuran

Hamza'yı Kâf'dan aşuran ol agulu yılan  
benem

Yunus değül bunu diyen kendülüğidir  
söyleyen  
Kafir olur inanmayan evvel ahır heman  
benem.

В переводе исчезли некоторые важные нюансы. Во-первых, в предпоследней строфе содержится прямое обращение к хуруфизму, к науке букв, где сочетания или перестановки букв — в данном

<sup>1</sup> Ашык, ашк — влюбленный, высшая форма бытия в суфизме.

<sup>2</sup> Речь идет об Евангелии.

<sup>3</sup> *Боролина И.* Из старой турецкой поэзии. М.: Художественная литература, 1978.

случае хамза (') и каф (q) — порождают сложные семантические ряды. В другой версии этой строфы она выглядит по-другому:

Hamza'yı Kaf'dan aşuran elin ayağın deşüren  
Simurg-ı Kaf ardındağı oy ağılu ilan benem.

При этом упоминается птица Симург (авестийское *mərəγō saēnō*), что означает «птицу с вершины горы» и в суфизме символизирует дух, откуда связь с Горой Мира — Каф.

А также последняя строфа дословно утверждает:

Это все говорит не Юнус, оно само говорится так.  
Не верить этому — верооступничество («тот, кто не верит этому, тот кафир»): я же сказал — я был прежде, и я буду в конце.

В целом же стихотворение написано от лица Бога, который есть самая глубинная сущность самого поэта. В другом месте Юнус Эмре прямо говорит:

Если дервиш говорит: «Я бог», — что в этом удивительного?  
Вся его сущность в божестве<sup>1</sup>.

Эту же идею столь же откровенно высказывал и Руми.

Вот как Халладж сказал: Я — Бог! И он сказал правду.  
Ведь сияние и сам рассвет — это одно и то же<sup>2</sup>.

Именно за это и был распят Мансур аль-Халладж, но эту же идею дословно подтверждают и Яссави, и Руми, и Юнус Эмре.

Судьба Юнуса Эмре (как, впрочем, и Руми) сложилась иначе, нежели у аль-Халладжа: он умер своей смертью в городе Сарыкёй, где и был похоронен. В контексте турецкой культуры Анатолии казни поэтов и мистиков не были столь распространенным явлением, как среди арабов, по крайней мере, в тех случаях, когда они не поднимались на прямое восстание против власти.

## Имадеддин Насими: человек как надпись

Очень сходную модель радикального суфизма мы встречаем у азербайджанского поэта, также писавшего на тюркском (а кро-

<sup>1</sup> Цит. по: Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре. С. 204.

<sup>2</sup> The Essential Rumi. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997. P. 100 – 101.

ме того, на фарси и на арабском) языке Имадеддина Насими (ок. 1369 — 1417). Насими был последователем и учеником Фазлуллаха Наими (1339 — 1401), основателя особого направления в суфизме — хуруфизма. Хуруфизм представлял собой течение внутри суфизма, аналогичное иудейской каббале. Фазлуллах Наими был иранским поэтом и философом-суфием. Он разработал учение о том, что мир создан из букв (арабского и персидского алфавита), и что форма букв и их сочетания представляют собой набор всех возможных комбинаций Вселенной. Операции с буквами могли воздействовать на события и служить путем к духовному возвышению. Сам Фазлуллах Наими считал себя посланником Бога, открывшим истину миру. Впервые он решил обнародовать свое учение и откровение своей миссии в азербайджанском Тебризе, который стал среди его последователей называться «Страной Воскрешения» (*Sarzamin-i Rastakhiz*).

За свои взгляды Наими подвергся гонениям и казни от рук Тимуридов, правивших в то время Ираном. Находясь в темнице, он написал свой главный труд («Джавидан-нама», дословно «Книга вечности»), где излагал учение о сакральных буквах в окончательной форме. Кроме того, он составил «Книгу снов» («Навм-нама») и другие важные произведения в духе крайнего суфизма с многочисленными параллелями с исмаилизмом. В описании одного своего сновидения, где он встретил Мухаммеда, он рассказывает о практике наблюдения семи звезд под определенным углом зрения. В ходе этого опыта самая яркая звезда проникает ему в глаз, и после этого он получает способность постигать сущность вещей — лучи Логоса, в них рассеянные. Наими считал себя воплощением Божества, толковал сны и предсказывал будущее, уверял, что понимает язык птиц. Но главной его миссией было обнаружение Логоса во всех структурах мира — в космосе, человеке, истории, религии. Это он и называл «Воскрешением» (*Rastakhiz*). Снова прямая параллель с исмаилитской концепцией «Воскресителя» (*al-Qā'im*) и «Воскрешения» (*al-Qiyāmah*).

Имадеддин Насими был последователем Наими и проповедовал его учение. Вместе с тем, строго продолжая линию персидско-тюркского суфизма, он был горячим приверженцем аль-Халладжа, считая его носителем высшей истины суфийского учения. Учение о тождестве внутренней «совершенной природы» человека с самим Божеством с предельной прозрачностью изложена у Насими. Как и Юнус Эмре, Насими некоторые стихи пишет от лица этого «высшего тождества», божественного Я.

В меня вместятся оба мира, но в этот мир я не вмещусь:

Я суть, я не имею места — и в бытие я не вмещусь.

Все то, что было, есть и будет, — все воплощается во мне,

Не спрашивай! Иди за мною. Я в объяснения не вмещусь.

Вселенная — мой предвозвестник, мое начало — жизнь твоя, —

Узнай меня по этим знакам, но я и в знаки не вмещусь.

Предположением и сомнением до истин не дошел никто;

Кто истину узнал, тот знает — в предположения не вмещусь.

Поглубже загляни в мой образ и постарайся смысл понять, —

Являясь телом и душой, я в душу с телом не вмещусь.

Я жемчуг, в раковине скрытый. Я мост, ведущий в ад и в рай.

Так знайте, что с таким богатством я в лавки мира не вмещусь.

Я самый тайный клад всех кладов, я очевидность всех миров,

Я драгоценностей источник, — в моря и недра не вмещусь.

Хоть я велик и необъятен, но я Адам, я человек,

Я сотворение вселенной, — но в сотворенье не вмещусь.

Все времена и все века — я. Душа и мир — все это я!

Но разве никому не странно, что в них я тоже не вмещусь?

Я небосклон, я все планеты, и Ангел Откровенья я.

Держи язык свой за зубами, — и в твой язык я не вмещусь,

Я атом всех вещей, я солнце, я шесть сторон твоей земли.

Скорей смотри на ясный лик мой: я в эту ясность не вмещусь.

Məndə sıǵar iki cahan, mən bu cahanə sıǵmazam,

Gövhəri lamakan mənəm, kövnü məkanə sıǵmazam.

Əşlə fərşu kafü nun məndə bulundu cümlə çün,

Kəs sözunüvü əbsəm ol, şərhu bəyanə sıǵmazam.

Kövnü məkandır ayətim, zati dürür bidayətim,

Sən bu nişanla bil məni, bil ki, nişanə sıǵmazam.

Kimsə gümanə zənn ilə olmadı həqq ilə biliş,

Həqqi bilən bilir ki mən, zənnü gümanə sıǵmazam.

Surətə baxu mə'nini surət içində tanı kim,

Cism ilə can mənəm, vəli cism ilə canə sıǵmazam.

Həm sədəfəm, həm inciyəm, həşru sirat ədinciyəm,

Bunca qumaşu rəxt ilə mən bu dükənə sıǵmazam.

Gənci-nihan mənəm mən uş, eyni-əyan mənəm, mən uş,

Gövhəri-kan mənəm mən uş, bəhrəvu kanə sıǵmazam.

Gərçi mühiti-əzəməm, adım adəmdir, adəməm,

Dar ilə künfəkan mənəm, mən bu məkanə sıǵmazam.

Can ilə həm cahan mənəm, dəhriyə həm zaman mənəm,

Gör bu lətifeyi ki mən, dəhru zəmanə sıǵmazam.

Əncüm ilə fələk mənəm, vəhy ilə həm mələk mənəm,

Çək dilinivü əbsəm ol mən bu lisənə sıǵmazam.

Zərrə mənəm, günəş mənəm, çar ilə rəncü şeş mənəm,

Surəti gör bəyan ilə, çünki bəyanə sıǵmazam.

Я сразу сущность и характер, я сахар с розой пополам,	Zat iləyəm sifət ilə, qədr iləyəm bərat ilə,
Я сам решение с оправданием, — в молчащий рот я не вмещусь.	Gülşəkəyəm nəbat ilə, bəstə dəhanə siğmazam.
Я дерево в огне, я камень, взобравшийся на не- беса.	Nar mənəm, şəcər mənəm, ərşə çixan həcər mənəm,
Ты пламенем моим любуйся, — я в это пламя не вмещусь.	Gör bu odun zəbanəsin, mən bu zəbanə siğmazam.
Я сладкий сон, луна и солнце. Дыханье, душу я даю.	Şəms mənəm, qəmər mənəm, şəhd mənəm, şəkər mənəm,
Но даже в душу и дыханье весь целиком я не вмещусь.	Ruhi-rəvan bağıslaram, ruhi-rəvanə siğmazam.
Хотя сегодня Несими я, я хашимит и корейшит,	Gərçi bu gün Nəsimiyəm, haşimiyəm, qureyşiyəm,
Я меньше, чем моя же слава, — но я и в славу не вмещусь <sup>1</sup> .	Bundan uludur ayətim, ayətü şanə siğmazam.

В другом стихотворении Насими напрямую (подобно Руми и Эмре) цитирует аль-Халладжа<sup>2</sup>:

بولشم حقی انالحق سویلرم  
 حق بنم حق بنده در حق سویلرم  
 کور بو اسراری نه مغلق<sup>1</sup> سویلرم  
 صادقم قولده صدق<sup>2</sup> سویلرم

Я нашел истину! Я есть Истина! провозглашаю я.  
 Я есмь Истина. Истина во мне, истину провозглашаю я.  
 Смотри, как мистическим образом эти секреты провозглашаю я.  
 Я правдив в своих высказываниях. «Склонись перед моей истин-  
 ностью!» провозглашаю я.

В некоторых своих четверостишиях Насими идет еще дальше<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> Пoesия народов СССР IV – XVIII веков. М.: Художественная литература, 1972. С. 277 – 278.

<sup>2</sup> *Burrill Kathleen R.F.* The Quatrains of Nesimi Fourteenth-Century Turkic Hurufi With Annotated Translations of the Turkic and Persian Quatrains from the Hekimoglu Ali Pasa MS. The Hague: De Gruyter Mouton, 1972. P. 197.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 195.

بن<sup>1</sup> وجود مطلق مطلق ددم  
 حق دانوغدر حق بيلور كم حق ددم  
 كنت كنزا سرني مغلق ددم  
 ايلدم<sup>2</sup> برماغي آبي<sup>3</sup> شق ددم

Я абсолютное бытие, абсолютно я утверждаю.

Истина свидетель. Истина знает, что истину я утверждаю.

Тайну «я был скрытым сокровищем» мистическим образом я утверждаю.

Я протянул палец. Луна раскололась, я утверждаю.

Это апофеоз метафизического могущества и достижение высшего уровня суфийского пути — проникновение в миры *ḥaqīqat*. Формула «Я был скрытым сокровищем, но захотел быть познанным и сотворил творение» из хадисов является основой суфийской метафизики. По-арабски она звучит так:

كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف

Ее начало и воспроизведено в четверостишии Насими. Здесь важно, что Бог выражает волю быть познанным ('arif), что отсылает к третьему уровню суфизма — *ma'rifah*. Бог есть Истина. Но она заведомо апофатична (неоплатоническое сверхбытийное и непознаваемое 'Ev). Чтобы быть познанной, Истина создает творение. Но акт познания — это Логос, значит, Вселенная и есть развернутый Логос. На этом основании хуруфиты отождествляют мир с сакральным текстом. Однако сам мир концентрирует свою логосность в одном полюсе — в человеке. Он и есть, в конечном итоге, та инстанция, в которой Желаящий быть познанным, познается. Познающий Непознаваемого, но Стремящегося стать познанным, предельно приближается к объекту познания. Значит, он сам становится Логосом Вселенной, проникает в сущность вещей и достигает абсолютной власти (расколота лунa). При этом Логос мыслится хуруфитом Насими как упорядоченная система знаков — то есть как *письмо*. Природа человека (Адама) заключает в себе всё именно потому, что человек есть не что иное, как Логос. Адам есть божественная надпись, способная

прочитать саму себя, а через это — всё остальное — прочитать мир. Это прочтение мира и есть познание Бога через «марифат», то есть Его катафатическое развертывание.

Насими пишет<sup>1</sup>:

جوهر فرد آدمك كاننده در  
 كنت كنزا آدمك شاننده در  
 كرجه شيطان آدمك قاننده در  
 سرّ اسما آدمك جاننده در

Бесценный алмаз в жиле Адама  
 «Я был скрытым сокровищем» — в природе Адама  
 Хотя и дьявол в крови Адама  
 Тайна имен — в душе Адама

Адам-Логос заключает в себе все противоположности. Он не является только благом и светом, он объемлет все версии проявления — в том числе и темные его стороны, интегрируя их в себе. Отсюда дионисийский характер суфийского Логоса Насими.

Интерпретация хуруфитами Логоса как *нагписи* для тюрков и вообще для кочевых народов Турана не характерна, поскольку основной акцент ставился у них на устное предание. Однако, вероятно, хуруфизм восстанавливал традицию сакральных знаков, известных древнейшим народам Турана. Тюркские тамга и евразийские руны могли быть прообразами таких обобщающих символических систем.

В целом поэтическая метафизика Насими представляет собой законченный и последовательный платонизм. Но такой платонизм мы встречаем уже у Яссави, а затем во всей традиции турецкого суфизма. По своей структуре он почти не отличается от классической иранской метафизики исламского периода, где сходятся древнее индоевропейское наследие (Логос Аполлона), маздеистский дуализм (световая война и эсхатология) и эллинский неоплатонизм. Это яркое проявление иранского Логоса. Собственно тюркским в этом

<sup>1</sup> *Burrill Kathleen R.F.* The Quatrains of Nesim Fourteenth-Century Turkic Hurufi With Annotated Translations of the Turkic and Persian Quatrains from the Hekimoglu Ali Pasa MS. P. 121.



случае является лишь язык. Однако следует обратить внимание, что для такого глубинного восприятия иранской традиции у тюркских народов Турана существовали древние предпосылки, поскольку сам Логос Турана по своим истокам и корням является, в свою очередь, индоевропейским, а следовательно, тюркский Dasein изначально структурирован вдоль семантической оси Логоса Аполлона.

Показательно, что тюрк Насими гибнет в Алеппо мученической смертью — с него живого муллы-захириты сдирают кожу. Суфийские легенды утверждают, что после этого казненный поэт поднялся, завернулся в свою кожу как в суфийский плащ (хирка) и невозмутимо удалился. Больше его никто не видел. Тем самым Насими повторил мученический конец Мансура аль-Халладжа, Сухраварди и своего учителя Фазлуллаха Наими, веру в которого он пронес через всю жизнь и воплотил в грандиозный памятник своего творчества.

### «Турецкая религия» османов

Турецкий суфизм в сочетании с различными течениями шиизма (в том числе радикального) включил в себя более древние тэнгрианские религиозные представления туранской кочевой эпохи. Эти представления стали интегральной частью общего течения батинизма, не выделяясь в отдельный и самостоятельный комплекс. В целом, можно говорить о том, что в Анатолии под влиянием культуры Ирана и Средней Азии, и прежде всего в эпоху появления здесь огузских племен, бежавших под напором монголов (вместе с иранцами), сложилась совершенно особая религиозная традиция, довольно жестко контрастирующая с классическим суннизмом сельджуков. Однако и сельджукские правители Конийского султаната (например, Ала ад-Дин Кей-Кубад I, при котором держава достигла своего расцвета) подчас покровительствовали батинизму, и даже суфизму, что создало предпосылки для дальнейшего расцвета этой традиции уже в период усиления османов. Османь же, укрепляя свои позиции в Анатолии и неуклонно двигаясь к тому, чтобы стать главной силой в пространстве Малой Азии и Балкан, опирались преимущественно именно на эту религиозную традицию, отличающуюся и от строгого захиритского суннизма, и от ортодоксального двенадцатеричного шиизма, представляя собой нечто *третье* и самостоятельное. Можно назвать это условно «*турецкой религией*» или «*османской религией*» (если рассматривать раннюю историю османов).

С внешней стороны «турецкая религия» была исламской и основанной на принципах шариата. Но интерпретация ислама в данном случае была чрезвычайно самобытной с полной доминацией иран-

ской герменевтики. Турки разворачивали свою культуру и строили свою идентичность в новых исторических и географических условиях Анатолии начиная с XIII века с опорой именно на эту духовную иранскую традицию экстатической мистики и неоплатонизма. Кочевая природа тюрков, их туранский Dasein сказывались в том, что «турецкая религия» основывалась на патриархальной световой традиции, на строгой небесной вертикали. Таким образом, туранский Логос Аполлона в этих условиях продолжал доминировать. Это сказывалось в воинственной героической ориентации турок, постепенно расширяющих свою экспансию на все более обширные регионы Средиземноморья, воссоздавая географически Византийскую Империю в ее древнем масштабе.

Но при этом турки все более переходили к оседлому образу жизни в сельских общинах и городах, включая в свой состав значительные пласты местного анатолийского и балканского населения. Это дополняло туранский Логос Аполлона дионисийскими элементами. Сочетание Логоса Аполлона и Логоса Диониса мы и видим в основе «турецкой религии», ярчайшим проявлением которой следует считать турецких суфиев, бекташей и алевитов. Совокупно именно эти течения и близкие к ним и создали основу культурной идентичности османских турок, предопределив исток турецкой поэзии, культуры, искусства, а также военно-политических институтов — например, корпуса бекташей-янычар.

Турецкая религия османов была близка иранской парадигме, а также религиозной культуре обществ Кавказа и Средней Азии, где и жили родственники турок — тюркские народы, также находившиеся под интенсивным влиянием Ирана и его Логоса. Поэтому «турецкая религия» является по своим основным параметрам чрезвычайно близкой иранскому Логосу, а в еще более глубоком измерении уходит к общим корням кочевых обществ Турана, откуда некогда пришли и предки иранцев, а через два тысячелетия и предки анатолийских турок.

Первые османские правители начиная с Османа I, провозгласившего себя правителем независимого государства и вплоть до девятого султана Селима I Грозного (1465 — 1520) и его наследника Сулеймана Великолепного (1494 — 1566), опирались преимущественно на эту «турецкую религию», благодаря чему во многом османы и смогли не только подчинить огромные территории новой Империи, но и интегрировать в нее самые разные народы и культуры. «Турецкая религия» на уровне метафизики тяготела к открытому неоплатоническому синтезу, возводя Аббасидскую идею универсализации ислама к еще более утонченной модели — в духе суфийского культа

Единого. На уровне простого населения это дублировалось «народным суфизмом» бекташей и еще более открытой религией алевитов, где шиитские ориентиры легко сочетались с христианскими мотивами и традициями самых разных народов — от Иллирии и Фракии до Сирии и Месопотамии. Иранские, эллинские, славянские и албанские общины не оказывались в изоляции под прямым и жестким контролем воинственного ислама (арабского толка), но пребывали в полицентричной и гибкой структуре, где они могли сохранять свою идентичность и вступать в определенных случаях в осторожный межконфессиональный диалог, к которому «турецкая религия» вполне располагала.

Ситуация с «турецким исламом» существенно изменилась лишь в эпоху Селима I и Сулеймана Великолепного. В этот период при шахе Исмаиле I (1487 – 1524) к востоку от Турции возникла новая могущественная Империя — Сефевидский Иран. Дело в том, что в Сефевидском Иране культурно-религиозной доминантой была точно такая же модель, как и та, что мы назвали «турецкой религией». Основу правления Сефевидов и их идеологии заложил тюркско-персидский суфийско-шиитский военный орден, чья структура и теория была практически тождественна ордену Бекташи или течению алевитов. Иранский философ Али Шариати говорил о красном и черном шиизме, понимая под «красным шиизмом» революционные радикальные формы типа хуррамитов, сербедаров или анатолийских Бабайе, а под «черным шиизмом» — ортодоксальных двенадцатеричников, утвердившихся в Сефевидском Иране в качестве официальной религиозной структуры несколько позднее<sup>1</sup>. Это очень точное разделение, но изначально сам «черный шиизм» Сефевидов сложился в среде «красного шиизма», менее ортодоксального и даже менее исламского, поскольку глубинные иранские — доисламские — элементы были в нем эксплицитно представлены. На первых порах Сефевидской Империи «красный шиизм» и «черный шиизм», а также разнообразные течения среднеазиатского и кавказского суфизма были нераздельно связаны между собой. Но к такому же смешанному типу, с преобладанием именно «красного шиизма» и радикального суфизма относилась и «турецкая религия» Османов. Геополитические противоречия между Высокой Портой и Сефевидским Ираном, а также кристаллизация в Иране «черного шиизма» создали напряжение в культурно-религиозной сфере. И когда противостояние перешло в горячую фазу, султан Селим и вслед за ним Сулейман Великолепный принимают решение опереться на *ортодоксальный суннизм*, поскольку носители

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

«турецкой религии» (равно как и шииты в целом) в условиях войны могли быть заподозрены в измене: их идеология и даже их орденская структура были тесно связаны с политико-религиозной элитой, утвердившейся у власти в Иране.

С этого момента и начинается поворот от абсолютной доминанции суфизма и алевизма в Османской Империи к захиритской версии суннизма<sup>1</sup>. С этим связаны и гонения на шиитов (вплоть до шиитского геноцида), и преследование неортодоксальных тарикатов и т. д. Но при всем усилении захиритских тенденций в суннизме «турецкая религия» никогда не исчезала в турецком обществе окончательно, составляя основу его культурного кода. Наследие Хаджи Бекташа жило и процветало в военной элите Османской Империи, а поэзия Юнуса Эмре и Джелаладдина Руми считалась всенародным достоянием и образцом для подражания многих поколений турецких поэтов. Алевиты продолжали оставаться многочисленным сегментом турецкого общества, а суфизм в целом был распространен повсеместно.

«Турецкая религия» не была полностью уничтожена и в момент разгрома корпуса янычар. Выстояла она и в эпоху секулярного кемализма, когда все тарикаты были запрещены. Именно эта религия и сформировала подлинный *турецкий Dasein*, ключ к которому следует искать в суфийских преданиях, восходящих к Яссави, в янычарских легендах, алевитских учениях и стихах Юнуса Эмре или Имаддина Насими.

---

<sup>1</sup> Параллельно с этим и в самом Иране происходит переход от «красного шиизма» с элементами «гулата» и радикального суфизма, к «черному шиизму».

# Глава 11. Османская Империя

## Истоки: османская формула интеграции

Самым прямым и непосредственным контактом тюрков с Европой стали османские завоевания Византии, кульминацией чего был захват османским султаном Мехметом II византийской столицы Константинополя в 1453 году. После этого Византия — как последнее историческое издание Римской Империи — окончательно пала. Таким образом, тюрки-османы выступили для православного мира, составляющего восточную половину мира христианского, носителями фатальной и роковой катастрофы колоссального значения. Так как конец Империи для православной культуры имел строго *эсхатологическое* значение (изъятие из среды «катехона», удерживающего), то нашествие турок осмыслялось половиной христианского мира как свершившийся «конец света», апокалиптический аккорд, непосредственно связанный с «приходом Антихриста»<sup>1</sup>. В этом качестве османы и закрепились в глазах православных, что только усугубилось тем фактом, что отныне греки, болгары, румыны, сербы и т. д. оказались под властью чуждого им цивилизационно народа, исповедующего к тому же иную религию и установившего над ними жесткое и подчас жестокое правление. И хотя западные христиане восприняли османские завоевания «восточных схизматиков» более спокойно и отстраненно, борьба с «турецкой угрозой» стала на несколько веков важной темой общеевропейской политики, особенно чувствительной для Австро-Венгрии, граничащей с новой исламской Империей.

Вместе с османским государством начинается основательный и прямой диалог тюрков и Европы, и с этого момента тюрки становятся значимой реальностью для христианского мира.

Истоки Османской Империи (*Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye*), называемой также Оттоманской Портой или Высокой Портой, мы находим в небольшой области (бейлике) Конийского султаната в Северо-Западной Анатолии, которая находилась в ведении тюркского владетеля Османа I Гази, но изначально не имела большого стратегического значения и была зависимой от сельджуков. При Османе I столицей бейлика был небольшой западно-анатолийский город Эскишехир.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

Формально государство османов было создано в 1299 году как результат разделения рухнувшего Конийского султаната, которому до этого принадлежала большая часть земель Анатолии.

С 1299 по 1453 год значение тюркского государства османов постепенно возрастало, под его властью оказывались все новые и новые территории.

Особенностью государства османов с самого начала была система широких автономий, предоставляемых этническим и религиозным меньшинствам. Состав населения этого политического образования был чрезвычайно разнообразным: наряду с тюрками, составляющими правящий класс и исповедующими суннитский ислам с широким распространением суфизма и множеством персидских элементов (тюрко-иранская исламская культура), здесь проживали православные греки, а также многочисленные этнические группы коренного населения Анатолии. Параллельно исламу было широко распространено православие и другие разновидности христианства. В этой модели ярче, чем в иных тюркских государствах, проявились изначальные специфические черты туранских социополитических моделей власти, свойственных всем туранским (тюркским и монгольским) имперским образованиям — жесткий военно-стратегический централизм в сочетании с мягкой политикой этноконфессиональных автономий. Эта формула может быть определена таким образом: *погчинение тел в сочетании со свободой духа*. Эта формула составляла парадигму многих евразийских Империй, и то, что именно такая модель была положена османами в основание своей организации, показательно: начиная со скромного бейлика, его правители были нацелены на Империю, заложив ее принципы (военный централизм в сочетании с широкой этноконфессиональной терпимостью) в основу будущего огромного государства. Эти тенденции были очевидны уже при Османе I, а затем стали основной линией политики его последователей, от которой они старались никогда не отклоняться. Так, мы видим уже в Средиземноморье яркое проявление принципа Степных Империй. Туранские влияния в очередной раз достигли Европы и воплотились в самостоятельную и могущественную политическую и геополитическую силу.

## Успехи османов и взятие Царь-града

Новое государство османов начало стремительно расширять свои границы, наступая на византийские владения в Анатолии и на Балканах. Так оно постепенно превратилось в главного противника Византии, которому и суждено было сыграть в истории Восточной Римской Империи роковую роль.

В 1324 году сын Османа I, Орхан, захватил важный стратегический центр в Западной Анатолии Бурсу, перенесся туда (ближе к Константинополю) столицу Османского государства. К концу XIV века турки проникают на Балканы, начиная окружать византийские владения с севера. В 1365 году столица Османского государства переносится во фракийский город Адрианополь (Эдирне), который сохранял этот статус вплоть до взятия Константинополя. В 1387 году в руках турок оказывается крупный греческий город Салоники (ранее Фессалоники). В 1389 году состоялась ключевая для всей стратегии турецких завоеваний битва на Косовом поле, когда против турок выступили православные сербы и боснийцы. Сербское войско, отчаянно сражавшееся, было разбито и понесло тяжелейшие потери. При этом в бою погибли предводители обеих сторон — сербский князь Лазарь Хребелянович (попал в плен и был казнен) и султан Мурад I, предположительно убитый Милошем Обиличем.

В 1396 году во Фракии (современная Болгария) при городе Никополе состоялось крупнейшее сражение между турками, возглавляемыми султаном Баязидом I, и объединенными силами венгерского короля Сигизмунда, Французского королевства, Ордена госпитальеров и Венецианской республики, где европейская коалиция снова была побеждена османами. Османы были готовы взять Константинополь, так как уже в это время контролировали основные стратегические позиции на подходах к нему, но этому воспрепятствовало вторжение войск Тимура, который победил Баязида I в битве при Ангоре и пленил его, после чего разделил Османское государство на несколько несамостоятельных частей, враждующих друг с другом. Тем самым Византия получила еще полвека независимости. Часть османских владений на Балканах (Салоники, Македония, Косово и т. д.) была потеряна, пока султан Мурад II в 1430–1450 годах не восстановил там турецкое присутствие. В битве при Варне в 1444 году он же нанес поражение польско-валашско-венгерской армии, которую возглавляли Владислав III Цепеш, известный как Дракула, и венгерский король (также валашско-трансильванского происхождения) Янош Хуньяди, вначале соратник, а позднее непримиримый враг Дракулы.

Во второй битве на Косовом поле в 1448 году Мурад II снова разгромил венгерско-валашские войска.

## Империя и ее миллеты

В 1453 году под руководством османского султана Мехмета II, существенно преобразовавшего армию и осуществившего антибюрократические реформы в самом Османском государстве, состоялся

штурм Константинополя, и Византийская Империя прекратила свое существование, так и не получив от Западной Европы обещанной поддержки. После этого Османское государство стало официально именоваться Империей. Мехмед II стал первым правителем Османской Империи, организованной строго по тому же самому принципу, по которому Осман I строил свое государство в самом начале и который точно воспроизводил туранскую парадигму Империи, жесткий централизм в военно-политической сфере, доминацию тюркской военно-аристократической элиты (триумфальная династия, справившаяся с историческим вызовом, и племя-победитель) в сочетании с широкой этноконфессиональной автономией.

Империя разделялась на миллеты, зоны, организованные в соответствии с этноконфессиональной идентичностью населения. Главным был мусульманский миллет, отдельные миллеты были для православных, армян-миафизитов и иудеев.

Православной Церкви, в частности, разрешалось сохранить автономию и земли на условиях признания османской власти и отказа от поддержки антиосманских выступлений со стороны православного населения. Так, образовался Фанар, квартал в Константинополе, населенный преимущественно православными греками, где располагалась (и до сих пор располагается) резиденция Вселенского Константинопольского патриарха, остававшегося главой греческой Церкви и всего православного мира. Фанар представлял собой новое явление в православной истории, так как вплоть до взятия Константинополя Мехметом II, Константинопольский патриарх был символом Византийской Империи, представленной в духе учения о православной *симфонии* не только им, но и византийским Императором, и именно *союз высшей церковной и императорской власти составлял сущность византизма*. Отныне политическая составляющая была отделена от духовной, так как власть оказалась в руках мусульманских правителей. Следовательно, видоизменилась и функция Вселенского патриарха, который отныне представлял не Империю, но лишь религиозную организацию, оказавшуюся в иноконфессиональном политическом контексте и административно подчиненную иноверцам. Это и стало *феноменом Фанара*: православный Вселенский патриарх под политической властью исламских турецких султанов.

### **Третий Рим и «турская правда»**

Очевидно, что среди православных народов падение Константинополя стало фундаментальным моментом в структуре их историа-лов. Греки, болгары и сербы оказались в полном подчинении у ту-



рок, и для них это событие оказалось абсолютной *политико-религиозной катастрофой*, зловещим эсхатологическим аккордом. Румыны (валахи) сохранили определенную степень автономии на первом этапе — при Владе III Цепеше Дракуле. Они подчас эффективно сопротивлялись туркам (в одном из своих походов валашское войско Дракулы едва не захватило Константинополь, а во время похода Мехмета II в Трансильванию так измотало османскую армию партизанской войной, что ей пришлось отступить), а позднее, признав все же вассальную зависимость от турок, они пользовались в Порте особым статусом. В тот период, когда власть турок еще не утвердилась, Дракула объявил о *translatio Imperii* (переносе Империи) в Валахию и, соответственно, приравнял свой статус Валашского князя к статусу «православного Императора»<sup>1</sup>.

В Московской Руси эта же идея *translatio Imperii* получила более серьезное развитие, так как легла в основу русской государственной идеологии: Москва — Третий Рим. Зависимость фанариотов от турецкого султана, равно как и произошедшее накануне уклонение греков в унию<sup>2</sup>, заставляла православную державу, оставшуюся политически независимой (Московская Русь), искать новых историко-религиозных и политических ответов на вызов, заключающийся в падении Константинополя. Показательно, что в эпоху правления Ивана Грозного, когда и происходила фиксация статуса русского Царя как преемника византийского Императора и формальное утверждение Московской Руси как Третьего Рима, появляются писания Ивана Пересветова<sup>3</sup> (то ли реальной исторической личности, то ли псевдонима самого Ивана Грозного — об этом историки продолжают спорить), где относительно турецких завоеваний приводится чрезвычайно необычная и неожиданная оценка<sup>4</sup>. Сам Пересветов ссылается в своих

---

<sup>1</sup> *Dogaru M. Vlad Ţepeş, Împăratul Răsăritului. Gîndirea politică și practica militară în epoca lui Vlad Ţepeş. Tradiție și originalitate Bucureşti: Globus, 2008.*

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

<sup>3</sup> *Каравашкин А. Русская средневековая публицистика. М.: Прометей, 2000.*

<sup>4</sup> «Вот что говорит Петр, Молдавский воевода, о первом турецком царе султана Магомете: "Хоть неправославный царь, а устроил то, что угодно богу: в царстве своем вел великую мудрость и справедливость, по всему царству своему разослал верных себе судей, обеспечив их из казны жалованьем, на какое можно прожить в течение года. Суд же он устроил гласный, чтобы судить по всему царству без пошрины, а судебные расходы велел собирать в казну на свое имя, чтобы судьи не соблазнялись, не впадали в грех и бога не гневили. А если наградит он какого вельможу за верную службу городом или областью, то пошлет к своим судьям и велит выплатить тому по доходной росписи единовременно из казны. И если провинится судья, то по закону Магомета такая предписана смерть: возведут его на высокое место и спихнут вшаей вниз и так скажут: "Не сумел с доброй славой прожить и верно государю служить". А других живьем обдирают и так говорят: "Нарастет мясо, простится вина". И нынеш-

текстах на «Петра, воеводу Молдавского», который высказывает все основные мысли и суждения, близкие самому Пересветову. Пересветов объясняет победу османов и поражение византийцев не только отступлением от православия (как это было расценено в официальной версии теории Москвы Третьего Рима — византийцы пошли на Флорентийскую Унию, «предали православие» и в наказание за это пали от рук «неверных» — агарян, как называли всех мусульман, потомков Исмаила, сына Агари), но и вырождением, коррупцией и неэффективностью самого греческого государства<sup>1</sup>. Пересветов полагает, что турецкая модель политической организации более совершенна, справедлива и действительна, чем греческая. Он противопоставляет фигуру «Магмет-салтана», которого он называет «философом-мудрым», безвольному «кроткому» (в негативном смысле) Императору Константину, окруженному разложившей и коррумпированной недееспособной аристократией.

Он называет это «турской правдой», полагая, что успехи османов имели социологическое объяснение: в их правлении было больше справедливости, «правды»<sup>2</sup>. В «Сказании о Магмет-салтане» Пересветов говорит:

Есть ли к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними аггели беседовали<sup>3</sup>.

«Турская правда», по Пересветову, заключалась в том, что султан возвышает храбрых, честных, преданных и достойных людей, не об-

---

ние цари живут по закону Магометову с великой и грозной мудростью. А провинившемуся смерть предписана, а как найдут провинившегося, не помилуют и лучшего, но казнят по заслугам дел его. И так говорят: «Писано от бога: каждому по делам его»». *Пересветов И.* Большая челобитная Ивану Грозному // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: Наука, 2000. С. 438.

<sup>1</sup> «При царе Константине Ивановиче управляли царством греческие вельможи. Крестное целование они ставили ни во что, совершали измены, несправедливыми судами своими обобрали они царство, богатели на слезах и крови христиан, пополняли богатство свое бесчестным стяжаньем. Сами они обленились и не стояли крепко за веру христианскую и в царе укротили воинственность ворожбой, путями соблазна, еретическим чародейством. Таким образом отдали они иноплеменникам — туркам на поругание и греческое царство, и веру христианскую, и красоту церковную». *Пересветов И.* Большая челобитная Ивану Грозному. С. 440 — 441.

<sup>2</sup> «В каком царстве правда, там и бог пребывает, и не поднимется божий гнев на это царство. Ничего нет сильнее правды в божественном Писании. Богу правда — сердечная радость, а царю — великая мудрость и сила». *Пересветов И.* Большая челобитная Ивану Грозному. С. 433. И в другом месте: «Не веру любит бог, правду». *Пересветов И.* Большая челобитная Ивану Грозному. С. 447.

<sup>3</sup> Цит. по: *Каравашкин А.* Русская средневековая публицистика. С. 52.

ращает внимание на взятки, допускает к власти представителей всех конфессий и этносов, а также заботится в первую очередь о державе, а не о почестях и своих собственных интересах, лично участвуя наряду с простыми солдатами в боях и походах. Русский ландскнехт (или скрывавшийся под его маской сам русский Царь) различает в османах парадигму туранского правления, выявляет сущность формулы индоевропейской Империи: жесткий централизм, отбор воинской аристократии из числа храбрейших и сильнейших воинов, широкая терпимость к этнорелигиозным различиям, построение государства как армии. И истоком, и целью этой «турской правды» является сам Бог. Поэтому у Пересветова возникает мысль о том, что «Магмет-салтан» был скрытым христианином.

Магмет-салтан, «философ мудрый», который стал таковым, проникнувшись уважением к «христианским книгам» и заповедям Христа «от молитв святых Афанасиевых», говорит «в тайне себе», то есть скрывая заветные мысли от «сеитов» и прочих врагов истинной веры, о великом назначении царя: Таковому было быти христианскому царю, всеми правдами Богу сердечную радость воздати и за веру христианскую крепко стояти»<sup>1</sup>.

По контрасту с этой «турской правдой» выступает «греческая лесь» — изнеженность, взятки, излишняя роскошь, закрепление высших постов в государстве за аристократическими родами независимо от личных качеств их представителей, что и стало, по Пересветову, причиной падения Византии.

«Турская правда», таким образом, становится политической программой самого Ивана Грозного (мать Грозного Елена Глинская вела свой род от крымского хана и этнического тюрка Мамаю), что проявляется, в том числе, и в «опричнине», представлявшей собой воспроизводство воинской организации имперского типа, весьма напоминающей османскую. При этом Иван Пересветов собственно к исламу не испытывает каких-либо симпатий, добавляя, что «правда турская» у русского Царя должна сочетаться с «верой православной».

Показательно, что именно со второй половины XV века Московское государство окончательно и однозначно становится в полном смысле слова *туранской державой* и начинает воссоздавать Империю Чингисхана<sup>2</sup>, следовательно, замеченное у османов туранское начало («правда турская») берется на вооружение и Третьим Римом

<sup>1</sup> Каравашкин А. Русская средневековая публицистика. С. 52.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Геополитика России.

(что предопределяет, в частности, и некоторое отчуждение от греков-фанариотов).

Так, через осмысление «турской правды» русским Царем и его идеологом происходит возврат завета Турана от индоевропейцев, через алтайцев и, в частности, через турок-османов, снова к индоевропейцам-славянам, которые воспринимают последними в структуре своего историаала изначальную миссию туранского Логоса.

# Глава 12. Туранско-средиземноморская Империя под флагом ислама

## Геополитическая преемственность

После захвата Константинополя османы начинают, в свою очередь, воссоздавать геополитически Византийскую Империю, интегрируя под своей властью не только ее православные составляющие, но и утерянные после подъема ислама земли на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Теперь волна завоеваний, центром которых является снова римская (ромейская) столица Константинополь, движется в обратном направлении по сравнению с арабскими завоеваниями — не с юга на север, но с севера на юг. Власть османских султанов оказывается чрезвычайно интересным явлением.

На *первый* взгляд, если отвлечься от религиозного фактора и от этнического состава правящей элиты (которая быстро становится весьма разнообразной, включая представителей разных народов — греков, славян, персов и т. д.), мы видим возрождение Византии, а следовательно, Рима. При внуке Мехмета II Селиме I Ближний Восток и Северная Африка, более того, Аравия оказываются под властью Константинополя (Стамбула), то есть европейской столицы, одного из двух фокусов Римской Империи, Второго Рима. *Не арабийский (семитский) Юг, но туранский Север становится доминирующей силой в Восточном Средиземноморье.* Поэтому существует тенденция рассматривать Османскую Империю как прямую наследницу Византии. Согласно некоторым историкам, Мехмет II задумывался о переходе в православие, что сделало бы власть тюрок уже настоящим византизмом (во главе Византийской Империи в разные периоды стояли представители самых разных этносов)<sup>1</sup>. И хотя этого не произошло, не только Иван Пересветов заметил преимущества «турской правды», но и многие византийские греки, представившие собой «восточную партию», осознанно и добровольно пошли служить Османскому государству, внося огромный вклад в его процветание, становление и могущество. Современный греческий

---

<sup>1</sup> На это, собственно, и намекает Пересветов.

геополитик Димитрис Кицикис дает в своих трудах развернутую и документированную картину масштабного и плодотворного участия греков в имперостроительстве Высокой Порты<sup>1</sup>. В этом случае в контексте Восточного Средиземноморья Османская Империя может рассматриваться как *могущество Севера* и как *продолжение византийской геополитики*.

Кицикис тщательно рассматривает вопрос о формировании туркофильского течения внутри византийского общества еще до захвата Константинополя. Он замечает:

В период между захватом Константинополя франками в 1204 году и взятием Константинополя, Мистры и Трапезунда османами в 1453 – 1461 году византийцы размежевались на два лагеря — латинофилов и туркофилов. С 1081 года Византийская империя находилась под колониальным гнетом франков. Ее жители больше не плавали по морю и не передвигались по суше. Все доходы от торговли шли иностранным купцам — в основном венецианцам и генуэзцам, — жившим на правах экстерриториальности в обособленных кварталах византийских городов. Перед лицом такой экономической эксплуатации со стороны латинян и религиозной нетерпимости Рима, требовавшего от православной церкви полного подчинения, перед угрозой насильственной латинизации всего народа присутствие турок казалось выходом из создавшегося положения. (...)

Партию туркофилов в Византии поддерживали народные массы, чье положение становилось все бедственней из-за усиления власти земельной аристократии. Однако помимо социального кризиса существовал кризис религиозный. В крупных монастырских владениях эксплуатировался труд крестьян. Многие священнослужители, обуреваемые жаждой богатства, вели аморальную жизнь, а монахи допускали в свои кельи сожительниц. Росло равнодушие к христианской религии. Турки знали об этом двойном социально-нравственном кризисе в империи. Их же самих иностранные путешественники первой половины XV века описывали как людей до такой степени нравственных, что слово «турок» превратилось в синоним добродетельного человека, стремящегося к социальной справедливости. В итоге и греки, и турки стали относиться к завоеванию османами Византии как к богоугодному делу. Развитию туркофильского течения способствовало движение религиозного мистицизма и нравственной требовательности, которое охватило Византию накануне ее падения. Из четырех знаменитых философов, сопровождавших в ка-

<sup>1</sup> Кицикис Д. Османская Империя // Кицикис Д., Лемерль П. На перекрестке цивилизаций: История Византии. Османская империя. М.: Весь мир, 2006.

честве советников Иоанна VIII Палеолога во время поездки во Флоренцию для заключения унии с католиками (1439), трое вернулись уже с протурецкой ориентацией: Георгий Схolariй (в монашестве Геннадий), возглавивший противников унии, принял постриг и после взятия Константинополя был утвержден Мехмедом II вселенским патриархом. Георгий Амируци, камергер греческого Императора Трапезундской Империи, искал пути политического сближения с исламом; в 1461 году он убедил своего императора добровольно отдать Трапезунд Мехмеду II, позже перешел на службу к султану и стал одним из его приближенных. Сын Георгия Амируци, также принявший мусульманство, получил пост министра султана. И наконец Георгий Трапезундский, переехавший в Италию до 1453 года, через два месяца после падения Константинополя направил Мехмеду II письмо, в котором советовал тому политически объединить турецкий и греческий народы. По мере того как в 1261 – 1453 годах власть византийских императоров ослабевала, крепло влияние церкви на Государство. Благодаря церкви и той поддержке, которую она получила от народа, все надежды латинофилов на союз с Западом рухнули, и путь туркам был открыт. Завоевав Константинополь, Мехмед II осуществил желание церкви собрать воедино православную «нацию» (которая после создания Империи в XI веке была разделена между несколькими государствами, созданными латинянами, сербами, болгарами, турками) под властью одного правителя, начав постепенное завоевание всех территорий прежней Империи. Это воссоединение завершилось только в 1669 году захватом османами Крита<sup>1</sup>.

О Георгии Трапезундском Кицикис пишет несколько подробнее, представляя его провозвестником концепции «Промежуточного региона», которую сам Кицикис считает геополитическим кодом как Византийской, так и Османской Империй.

Отмечая важность для Промежуточного региона главного культурного фактора — сосуществования и взаимозависимости эллинизма и тюркизма, восходящих к XI в., — он создал проект турецко-греческого политического союза. На следующий день после вступления Мехмеда II Завоевателя (Фатиха) в Константинополь Георгий Трапезундский направил ему два письма, в которых убеждал султана создать «двуглавое» турецко-греческое государство. А уже в июле 1453 года, менее чем через два месяца после падения великого города, он подготовил исследование «Об истине верования христиан», которое также

---

<sup>1</sup> Кицикис Д. Османская Империя. С. 160 – 161.

передал Завоевателю. В нем доказывалось, что ислам и христианство не имеют принципиальных различий и что в интересах правителя объединить обе религии под одним скипетром на основе равноправия. И хотя Мехмед II, будучи достойным императором Промежуточного региона и обладая открытым и в высшей степени склонным к синтезу умом, не мог буквально следовать предложениям философа из Трапезунда, он согласился с основной мыслью и предоставил православной церкви привилегии, которые с самого начала заложили фундамент совместного турецко-эллинского господства, продолжавшего расширяться вплоть до XIX века. Османская Империя, которая, подобно своей византийской предшественнице, была по преимуществу страной Промежуточного региона, имела — как и ее венский аналог на Западе и пекинский на Востоке — вселенское предназначение. В 1466 году Георгий Трапезундский в письме, также адресованном Мехмеду II Завоевателю, выразил этот «экуменизм» в следующих словах:

«Никто не сомневается, что ты по праву являешься императором римлян [византийцев]. Поскольку в действительности императором является тот, кто по закону владеет престолом империи. А престолом Римской [Византийской] империи является Константинополь: следовательно, тот, кто по праву владеет этим городом, и есть император. Не от людей, а от Бога ты владеешь вышеназванным тронном, завоеванным твоей саблей: следовательно, ты являешься законным императором римлян... А тот, кто является императором римлян, является также императором всего земного шара».

В послании ясно выражено исключительно синтетическое признание османской цивилизации<sup>1</sup>.

Показательно, что османы унаследовали от византийцев и их главных противников: на западе ими остаются латиняне и особенно венецианцы, на востоке — персы, на сей раз в лице Сефевидского Ирана, а на севере — славяне — Московская Русь (как ранее византийцы сталкивались со славянскими народами и, в частности, с болгарами).

## Традиции Турана и «экономия насилия»

*Второй* взгляд на Османскую Империю помещает ее в контекст туранских завоеваний, уходящих корнями в Тюркютский каганат и, шире, в тюркский мир древней Евразии. В этом смысле османы являются носителями духа кочевых Степных Империй, продолжа-

<sup>1</sup> Кицликис Д. Османская Империя. С. 114–115.



телями дела скифов, сарматов, аланов, гуннов, тюркютов, а также огузов и сельджуков. В этом состоит *туранская идентичность* Османской державы, проявляющаяся в особом социально-политическом укладе, в построении общества как армии, в воинской этике и системе миллетов, организованных по этнорелигиозному признаку. В этой системе мы имеем вполне определенную формулу того, что можно назвать *«экономией насилия»*. Для туранских социальных и этических систем насилие рассматривается как нечто полностью легитимное там, где одна могущественная и властная воля наталкивается на другую, приблизительно такую же по качеству. Это неминуемо ведет к битве, где сильнейший и храбрейший побеждает слабейшего и трусливого, а затем либо уничтожает его, присваивая его владения, либо покоряет и облагает данью, заставляя признавать и почитать власть победителя. *Тот, кто хочет освободиться, должен выиграть бой*. Эта формула *легитимации насилия* отражает воинский (кшатрийский, если использовать наименование касты воинов в индийском обществе) стиль цивилизации, где агрессия концентрируется в поле прямого проявления в стихии войны, битвы, сражения. В остальных сферах — духовной (первая функция Дюмезиля) и производственной (третья функция Дюмезиля) — для такого туранского стиля характерны, напротив, терпимость и многообразие. Туранские правители — каганы, ханы, ябгу и т. д. — поощряли религиозные и философские дискуссии, споры и соревнования, чаще всего дистанцируясь от вынесения финального решения и не настаивая на поддержке своим могуществом одной из противостоящих в религиозно-философской области сторон. Совершенно нетерпимые к оппозиции в военно-политической сфере, туранцы всегда, напротив, отличались широкой *веротерпимостью в сфере духа*. Это сказывалось на уважении к этническому многообразию, так как сущность особенности любого этноса состоит в уникальности его культуры, в том числе и религиозной. *От подданных требуется признание прямой военно-политической власти; взамен власть соглашается признать право на культурную самобытность*. Те, кто с такой постановкой вопроса не согласны, приглашаются доказать свою правоту в бою, но проигравший едва ли может надеяться на пощаду — уничтожено будет все, что ему дорого — включая его самого и память о нем в истории.

В области производства туранцы, чаще всего являющиеся скотоводами, также не настаивают на каком-то одном приоритетном способе ведения хозяйства. Так, они принимают и земледельческие общества, и городские, поощряют ремесленничество наряду с сохранением племенных обычаев выпаса скота. Жесткость в вопросе

власти и военного господства сочетается, таким образом, с мягкостью и гибкостью в духовной и производственной сферах.

Теоретически легко себе представить иные пропорции «формулы насилия»: *духовное* насилие (в значительной степени присущее исламу, особенно в его ранней — арабско-аравийской версии, а также христианству, в первую очередь, западному, и т. д.) или *экономическое* (яркими примерами чего являются оба доминирующих в эпоху Модерна политэкономических учения — капитализм и социализм). Тюркская «формула насилия» распространяется только и исключительно на сферу *прямой власти* и военного *господства*.

Это замечание позволяет интерпретировать Османскую Империю как туранскую социополитическую модель, спроецированную в пространство Европы. В этом случае Порта становится выражением Востока, туранской цивилизации, представленной в Средиземноморье.

## Эстафета Аббасидов

*Третий* взгляд на Османскую Империю идентифицирует ее как продолжение Аббасидского халифата и, следовательно, наследницу политического *ислама*. Сами османские султаны довольно редко называли себя «халифами» официально, но именно они стали правителями огромного исламского мира, впервые объединенного (собственно созданного) арабами. Но со времени праведных халифов через Омейядов и особенно Аббасидов исламская Империя постепенно и неуклонно меняла свое культурное и цивилизационное содержание. В отличие от ранней аравийской, Аббасидская идентичность представляет собой тот исламский универсализм, где начинают доминировать персидские и эллинистические мотивы, нарастает влияние иранской культуры, расцветают суфизм и шиизм<sup>1</sup>. Сельджуки привносят с собой и туранский элемент, пока не приходят носители еще более радикального степного начала — монголы Хулагу, от рук которых халифат падает, а затем еще один тюрко-монгол, Тимур, повторно проходит ставшим привычным для туранцев маршрутом вплоть до Ближнего Востока. Аббасидский халифат, таким образом, в конце своего исторического существования представляет собой уже синтез арабского, персидского и тюркского начал, где собственно арабский элемент становится отнюдь не доминирующим. Эти пропорции в целом характерны и для Османского государства, которое, превратившись в могущественную Империю и сделав ислам государственной

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

религией, продолжало Аббасидскую тенденцию, при том что соотношение между арабским, персидским и тюркским началами было еще более смещено в сторону, *противоположную* арабской идентичности. Хотя духовные деятели — муллы — изучают арабский язык, читают «Коран» в оригинале, основой османской культуры становятся тюркский и персидский языки, что в целом повторяет модель тех исламских обществ, которые преобладали в Средней Азии и Прикаспийском регионе, откуда собственно и пришли предки османов туркмены, и чью культуру они продолжали воспроизводить тогда, когда стали властителями гигантской Империи.

Османская Империя с XV века превращается в важнейший геополитический, религиозный и цивилизационный фактор, в значительной степени отождествившись с тем, что европейцы того времени понимали под «исламом». «Мусульманин» и «тюркок» для Европы стали почти синонимами, так как нетюркский ислам был либо подчинен Османской Империи (арабы), либо мало соприкасался с европейской цивилизацией, находясь от нее на некотором удалении — Иран, исламские государства Южной Азии. Это тождество мусульманин = тюркок имело под собой определенные основания, так как Европа в лице Османской Империи действительно имела дело с исламским государством, исламской религией и исламской цивилизацией, однако, важную роль в этом играл и собственно оригинальный тюркский (туранский, тэнгрианский) фактор, составлявший существенную часть османской идентичности — наряду с другими обособленными ее частями — греко-византийским наследием, влиянием значительного процента славянского населения, глубоким и основательным воздействием персидской культуры, ставшей едва ли не главнейшим фактором в формировании идентичности османской аристократии.

## **Османский ислам: жест Святой Софии и янычары**

Тюркский ислам в целом, распространявшийся в Золотой Орде, в Империи Тимура, в эпоху тюркского завоевания Ирана и по мере укрепления позиций в Анатолии, в Сельджукском каганате, а позже среди османов, вплоть до создания Османской Империи, основывался на диалоге двух метафизических типов —

- арабско-семитского содержания изначального ислама и
- тюркского тэнгрианства, включая идею Империи и экстатический шаманизм.

То есть мы заведомо можем ожидать — по меньшей мере, как одну из тенденций — *тюркское перетолковывание исламского рели-*

гиозного учения, которое наложилось отнюдь не на «чистый лист», а на глубинную и хорошо структурированную мировоззренческую туранскую идентичность. Следовательно, строго теоретически и дедуктивно, мы можем ожидать в тюркском исламе следующих отличительных черт:

- тэнгрианской небесной патриархальности,
- особой тюркской «степной» воинственности,
- приоритетного значения власти, и особенно сакральной власти,
- экстатических медиационных практик шаманского толка.

Некоторые элементы столь созвучны исламскому мировоззрению (например, идея общества как армии, воинственный дух, строгий патриархат и т. д.), что синтез напрашивается сам собой. Сакральная власть в исламе представлена преимущественно в шиизме (имамат), сунниты же, со своей стороны, настаивают на курайшитском происхождении халифов-властителей; следовательно, здесь мы вправе ожидать некоторого напряжения (которое, действительно, будет значительным в эпоху Османской Империи в силу претензий османских султанов на особое положение в исламской умме); и наконец, экстатические практики, едва ли мыслимые в ортодоксальном исламе, мы повсюду встречаем в суфийских тарикатах, исламским основанием чего может служить история «исра'» и «мирадж» самого Мохаммеда, структура горизонтального перелета которого Мекка — Иерусалим и последующее вознесение на Небо (с предварительным вскрытием груди ангелами и омовением сердца) не могут не вызвать ассоциаций с шаманским посвящением и экстатическим вознесением — для суфийских мистиков (и в частности, для Ибн Араби, повторившим в мистическом опыте небесное вознесение Мохаммеда) это стало одним из главных элементов учения<sup>1</sup>.

Когда историки обсуждают превращение константинопольского храма Святой Софии в мечеть, обычно это рассматривают как грубый акт религиозного насилия победившей веры над проигравшей. Сами мусульмане подчас трактуют этот жест как совершенно необычный для исламского общества, которое очень редко или вообще никогда не прибегало к подобной практике по двум причинам: потому, что христиане считаются «народом книги» и осквернение их святынь противоречит «Корану» (мечети надо строить отдельно — часто с более высокими минаретами, чем купола церквей, и в этом выражение «превосходства ислама»), а также потому, что это значило бы приравнивать ислам к христианству, что «принижало» бы значение самого ислама. Таким образом, *османский жест* непонятен ни

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

для мусульман, ни для не-мусульман, но при этом прекрасно вписывается в тот религиозный синкретизм, который составляет важную сторону тюркского понимания религии: для тюрков святилище и есть святилище, как оно устроено и какому богу в нем поклоняются, имеет второстепенное значение. Своим жестом они стремились показать как раз преемственность духовной цивилизации, отметить свое вступление в византийское наследие, не слишком обращая внимания, как это будет воспринято другими. Это не осквернение святыни иноверцев, это — наивный теологически, но вполне объяснимый в контексте турецкого самосознания — синкретический ход.

Аналогичный синкретизм мы видим в янычарах, являвшихся ответвлением самого влиятельного суфийского ордена в Османском государстве — бекташи, которые играли в Высокой Порте важную социально-политическую роль. Янычарами становились чаще всего дети христианских семей, которых брали на воспитание с малых лет, превращая их в носителей чисто государственной идеи с весьма специфическим духовным содержанием, представляющим собой сочетание суфийского ислама, включая экстатические практики, с некоторыми аскетическими формами христианского монашества. Их аналогом были гулямы у тюрков Средней Азии, а также кызылбаши при Сефевидах.

Суфии-воины, янычары появляются в османской армии как одно из боевых подразделений еще в 1365 году<sup>1</sup>, до взятия Константинополя, а окончательно орден распущен в 1826 году, на закате Османской Империи<sup>2</sup>. При этом его роль в некоторые периоды была решающей. Он не только составлял отборные и наиболее преданные султану войска, но служил источником высших административных кадров в османской элите. Попасть в янычары могли только те дети, которые не принадлежали турецким семьям. Таким образом, султаны стремились утвердить «турскую правду», избежав клановых, семейных и коррупционных стратегий, способных расшатать верховную власть и поставить частные интересы выше государственных. Параллели между турецкими янычарами и русскими опричниками очевидны. Янычар называли «рабами Порты», что подчеркивало их преданность только и исключительно Империи, и в их ордене рели-

---

<sup>1</sup> Янычарская пехота была создана султаном Мурадом I из христианских юношей 12–16 лет. В основном в нее зачислялись армяне, албанцы, боснийцы, болгары, греки, грузины, сербы. В янычары набирали исключительно христианских детей. И только позднее и с огромным трудом исповедующие ислам бошняки и албанцы-мусульмане добились от султана права также посылать своих детей в янычары.

<sup>2</sup> В 1826 году корпус янычар был ликвидирован султаном Махмудом II при помощи сипахов и акынджи.

гиозные суфийские обряды тесно сопрягались с метафизикой Империи в двух ее версиях — византийско-христианской и туранской. Помимо военного искусства, янычары изучали каллиграфию, право, теологию, литературу и языки.

Таким образом, ислам, без сомнения, доминировавший в Империи и являвшийся отчасти продолжением прежней цепи халифатов, имеет, однако, множество коренных отличий, что заставляет проводить разделительную черту между Арабским халифатом, пусть номинально, но существовавшим до конца династии Аббасидов, и *Турецким халифатом*, где накапливавшиеся еще в период Аббасидов синтетические и универсалистские черты оказались в главенствующем положении, предопределив особое цивилизационное явление — *турецкий ислам* или *османский ислам*.

### Успехи османов: имперский расцвет

Геополитическая экспансия Османской Империи разворачивалась преимущественно в период XV—XVI веков. Султан Селим I значительно увеличил территории Османской Империи на востоке и юге, победив Сефевидов в Чалдыранской битве в 1514 году. Он же разгромил мамлюков и захватил Египет. После захвата Египта турками между Португальской и Османской Империями началась конкуренция за доминирование в регионе. В начале XVI века преемник Селима Сулейман Великолепный захватил Белград, подчинил Южную и Центральную Венгрию, разделив ее после битвы при Мохаче в 1526 году на несколько частей. В 1529 году он доходит до Вены и осаждает ее, превращаясь в угрозу для всей христианской Европы. Как и битва при Пуатье, остановившая наступление арабского ислама в Европу, битва при Вене снова становится рубежом в серии исламских завоеваний, на сей раз со стороны османского ислама. В битве за Кёсег турки терпят поражение, и на этом их экспансия на север останавливается. Вассальными княжествами Османской Империи при этом становятся Трансильвания, Валахия и, время от времени, Молдавия.

Последний раз Османская Империя предпринимает попытку захватить Вену в 1683 году, что снова оканчивается неудачей, но свидетельствует об упорстве турок в осуществлении их многовековой стратегии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В мае 1683 года турецкая армия под командованием Кара Мустафа-паши осадила Вену. Однако турки были разгромлены в Венской битве объединенными войсками Габсбургов, немцев и поляков. Поражение заставило их подписать со Священной Лигой Карловицкий мир, закончивший Великую Турецкую войну.

В 1534 году турки берут Багдад, а вслед за этим оккупируют всю Месопотамию, обеспечив себе выход к Персидскому заливу. Показательно, что именно Ирак был главной территорией противостояния суннитской Турции и шиитского Ирана. И после того, как власть над этой территорией переходила от одной державы к другой, соответственно, победившая сторона осуществляла религиозные гонения и массовые казни — эту практику начали османы-сунниты, устроившие резню шиитов, но иранские шииты отвечали при удобном случае суннитам тем же.

В середине XVI века османские султаны начинают активно вмешиваться в европейскую геополитику не только через прямые завоевания, но и в форме военных союзов. Так, они вступают в союз с Францией против Австрийской Империи Габсбургов, с которой у турок были постоянные пограничные конфликты. В 1543 году французо-османские войска под командованием Хайр-ад-Дина Барбароссы и Тургут-реиса одержали победу под Ниццей, в 1553 году — вторглись на Корсику и через несколько лет захватили ее.

Османская Империя становится одной из самых могущественных стран мира, чьи границы простираются от окраин Вены, Королевства Венгрия и Речи Посполитой на севере, до Йемена и Эритреи на юге, от Алжира на западе до Азербайджана на востоке. Порта контролировала территории Средиземноморского бассейна. Под ее властью находилась большая часть Юго-Восточной Европы, Западная Азия и Северная Африка. С открытием португальцами в 1488 году мыса Доброй Надежды начался ряд османско-португальских войн в Индийском океане, продолжавшихся в течение всего XVI века. В начале XVII века Империя состояла из 32 провинций и многочисленных вассальных зависимых государств, часть которых была аннексирована, а часть имела автономию.

## **Русские войны и балканские восстания**

С XVIII века (с Петра Великого) начинается период Русско-турецких войн, в ходе которых Россия постепенно отвоевывает южные территории, включая Крым, оттесняя турок с северного побережья Черного моря, которое ранее являлось «внутренним озером» Османской Империи, так как турки контролировали практически всю береговую линию как на юге (собственно Анатолия), так и на севере. В течение XVIII — XIX веков последовал целый ряд войн между Османской и Российской Империями. В конце XVIII века Турция потерпела ряд ощутимых поражений. Войны с Россией существенно ослабляют Порту и становятся одной из причин ее упадка.

В XIX веке по мере ослабления Империи начинается освободительная борьба покоренных христианских народов Балкан. Первым ярким выступлением стала Сербская революция 1804—1815 годов. В 1830 году Османская Империя признала независимость Сербии. В 1821 году восстание против Порты поднимают греки, за этим последовало восстание в Молдавии, а в 1860—1870 годах бывшие вассалы осман — княжества Сербия, Валахия, Молдавия и Черногория — обрели полную независимость.

Русско-турецкая война 1877—1878 годов снова закончилась победой Российской Империи. В результате позиции турок в Европе резко ослабевают; Болгария освобождается и получает независимость, далее то же происходит с Румынией, Сербией и Черногорией. В 1882 году британские войска вторглись в Египет и захватили его.

## Гибель Империи, младотурки и современная Турция

3 июля 1908 года в Османской Империи происходит революция, во главе которой стоит движение *младотурков*. Они выступают за модернизацию и вестернизацию, а также за построение национального светского государства. Важную роль в этом движении играют представители секты денме<sup>1</sup>. С этого времени начинается активный распад Османской Империи, чему способствует подъем национализма в самых разных версиях — греки, сербы, румыны, армяне, болгары и другие христианские народы стремятся построить свои национальные государства, а младотурки, в свою очередь, выдвигают проекты построения *национального государства турок*. В центре всех националистических движений стоят масонские организации, на которых большое влияние имеют их французские и британские материнские ложи.

Распад Османской Империи и следующая за ним эпоха национализма проходят под знаком *модернизации* и представляют собой воздействие Западной Европы (Европы Модерна) на традиционное общество Империи. В данном случае Османская Империя сталкивается не с христианской Европой, с которой она соперничала и взаимодействовала долгие века, но с (Анти)Европой Модерна. Следовательно, те государства и общества, которые создаются на развалинах Османской Империи (включая современную Турцию), представляют собой, с точки зрения геософии, *продукты цивилизации Модерна*, что и предопределяет их культурную и социальную идентичность. Вместо религии утверждается секулярность; вместо традиции — модер-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.



низация и европеизация; вместо иерархии — демократия; вместо имперского принципа стратегического централизма и этнокультурных автономий — принцип унифицированного национализма и мононациональности (что ведет к эксклюзии и подавлению этнических и религиозных меньшинств). Духовный конец Империи наступает, таким образом, еще раньше ее политического и формального конца.

В ходе Итало-турецкой войны 1911 — 1912 годов Османская Империя лишилась Ливии, тогда же Балканский союз объявил ей войну. В этот период агонизирующая Империя теряет все свои земли на Балканах, за исключением Восточной Фракии и Адрианополя. В целом, к 1914 году были потеряны все территории в Европе и Северной Африке.

В ноябре 1914 года Османская Империя вступает в Первую мировую войну на стороне Центральных держав. В 1916 году на Ближнем Востоке вспыхнуло Арабское восстание, которое переломило ход событий в пользу Антанты<sup>1</sup>. По результатам войны Турция оказывается в числе проигравших. 30 октября 1918 года было подписано Мудросское перемирие, за ним последовали оккупация Стамбула французами и британцами и раздел Османской Империи. По условиям Севрского мирного договора территория Османской Империи была поделена между державами Антанты.

Оккупации Стамбула и Измира привели к началу турецкого национального движения. Война за независимость Турции 1919 — 1922 годов окончилась победой турок под руководством Мустафы Кемаля Ататюрка (1881 — 1938). Мехмед VI, последний султан Османской Империи, покидает Стамбул в 1922 году.

Правление османской династии длилось 623 года и завершилось в 1922 году, когда официально монархия была упразднена кемалистами. 29 октября 1923 года Великое национальное собрание Турции после подписания Лозаннского мирного договора объявило о создании Турецкой Республики.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

# Глава 13. Османская Империя и Европа (христианский и постхристианский мир)

## Силовые линии османской цивилизации

В отношениях Османской Империи с окружающими ее цивилизационными кругами можно выделить несколько осей:

- Османская Империя и христианский мир (Европа и Россия),
- Османская Империя и арабский мир,
- Османская Империя и Персия,
- Османская Империя и Россия-Евразия,
- Османская Империя и православные народы поствизантийского круга,
- Османская Империя и остальные тюркские народы и государства.

Следует обратить внимание на то, что Османская Империя возникает (а Византийская Империя, соответственно, исчезает) в тот период, когда *Западная Европа вступает в эпоху Модерна*, поэтому османско-европейские отношения разворачиваются параллельно модернизации самой Европы; главными полюсами модернизации, как мы видели, являются Англия и Франция<sup>1</sup>. Поэтому Османская Империя, будучи от начала до конца традиционным обществом, помещена в сложную цивилизационную реальность европейских трансформаций, семантика которых имеет, как минимум, два фундаментальных пласта — *геологический* (распространение Модерна от Англии и Франции на остальные регионы Европы) и *геополитический* (постоянно меняющийся баланс сил между самими европейскими державами, где Османская Империя берется «по модулю», то есть как конкретная военно-стратегическая единица без учета ее конфессиональной и религиозной составляющей). При этом следует учитывать, что Российская Империя была намного более традиционным обществом, чем европейские державы (включая Австро-Вен-

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

лю и германские государства<sup>1</sup>, в свою очередь, сохранявшие более консервативную идентичность, чем страны Западной Европы), следовательно, религиозный фактор имел в отношениях Турции и России большее значение<sup>2</sup>.

Европейско-османские отношения можно представить в виде следующей парадигмальной схемы:

1. *Европа и Россия как христианские общества vs Османская Империя как исламское общество* (значение этого фактора умягается по мере модернизации, в ходе которой конфессиональный фактор утрачивает свое значение, а христианская идентичность уступает место секулярной и сходит на нет; но для более традиционной Империи Габсбургов он сохраняется дольше остальных европейских держав, и австрийско-османские отношения всегда — или почти всегда<sup>3</sup> — сохраняют межконфессиональную доминанту).
2. *Европа как общество Модерна vs Османская Империя как традиционное общество* (этот фактор был решающим в вопросе поддержки Францией и Англией — преимущественно через систему масонских лож и тайных обществ — антитурецкого сепаратизма на Балканах).
3. *Европейские страны и Россия vs Османская Империя в геополитике контроля над Средиземноморьем, Черноморским бассейном и колониями* (здесь наиболее острая конкуренция была между турками, с одной стороны, и Англией, Португалией и Францией в Средиземноморье и Россией в Черноморском регионе, а также в Крыму и на Балканах, с другой).
4. *Франция и Англия против Австрии и России* (в этой оптике отношение к Османской Империи было прагматическим, поскольку определялось не самой Османской Империей как таковой, но внутриевропейскими трениями — в первом случае, отношениями между Западной Европой и Российской Империей — во втором, турки рассматривались как инструмент Realpolitik без учета цивилизационных особенностей).

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Акадегический проект, 2015.

<sup>2</sup> Однако в этом общем русле были и исключения. Русский консервативный философ Константин Леонтьев (1831 – 1891), проживший 10 лет в Османской Империи (1863 – 1873), занимая консульские должности на острове Крит, в Адрианополе, Туль-Янине, Зице и Салониках, был первым, кто обратил внимание на близость между Османской Империей и Российской Империей как двумя традиционными обществами, что объединяло их по ту сторону конфессиональных различий перед лицом нападения секулярной и атеистической западноевропейской модернизации.

<sup>3</sup> Нейтральная позиция Австрии в Крымской войне выпадает из этого правила.

Каждое из направлений развивается во времени, но в целом здесь преобладают три основные модели:

- османский ислам (как ислам вообще) vs христианство (католичество, православие),
- традиционное общество (Османский халифат) vs секулярные буржуазные режимы Западной Европы,
- геополитические альянсы, не зависящие от цивилизационного профиля участников (Realpolitik).

## Европа Модерна против турецкого (туранского) ислама

Последние пятьсот лет христианская Европа и Россия противостояли исламу в основном в *тюркском оформлении*, что повлияло на образ ислама в глазах европейцев (впрочем, кроме испанцев и португальцев, в памяти которых были живы эпизоды арабских и берберских завоеваний); войны с Турцией истолковывались как войны между исламом и христианством, а многие особенности тюркского ислама (весьма специфического, оригинального и существенно отличавшегося как от изначально аравийского, так и от аббасидского), автоматически переносились на ислам в целом. Так, воинственность и агрессивность тюркской культуры истолковывались как черта, свойственная всем мусульманам и коренящаяся в природе ислама, тогда как агрессивность арабских завоеваний и агрессивность тюркской идентичности имели *совершенно различную структуру* и представляли собой качественно инаковые ноологические комплексы, не имеющие ни преемственности, ни общей парадигмы.

Арабские завоевания несли в себе фундаментальный религиозный импульс — радикализм аравийского *южно-семитского единобожия*. Это были войны — в первую очередь — за идею, и лишь во вторую очередь — за власть, контроль и господство. *Аравийская миссия* была в центре всего раннего исламского взрыва, и без нее ни успехи арабских завоеваний, ни вся последующая история распространения ислама необъяснимы<sup>1</sup>.

Турецкая агрессивность османов имеет совершенно иную природу; тюрки воюют за власть и только за власть — то есть *воюют ради войны, господства и силового контроля*, которые и являются основой туранского кочевого цивилизационного начала, в значительной степени сохранившегося и в Османской Империи.

Исламский же фактор в этой турецкой экспансии имеет второстепенное значение: османы выступают хранителями ислама,

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

и в искренности этого нет оснований сомневаться, но на качество османской политики этот религиозный фактор не оказывал решающего влияния: турки, какую бы религию они ни исповедовали, ведут себя приблизительно одинаково — в соответствии с *туранской парадигмой* своей цивилизации.

Туранская идентичность особенно ярко дала о себе знать в эпоху кризиса Османской Империи, когда перед перспективой надвигающейся катастрофы остро встал вопрос о том, кто такие турки как народ, культурная общность.

Показательны в этом отношении строки турецкого поэта Зия Гёкальпа<sup>1</sup> (1876 — 1924):

Туран	Turan
В моих венах пульсируют чувства, Которые суть глубинный голос истории, Не на страницах книг, но в моих венах, В ритме моего сердца, я читаю, чувствую, слышу Все близкие и далекие победы возвышенного и благородного моего рода.	Nabızlarımda vuran duygular ki tarihin Birer derin sesidir, ben sahifelerde değil Güzide, şanlı, necip ırkımın uzak ve yakın Bütün zaferlerini kalbimin tanininde Nabızlarımda okur, anlar, eylerim tecbil.
Не на страницах книг, потому что Атилла, Чингисхан,	Sahifelerde değil, çünkü Atilla, Cengiz
Именно эти фигуры венчают победу моей расы, Но в пыльных тетрадах	Zaferle ırkımın tetviç eden bu nasiyeler, O tozlu çerçevelerde, o iftira amiz
Они превращаются в уничижительном кон- тексте	Muhit içinde görünmekte kirli, şermende;
В уродливые и постыдные фигуры, на фоне про- славляемых образов Цезаря или Александра.	Fakat şerefle numayan Sezar ve İskender- der!
В моих венах, да, именно там, поскольку Огуз Хана, неизвестного науке	Nabızlarımda evet, çünkü ilm için müphem
Мое сердце знает прекрасно	Kalan Oğuz Han'ı kalbim tanıır tamamıyla
Он живет в моем пульсе со всей своей славой и своим величием.	Damarlarımda yaşar şan-ü ihtişamıyla
Огуз Хан — вот кто вдохновляет мое сердце.	Oğuz Han, işte budur gönlümü eden mülhem:
Для турок Родина не Турция и не Туркестан. Родина для них великая и вечная страна: Ту- ран...	VATAN NE TÜRKİYEDİR TÜRKLERE, NE TÜRKİSTAN VATAN, BÜYÜK VE MÜEBBET BİR ÜLKEDİR: TURAN

И хотя ни Атилла, ни Чингисхан не были этнически тюрками, общее настроение стихотворения точно соответствует особенностям

<sup>1</sup> Псевдоним Мехмеда Зии, одного из главных идеологов турецкого национализма.

туранского Dasein'a, который строится вокруг стихии прямой и ничем не ограниченной (как пространства Турана) *могучей военной экспансии*.

Этот зазор между аравийским и турецким исламом, а также почти полное неведение Европы относительно туранской предыстории тюрков, привели к целому ряду смешений и недоразумений относительно как тюркской цивилизации, так и самого ислама. Лишь совсем недавно работы выдающихся тюркологов, таких, как Ж.-П. Ру или Л. Гумилев, изменили это представление. Конечно, это не отменяет полностью напряженности между исламом, представленным Турецким халифатом, и христианскими странами, но позволяет точнее и глубже исследовать структуру этой напряженности, отделяя собственно религиозные мотивы от политических и геополитических, присущих в той же мере и отношениям внутри самого христианского мира или вытекающих из особенностей тюркской цивилизации самой по себе, вне ее связей с исламом. Такой анализ помог бы избежать многочисленных aberrаций в изучении османско-европейских и вместе с тем османско-русских отношений.

Существенный вклад в коррекцию образа Османской Империи в России внес Константин Леонтьев<sup>1</sup>, а позднее философы-евразийцы, обратившие внимание на общие *туранские* корни русской и османской цивилизаций<sup>2</sup>. В целом же будет более плодотворным объяснять феномен османского турецкого ислама *через тюркскую идентичность*, нежели через исламскую, хотя, безусловно, оба фактора оказали на нее самое серьезное влияние. Продолжая эту мысль, можно заметить, что феномен *тюркского ислама* следует подробно и основательно изучать не только применительно к Османской Империи, но и к иным тюркским мусульманским обществам — в частности, кавказским, поволжским и среднеазиатским. Входящее в это сочетание определение «тюркский» имеет не второстепенное и уточняющее, но *первостепенное* и чрезвычайно нагруженное цивилизационными смыслами значение. Поэтому история взаимоотношений Османской Империи с христианскими странами Европы была отчасти конфессиональной, но отчасти межцивилизационной, где в лице турок-османов европейцы и русские имели дело с проявлениями не столько собственно исламской, то есть южно-семитской, сколько *туранской* цивилизации. При этом на тюркско-туранскую идентичность осман существовавшее влияние оказала и персидская культура.

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: Изд-во Сретенского монастыря. 2010.

<sup>2</sup> Основы евразийства. М.: Партия «Евразия», 2002.

## Османь как традиционное общество

В отношении оси Модернизм/Традиция между Европой и Османской Империей конфликт развивался по той же схеме, как и между самими христианскими обществами, где в одних произошел переход к секулярной светской буржуазно-националистической парадигме, а в других — нет. Поэтому Англия и Франция, где буржуазный национализм масонского типа стал нормативной социально-политической составляющей, экспортировали аналогичные структуры в общества, где сохранился традиционный уклад и где они начинали выполнять роль очагов модернизации. Причем аналогичный сценарий применялся как к христианским Империям — Австро-Венгерской и Российской, так и к Османскому халифату. Везде масонские тайные общества становились центрами формирования националистических антиимперских идеологий и революционных движений. По этой схеме проходил распад Австро-Венгрии и России, на чьих территориях закладывались основания для новых буржуазных секулярных националистических образований (Венгрия, Чехословакия, Югославия, Румыния, с одной стороны, и Финляндия, Польша, в будущем Балтийские страны и попытки построить национальные государства на Южном Кавказе и на Украине, с другой). Строго то же самое происходило и в Османской Империи, где масонские ложи, возглавившие национально-освободительную борьбу, были созданы среди греков, болгар и сербов на Балканах, что в целом весьма напоминало стратегию деколонизации Южной Америки, а также еще ранее Северной Америки<sup>1</sup>. Вместе с тем Англия и Франция активно поощряли арабский национализм, проецируя буржуазно-секулярные формы и на арабские общества, ориентированные на отделение от Османской Империи и ее ликвидацию. В арабском мире наряду с собственно масонскими ложами Англия и Франция поддерживали и иные течения, выступавшие против власти турок. Часто ими становились представители радикального арабского ислама — такие, как Аль-Ваххаб. В целом, исламский арабско-аравийский ислам салафитского толка, «чистый ислам», во многих своих аспектах фундаментально отличавшийся от тюркского ислама Порты, начиная с XVIII века превратился в эффективный геополитический инструмент антиосманской политики, используемый и искусственно поддерживаемый и направляемый странами, стоящими в авангарде европейского Модерна<sup>2</sup>. И здесь мы видим сочетание двух факторов, которое едва ли можно считать случайным.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Англия и Франция, с цивилизационной точки зрения, представляют собой Модерн, ориентированный против традиционного общества, то есть против собственно европейского Логоса<sup>1</sup>. С ноологической точки зрения, как мы видели, они представляют собой авангард реваншистской контратаки черного Логоса, подъем титанизма<sup>2</sup>. Борьба Модерна против Традиции есть *эпизод Ноомахии*, где коренной — индоевропейский, солнечный, аполлоно-дионисийский — Логос атакуется (успешно) титанами и черной философией Великой Матери. В этом случае туранская идентичность Османской Империи представляет для европейского Модерна ноологического противника, *экзистенциального врага*. При этом опорой становятся арабские очаги салафитского ислама и особенно ваххабизм, которые в целом можно представить как аналог христианской Реформации, так как ваххабиты и салафиты призывают вернуться к «изначальному исламу», южно-семитскому, аравийскому и до-универсальному (до-аббасидскому и в еще большей степени анти-тюркскому), подобно тому, как европейские протестанты призывали вернуться к «изначальному христианству» в его иудео-христианской версии, которая предшествовала католическому универсализму (обвиненному протестантами в уступках язычеству)<sup>3</sup>. Помимо чисто практических геополитических соображений, таким образом, между Англией и Францией, с одной стороны, и арабским салафитским исламом, с другой, мы видим глубокие ноологические структурные связи, тем более, что мы интерпретировали «изначальный ислам» как титаническую в своем базовом импульсе структуру<sup>4</sup>. Два совершенно различных по форме, истории, содержанию и стилю издания черного Логоса (европейский Модерн и арабский ваххабизм) вошли в резонанс параллельно общности тактических целей — борьбы с Османской Империей. Кроме того, и турецкий национализм младотурков, лежавший в основании новой Турецкой Республики Кемаля Ататюрка, также строился вокруг масонских групп и тайных обществ, предлагая для самих турок путь национализма, европеизации и модернизации, что и стало основной линией в истории современной постосманской Турции. Вся эта межцивилизационная картина накладывалась на карту геополитических процессов, развертывавшихся по более прагматической и учитывающей конкретный баланс сил логике, включенной, однако, в контекст глубинных культурных и ноологических структур и соответствий.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>4</sup> Там же.



По линии Модерн/Традиция мы видим, таким образом, фундаментальную оппозицию: Англия/Франция как *полюс Модерна* и авангард современной (Анти)Европы и Османская Империя как *традиционное общество* (то есть как Империя в традиционном и сакральном смысле слова). При этом агентами модернизации были антиимперские центры, где доминировали национализм, модернизм и буржуазно-демократические политические учения и теории. В результате этого конфликта *конец Османской Империи был победой Модерна над Традицией*, а все постосманские образования, включая саму Турцию, явились продуктами европеизации (в смысле Нового времени) и модернизации. И арабские страны, и Греция, и балканские государства, и сама Турецкая Республика были созданы под прямым контролем модернистского талассократического Запада и несут на себе эту цивилизационную печать. При этом их националистические идеологии, сверстанные искусственно и для прагматических целей, имели в себе и «традиционные» элементы (православие, неовизантизм) у балканских народов, исламизм — в арабских странах, туранизм — в самой Турции. Если же рассматривать баланс различных факторов в оптике Модерн/Традиция в самой современной Турции, то он состоит из сочетания следующих элементов, составляющих собственно кемализм в различных его версиях:

- европейский модернизм, ориентация на Францию и Англию (вестернизация);
- турецкий буржуазный национализм, абсолютизация национального государства (суверенитет, реализм);
- постосманизм как определенная преемственность Османской Империи в геополитике, культуре и социально-политических особенностях (экспансионизм);
- тюркский ислам, представляющий собой особый и уникальный продукт универсализации ислама в постаббасидской тюркско-персидской версии (особая версия суннитского ислама);
- туранизм как глубинная идентичность тюркской цивилизации, как корни турецкого Dasein'a.

## **Османь в контексте геополитики**

С точки зрения Realpolitik, Османская Империя была важным игроком в противостоянии Западной Европы Европе Центральной (то есть более модернизированных Англии и Франции, более консервативной Империи Габсбургов). Этим были предопределены, в частности, франко-османские союзы. В других случаях Порты вступала в союз с теми же модернизированными державами (Анг-

лия, Франция) в их коалиционной борьбе против России (Крымская война 1853 — 1856 годов). При этом в некоторых случаях, например, когда султан Египта Мухаммед-али и его приемный сын полководец Ибрагим-паша едва не свергли турецкого султана и не взяли штурмом Константинополь, что предотвратили лишь русские корабли, вошедшие в Босфор по приказу Николая I, намечался геополитический альянс Османской Империи с Российской Империей. Даже намек на такую возможность объединения двух традиционных обществ, двух Империй против модернистского секулярного Запада, наводил на европейцев ужас. Сторонником именно такого союза был Константин Леонтьев, главный теоретик византизма среди русских поздних славянофилов.

И наконец, в Первой мировой войне Османская Империя выступила на стороне держав Центральной Европы (Германии и Австро-Венгрии), оказавшись в лагере, враждебном Антанте, то есть и против Англии и Франции, и против России. Следовательно, в геополитике Османской Империи мы встречаем все варианты возможных альянсов.

Арабский мир в отношении Османской Империи прочно занимал оппозиционное положение, рассматривая турецкую власть как господство завоевателей. Никто не ставил под сомнение исламский характер Османского государства, но для арабов это было правление иноземцев. В конце XVIII века в Саудовской Аравии среди бедуинского населения стали распространяться идеи ваххабизма, призывающие к «чистоте ислама» и возврату к его корням, первым халифам и праведным предкам (саляфам)<sup>1</sup>. Турецкий ислам совершенно в эту картину не вписывался, поэтому ваххабизм постепенно вырос в форму антиосманского исламистского движения. Но официальной идеологией Саудовской Аравии он стал намного позднее, лишь в XX веке, когда был принят принцем Абдул-Азиз ибн Саудом — основателем и первым королем Саудовской Аравии.

В Египте с 1805 года после прихода к власти паши Мухаммеда-али власть Османской Империи признавалась лишь номинально, и, по сути, формировалась особая самостоятельная государственность со своей внешней политикой, завоевательными (бои с саудовскими ваххабитами, захват Сирии и Аданы) и оборонительными (египетско-английские сражения, закончившиеся в 1882 году английской оккупацией) войнами.

В Ираке в XVII и начале XVIII века местные шейхи, формально подчиняясь туркам, правили практически независимо от них, несмотря на наличие в Багдаде османского губернатора. С начала

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

XVIII века власть в Ираке захватили мамлюки, также почти не зависящие от Османской Империи. Начав с Басры, они в конечном итоге добились контроля над долинами Тигра и Евфрата. Арабская идентичность и отчасти социально-политические автономии формировались и в иных местах Османской Империи, предвосхищая постколониальный этап.

В XX веке после распада Османской Империи арабские территории, ранее входившие в ее состав, были преобразованы при активном участии европейских держав практически на колониальной основе в новые арабские государства. При этом арабский национализм, в значительной степени искусственный и построенный по европейским образцам, носил изначально *антитурецкий характер*.

Отношения турок с Персией также были крайне враждебными, и в этом смысле Османская Империя полностью унаследовала геополитику Византии, и еще глубже — Рима, и даже Древней Эллады, которые видели в Иране своего естественного и главного соперника и конкурента на востоке. Иранско-турецкие отношения получают дополнительное измерение начиная с эпохи правления Сефевидской династии (изначально сами Сефевиды имели ярко выраженный тюркский компонент — как минимум, в языке), которая сделала шиизм официальной религией Ирана. Отныне геополитические трения Порты и Персии приобрели конфессиональный характер: турки представляли суннитскую идентичность, иранцы — шиитскую. Показательно, что эти две главные и конкурирующие версии ислама начиная с XVI века представлены не арабами, но соответственно, тюрками (суннизм) и иранцами (шиизм).

С Россией у Османской Империи изначально были нейтральные отношения, так как Московская Русь в эпоху падения Византии только утверждала свою государственность, окончательно освободившись от Золотой Орды, и долгое время не приходила с турками в прямое соприкосновение. Лишь в XVII веке по мере успехов русских в западном направлении, греки, приезжавшие в Московию, начали осторожно продвигать идею того, что русские должны думать об освобождении Царьграда, раз уж Москва объявила себя оплотом вселенского православия. Всерьез интересы России и Османской Империи пришли в соприкосновение при Петре Великом, который начинает эпоху Русско-турецких войн за контроль над черноморским побережьем (начиная с Азова) и Бессарабией. Показательно, что Россия и Османская Империя становятся геополитическими противниками тогда, когда в самой России начинается первый этап модернизации и европейские влияния дают о себе знать. Именно тогда, когда Россия отступает от своей изначальной православно-христианской корен-

ной идентичности, проблема защиты «христианства» (полуразгромленного Петром в самой России) начинает превращаться в фактор антитурецкой внешней политики. Православный фундаментализм Московской Руси, как мы видим из челобитных Пересветова, скорее, восхищался «турской правдой» и истолковывал падение Царьграда как наказание за отступление от чистоты православной веры и политическое разложение государства. Ориентированный на модернизацию Петр, бесцеремонно обращающийся с православной идентичностью у себя дома, в отношении Османской Империи становится «защитником веры» против «басурман». Возможно, впрочем, отчасти это лишь предлог, прикрывающий собой объективные геополитические интересы растущей российской державы. Но, с другой стороны, это в целом вписывается в стратегию противостояния по линии Модерн/Традиция, и хотя Петр более имитировал Модерн внешне, нежели на самом деле его представлял, само по себе это показательно: модернизирующая и европеизирующаяся Россия Петра и его последователей начинает серию войн с традиционным обществом Османской Империи во имя «христианской веры», тогда как в самой России (строго по логике модернизации) от той же самой «христианской веры» происходит резкое (хотя и не окончательное) отступление<sup>1</sup>.

Русско-турецкие войны продолжены наследниками Петра и в XVIII — XIX веках, в результате чего турки теряют контроль над Северным Причерноморьем и Южным Кавказом, а Россия оказывается вплотную к геополитической цели своей южной экспансии — к выходу к теплым морям, чему отчаянно сопротивляются талассократические страны Западной Европы — Англия и Франция. Всякий раз, когда Россия оказывается близка либо к решающей победе над Портой, либо, напротив, готова заключить с ней удачный и обоюдовыгодный стратегический союз, западные державы активно вмешиваются в этот процесс, эффективно и настойчиво срывая эти инициативы, чреватые подъемом континентальной России или созданием *туранско-евразийского русско-турецкого имперского блока*. Сторонником именно такого блока на основании общности традиционной цивилизации перед лицом западных обществ Модерна выступал Константин Леонтьев.

В XX веке идея русско-турецкого альянса была более тщательно исследована евразийцами и геополитиками континентальной школы, подчеркивавшими сходство теллуократической ориентации как России, так и Турции и, соответственно, единство их евразийских корней<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Это вписывается в рамки того феномена, который мы называем «археомодерном». См.: Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Международное Евразийское Движение, 2011.

<sup>2</sup> Dugin A. Moska-Ankara ekseni. Istanbul: Kaynak, 2007.

Для православных балканских народов и греков османские завоевания представлялись исторической катастрофой и трагическим периодом в истории. Османская Империя была для этих народов одновременно господством *иного народа*, установившего власть инородческой элиты над местным населением, и господством *иной веры*, поставившей христиан в положение людей второго сорта<sup>1</sup>. При этом греки, славяне, румыны и армяне в своей истории основывались на героических примерах борьбы как с мусульманами во имя христианства, так и с турками во имя политической независимости. Поэтому все эти народы после окончательного утверждения турецкой власти разделились на коллаборационистов (как, например, греки-фанариоты) и основное население, попытавшееся сохранить свою идентичность, но использующее разные возможности для восстания и неповиновения (особенно отчаянно сопротивлялись сербы, пройдя крестный путь в борьбе за свободу и так никогда и не смирившиеся с поражением на Косовом поле). Когда в XIX веке османское владычество начало демонстрировать признаки упадка и слабости, это стало знаком к активизации борьбы против турок, которая в той или иной степени захватила все христианские народы Балкан, Пелопоннеса и Анатолии (где были многие многочисленные греческие и армянские анклавы). Для этой категории граждан Османской Империи ее история была строго негативным историческим этапом, и поэтому позднейшая идентичность этих народов после падения Порты (особенно трагической была судьба турецких армян, подвергшихся массовому истреблению в ходе кровавой резни, осуществленной турками в период агонии Империи) несет на себе отпечаток ярко выраженной *туркофобии*, имеющей историческое основание.

В ходе балканских войн, сопутствующих распаду Османской Империи, возникли новые национальные государства, в основе идентичности которых лежит строго отрицательное отношение к османскому прошлому, что обосновано конкретным цивилизационным опытом, получившим новые трагические аргументы в ходе последнего этапа борьбы, где между собой столкнулись уже не народы и Империя, а несколько националистических движений, поддерживаемых различными силами извне и стремящихся построить свои национальные государства в максимально широких границах — за счет других народов. Одной из таких националистических сил были сами турки, которым пришлось отвоевывать и заново строить под руководством Кемаля Ататюрка (1881 — 1938) свое национальное государство.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

## Тюркские народы и алтайская эсхатология

В отношении других тюркских государств (в частности, Бухарского эмирата, Хивинского и Кокандского ханств, во главе которых стояли вожди узбекских племен) Османская Империя не проявляла какого-то особого интереса, воспринимая себя не как расовое, а как политическое образование. В равной мере не было попыток распространить на этот регион и свое религиозное влияние, так как более могущественным центром притяжения был соседний Иран, не меньше, если не больше, связанный с тюркским миром Средней Азии, чем Порта.

Идея туранской интеграции и солидарности тюркских народов возникает лишь в эпоху распада Османской Империи как новая национальная идея, и с этого момента постепенно складываются идеи *пантюркизма*. Основу этой новой линии в воссоздании тюркской идентичности заложили писатель и общественный деятель Зия Гёкальп (1876 – 1924) и пламенная турецкая патриотка Халиде Эдип Адывар (1882 – 1964), издавшие в 1912 году программный для всего движения роман «Ени Туран» («Новый Туран»<sup>1</sup>), где прославлялось прошлое и будущее тюркской расы и заново поднимались на щит доисламские религиозные представления, культы и символы, в частности, образ родоначальника тюрков «серого волка» (Bozkurt).

Судьба сибирских и среднеазиатских тюрков, в свою очередь, после распада улуса Джучиева все теснее соприкасалась с процессом укрепления и роста Московского царства, освободившегося от Золотой Орды во второй половине XV века и постепенно начавшего устанавливать свою власть на пространстве Северной Евразии, ранее объединенной монгольской Империей, частью которой оно было в течение более чем двухсот лет. Так, в XVI – XVIII веках сначала Русское государство, а потом, после реформ Петра I, Российская Империя, включает в свой состав большинство земель бывшей Золотой Орды, на которых существовали тюркские государства (Казанское ханство, Астраханское ханство, Сибирское ханство, Крымское ханство, Ногайская Орда и т. д.). Позднее, в начале XIX века, Россия присоединяет ряд азербайджанских ханств Восточного Закавказья.

В то же время Китай аннексирует Джунгарское ханство, истощенное войной с казахами. И после присоединения к России территорий Средней Азии, Казахского и Кокандского ханств, Османская Империя наряду с Хивинским ханством оставались единственными тюркскими государствами.

<sup>1</sup> Gökcalp Z., Adıvar Halide E. Yeni Turan. İstanbul, 1912.

Таким образом, и в Османской Империи, и тем более в самой современной Турции, находилась только часть тюрков, тогда как другая часть оставалась в Сибири (якуты, шорцы, алтайцы, тувинцы, хакасы, телеуты, кумандинцы, тубалары, теленгиты, тувинцы), в Поволжье (татары, башкиры, чувашаи), в Средней Азии (узбеки, каракалпаки, киргизы, казахи, уйгуры и т. д.), на Кавказе (азербайджанцы, ногайцы, карачаевцы, балкарцы, кумыки и т. д.). Все они были и остаются носителями изначальной туранской традиции, которая имеет общий исток, общий вмещающий (степной) ландшафт и общий тюркский воинственный *Dasein*. При этом важно, что некоторые тюркские народы — прежде всего в Сибири, в Туве и на Алтае, прародине тюрков — сохранили многие архаические черты в обычаях, мифах, шаманских практиках и народном эпосе. Эти архаические черты тюркской традиции позволяют воссоздать ее изначальные черты.

Другие тюркские народы сохранили среднеазиатский стиль смешанной тюркско-персидской культуры, что характерно для Узбекистана, Северного Афганистана, Северного и Южного Азербайджана.

Третьи тюрки дольше других оставались верными кочевому быту, что делало их продолжателями живой религиозной традиции и глубинной тюркской экзистенции. В большей степени это сохранили народы Казахстана.

У ряда архаичных тюркских народов Сибири и Алтая сохранился шаманизм и (фрагментарно) тэнгрианство. В начале XX века среди алтайцев сложилось эсхатологическое религиозное учение — бурханизм<sup>1</sup> (по древнетюркскому названию бога Бурхан или Бурган, от буддистского термина *Buddharājā*, «царь Будда», заимствованного из уйгурского) или *Ak Jang*, «Белая Вера». Сами бурханисты называют свою религию «белой верой» в отличие от шаманизма. Эта религия интересна тем, что возникла как раз в районе исторического происхождения тюрков — на Алтае, и вместе с тем основана на ожидании последнего пророка-посланника, который должен прийти к тюркам накануне конца времен. Его называют Ойрот-ханом, то есть «Господином ойротов» («ойроты» — самоназвание тюрков-алтайцев). Ойрот-хан будет послан на землю верховным божеством, имеющим все признаки триадиности — Уч-Курбустан, дословно триединым Курбустаном или Троицей-Курбустаном<sup>2</sup>. Сам термин «Курбустан», вероятно, возник на основе иранского Ахура-Мазда через древнеуйгурское *Xormuzta*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Основателями нового культа были алтайцы Чет Челпанов и Чугул Сорокова.

<sup>2</sup> В целом Уч-Курбустан близок алтайскому верховному божеству Ульгень.

<sup>3</sup> *Тенишев Э.Р., Дыбо А.В.* (ред.) Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. С. 568.

Посланник Курбустана, по учению бурханистов, станет главой тюрков и создаст особое «Алтайское государство». Но пока его нет, жрецы бурханизма, ярлыкчи или дьярлыкчи, повторяя шаманские практики, способны восходить в трансе к самому Уч-Курбустану.

Таким образом, на самом Алтае среди оставшихся там тюрков, видимо, под влиянием христианской теологии, сложилась эсхатологическая картина, представляющая собой версию «*тюркского мессианства*» со всеми сопутствующими мотивами и символами:

- приход божественного посланника-царя,
- роль непорочной девы-спасительницы (в частности, Чугул Сорок Чандык, дочери основателя течения),
- (вос)создание независимого государства,
- религиозная реформация предшествующих культов (прежде всего шаманизма).

В диссертации А. Виноградова, посвященной исследованию бурханизма (Ак Янг), выдвигается гипотеза о том, что бурханизм и его структура демонстрируют процесс, многократно повторявшийся в туранских (алтайских — тюркско-монгольско-маньчжурских) обществах.

Академические труды, посвященные тюркской культуре и религии, показывают, как часто повторяется явление, характерное для кочевых культур Центральной Азии — вначале быстрая консолидация в «Империи», а затем их дисперсия и продолжение функционирования на уровне кланов. На этапе сложения в Империи преобладает «царская религия», в центре которой стоят вселенские боги и личность царя-героя в качестве фокуса, более локальные божества кланов и под-кланов сохраняются вместе с шаманами, отправляющими их культы. В фазе дисперсии культы локальных божеств кланов сохраняются и шаманские практики остаются неизменными, но высшие вселенские божества и «имперская религия», утратив связь с ритуалами, сопряженными с фигурой царя (кагана), остаются популярными на уровне отдельных родов, переходя в латентную фазу и снова возрождаясь в эпоху формирования новой сверх-этнической общности.

Ак Янг представляет собой именно такую попытку возродить религию Алтая и его общества на более высоком уровне — на уровне традиционной имперско-федеральной консолидации<sup>1</sup>.

Согласно А. Виноградову, имперский уровень, возрожденный в бурханизме, относился к воспоминаниям о крахе в 1756 году Джун-

<sup>1</sup> Vinogradov A. Ak Jang in the context of Altai religious tradition. PhD. Thesis. Department of Religious Studies and Anthropology University of Saskatchewan. 2001. P. 7.



гарской Империи, а Ойрат-хан воспроизводит черты исторического вождя хойтов Амурсаны, который бежал со своим племенем от китайцев на территорию России. Но этот короткий цикл отражает структуры более общей эсхатологической модели, ярким образцом которой является бурханизм. Так, в теологии религии Ак Янг фигурирует священная волчица Шуну, тождественная Ашине, прародительнице всех тюрков. Кроме нее, важной фигурой является Ак Бурхан, «Белый Бог», представленный как белоснежный воин на белом коне, который и явился Чету Челпанову, чтобы передать новое учение. Влияние христианства можно увидеть в фигуре духа-посредника — Ак Джайык («Белого Духа»), передающего людям вести из небесного мира. Среди божеств мы встречаем солнечную богиню Умай, богиню огня От-ене и духа-хозяина Алтая — Алтай-едзе. Показательно, что сторонники Ак Янг отвергают Эрлика и подземный мир, рассматривая шаманов («манджакту кам») как его адептов. Эрлик здесь выступает прямым аналогом христианского дьявола.

Если мы рассмотрим парадигму бурханизма, то получим законченную имперскую эсхатологию, которая включает в себя:

- борьбу света и тьмы (небесный триадический бог Курбустан против Эрлика),
- воссоздание древнего сакрального царства (Империя Конца),
- возрождение тюркской идентичности,
- возврат к истокам — к Алтаю и его духу, а также к священной волчице,
- приход последнего царя,
- объединения тюрков и их освобождение.

Христианские и иудейские мотивы здесь очевидны, но гораздо более важно обратить внимание на то, что этот сценарий в точности повторяет *зороастрийскую эсхатологию*, которую можно рассматривать как общий исток и иудейского, и туранского мессианизма. Поэтому снова на уровне экстравагантной тюркской эсхатологии архаического народа алтайцев мы встречаемся с глубинным переплетением тюркского и индоевропейского мировоззрения (включая обращение к триаде), отражающего структуры радикального Логоса Аполлона, являющегося осью цивилизации Турана.

# Глава 14. Современная Турция

## Кемаль и кемализм

На месте Османской Империи возникло множество новых национальных государств, среди которых современная Турция оказалась в положении преемника: в силу этнической специфики турок, ранее правивших Империей, а также за счет контроля над Константинополем (Стамбулом), который туркам удалось удержать, и большей частью Анатолии, откуда в довольно жестокой форме были вытеснены греки, армяне и другие народы, прежде всего христианские. При этом все равно в Турции оказалось много различных этнических групп, самой крупной из которых являются курды.

Основная идея Турецкой Республики, заложенная в это государство еще Ататюрком, его основателем, состоит в независимости национальной политики, принятии светской модели общества (с отказом от ислама в статусе государственной религии), демократии европейского образца, буржуазной экономики и мононационального общества на основании индивидуального гражданства. При этом формировалась *новая турецкая идентичность*, которая уделяла большое внимание тюркскому этническому началу (турецкий национализм), секулярной модели общества и высшей ценности политической независимости и территориальной целостности государства, гарантом которого после смерти Ататюрка стала армия, наделенная героическим ореолом со времен Войны за независимость (1919–1922). При этом сам Ататюрк лично тяготел к акцентированию именно *анаатолийской* идентичности, стараясь включить в новый турецкий национализм историю древних народов Малой Азии — вплоть до хеттов (так, хеттские мотивы украшают в настоящее время мемориальный комплекс Ататюрка в Анкаре).

С самого начала у этой идентичности появляется ряд системных противников: претендующие на самостоятельную политическую государственность курды, группы радикальных исламистов, недовольных строгим секуляризмом, и представители радикальных левых партий, отрицающих капитализм и буржуазные основы общества. При жизни Кемалья Ататюрка эти тенденции были не слишком про-

явлены в силу личной харизмы Кемалю, скреплявшего нацию своим авторитетом и четко продуманной и эффективной прагматической политикой, не слишком озабоченной идеологической ортодоксией. Кемаль разработал особую турецкую национальную идеологию, главной ценностью которой было *национальное государство*. При этом в ней было место и турецкой этничности (национализм), и исламской культуре, и историческому османскому самосознанию, и социальной справедливости, и свободе предпринимательства, и государственному контролю над всеми стратегически значимыми областями. Кемализм, представлявший собой идеологическую эклектику, оказался для Турции чрезвычайно эффективным и успешным на практике.

Турецкая Республика в 1920-е годы — начиная с Войны за независимость, где Ленин оказал туркам критически важную помощь, — прагматически сблизилась с Советским Союзом, выстроив относительно гармонично баланс сил на Кавказе и согласовав границы, но не пойдя по социалистическому пути. За год до начала Второй мировой войны, 10 ноября 1938 года, Атаатюрк умер, что вызвало политический кризис, так как до этого страна управлялась им в режиме практически единоличной власти. Во Вторую мировую войну Турция вступила на стороне стран Оси, но от военных действий воздерживалась, сохраняя на практике нейтралитет.

После войны, в 1952 году, Турция перед лицом (мнимой или реальной<sup>1</sup>) угрозы советского вторжения вступает в НАТО.

## Эрдоган, «Эргенекон» и секта Гюлена

В этот период дает о себе знать эклектизм, заложенный в кемализме, который при отсутствии самого Кемалю Атаатюрка начинает демонстрировать наличествующие в нем противоречия. Главным из них является *зазор между национальными интересами жесткого централистского государства и нормативами парламентской буржуазной демократии*. В партийном спектре Турции были представлены и могли теоретически добиться успеха и те партии, которые несли в себе вызов и даже угрозу кемалистскому режиму: курдские сепаратисты, объединенные вокруг Курдской Коммунистической Партии, исламисты, крайние националисты («серые волки»), коммунисты и маоисты на крайне левом фланге. Подчас представители этих радикальных течений прибегали в своей борьбе к террористическим методам. В иных случаях баланс сил и коалиций приводил

---

<sup>1</sup> Мнения историков на сей счет расходятся.

к правительственным и парламентским кризисам. В такой ситуации ответственность за государство брала на себя армия.

В 1960 году произошел военный переворот, и начиная с этого времени практика введения военной диктатуры в целях выхода из политического кризиса стала в Турции общепринятой. Военные, приходя к власти, предотвращали победу тех или иных политических сил в ходе демократических процессов, если они угрожали государственным интересам (а это периодически случалось в обществе, без укоренившихся демократических традиций и лишь внешне подражающем европейским стандартам).

В 90-е годы XX века главной угрозой в глазах военных стали легально организованные исламисты, нацеленные на постепенный отказ от секулярной системы и кемализма и на построение исламского государства. На первом этапе (1996 – 1997) политические организации исламистов (в частности, партия «Рефах») удалось запретить, но в 2001 году вновь созданная Тайипом Реджепом Эрдоганом партия умеренных исламистов «Партия справедливости и развития» (Adalet ve Kalkınma partisi — АКР) выиграла выборы и успешно провела ответные репрессивные меры, направленные против военного руководства (в ходе начавшейся в 2007 году операции по разгрому тайной организации «Эргенекон», бывшей штабом активного кемализма).

В настоящее время Турция переживает глубинный системный кризис, затрагивающий саму турецкую идентичность, вновь поставленную историей под вопрос. Ее кемалистская составляющая существенно ослабла под воздействием новых волн европеизации и модернизации, ведущих к глобализации и космополитизму, с одной стороны, и в силу роста исламистских настроений, с другой. Вместе с тем курды получили значительную степень политической автономии в Ираке после оккупации этой страны США в ходе войны 2003 года, что укрепило их надежды на построение курдского национального государства, в том числе и среди курдских сепаратистов в самой Турции.

Курс Эрдогана варьировался от ориентации на Запад и либерализм к исламизму и альянсу с арабскими версиями исламского фундаментализма. В годы его правления в Турции усилилась исламская секта Фетхуллаха Гюлена, ставшая полюсом, противоположным традиционным кемалистам, влияние которых оставалось наиболее сильным в кругах военного руководства. Сам глава секты Гюлен находится в США, что позволяет предположить серьезный контроль над этой сетью американских спецслужб. Сами сторонники Гюлена выступали как просветительная сетевая организация суфийского

толка (но не полноценный суфийский тарикат), продолжающая линию проповедника и толкователя ислама Саида Нурси (1878 — 1960). Гюленисты создали в Турции разветвленную сеть, распространяющуюся на политические, армейские, судебные, образовательные сферы, добились влияния в области массовой информации и благотворительности. По сути, ими создано было «параллельное государство» (Paralel Devlet). Представители секты Гюлена были активны в сфабрикованном деле «Эргенекон», по которому были арестованы тысячи турецких военных и политиков, включая все руководство Генерального штаба. Однако с 2013 года секта Гюлена перешла в оппозицию Эрдогану, действуя, по всей видимости, по согласованию с американскими стратегическими центрами, недовольными недостаточно покладистым поведением Эрдогана. Конфликт между Эрдоганом и Гюленом достиг своего апогея 16 июля 2016 года, когда «параллельное государство» попыталось осуществить государственный переворот. После этого Эрдоган в очередной раз поменял свою политику, сблизившись по ряду стратегических вопросов с Россией и заняв евразийскую позицию в вопросах геополитики.

В настоящее время в Турции вопрос о природе собственно турецкой идентичности по-прежнему стоит чрезвычайно остро. Это делает тематику мифов о происхождении древних тюрков — сюжеты об Эргенеконе, Ашинах, Первом тюркютском каганате, «голубых тюрках», а также о древней тэнгрианской религии — фундаментально важной для создания нового национального турецкого общества. Постепенно евразийство в Турции приобретает нарастающую актуальность, облекаясь как в пантюркистские проекты воссоздания Великого Турана на основе расового единства тюрков, так и в форму евразийского геополитического проекта, предполагающего грядущую судьбу Турции в составе *континентального блока* в союзе с другими евразийскими державами — прежде всего Россией и Ираном, вопреки как проевропейской ориентации модернистов, так и панисламистским тенденциям, где движущей силой выступает арабский (аравийский), крайне суннитский фундаментализм салафитского толка.

## Культура Великого Синего Неба

Подводя итоги обзору тюркской цивилизации, мы можем констатировать, что она является чрезвычайно самобытным и самостоятельным явлением, отличающимся и *единством* базовых культурных ноологических установок, уходящих корнями в культуру Турана, воинственный этос кочевых Империй и тюркскую религию Ве-

ликого Синего Неба, Тэнгри, и *многообразием* политических, культурных, религиозных и этнических проявлений — от архаических тюркских народов, до сих пор проживающих на Алтае или в Якутии, до великих Империй, установивших свою власть над гигантскими пространствами и изошренных цивилизаций, вплоть до современных европеизированных обществ, таких, как Турецкая Республика или постсоветские Азербайджан и Казахстан.

Тюрки, как и другие коренные народы Евразии, были наследниками тех же небесно-солнечных культов, которые исповедовали древние индоевропейские народы, ответственные за олимпийскую патриархальную диурническую композицию сразу нескольких цивилизаций — Средиземноморской (европейской), Иранской, Индийской, Афганской и Славянской, включая множество промежуточных и смешанных версий.

У тюрков есть все необходимое для того, чтобы быть и считаться полноценной богатой и *развитой* цивилизацией: существует и общий для всех тюрков корневой Логос, и единый туранский Dasein, и сходная воинственно-героическая базовая установка, но вместе с тем мы видим такое разнообразие племен, этносов, групп, культур, религий, государств, обществ и Империй, с разной судьбой и разным масштабом, что все это богатство по своему содержанию, многообразию, глубине, драматичности, диалектике и даже противоречивости ни в чем не уступает иным цивилизациям. Тюрки — это целый мир, *тюркский мир*. В нем до сих пор мы можем найти различные типы обществ от самых архаичных до самых современных. Среди тюрков есть представители как ислама (причем и суннизма, и шиизма — тюрки Южного и Северного Азербайджана шииты), так и христианства (чуваши, якуты и т. д.), а также те, кто продолжает исповедовать древние тюркские культы (шаманизм, бурханизм алтайцев, тэнгрианство и т. д.).

История тюркских народов чрезвычайно богата. У тюрков было несколько оригинальных систем письма: тюркские руны Орхонских стел, уйгурское манихейское письмо, а также разнообразные версии на основе арабского, латинского и кириллического алфавита.

Тюрки живут в самых разных государствах, во многих они составляют большинство (Турция, Азербайджан, Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Туркменистан), во многих — весомое меньшинство (Россия, Китай, Иран, Ирак, Болгария, Афганистан и т. д.). Турецкая диаспора есть во многих странах мира. Всего тюрков в мире приблизительно 150 миллионов человек.

# ЧАСТЬ 3. МОНГОЛЫ





# Глава 15. Древние монголы

## Земли Монголии в пространстве Турана

Территория Монголии, в настоящее время разделенная между собственно Монголией (внешняя Монголия) и Китаем (внутренняя Монголия), представляла собой *восточную оконечность Турана*. Евразийская Степь упиралась в пустыню Гоби, не очень пригодную для выпаса скота, поэтому на ней Туран как непрерывное пространство кочевья заканчивался. За ее восточными границами располагается особый культурный и географический ландшафт, позднее спрягаемый с маньчжурами и называемый Маньчжурией по этому этнониму.

Древнейшие памятники Монголии свидетельствуют о двух полосах населения — на западе ее земли представляют собой продолжение Степи, и, соответственно, эта территория граничит с крутом курганной культуры, а на востоке мы видим следы несколько иной культуры, сближающейся с памятниками Маньчжурии. Для Западной Монголии характерна культура плиточных могил<sup>1</sup> и невысоких курганов, причем ее горизонт выходит далеко за пределы современной Монголии, простираясь от озера Байкал на севере до Ордоса на юге и от Алтая на западе до Хингана на востоке. Культура плиточных могил объединяет европеоидов на северо-западе и монголоидов в остальных областях, что делает все пространство ее распространения зоной интенсивных контактов между индоевропейцами Турана и древнеалтайцами, к которым наряду с монголами относятся тюрки и маньчжуры (а по некоторым классификациям также корейцы и японцы). Культура плиточных могил отмечается в этой зоне со второй половины II тысячелетия до Р.Х., а ее самые поздние памятники датируются VI веком до Р.Х. Для захоронений этого культурного круга характерны каменные ограды, камни с изображениями оленей (реже лошадей), жертвенники. В целом этот тип культуры можно рассматривать как вариацию туранского типа — так, мы встречаем в могилах оружие, конскую упряжь, украшения со звериными узо-

---

<sup>1</sup> Parzinger H. Die frühen Völker Eurasiens. Vom Neolithikum bis zum Mittelalter. München: Beck, 2006.

рами и другие аналогичные предметы, которые с разными вариациями характерны для Великой Степи в целом.

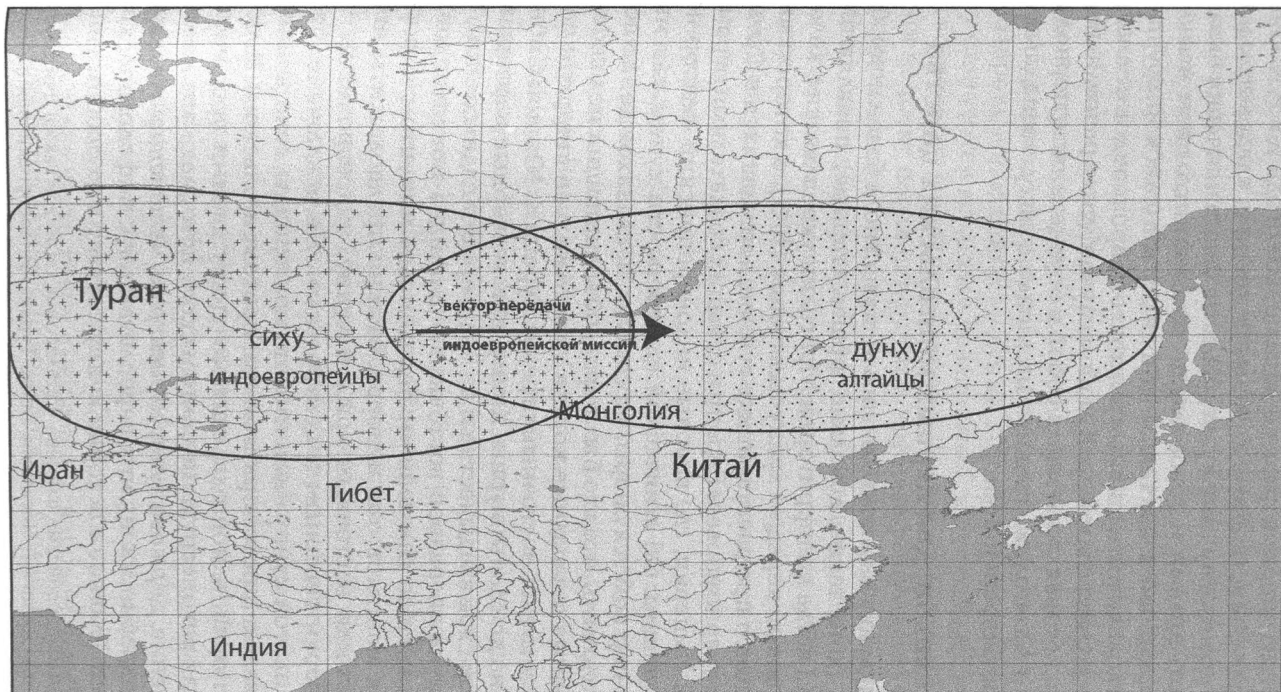
Точно установить связь народов культуры плиточных могил с какими-то этническими группами не представляется возможным. Европеоидная часть, часто встречающаяся в Западной Монголии, была, безусловно, индоевропейскими кочевыми племенами, родственными скифам и, возможно, тохарам, центр расселения которых находился в непосредственной близости к Монголии — в Восточном Туркестане. Но кем были монголоиды востока и на каком языке они говорили, остается только догадываться. Наиболее логично предположить, что это были народы алтайской группы, воспринявшие от индоевропейцев определенные культурные установки кочевого воинственного быта и элементы индоевропейской идеологии.

Китайские хроники упоминают несколько «варварских» народов, ведущих кочевой образ жизни и обитающих к северу от Китая. Эти «варварские» племена носят разные названия. Обобщенно все «варвары» севера описывались китайским словом hú (胡). При этом сочетание сиху, xīhú (西胡), то есть «западные варвары», применялось преимущественно к кочевым индоевропейским народам Турана, но также переносилось и на оседлые индоевропейские общества, располагавшиеся к западу от Китая<sup>1</sup>. Другой ветвью было дунху, donghú (東胡), дословно «восточные варвары»<sup>2</sup>. Условно можно рассматривать «западных варваров», сиху как индоевропейцев, а «восточных варваров», дунху как монголоидов и алтайцев. При этом в самой Монголии, которая объединяла обе эти группы, они смешивались, создавая многочисленные промежуточные варианты. У обитавших в более западных областях тюрок европеоидных черт больше, у монголов — меньше, и это вполне логично с точки зрения рассредоточения фенотипа в самых восточных областях Турана. В любом случае дунху, «восточных варваров» китайских хроник, принято считать предками монголов.

Дунху жили на территориях, прилегающих к Китаю с северо-востока, и часто совершали набеги, вторгаясь в прилегающие к зоне их расселения китайские территории. В любом случае можно рассматривать народы дунху как протомонголов, поскольку позднее сами монголы возводили свою генеалогию именно к ним.

<sup>1</sup> Индоевропейские кочевники фигурируют в китайских хрониках также как жуны (戎) или ди (氐).

<sup>2</sup> Некоторые современные филологи оспаривают эту этимологию, считая, что иероглиф 東 использовался для передачи самоназвания этих племен, что давало бы Tungg'o — то есть «тунгусы». Тунгусские племена позднее жили именно в этой области. Но указание на «восток» логичнее для обобщающей реконструкции.



*Китай и северные варвары. Наложение туранского и алтайского культурных кругов*

Народы дунху впервые упоминаются с 1100 года до Р.Х. Они описывались как воинственные кочевые племена и, следовательно, относились к туранскому типу культуры, хотя фенотипически были, вероятно, монголоидами и говорили на протомонгольском языке. Возможно, тюрки, чей язык также относился к алтайской группе, появились в условиях интенсивных контактов европеоидов с запада и монголоидов (дунху) с востока. В любом случае дунху расселились по территории, которая охватывала собой в определенные периоды Маньчжурию и Монголию, гранича на западе с сиху, «западными варварами», индоевропейцами.

### Хунну и сяньби: два первых монгольских царства

Об истории дунху нам почти ничего не известно, а более подробные сведения (хотя также довольно фрагментарные) появляются с V века до Р.Х., когда на территории Монголии укрепляется в качестве гегемона новый народ — хунну или сюнну (匈奴), о котором мы уже говорили как о предшественнике гуннов, ворвавшихся в Среднюю Азию, Причерноморье и Европу и ставших создателями огромной туранской Империи, где впервые индоевропейский фактор не был главенствующим. Об этнической идентичности хунну, как мы видели, до сих пор ведутся споры, но само их местонахождение позволяет предположить, что это был народ, объединивший под своей властью восточные и западные концы Монголии в ее широком понимании — то есть весь восточный отрезок Турана от Южной Сибири и Туркестана до Маньчжурии. Хунну, как «северные варвары», распространили свое владычество и на «варваров западных» (индоевропейцев), и на «варваров восточных» (алтайцев-монголоидов), что, вероятно, и стало важнейшим переломным моментом в формировании как монголов, так и тюрков. Можно предположить, что протомонголы были восточным крылом хунну, индоевропейцы — западным, а тюрки северным и центральным. Не исключено, что политической элитой хунну были именно монголоиды, говорившие на алтайском языке (прототюркском или протомонгольском). В любом случае и тюрки, и монголы считают хунну своими предшественниками<sup>1</sup>. Для реконструкции монгольского историала это имеет огромное значение. *Держава хунну играет роль метаисторического образца, где подробности хроник переплетаются с мифологическими парадигмами.* Главное в истории хунну состоит в их особом типе

<sup>1</sup> Однако и индоевропейские племена эфталитов и хионитов также считались частью народа хунну. *Дутин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

туранской государственности, противопоставленной оседлой, земледельческой и городской цивилизации Китая, а также в опыте консолидации различных племен под единоличной властью шаньюя. Пиком этого было правление Модэ.

Хунну объединили под своей властью Монголию и примыкающие к ней с востока и запада территории, заложив прецедент *Великой Монголии* или Монгольской Империи. Именно против них было начато строительство Великой Китайской стены.

На первом этапе племена западных хунну были вассалами юэцжи (тохаров), а восточных — дунху. По мере своего роста держава хунну становится все более независимой и постепенно подчиняет себе и восточных, и западных соседей. На востоке около 150 года до Р.Х. они наносят поражение дунху, которые вынуждены бежать в горы Ухуань, где позднее они стали известны как кочевой народ ухуаней (烏桓). Модэ обязал ухуаней выплачивать ему дань.

Еще ранее из дунху выделились сяньби (鮮卑), которые, как и ухуани, считаются протомонголами. Название сяньби представляет собой условность, и этот народ фигурирует в хрониках как *siŋbi*, *siŋvi* или *saŋbi*, что легло в основу гипотезы о его связи с кавказскими савирами.

Шаньюй Модэ разбил и сяньбийцев, заставив их, как и дунху, бежать на восток — к полуострову Ляодунь. Там сяньби постепенно укрепились и снова стали важным фактором военной политики на территории Великой Монголии, контролируемой в то время хунну.

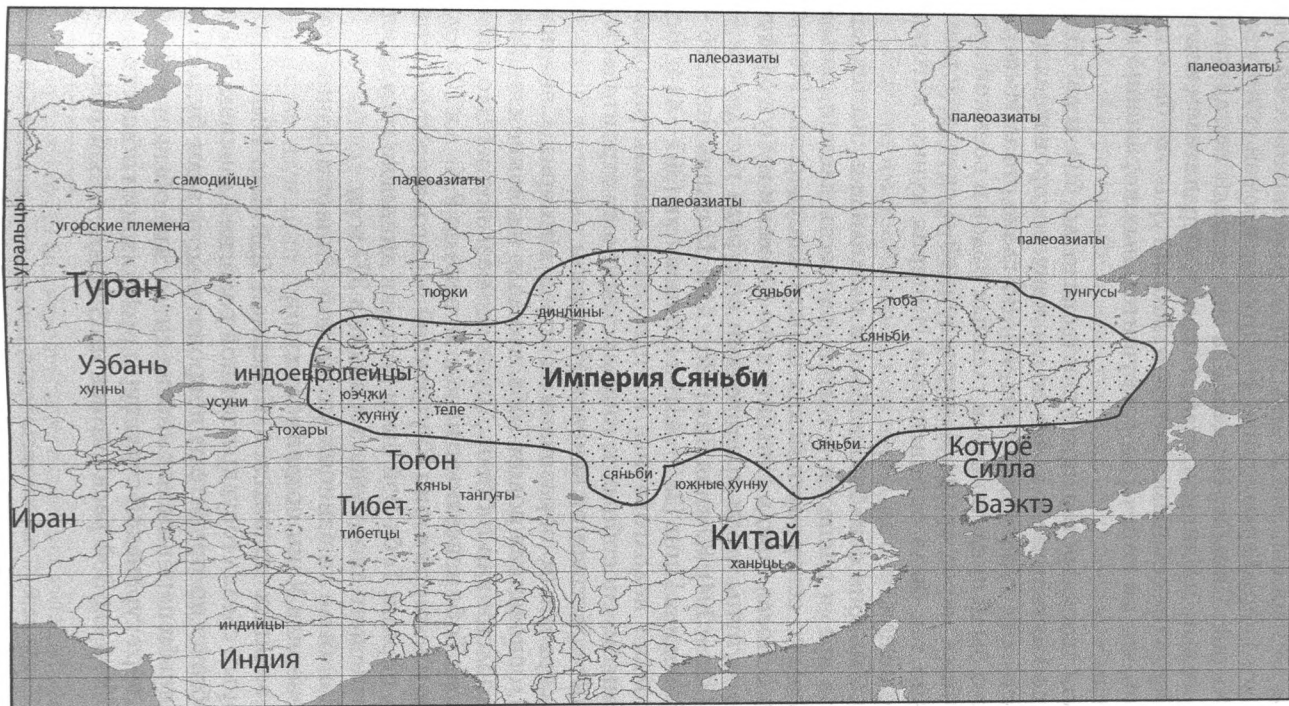
Постепенно Империя хунну начинает ослабевать, а в 53 году до Р.Х. шаньюй хунну Хухань признает вассальную зависимость от Китая. В самом начале I века по Р.Х. хунну отказались от вассалитета и напали на Китай. Но в 48 году по Р.Х. государство хунну раскалывается на северную и южную части. Южные хунну признали сюзеренитет Китая, а северные сохранили независимость.

В самом конце I века по Р.Х. сяньби стали самостоятельной силой и заключили союз против северных хунну с Китаем. Хунну столкнулись одновременно с индоевропейцами усунями на западе и с динлинами на севере. Ухуани и сяньби атаковали с востока. Китай поддерживал всех противников хунну. Сяньби наносят по хунну серьезный удар в 87 году и доказывают тем самым свои исторические амбиции стать гегемоном Монголии.

Окончательно разрушил державу хунну правитель сяньби Тяньши-хуай, который нанес им в 155 году сокрушительное поражение. После этого часть хунну смешалась с народом сяньби, став интегральной составляющей нового народа, создавшего в Монголии следующее за хунну крупное государство. Другие хунну двинулись на



*Империя Хунну (конец III века до Р.Х. — начало III века по Р.Х.)*



*Империя Сяньби (I–III века по Р.Х.)*

запад и дошли до Европы. Это и есть гунны, разбившие Аланское царство и готского царя Германариха. Некоторые племена хунну переселились в Китай<sup>1</sup>. Сяньби усилились за счет победы над другими соседними народами, и Тянь-ши-хуай становится правителем новой Империи и объявляет себя Императором. Его могущество было настолько велико, что он нанес ряд сокрушительных поражений китайским войскам.

Сяньбийское государство просуществовало до 234 года. Оно представляло собой типичную кочевую державу, воспроизводящую модель классических туранских Империй. Во главе стоял Император, вокруг него были представители главных родов и военной аристократии, а ниже народ-армия, занятая войной и скотоводством. Приблизительно так была организована Империя хунну, которой сяньби и наследовали.

К 235 году Империя сяньби ослабела и разделилась, но так как в это же самое время распался и Китай, то шесть племен сяньби основали несколько северо-китайских царств. Государство Ранняя Янь (348 – 370) основал вождь сяньбийского племени муйун Муйун Хуан. Позднее муйуны стали правителями еще ряда государств — Западная Янь (384 – 394), Южная Янь (398 – 410), Поздняя Янь (386 – 409), а также Западная Цинь (385 – 431) и Южная Лян (397 – 414). Все они были довольно недолговечны, но при этом демонстрировали могущество сяньби, способных к государственному строительству с опорой на опыт собственной кочевой Империи.

Наиболее серьезным образованием стала Империя Северная Вэй (386 – 534), основанная родом Тоба, что дало название сяньбийскому народу тобасцы или тобгачи. Другим ее названием было Тоба-Вэй. Ханы народа Тоба известны с начала III века по Р.Х., а в 305 году они основывают на территории Внутренней Монголии государство Дай. Вероятно, царями Тоба-Вэй были потомки династии государства Дай, прекратившего свое существование в 377 году.

Империя Вэй была союзницей китайской Империи Цзинь против царства Северная Хань, созданного хунну.

Одним из великих правителей Северной Вэй был Император Тоба Тао, который сделал государственной религией даосизм. Позднее другие тобгачские правители покровительствовали буддизму. При том, что сяньби перенимают многие китайские обычаи, они сохраняют и ряд черт туранской структуры организации общества.

Позднее Северная Вэй раскололась на Западную Вэй и Восточную Вэй.

<sup>1</sup> Позднее, в V веке по Р.Х., часть народа хунну основала государство Ся, просуществовавшее до 431 года.



Ответвлением народа сяньби было основано государство Тогон (285 — 663). Его основатель Муиун Туйхунь был родным братом первого правителя Ранней Янь. Под его предводительством сяньбийцы выступили с востока (Южная Маньчжурия) и двинулись на запад, дойдя до озера Кукунор. Там они и основали новую державу, подчинив родственные тибетцам оседлые земледельческие племена цянов (кянов).

Культура сяньби полностью соответствовала туранскому стилю, а изображения диких зверей напоминают скифский стиль. Особенно популярны были крылатые лошади — также типично скифский гештальт, связанный с вертикальной структурой сакрального космоса.

## Жужани и тюрки в Монголии

Еще одним прамонгольским народом, считавшим сяньби своими прямыми предками, был народ жужаней, который мы рассматривали, когда речь шла об Аварском каганате.

Жужани создали третью после хунну и сяньби державу на территории Монголии. Государство жужаней сложилось после того, как в IV веке с исторической сцены окончательно сходят хунну.

Согласно китайским хроникам, жужани возводили свое происхождение к дунху и к их потомкам сяньби, поэтому тобгачи были для них родственным народом.

Когда основные силы сяньби покинули степи Монголии и приступили к созданию новых государств на севере Китая, жужани остались на месте, продолжая вести кочевой образ жизни. Жужани победили телесцев (потомков динлинов) на севере и основали собственное царство, ставшее еще одной версией прамонгольской Империи. После серии успешных завоеваний правитель жужаней Юйцзюлюй Шэлунь принимает на себя титул кагана. При нем Империя жужаней достигает своего апогея.

На западе жужаням удалось подчинить государство эфталитов<sup>1</sup>, которое признавало свой вассалитет вплоть до начала VI века. Государство жужаней продолжало традицию хунну и сяньби, а союз с подчиненными эфталитами на западе превращал его в огромную евразийскую Империю.

Как и все предыдущие кочевые Империи Монголии, жужани представляли собой конфедерацию племен, в которой участвовали различные народы, объединенные прежде всего общим — кочевым, туранским — образом жизни, воинскими ценностями и жест-

<sup>1</sup> Эфталиты были индоевропейскими племенами, интегрированными на раннем этапе в Империю хунну. Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

ко патриархальной ориентацией общества. Одним из таких племен, участвовавших в государстве жужаней, были тюрки вождя Ашины. Тюркюты (тю-ку) под этим именем появляются именно в державе монголоязычных жужаней и в этом контексте третьей монгольской (по языку и территории) Империи становятся самостоятельной силой, а затем и великим народом. Тюркюты Ашины в 439 году оказываются среди жужаней после того, как правитель Тоба-Вэй разбил хуннское государство Северная Лян, чьими подданными были тюркюты, что заставило их бежать. Позднее разгром Северной Лян, чьи последние правители укрепились в Турфане, завершили жужани. Тюркюты, став частью жужаней, постепенно укрепились, и когда жужунский каганат стал, в свою очередь, слабеть, они в 553 году восстали против него и сместили последнего кагана Юйцзюлюй Ден Шуци, который отступил в Западную Вэй и там вскоре был убит. Так на месте державы жужаней был основан Тюркютский каганат, по масштабам превосходящий все предыдущие государства Монголии и ставший радикально новым фактором не только в историале Турана, но и всего человечества.

Тюркютская империя заменила собой государство жужаней, и очевидно, что протомонгольские племена по-прежнему оставались в этом новом образовании существенным фактором. Но все же государство тюркютов следует рассматривать особо, хотя по своей структуре оно во многом продолжало ту модель кочевых Империй Дальнего Востока Евразии, которую мы видим, начиная с хунну, сяньби и жужаней, а еще раньше с индоевропейских народов Турана, передавших свой завет и свою идеологию алтайскому полюсу, где тюрки и монголы сменяли друг друга в череде осевых народов величайших мировых держав.

## Двухполярная Империя Тан

В 603 году Тюркютский каганат распадается на западный и восточный, а в 618 году китайская Империя Тан, правившая Китаем с 618 по 907 год, захватила восточный каганат, сделав его своей составной частью. Эпоха династии Тан традиционно считается периодом наивысшего могущества Китая.

Во время правления танского Императора Тай-дзуна (599 — 649) в истории Китая происходит первая попытка осуществить синтез между двумя цивилизациями — китайской (оседлой) и туранской (кочевой). В эпоху Тан основной идеей стал осознанный *цивилизационный союз* Китая с Тураном, где китайская духовная и эстетическая, а также научная и философская культура, входила как один из



*Жужанский каганат, IV–VI века по Р.Х.*

компонентов в общий комплекс наряду с кочевой туранской этикой Великой Степи.

Восточные области Великой Степи стали принципиальной опорой Империи Тай-дзуна, который считал себя в равной мере Императором Китая и каганом Турана. Тай-дзун вполне осознанно строил свое правление на сочетании даосских философов как духовной составляющей, конфуцианских мудрецов, как основы административной культуры и личной гвардии воинственных степняков, как ядра армии, построенной полностью по канонам Турана. Уйгур Киби Хели и тюркютский царевич Шени из царского рода Ашины были его ближайшими сподвижниками, наряду с философами Вэй Чжэном, Фан Сюаньлином и Ван Гуем.

Тай-дзун критически относится к алчности, изнеженности и отсутствию прямоты в китайской аристократии, и внедряет вместо этого *туранский стиль* — прямота, верность, честь как набор необходимых этических норм правящей элиты. Именно кочевник (тобгач или тюркют) становится образцом для подражания военной касты Империи Тан. Император призывает копировать самые разные стороны кочевого уклада — вплоть до юрт, которые в этот период императорская гвардия ставит прямо в самой столице Империи.

Империя Тан при Тай-дзуне распространила свое влияние на огромные расстояния Великой Степи, подчинив себе практически все территории Восточного тюркютского каганата. Тай-дзун проводил тонкую политику раскола тюркских племен, в частности, подталкивая к восстанию против тюркютов, доминировавших ранее в Великой Степи уйгуров и другие этносы. К 635 году войска Тан, состоящие преимущественно из тюркских воинов, взяли Тогон, а затем Гаочан. Двигаясь на запад, китайцы захватили 70 городов Средней и Центральной Азии, распространив свой контроль на огромную территорию от Кашгара до Бухары.

Таким образом, в этот период Монголия становится одним из полюсов двухполярной Империи, в которой китайцы впервые попытались выйти за свои северные границы и сделать Великую Степь *внутренним пространством Китая*, открыв для самого Китая *туранский горизонт*.

Однако период господства Китая над Восточным Тураном был относительно недолгим. В 679 — 681 годах тюркюты под началом царского рода Ашинов Кутлуг-чора поднимают восстание и уходят к горам Иньшань во Внутренней Монголии. В 687 году Кутлуг-чор, объединивший вокруг себя тюркютов, начинает поход в Центральную Монголию, где создает Второй тюркютский каганат, провозгласив себя каганом (под именем Ильтериш-каган). Он подчиняет своих

традиционных противников уйгуров и тюрок-огузов и возрождает Восточный тюркютский каганат — «новый эль» — на прежних чисто туранских принципах. Во Втором каганате доминировали тюркюты, прежде всего из рода Ашина, но важную роль играли и племена огузов во главе с уйгурами, а также тюрки-карлуки и монголы-басмылы.

После смерти Ильтериш-кагана ему наследует Капаган-каган, при котором Второй тюркютский каганат достигает своего апогея. При нем не только территория Монголии оказывается независимой от Империи Тан, но набеги на Китай оказываются столь болезненными, что китайцы вынуждены платить тюркютам дань. В конце VII века тюркюты подчиняют монгольский народ киданей. Под властью тюркютов, таким образом, оказались многочисленные протомонгольские племена — те из них, которые не включились в историю северных китайских царств и не растворились в китайской культуре.

В 745 году Второй тюркютский каганат рухнул, раздираемый внутренними противоречиями. После этого история тюркских народов перемещается к западу, а тюрки, оставшиеся в Монголии и на востоке Турана, отныне большой роли в истории не играют и самостоятельной геополитической силой не являются. Однако среди этих восточных тюрков — якутов и алтайцев — сохраняются, как мы видели, духовные и культурные традиции древнейшего периода, что позволяет полнее понять структуру их изначального мировоззрения, тюркский *Dasein* и тюркский Логос.

Несмотря на крах Восточного тюркютского каганата, Империя Тан не восстанавливает своего влияния в Монголии, которая с этого момента и до прихода киданей остается разрозненной. Отдельные племена и народы продолжают жить в условиях кочевого быта, но более не объединяются.

К концу VIII века ослабевает и сама Империя Тан, утрачивая свое влияние в Средней Азии, что завершает *туранский цикл китайской истории*. Это был единственный случай, когда интеграция Китая и Турана происходила с юга — по инициативе китайцев и под их началом. Следующий цикл объединения Китая и Турана в единое геополитическое образование произойдет под началом Турана — в эпоху монголов Чингисхана.

## Возвышение царства киданей

Кроме тех сяньби, которые основали северные царства, некоторые родственные им прамонгольские племена сохраняли кочевой образ жизни и время от времени совершали набеги на своих осевших соседей, подвергшихся влиянию китайской культуры. Такими

народами были кидани<sup>1</sup> и татабы. Сяньби считали, что кидани ранее входили в племенной союз, называвшийся Кумо Си или татабы. После их поражения от Северной Вэй они разделились на два племени — на киданей и татабов, ставших отдельными народами. Позднее (в IX веке) татабы снова смешались с киданями в государстве Ляо.

Кидани жили на самом востоке Монголии и на территории Маньчжурии, граничащей с корейским государством Когурё. Правитель киданей назывался дахэ. Они известны с I века по Р.Х., но их история фиксируется более или менее достоверно начиная с IV века. Сами кидани вели свое происхождение от сяньбийского Императора Ти-шихуаня. Основателем правящей династии киданей был потомок Ти-шихуаня — Кишу Каган. Кишу Каган представлялся божественным существом на белом коне (типично туранская черта кочевого божества).

Миф об истоках народа киданей гласит. Плывая по реке, всадник на белом коне встретил женское божество Кедун в коляске, запряженной серым быком, что также плыла по реке. Когда реки встретились, встретились и божественные персонажи, от брака которых родились восемь сыновей — предки восьми племен киданей. Встреча произошла у горы Муе, считавшейся у киданей священной.

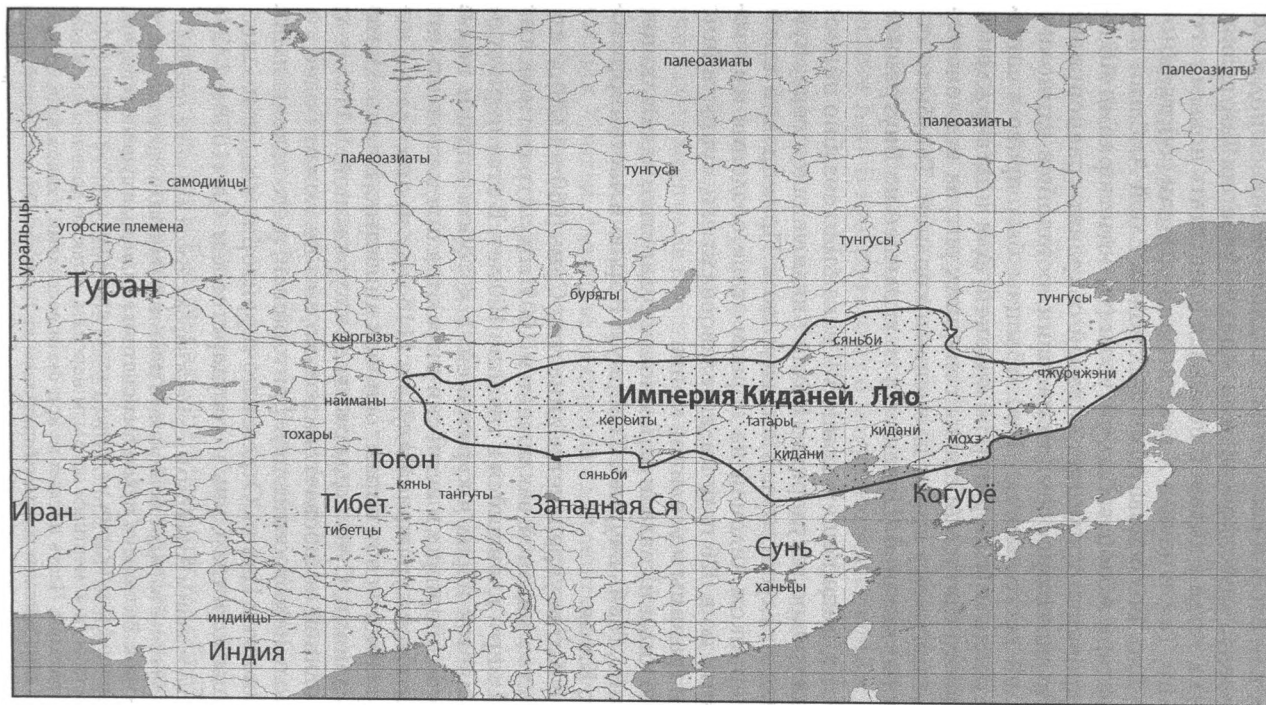
Народ киданей отличался солнцепоклонничеством.

О древних царях киданей существует ряд важных для воссоздания структуры их мифологических и религиозных представлений сведений, записанных позднее — в XIII веке. Так, первые три правителя киданей — Найхэ, Вайхэ и Жоули Хунхэ — были сверхъестественными существами. Найхэ был черепом, валявшимся в круглой юрте, замотанным в тряпки. Когда у племени случались проблемы, он выходил наружу, превращался в человека и помогал народу, а затем возвращался назад и снова становился черепом. Он исчез после того, как кидани подглядели за его превращением. У Вайхэ была голова кабана и ходил он, завернувшись в свиную шкуру. Перед киданями он появлялся только в том виде, а затем возвращался в юрту. После того, как его жена украла у него свиную шкуру, он исчез. Третий правитель Жоули Хунхэ имел двадцать овец. Каждый день он съедал девятнадцать из них, оставляя только одну. Но на следующий день в его стаде снова становилось двадцать овец<sup>2</sup>.

С V по X столетие кидани находились под властью других народов — тюркютов, уйгуров и китайцев. Во время Второго тюркютско-го каганата они были вначале союзниками тюркютов в их борьбе с Китаем, а затем сами были ими подчинены.

<sup>1</sup> От названия племени киданей образовано название Китай в славянских языках.

<sup>2</sup> *Franke H. The Forest Peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens/ The Cambridge History of Early Inner Asia. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 400 — 423.*



*Империя Киданей. Ляо. X—XII века по Р.Х.*

После того, как Второй каганат пал, кидани оказались под властью Тан. Позднее уйгуры откочевали на запад, а Империя Тан, в свою очередь, рухнула, тогда у киданей появился шанс стать новым гегемоном Монголии. Так, в начале X века кидани создали собственное государство — Ляо. Его основателем был вождь Елжой Амбагай или Абаоцзы. По матери Абаоцзы был уйгуром (то есть тюрком). Абаоцзы нарушил древнюю традицию киданей сохранять равноправие восьми родов и уничтожил семь старейшин, оставшись единоличным властителем всего народа. Так, Абаоцзы был провозглашен священным небесным Императором киданей. Для подтверждения своего сакрального статуса Абаоцзы совершил ритуал поклонения Небу, что было признано всеми племенами киданей. Так было создано государство киданей (Цидань-го) со столицей во Внутренней Монголии.

К востоку от киданей еще в конце VII века было создано первое тунгусо-маньчжурское государство Бохай<sup>1</sup>, включающее северную часть Корейского полуострова, Маньчжурию и Приморский край. Оно было соперником киданей на первом этапе создания ими государственности, но в 926 году кидани завоевали его, существенно расширив свои границы и увеличив мощь.

Постепенно кидани создали огромное государство, включающее в себя Монголию, Маньчжурию, Северную Корею и часть территорий Северного Китая.

В 960 году в Китае укрепляется династия Сунь (960 — 1279), с которой государство киданей заключает в 1005 году стратегический союз, «вечный мир», длившийся в течение 120 лет. В этот период на востоке укрепляется народ чжурчжэней, в котором кидани видят потенциального соперника и всячески пытаются предотвратить его подъем. Правитель чжурчжэней Агуда в 1115 году провозгласил независимость, а самого себя царем, основав династию Цзинь. Изменив союзу с киданями, Сунь поддерживает чжурчжэней. В 1125 году государство киданей ослабевает настолько, что не может более сохранять контроль над огромными территориями, и его завоевывают чжурчжэни династии Цзинь. Отдельные территории киданей захватывают китайцы царства Сунь и государство Си Ся (1038 — 1227),

<sup>1</sup> Основным населением Бохай были племена народа мукри или мохэ, принадлежавшие к алтайской семье наряду с монголами и тюрками. Они были предками чжурчжэней и маньчжуров. Возможно, мукри были потомками народа сушень и переселились на территорию Маньчжурии из Алтая, откуда привезли с собой кочевой быт и коневодство, неизвестное местным оседлым народам, а также древним племенам охотников и собирателей. Часть племен мукри были вассалами сянбийцев и переселились вместе с сянбийским вождем Таншихаем во II веке на Тянь-Шань, приняв участие в этногенезе тюркшей — смешанного народа с тюркской доминантой.



основанное племенами тангутов, относящимися к тибето-бирманской группе, и бывшее соперником киданей на западе.

## Хамаг-монголы

Сяньби и кидани, скорее всего, относились к прамонгольской языковой группе, и, следовательно, созданные ими государства были в полной мере монгольскими — и территориально, и лингвистически. Монгольские племена играли важную роль и в государствах тюркютов и чжурчжэней (Цзинь), а также оказали существенное влияние на северные китайские царства. Но собственно термин «монголы» в сочетании «хамаг-монголы» (*qamuq mongqol* — дословно «все монголы») появляется только в эпоху киданей в хрониках династии Ляо. В них речь идет о могущественной федерации кочевых племен — Хамаг Монгол улус (*Qamuq mongqol ulus*). К ним кидани обратились в последний момент своего исторического существования в (тщетном) ожидании спасительной поддержки от ополчившихся со всех сторон врагов.

После конца государства киданей в монгольских степях влияние хамаг-монголов постепенно усиливается, и они становятся главными соперниками чжурчжэней династии Цзинь<sup>1</sup>. Хамаг-монголы контролировали территории бассейна рек Онон, Керулен и Туул в горах Хэнтэй, где была священная для монголов гора Бурхан-халдун (недалеко от нее родился и был похоронен Чингисхан). Территория провинции Хэнтай была центром племенного объединения — первого ханства хамаг-монголов. Это является важным обстоятельством для понимания дальнейшей истории монголов в эпоху их становления величайшей в истории Турана мировой Империей.

К народу хамаг-монголов обычно причисляют четыре больших племени — борджигин, джалаир, тайджиут и жирухен. Позднее монголы детально описали свое происхождение от древнейших времен.

У истоков монгольского народа (как и в случае тюркютов Ашина) стоял серо-голубой Волк — Бортэ-Чино, *Börte Chino* (от монгольского слова волк, *bögi*, возможно, происходит и название старшего племени — «царских монголов» — бор-джигин). Его супругой была Прекрасная Лань, Гуа-Марал, *Gua Maral* (откуда образ Матери-Оленихи у многих народов Сибири и Алтая, а также, возможно, «оленьи камни» в культуре плиточных могил). От них пошел род монголов. Причем речь идет именно о тех монголах, которые дадут о себе знать

---

<sup>1</sup> *Bat-Ocher Bold*. Mongolian nomadic society: a reconstruction of the «medieval» history of Mongolia. Richmond, Surrey: Curzon, 2001.

в эпоху киданей. Другие протомонгольские народы — дунху, сянби, тобгачи, татары или сами кидани — к этой генеалогии не относятся.

В одиннадцатом поколении после сакральных предков мы встречаем пару Добун Мерген и его супругу Алан Гоа (эпитет «гоа» или «guva» — как и в случае праматери-лани означает «прекрасная») из монгольского рода хори-туматов. У Алан Гоа было пять сыновей — двое от Добун Мергена, а трое родились после его смерти и имели, согласно «Сокровенному сказанию монголов», сверхъестественное происхождение<sup>1</sup>. Они были зачаты от светящегося небесного духа, который проникал в юрту Алан Гоа через дымник, проводил с ней ночь, а утром исчезал, поднимаясь по последнему лунному или первому солнечному лучу, крадясь как «желтый пес». То, что зародыш приходит через дымник юрты и проникает в женскую утробу, является широко распространенным поверьем алтайских народов и классическим сюжетом туранской небесной религии. Чудесным является сам *персонафицированный луч*, который становится духом-праотцом монгольского царского рода — кийят-борджигин. Причем самым сакральным из братьев был младший Бодончар Мунхаг, предок первого хана хамаг-монголов и самого Чингисхана. Возможно, здесь мы имеем дело с продолжением традиции *минората*, который мы видим у скифов и других древнейших индоевропейских народов Турана<sup>2</sup>. Сверхъестественное происхождение от луча подчеркивает избранность царского рода монголов.

Потомком Бодончара Мунхага был первый хан хамаг-монголов Хабул-хан (1101 — 1148), который правил над обширной монгольской федерацией племен после распада державы киданей. После того, как чжурчжэни разгромили киданей, часть киданей переместилась на запад, где они создали государство кара-китаев, или Западную Ляо, под началом правителя-гурхана Елюй Даши (1087 — 1143). Чжурчжэни выступили в поход против Елюй Даши, но их путь проходил через земли монголов, где их встретил Хабул-хан. Нанеся чжурчжэням поражение, Хабул-хан еще более укрепил свою власть и государство. Но монголы все еще оставались вассалами чжурчжэней. Окончательно они вышли из-под их власти, когда Хабул-хан нанес публичное оскорбление второму Императору царства Цзинь Ваньянь Уцимаю (1075 — 1139), а затем, преследуемый чжурчжэнями, вернулся в свою вотчину, откуда начал серию болезненных нападений на Цзинь.

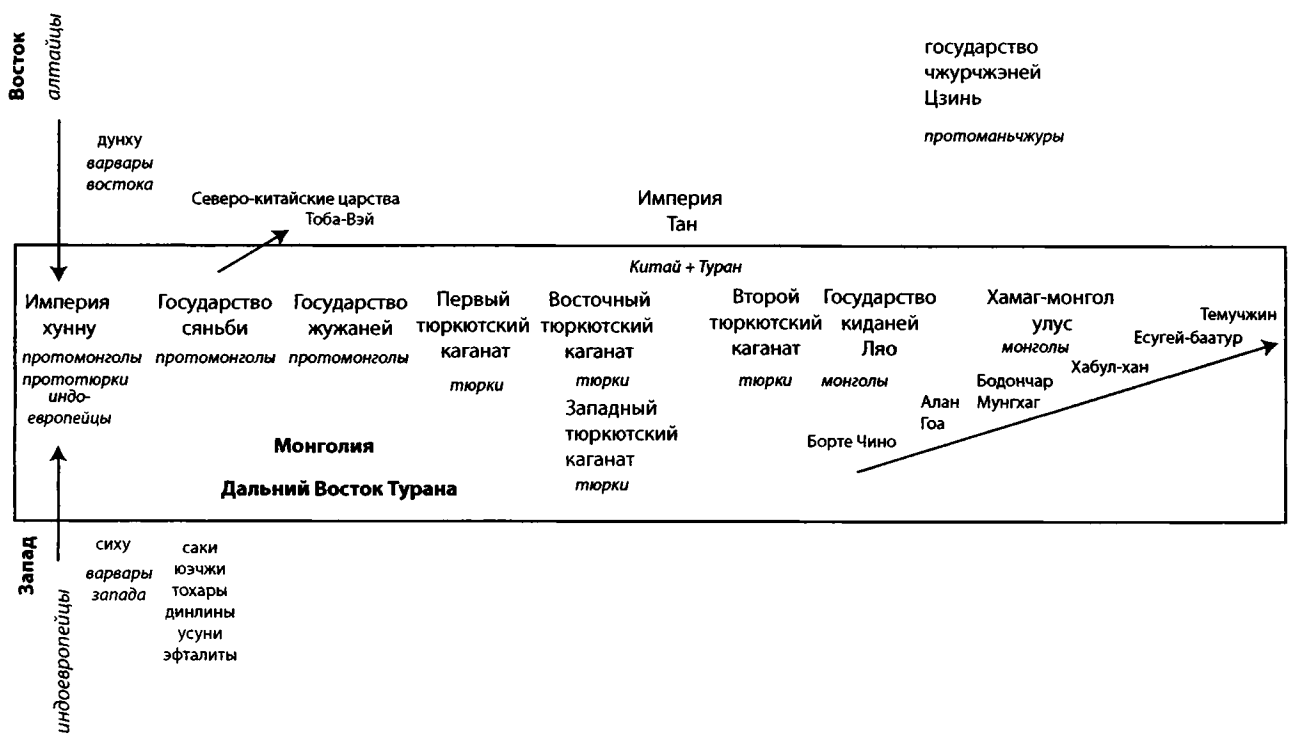
<sup>1</sup> В данном случае тот факт, что трое сыновей были «детьми вдовы», еще больше подчеркивает сакральную избранность рода монголов.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Хабул-хану наследовал Амбагай-хан. В период его правления у монголов вспыхнула вражда с другим монгольским народом — татарами. Сам Амбагай попал в руки татар, которые передали его чжурчжэням, а те, в свою очередь, подвергли его позорной казни — пригвоздили к деревянному ослу. После смерти Амбагай-хана ему наследовал сын Хабул-хана Хутула-хан. Хутула-хан по завету Амбагай-хана, и чтобы отомстить за его смерть, начал ожесточенную войну с татарами. Эту войну монголы проиграли, поскольку татары снова объединились с чжурчжэнями из Империи Цзинь и совместными усилиями полностью разгромили монголов.

Хамаг-монгол улус был отчасти восстановлен внуком Хабул-хана Есугей-баатуром, принадлежавшим к ответвлению рода борджигинкijat, основателем которого и был Хабул-хан. После того, как Есугей был отравлен татарами, с которыми он продолжал биться, желая отомстить за предательство деда Амбагай-хана, держава хамаг-монголов опять распадалась на части.

Есугей-баатур был отцом Темучжина, позднее ставшего основателем величайшей мировой Империи.



Первый этап монгольского историа

# Глава 16. Чингисхан: Император мира и Сын Неба

## Страсти по Темучжину

Рождение сына у Есугей-баатура изменило судьбу миропорядка. Царевичу Темучжину (ок. 1155 — 1227) суждено было стать величайшим правителем, Империя которого имела вселенский характер и превосходила по масштабу все созданное до него и после него. При Темучжине наступает геополитический расцвет Турана, а его влияние становится доминирующим на всем пространстве Евразии — от Европы до Дальнего Востока, и простирается вплоть до Леванта, охватывая Анатолию, Месопотамию, Иран, Среднюю Азию, Афганистан и Северную Индию. Все эти земли, державы и цивилизации оказываются в подчинении одного правителя, который в определенный исторический момент мог претендовать на статус «царя мира» больше, чем какой-либо иной властелин в истории человечества.

Темучжин растет в трудных условиях, когда величие его народа хамаг-монголов и его ханского рода китя-борджигин было в прошлом, монгольские племена были разрозненны, и большая их часть подчинялась более сильным народам, в большинстве своем родственным монголам. Самого Темучжина, его мать и братьев монголы рода тайджиут выгнали с родовых земель.

Первые военные походы Темучжин совершил против монгольского племени меркитов, которые увели его жену Бортэ<sup>1</sup>, чтобы отомстить отцу Темучжина Есугей-баатур за то, что он, в свою очередь, ранее отбил у меркита Чиледа невесту Озлун, ставшую матерью Темучжина. Меркиты действовали в союзе с тайджиутами, прогнавшими семью Темучжина и боявшимися мести. Темучжин, чей род был слабым и не мог вести военные действия в одиночку, обратился за помощью к хану племенной федерации монголов-керейтов Тоорилу, бывшему другом отца Темучжина. Вместе они разбили меркитов, и Темучжин вернул жену. Темучжин стал с этого времени союзником и вассалом Тоорила.

<sup>1</sup> Показательно, что жену Темучжина звали так же, как и основателя племени хамаг-монголов — Голубого Волка, Бортэ-Чино.

Темучжин построил свою собственную небольшую политику (улус) изначально как военное формирование, что было классической формой политико-социальной организации туранских обществ еще в индоевропейскую эпоху. К 1186 году он становится довольно влиятельным и сильным вождем.

Вместе с Тоорил-ханом Темучжин идет в поход против традиционных врагов хамаг-монголов татар, также монгольского племени. В этом походе они выступают союзниками чжурчжэней, которые отблагодарили их за разгром татар, присвоив почетные титулы. Тоорил-хан становится после этого одной из самых влиятельных фигур в монгольской степи и официально принимает от Империи Цзинь титул князя (вана). Укрепляются и позиции Темучжина, его союзника и вассала.

Темучжин становится все более и более влиятельным правителем Восточной Монголии, что вызывает ревность Тоорила (Ван-хана), однако, они действуют совместно в целом ряде победоносных сражений.

Кроме Тоорила, у Темучжина был друг-соперник Джамуха, его сверстник, поддержавший Темучжина на первом этапе, но затем начавший ревновать относиться к его успехам и даже открыто противодействовать бывшему другу. Так, в 1021 году противники Темучжина — монгольские племена татар, тайджиутов (из числа племен хамаг-монголов), меркитов и ойратов объединились, провозгласив своим вождем Джамуху. Позднее к Джамухе присоединяется и сам Тоорил, выступив против Темучжина. В этот момент Темучжин проявил себя не только как воин, но и как дипломат, сумев рассорить между собой своих противников — Ван-хана и Джамуху, а также Ван-хана и его сына, а затем неожиданно напал на Ван-хана и разгромил полностью улус керейтов. Сам Тоорил (Ван-хан) вынужден был бежать, но его убили найманы. Найманы были монгольским или тюркским народом (возможно, смешанным), традиционно выступавшим и против Темучжина, и против керейтов.

После гибели Ван-хана Темучжин разбил вначале найманов, затем остатки меркитов, и стал, в конце концов, *единственным гегемом Монголии*.

В 1192 году Темучжин совершает трехлетний поход против народа солонгов (корейцев), после чего его власть на востоке становится совершенной.

В 1205 году ему выдали и Джамуху, которого предали его же сторонники. Темучжин казнил предателей, а самому Джамухе предложил возобновление дружбы. Но Джамуха выбрал смерть, посчитав, что его собственные амбиции никогда не позволят ему признать верховенство своего бывшего друга и соперника.

В 1206 году Темучжин покоряет Тибет.

## Темучжин как Чингисхан: Империя Тэнгри

В 1206 году у истоков реки Онон, священной для монголов, на собрании всех монгольских племен и народов (курултае) Темучжин был провозглашен «великим ханом» или «каганом». Калмыцкий историк и философ, участник течения евразийцев<sup>1</sup> Эренжен Хара-Даван (1883—1941) в своей книге, посвященной Чингисхану, так описывает это событие:

К назначенному для собрания дню на видном месте было водружено девятихвостое белокошное бунчужное знамя, на древке о девяти ногах. По предложению шамана Кэкчу, единогласно подхваченному всем собранием, Темучжин был провозглашен Божественным Чингисханом, — по-монгольски Суту-Богдо Чингисхан. Вот как описывает монгольская летопись Рашид-ад-Дина великое событие:

«На Курултае Кэкчу-Тоб-Тэнгри, сын Мунлика, знаменитый волхв, славившийся своими чудесами и пользовавшийся большим авторитетом в Монголии, сказал: "Всевышний дарует тебе царство лица земного. Теперь, когда побеждены твоей десницей государи этих земель, называемые каждый Гур-ханом, и их области достались тебе, то пусть будет твое прозвище "Чингис". Ты стал царем царей, Всевышний Господь повелел, чтобы прозвание твое было: Чингисхан, Царь царей и государь государей"»<sup>2</sup>.

В ответ на это сам Чингисхан демонстрирует, что вполне осознает сакральный смысл своей миссии. Он произносит:

Вечное Синее Небо (Тэнгри) повелело мне править всеми народами. Покровительством и помощью Неба я сокрушил род керейт и достиг великого сана. Моими устами говорит Менкэ-Кеке-Тэнгри (Вечное Синее Небо). В девятихвостое белое знамя вселяется гений-хранитель рода Чингиса, это — «сульде»-знамя будет оберегать его войска, водить их к победам, покорит все страны, потому что Вечное Небо повелело Чингис-хану править всеми народами. Чингис царствует «силою Вечного неба»<sup>3</sup>.

На яшмовой печати Чингисхана было выгравировано:

---

<sup>1</sup> Основы евразийства. М.: Политическая партия «Евразия», 2002.

<sup>2</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. М.: Вече, 2008. С. 98—99.

<sup>3</sup> Там же. С. 101.

Бог — на небе, Ха-хан — Могущество Божие на земле. Печать Владыки Человечества<sup>1</sup>.

В этом ритуале мы видим ярчайшее воплощение главной идеи Турана — как в ее индоевропейском, так и в алтайском, постиндоевропейском (в данном случае монгольском) выражении.

Высшим ориентиром является Высокое Синее Небо — Тэнгри. Мы видели, что это отеческое вертикальное божество является высшим выражением небесного начала как для индоевропейцев (Дэяус)<sup>2</sup>, так и для их наследников (алтайцев). Поэтому обращение к нему как к Единству в этом контексте установления идеальной Империи Турана является не данью традиции, но *духовным рывком*, осуществляемым всем народом во всех его измерениях — сакральным Императором, жрецом, а также аристократией и простыми воинами. В этом мы видим духовный исток трехфункциональной идеологии, устанавливающей *абсолютную вертикаль*. «Бог — на небе» и «Бог как Небо» — это исток и возвращение, начало и конец мира. И именно метафизическая вертикаль предопределяет его проекцию на горизонт. Первая часть «Бог на небе» есть Логос Аполлона. А его проекция, его прямая манифестация представляет собой фигуру Императора, который воплощает в себе *имманентное единство*, тогда как Бог на небе — *единство трансцендентное*. Связь между Богом и каганом, Императором, царем царей, и есть *ось мира*, онтологическая солярно-полярная вертикаль. Благодать Вечного Синего Неба нисходит на священного царя и его победы, великие уже в прошлом, и еще более великие в будущем, что выступает зримым подтверждением этой *туранской имперской благодати*. Соответственно, в церемонии участвует жрец-шаман Кэччу, отца которого Чингисхан повелел женить на своей матери — символический жест, подчеркивающий сочетание жречества и царства. Это — первая функция. Вторая функция представлена военной аристократией, а третья — простыми воинами. Но важно, что здесь, как и у всех культур Турана, и прежде всего индоевропейских, заложивших начало этой солярно-полярной цивилизации, царь также выступает как воин, поэтому все три функции одновременно окрашены войной, *бытием-в-войне*, что и составляет основу туранского Логоса, а также туранского Dasein<sup>3</sup>. Фигура Чингисхана и основные вехи его пути к мировому господству в высшей степени *парадигмальные*: он представляет собой не личность, но *архетип*, воплощение священно-Императора, «царя мира». И поскольку Небо едино, то и Импера-

<sup>1</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. С. 100.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>3</sup> Там же.



тор един. Но эта *единственность* Императора предполагает и единственность Империи. Отсюда вывод курултая 1206 года: все народы и царства должны подчиниться священному царю. Если небесный Бог есть единство, то и царь должен быть единым, а значит, единым должно быть и царство.

Так Чингисхан начинает фундаментальное объединение Турана, завершая миссию, которую до него исполняли гунны и тюрки, а еще ранее — индоевропейские племена Великой Степи, создатели величайших культур запада и востока — от Европы до Ирана и Индии.

Чрезвычайно показателен приводимый Хара-Даваном фрагмент из летописи «Эрденийин тобчи» («Драгоценная пуговица»), составленной монгольским историком Санан Сэцэном (1604—?), в которой передается речь Чингисхана:

Согласно повелению высшего царя Тэнгри Хурмузда, отца моего, я подчинил 12 земных царств, я привел в покорность безграничное своеволие мелких князей, огромное количество людей, которые скитались в нужде и угнетении, я их собрал и соединил в одно, и так я выполнил большую часть того, что я должен был сделать<sup>1</sup>.

Здесь следует отметить, что Чингисхан называет небесного Бога именем «Тэнгри Хурмузд». Алтайское Тэнгри получает здесь другое — чисто иранское, зороастрийское имя — Хурмузд (Ахура-Мазда). Это значит, что религия монголов того периода представляла собой синтез, в котором не только собственно алтайские истоки (тэнгрианство) были продолжением древней индоевропейской солнечной религии, но напрямую видно влияние зороастризма, иранского Логоса, со всеми его фундаментальными компонентами, среди которых фигура священного царя, эсхатологической мировой Империи и световой войны были центральными<sup>2</sup>. Фактически творение Империи («соединение народов воедино») есть практическое воплощение верности единому светлomu Богу, исполнение его завета, финальный эсхатологический жест.

То, что сам Чингисхан относился к своей миссии самым серьезным образом, подчеркивает цитата, приводимая Хара-Даваном из записей знаменитого европейского путешественника:

Знаменитый Марко Поло отзывается так о Чингисхане этого периода его жизни: «Завоевав какую-либо область, он не обижал населения, не нарушал его прав, собственности, а только сажал среди

<sup>1</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. С. 96.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

них нескольких своих людей, уходя с остальными на дальнейшие завоевания. И когда люди покоренной страны убеждались, что он надежно защищает их от всех соседей и что они не терпят никакого зла под его властью, а также, когда они видели его благородство как государя, они тогда становились преданными ему телом и душой и из бывших врагов становились его преданными слугами. Создав себе таким образом огромную массу верных людей,— массу, которая, казалось, могла бы покрыть все лицо земли, он стал думать о всемирном завоевании»<sup>1</sup>.

### Люди длинной воли: степная антропология

Чингисхан, творя Империю, созидавая Туран как Империю, с предельной наглядностью воссоздает изначальную контрастную индоевропейскую этику, основанную на предельно ясной полярности — светлое/темное, а также на экзальтации мужества и военной доблести. Так, фактически Чингисхан возводит в норматив особую дуальную антропологию. Хара-Даван пишет об этом:

Добродетели, которые он ценил и поощрял, были: верность, преданность и стойкость; пороки, которые особенно преследовал у своих подчиненных: измена, предательство и трусость. По этим признакам Чингисхан и делил людей на две категории. Для одного типа людей их материальное благополучие и безопасность выше их личного достоинства и чести; поэтому они способны на трусость и измену. Такой человек подчиняется своему начальнику из-за его силы и мощи, посредством которых он может лишить его благополучия и жизни, поэтому он трепещет перед его силой. Он подчинен своему господину в порядке страха, т. е. он в сущности раб своего страха. Изменяя своему господину или предавая его, человек такого типа думает избавиться от источника страха. Это — низменные, рабские, подлые натуры, и Чингисхан беспощадно уничтожал их на своем завоевательном пути, например, в тех случаях, когда они являлись к нему, предав своего господина — врага Чингисхана — в надежде получить за это награду. Наоборот, после одержанных побед он осыпал наградами и приближал к себе тех, кто оставался верен своему бывшему властелину, хотя бы эта верность была им невыгодна и опасна Чингисхану и его войскам.

Вот эти ценимые Чингисом люди ставят свою честь и достоинство выше своей безопасности и материального благополучия. Они бо-

---

<sup>1</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. С. 97.

ются не человека, могущего отнять у них жизнь и жизненные блага, они боятся совершить поступок, который может обесчестить их или умалить их достоинство — не в глазах людей, а в своих собственных. В их сознании живет постоянно моральный кодекс, они им дорожат более всего, относясь к нему религиозно, так как такие люди в то же время и религиозны, понимая мир как установленный божественной волей порядок, в котором все имеет свое определенное место, связанное с долгом и обязанностью.

Человек подобного психологического типа повинуется начальнику не как лицу, а как части известной, Божественно установленной иерархической лестницы, как ставленнику вышестоящего начальника, который в свою очередь повинуется поставленному над ним высшему начальнику и т. д. до Чингисхана, который правит народом и Вселенной по велению Вечного Синего Неба.

Вот на такой иерархической лестнице, с людьми такого психологического типа в качестве начальников и строил всю свою империю Чингисхан, который, будучи сам типичным монголом и человеком этого типа, искал таких людей среди кочевых народов. Кочевые народы, т. е. монголы, давали больше второго типа людей, так как они были религиознее оседлых; в силу кочевого быта они не накапливали движимое имущество, а потому и не впадали в соблазн из-за страха потери его кривить совесть, изменять. Кочевник все, что ему дорого, носил в душе, а горожанин все ему дорогое видел в материальном достатке. Относя горожан к первым из двух очерченных психологических типов, Чингисхан только в исключительных случаях ставил на высшие должности людей городской или оседлой культуры, несмотря на то, что завоевал столько царств с более высокой культурой<sup>1</sup>, как Китай и Персия. По той же причине Чингисхан презирал оседлые народы и дал завет своим потомкам и всему монгольскому народу сохранить свой кочевой быт и остерегаться становиться оседлым, завет, который до сего времени соблюдается монголами<sup>2</sup>.

Два описанных Эренженом Хара-Даваном психологических типа соответствуют двум Логосам. Степной кочевой тип — это носитель Логоса Турана, Логоса Аполлона, и он соответствует особому *Dasein*'у, особому экзистенциальному горизонту, а также тому, что называется режимом *гуерна*. Мужество и честь являются высшими ценностями воина, который постоянно имеет дело со смертью. Любая телесность — это лишь момент в охватывающем ее с обеих

<sup>1</sup> Точнее было бы сказать «с более высокой цивилизацией», учитывая противопоставление культуры и цивилизации у Шпенглера. Прим. — А.Д.

<sup>2</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. С. 109–111.

сторон бытия души. Как световое существо проникает лучом в юрту праматери Алан Гоа, так и души людей входят в тела — *гля того чтобы оттуда выйти*. Их истинная родина — у Вечного Синего Неба — Тэнгри-Хурмузда. Потому что воины Турана — это воины Света, и в конце концов, *они и есть Свет*. Следуя за своим священным Императором, они следуют за волей Неба, поскольку за этой волей следует и сам Император. Отсюда берет свое начало *метафизика войны*: воюя с врагом во имя Империи, воин осуществляет фундаментальную миссию *объединения многого*, и тем самым становясь в моменте войны воплощением высшего единства. А поскольку тела и все материальное множественно, то *телесная смерть не потеря, но победа и освобождение*. Убивать и умирать в такой ситуации означает то же, что рождать и рождаться.

Таким световым людям противостоит другой тип, находящийся под влиянием противоположного Логоса — Логоса Кибелы. Здесь все ориентиры и ценности перевернуты; материальность, безопасность, мир, спокойствие и телесность важнее всего. Душа мыслится как высший подъем тела, как надстройка над ним, немислимая без материального фундамента. Сам Чингисхан видит воплощение Логоса Кибелы в оседлых народах, и прежде всего в *горожанах*. Не случайно малоазийские изображения Кибелы представляют ее в головном уборе в виде *горога*<sup>1</sup>.

Так, мы видим, что именно степная модель кочевого общества предстает в монгольской Империи Чингисхана как высшее проявление Империи духа, тогда как оседлость воплощает в его глазах материализацию, нисхождение в хтонические и гипохтонические области, глубоко чуждые Турану. Именно такой световой патриархат, основанный на радикально вертикальной сакральности и на героической этике войны, и составляет ядро *индоевропейских* культур, религий и цивилизаций, являясь их отличительным признаком. В случае Чингисхана, создающего Империю именно из глубины Великой Степи, которая была прародиной индоевропейцев, мы имеем дело с самым масштабным проектом, где глубинный индоевропейский завет получает самое грандиозное воплощение. Но осуществление этого завета становится делом *алтайского* народа монголов, продолжающего дело индоевропейцев Турана и возводящего его к высшей степени интенсивности<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

<sup>2</sup> По ряду признаков можно предположить, что род кият-борджигин, к которому принадлежал Чингисхан, имел какое-то отношение к индоевропейцам, поскольку фенотип самого Чингисхана сочетал монгольские черты с индоевропейскими (зеленые глаза, светлые волосы и т. д.).

## Яса: корпус законов Турана

Империя Чингисхана была не только чисто территориальным завоеванием, но и утверждением особой универсальной этики, которую Чингисхан сам ясно осознавал, пытаясь обобщить туранский духовный закон в историческом памятнике огромного значения — в «Великой Ясе».

«Великая Яса» была также принята на историческом курултае в 1206 году.

Отличительной особенностью «Ясы» было утверждение о необходимости почитания Единого Бога. Вера в монгольском государстве охранялась законом. Точно так же под особым покровительством в Империи Чингисхана находились служители культа, которые освобождались от податей и налогов.

Основы «Ясы» формализуют туранскую этику, возводя ее в ранг закона.

Смерть положена за обращение князей к третьим лицам помимо хана, за неоказание помощи в бою, за оставление своего поста без разрешения начальника, за небрежность солдат и охотников в исполнении обязанностей службы, за оказание милосердия пленным без ведома того, кем они были взяты, за невыдачу беглых рабов и пленных владельцу, за убийство, за кражу, лжесвидетельство, измену, прелюбодеяние, заведомую ложь, волшебство, тайное подслушивание, поддержку третьими лицами одного из двух спорящих (борющихся) и т.д.<sup>1</sup>

Показательно, что все это вполне сопоставимо с Моисеевыми заповедями, но акцент сделан именно на морали верности и чести, которые поставлены в начало, а остальные нормативы гражданского общежития видятся второстепенными.

Туранское единобожие предельно конкретно. «Бог — на небе, Ха-хан — Могущество Божие на земле». Нельзя даже помыслить одновременно верность Богу и предательство начальника, который есть подчиненный другого начальника и так вплоть до самого Чингисхана, а Чингисхан — в свою очередь, подчиненный Тэнгри. Социальный мир «Ясы» целен и открыт. Вся иерархия составляет единое тело, во главе которого стоит персонифицированное «Могущество Божие на земле», а следовательно, верность и дисциплина являются основными критериями конкретного и легко верифицируемого

---

<sup>1</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. С. 117.

благочестия. Служители культа несколько вынесены из этих рамок чисто воинской иерархии, у них особый статус и к ним особое отношение. Но основной акцент сделан на реальном становом хребте евразийской государственности — на героических личностях, на служилом классе, на воинах-организаторах. Жесткая этизация на основе «Ясы» именно этого слоя лежит в центре туранского порядка. И в таком порядке благополучие и защищенность «личностей», «родов» и «семей», хотя и признается и гарантируется, но все же подчиняется высшей цели, ставится на второе место. Все остальные права в «Ясе» второстепенны перед лицом прав имперостроительной евразийской иерархии, которая призвана не только сохранять достигнутое, но и преумножать, воспроизводя снова и снова великий завет «Царя царей и Владыки человечества».

Сам Чингисхан уделял очень большое значение соблюдению «Ясы». Он говорил:

Если государи, которые явятся после этого (самого Чингисхана), вельможи, багатуры и нойоны... не будут крепко соблюдать «Ясы», то дело государства потрясется и порвется. Опять будут охотно искать Чингисхана и не найдут... После этого до пятисот лет, до тысячи, до десяти тысяч лет, если потомки, которые родятся и займут мое место, сохранят и не изменят таковой закон и «Ясу» Чингисхана... то от Неба придет им помощь благоденствия<sup>1</sup>.

«Яса» соблюдалась довольно долго и после смерти Темучжина. Но постепенно этот чистый туранский закон утратил свое значение, забылся. Поиск Чингисхана, о котором здесь говорится, лежит в основании древнего ритуала, который соблюдался в Монголии вплоть до недавнего времени. Такой обычай был зафиксирован русским путешественником и этнологом Г.Н. Потаниным (1835 — 1920). В своей работе о фигуре алтайского божества подземного мира Эрке он писал:

С тем же термином «тархан» связан и другой обычай, имеющий отношение к Чингисхану. В Ордосе, где хранятся останки Чингисхана, живет небольшой класс людей, которые называются «дархатами» (дархат множественное число от дархан — «кузнец»); они обязаны хранить останки Чингисхана и ежегодно объезжать Монголию для сбора пожертвований на содержание этой монгольской святыни. Монголы верят во второе пришествие Чингисхана; дархаты, объезжая Монголию, должны присматриваться, не народился-

<sup>1</sup> Хара-Даван Э. Чингисхан великий завоеватель. С. 118.

ли где Чингисхан. Они заходят в юрты, где есть дети, и выставляют вещи, принадлежавшие знаменитому завоевателю; мальчик выдаст свое царское происхождение: он схватится за какую-нибудь вещь и скажет: «это моя». Этот обычай подал повод к созданию легенды о странствующих по земле мудрецах, отыскивающих вещего отрока или вещую девицу. Путешествуют ли дархаты в определенном числе, мне осталось неизвестным. По аналогии же с легендами они должны путешествовать в числе трех<sup>1</sup>.

Эта практика распространена в тибетском и монгольском буддизме (ламаизме) и связана с темой тулку, то есть перевоплощения древних буддистских святых и бодхисаттв. Таким образом определяется и будущий Далай-лама. Но в отношении Чингисхана это может иметь и иное значение: «поиск Чингисхана» — это стремление найти полюс бытия, тайный центр Империи, которая есть ось, ведущая к Единому, к Тэнгри. Не случайно у монголов, предания которых собирал Г.Н. Потанин, Чингисхан имел статус Сына Неба. Рождение Чингисхана, следовательно, это не историческое событие, но метафизический архетип, наличие которого означает открытие прямой связи между дольным миром и горним, между земным человечеством и небесным Божеством. С учетом отождествления Тэнгри с Хурмуздом (Ахура-Маздой), а тот же Г.Н. Потанин указывает, что у монголов небесное божество еще в его время называлось «Гучин-гурбы-Хормустен-хан», следует вспомнить, что иранская традиция маздеизма напрямую связывает Империю с приходом Спасителя в конце времен, и сам Спаситель мыслится как сакральный царь, который восстановит царство Света. Так влияние иранского Логоса достигает не только Ближнего Востока, но и Дальнего Востока, укореняясь в традициях алтайских народов, живущих на противоположном конце евразийского континента.

## Творение мировой Империи

После того, как Чингисхан был избран царем царей, он принял воплощать свою небесную миссию на практике, следуя законам «Ясы», в которые он облек древнюю традицию, унаследованную от сотен предыдущих поколений воинственных кочевых народов, носителей туранского Логоса.

Вначале Чингисхан покоряет народы Южной Сибири, живущие к северу от Монголии преимущественно в зоне лесов. Этим походом командует его старший сын — Джучи.

<sup>1</sup> Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии. Томск: Издание А.М. Григорьевой, 1916. С. 27.

В 1205 году Чингисхан совершает бросок к востоку и начинает войну с государством тангутов (Си Ся). Он повторяет набег на Си Ся в 1207 и в 1209 годах, а в 1210 году тангуты признают себя вассалами монголов и под их началом участвуют в войне против государства чжурчжэней Цзинь. Однако тангуты неоднократно восставали против Чингисхана и позднее, а уничтожить их окончательно удалось только в последний год жизни Чингисхана (в 1227).

Войны с Империей Цзинь, доминирующей в то время в Северном Китае, Чингисхан вел до конца жизни. Формально с раннего времени монголы оставались вассалами Цзинь, и от этой номинальной зависимости Чингисхан освобождался шаг за шагом. В целом, совершая набег за набегом, монголы непрерывно ослабляли Империю, хотя окончательной победы добиться не смогли вплоть до кончины Чингисхана. Полностью завоевал Империю чжурчжэней сын Чингисхана Угедей уже после его смерти в 1233 году, выполняя завет отца. После этого монголы перешли к захвату Южного Китая — Империи Южная Сунь.

Завоевание Китая монголами повторяет в обратном порядке опыт династии Тан. Тогда Китай с юга установил контроль над Тураном, подчинив себе восточную часть Великой Степи и создав, тем самым, *синтез двух цивилизаций*. Теперь монголы Чингисхана проделали этот синтез с севера — со стороны Турана, создав общую Империю, простирающую свою власть как на Степь, так и на оседлые территории Китая. Это был уникальный опыт, намного превосходящий предыдущие попытки степняков подчинить себе земледельческий Китай, что мы видим в случае хунну, в эпоху северо-китайских царств, созданных протомонголами сяньби, у киданей и чжурчжэней.

Не дожидаясь окончательной победы над чжурчжэнями, Чингисхан организует поход на запад, и в 1218 году монгольский военачальник Джэбэ побеждает давних противников Чингисхана — найманов, которые в то время захватили царство каракитаев и стали сильной державой, во многом влияющей на расстановку сил в Средней Азии.

После победы над найманским ханом Кучлуком монголы и правители Хорезмского царства поделили страну каракитаев, но через год, в 1219 году, монголы, в свою очередь, нанесли удар и по Хорезмскому царству, которое с конца XI века превратилось в могущественную Империю под властью тюркской династии хорезмшахов, основанной Ануш-Тегинном. Хорезмшахи к 1157 году полностью освободились от власти сельджуков, а при Ала ад-Дин Текеше (1172 — 1200) захватили Иран и дошли до Восточного Ирака, установив над ним сюзеренитет. С этой огромной ирано-тюркской Империей, объединяющей Среднюю Азию, Иран и Ирак, где население было в достаточной мере исламизированным, и вступают в войну монго-



лы. Так, после того, как хорезмшах Ала ад-Дин Мухаммед II (1169—1220) дважды казнил монгольских послов, Чингисхан посылает в 1219 году против него свое войско. Шах предпочел уклониться от прямого столкновения с монголами и рассредоточил силы своей армии для защиты отдельных городов. Монголы приступили к штурму этих городов, и от их ударов пали Отрар, Ходжент, Ташкент, Бухара, Самарканд, Балх, Мерв, Нишапур, Герат, Ургенч и многие другие. В 1220 году Хорезм вошел в состав Монгольской Империи.

Так как хорезмшах перед этим убил послов Чингисхана, месть монголов обрушилась на головы его подданных, которых монголы подвергли массовому истреблению. Кроме фактора мести, в целом в ненависти к оседлым и особенно городским народам можно увидеть воплощение *туранской антропологии*, которую во многом возродил Чингисхан: кочевые воинственные герои, привыкшие к трудным условиям жизни в степи, к лишениям и испытаниям, «люди длинной воли» обрушились на своих *антипогов* — народы оседлой земледельческой и городской цивилизации, изнеженных и живущих в легких благоприятных условиях. Радикальные чистки Хорезмского царства были проявлением триумфа *монгольской игеи*, основанной на превосходстве Турана над оседлостью, Степи над городом, воинов над торговцами, крестьянами и ремесленниками. После сокрушительного разгрома Хорезма под властью монголов оказались огромные территории Ирана.

Здесь снова, как и в случае с Китаем, мы видим осуществление *геополитического синтеза* между Тураном и оседлыми развитыми цивилизациями, расположенными к югу от Великой Степи. С захватом Хорезмского царства происходит то же, что и с Китаем: Туран захватывает Иран, создавая единую *турано-иранскую Империю*, объединив не только пространства Великой Степи, но и державы и цивилизации, расположенные южнее. Тем самым, происходит интеграция не только Северной Евразии, но широкого пояса, отделяющего ее южные границы от береговой линии континента. Чингисхан намечает такими завоеваниями *истинные границы «мирового царства»*, в котором почти все территории евразийского материка — как туранские, так и «иранские», как полярные, так и периферийные, как кочевые, так и оседлые — становятся частью единого политического пространства, центром которого является Туран (и более конкретно Монголия). На протяжении многих тысячелетий индоевропейские кочевники Турана, а затем и их алтайские наследники, выходя за границы Великой Степи к югу, создавали патриархальные диурнические цивилизации, государства и Империи, объединенные вертикальной религией, аполоническим Логосом Турана. Но лишь при Чингисхане это объедине-

ние Евразии в единое целое приобретает форму всемирной Империи, с единым полюсом и единым правителем.

После взятия Самарканда монголы начали преследование хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммеда II, который бежал на Каспий. Так, их войска вторгаются на Южный Кавказ, затем на Северный Кавказ, где уничтожают Аланское царство. Весной 1223 года они сталкиваются с объединенным войском половцев и русских, и происходит битва на Калке, которую монголы выигрывают. Это открывает путь монгольскому завоеванию Руси. Однако войска Субедея и Джэбэ терпят поражение от войска волжских булгар.

В 1221 году Чингисхан лично отправляется в Среднюю Азию, чтобы уничтожить сына хорезмшаха царевича Джелал ад-Дина Мангуберды. Вначале монголы проигрывают, но в решающей битве при Инде, во многом благодаря мужеству и тактическому гению лично Чингисхана, монголам удается нанести войскам Джелал ад-Дина Мангуберды сокрушительное поражение.

После этого Чингисхан возвращается в свою ставку в Монголии (к полюсу своего мирового государства) и снова бросает армии на восток — на продолжение борьбы с Цзинь.

В последний свой поход в 1226 году Чингисхан выходит против тангутов (Си Ся), которые, несмотря на признание сюзеренитета монголов, продолжали вести собственную политику и восставать против них. В тот момент, когда осенью 1227 года пала столица Си Ся Чжунсин, Чингисхан скончался.

Он начал свое дело ничтожным изгнанником, у которого родственники отняли последнее, племена меркитов украли жену, а самого его преследовали и даже заточали в колодки. Он не имел ничего — ничего, кроме воли, царского происхождения и миссии Вечного Синего Неба, Тэнгри-Хурмузда. Он кончил свою жизнь во главе государства, равного которому не существовало ни до, ни после него. Неудивительно, что между личностью этого монгольского правителя и фигурой Сына Неба в монгольской религии и мифологии со временем было установлено строгое тождество: деяния Чингисхана, его воинственное имперское житие представляют собой самую чистую формулу туранского Логоса, воплощенного в нем полнее, ярче и масштабнее, чем в ком бы то ни было.

## Монгольские улусы после Чингисхана

После смерти Чингисхана его наследники получают от отца Великий Завет: сохранять и расширять Империю, соблюдать монгольские законы («Ясу») и монгольский образ жизни, следовать древним

традициям Великой Степи. Одним словом, он завещает им Логос Турана.

Власть переходит к четырем сыновьям Чингисхана от первой жены — Бортэ: Джучи, Чагатаю, Угэдэю и Толую<sup>1</sup>. Это предопределяет деление Империи на четыре улуса или четыре царства, объединенных вассальной зависимостью от того из братьев, кого остальные признали бы великим каганом, то есть Императором.

Джучи, старший сын, завоевавший Среднюю Азию, умирает раньше самого Чингисхана. Но тем не менее его потомки получают свой улус на западе Империи. Он войдет в историю под названием Золотой Орды или Улуса Джучиева. Старший сын Джучи Орда-Эджен (? — 1246/51), правивший восточной частью улуса (белой ордой), добровольно передал право на правление всем государством своему брату Батыю (ок. 1208 — ок. 1255). Батый принимает участие в походе монгольских войск на северо-западе Турана и в 1236 — 1243 годах возглавляет поход против половцев, Волжской Булгарии, русских княжеств, Польши, Венгрии, Далмации. В результате в составе Улуса Джучиева оказываются часть территорий Средней Азии, Северный Кавказ, а также земли Поволжья (булгары, финно-угорские народы) и Руси. Монголы разбили польско-немецкие войска, покорили Венгрию (традиционно крайне западный пункт Великой Степи) и подошли к границам Священной Римской Империи, которую тогда возглавлял Император Фридрих II Гогенштауфен. Не вступив в конфликт с Империей, но призвав Фридриха II признать сюзеренитет «царя мира», монгольского Императора, монголы повернули назад в Великую Степь. Окончательно хан Батый обосновался в низовьях Волги, где и заложил столицу Золотой Орды — Сарай Бату. Ему наследовал его брат, еще один сын Джучи хан Берке (ок. 1209 — 1266). Сын Батыя Солтак был христианином, тогда как Берке принял ислам.

Второй сын Чингисхана Чагатай (1185 — 1242) получает в удел территории уйгуров, а также земли вплоть до Бухары и Самарканда. Чагатай был жрецом родового очага<sup>2</sup> и среди Чингизидов самым ревностным хранителем «Ясы», поэтому на контролируемых им

<sup>1</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.

<sup>2</sup> Возможно, позднее его образ слился с монгольским божеством огня Цогтайханом. Культ огня Чингисхана был связан с символизмом кузнечного дела и брака. Поэтому считалось, что первый огонь разожгли Есугей-баатур и Оэлуи (он высекал, она раздувала), родители Чингисхана, затем самим Чингисханом и Бортэ (с тем же распределением ролей), позднее Чагатаем и его супругой Чанхулан. Удар молотом по наковальне, который раз в год осуществлял Чингисхан, также имел отношение к этому ритуальному комплексу.

землях старался поддерживать те законы, которые сформулировал Чингисхан. Это привело его к противоречию с некоторыми исламскими обычаями, которые он всегда решал в пользу монгольской традиции, не останавливаясь перед репрессиями в отношении мусульман и ограничением их религиозных свобод. Чагатайский улус был менее централизованным государством, нежели Золотая Орда. Монгольские племена продолжали вести кочевой образ жизни, но постепенно смешивались с кочевыми и отчасти оседлыми тюркскими племенами, что привело к постепенному размыванию монгольской идентичности. По имени Чагатая народы, населявшие его улус, стали называться чагатайцами, независимо от того, были ли они монголами или тюрками.

Чагатайский улус на западе граничил с Золотой Ордой, но в отношении власти великого хана соблюдал большую лояльность, что также соответствовало правовым уложениям «Ясы», от которой правители Улуса Джучиева, прежде всего Берке, отошли на более раннем этапе — в частности, с принятием ислама.

Третий сын Чингисхана Угэдэй (ок. 1186 — 1241) был назначен, по указанию отца, каганом всей Монгольской Империи, которому должны были подчиняться остальные правители улусов. В 1229 году на курултае, всеобщем съезде монгольских вождей, он был утвержден в этом статусе. До него местоблюстителем титула кагана был его брат Толуй (ок. 1193 — 1232), отец Мунке (1208 — 1259), Хубилая (1215 — 1294), Хулагу (1217 — 1265) и Ариг-бути (1219 — 1266). Угэдэй был близок со своим братом Чагатаем и, следуя его примеру, стремился строго соблюдать уложения «Ясы» и исполнять завет Чингисхана. При Угэдэе совершается окончательное завоевание Северного Китая — Империи Цзинь, а также Кореи, правитель которой признает сюзеренитет монголов. Угэдэй руководит и западным походом монголов 1236 — 1242 годов, который прекращается как раз в связи со смертью Угэдэя, так как правители монголов спешат возвратиться в Монголию для выборов нового кагана.

После смерти Угэдэя каганом в 1246 году избирается его сын Гуюк (1206 — 1248). Гуюк симпатизировал христианам. При этом его избрание каганом стало причиной конфликта с Батыем, что едва не привело к гражданской войне внутри Монгольской Империи, когда каган выдвинул свои войска против Улуса Джучиева. Но так как Гуюк умер в Мавераннахре, не дойдя до границ Золотой Орды, противостояния удалось избежать.

После смерти Гуюка в 1251 году каганом становится внук Чингисхана и сын Толуя Мунке. На курултае его поддержали представители Золотой Орды — в частности, брат Батые Берке. При правлении Мун-

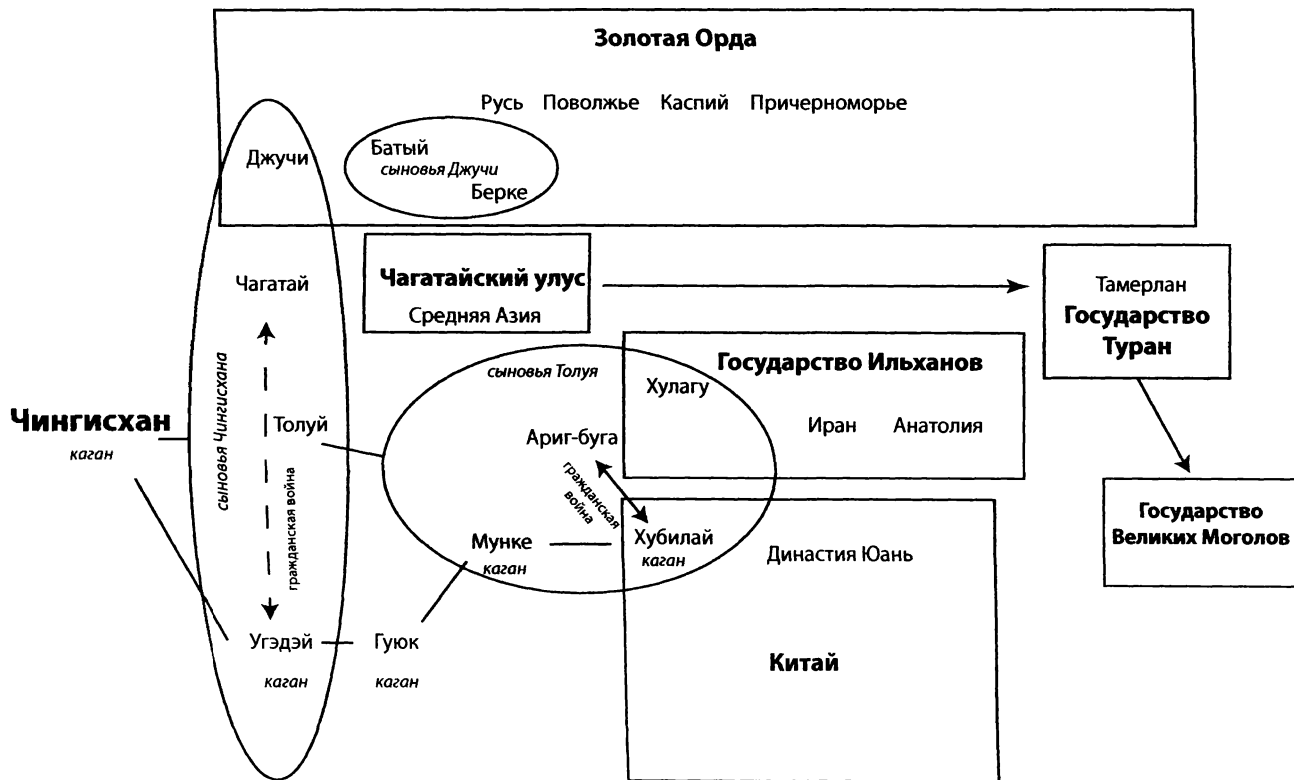
ке монгольские армии доходят до Юньнана на юге Китая и Индокитая. На западе они захватывают Месопотамию, устанавливают сюзеренитет над сельджуками в Анатолии и доходят до Египта. В 1258 году монголы под руководством Мунке начинают решительное наступление на Южный Китай, Империю Сун. В этом походе Мунке умирает.

После этого начинается борьба за титул кагана между его братьями Ариг-бугой и Хубилаем. В 1260 году Хубилай переносит столицу в чжурчжэньский город Чжунду, переименованный в Ханбалык, а позднее известный как Пекин. Ранее столица располагалась в Каракоруме. Мнения монголов относительно прав наследия титула кагана разделились: правители Золотой Орды, потомки Чагатая и часть родственников Мунке поддержали Ариг-бугу, тогда как Хулагу и многие другие — Хубилая. Отложенная гражданская война внутри Империи все-таки состоялась, что было существенным отступлением от завета Чингисхана. В итоге Ариг-буга проиграл противостояние, как в ходе прямых военных столкновений, так и с тактической точки зрения, где Хубилай оказался более прозорливым политиком.

После этого Хубилай бросает все силы на завоевание Империи Сун, и в 1276 году захватывает столицу Ханчжоу. В 1279 году в бою гибнет последний сунский Император Чжао Бин, после чего весь Китай оказывается во власти монголов, которые основывают новое государство Юань во главе с монгольской династией. Династия Юань правит Китаем с 1271 по 1368 год. Таким образом, внук Чингисхана завершает начатое им дело интеграции под эгидой Турана территорий, лежащих к югу от Великой Степи. Важно, что значение оседлого населения Хубилай начинает ясно понимать еще в период противостояния с Ариг-бугой, а позднее монгольская династия Юань все больше перенимает принципы китайской цивилизации и отрывается от экзистенциального горизонта Турана (что ранее произошло и с китаизированной протомонгольской знатью сяньби в северо-китайских государствах).

Другой внук Чингисхана — Хулагу — уходит в Месопотамию, покоряет Аббасидский халифат и контролирующих его сельджуков и основывает новое государство Ильханов.

Таким образом, к концу XIII века под властью монголов, номинально подчиняющихся единому правителю, кагану со столицей в Пекине, оказались территории не только Турана, но и прилегающих к Великой Степи с севера и юга земель. Это образует уникальное историческое явление *монголосферы*, когда под властью одного народа и одной династии оказываются почти все территории евразийского материка за исключением Западной Европы и некоторых территорий Южной Азии. Но позднее потомки Тамерлана, чагатай-



Вторая фаза монгольского историчала. Империя Чингисхана и его прямых потомков

ского полководца и основателя еще одной постчингисхановской Империи — государства Туран — дойдут и до Индии, где Тимуриды установят гегемонию Великих Моголов.

Со смертью Чингисхана монголосфера утрачивает органическое живое единство, хотя еще некоторое время остается формально связанной. Отношения между основными ее частями — Китаем, государством Ильханов, Золотой Ордой, чагатайским Туркестаном (Кипчакским царством) — сохраняются до середины XIV века с номинальной подчиненностью всех верховной ставке кагана в Китае. Причем позднейшая эволюция разных ядер монголосферы показательна. В Китае, Месопотамии и Иране (в устойчивых цивилизациях, расположенных преимущественно южнее евразийской гряды гор) монгольский импульс не порождает радикальных и необратимых изменений. Живая сила туранизма лишь временно стимулирует эти государства, концентрируясь в династическом начале, в оздоровлении нравов, в прививке воинственного, реалистического динамического духа аристократическим слоям. Постепенно туранизм там испаряется, и монгольскому импульсу не удается фундаментально повлиять на геополитическую судьбу этих стран. Завет Чингисхана забывается, как забывается «Яса». Но в условиях Великой Степи, в частности, в Золотой Орде и в самой Монголии эти традиции оказываются более устойчивыми и во многом предопределяют цивилизационную семантику, распространяясь на народы и культуры, оказавшиеся под монгольским владычеством — прежде всего на тюрок и потомков чжурчжэней маньчжуров, а в некоторой степени на русских и на некоторые народы Северного Кавказа.

# Глава 17. Монгольская религия

## Хормусто-тэнгрианство и его боги

В целом монгольская религия в своем архаическом пласте почти полностью совпадает с древнетюркской. Верховным божеством является Тэнгри, а также название «тэнгри» входит в состав более широкой номенклатуры божественных существ. В наиболее древних формах у монголов, как и тюрков, речь идет о Тэнгри как о едином начале, как о *Вечном Небе*. Будучи единым, Тэнгри мыслится апофатически, что исключает его изображение. Поэтому в ранние эпохи у монголов иконография была не развита. Позднее под влиянием различных местных традиций — как архаических, так внешних — индийских, иранских и т. д., прозрачность тэнгрианства как чистого культа Неба постепенно утрачивалась, и возникали более сложные иерархии божеств — часто встречается выражение 33 тэнгри и даже 99 тэнгри.

Показательно, что верховное божество монголов носит имя Хормустан, а также Хомусто-хан, Хормуста-тэнгри, Хурмаст, у бурятов Хан Хюрмас (Тюрмас, Хирмус, Хирмас, Хёрмос)<sup>1</sup>, что, очевидно, есть иранский Ахура Мазда. Но если имя Тэнгри начинает позднее применяться к разным типам божеств, в том числе и к низшим и даже подземным, то имя Хормустан не подвергается такой участи и всегда означает только *высшее небесное существо*, Отца. Как к монголам попало иранское божество Света и по какой логике оно стало во главе пантеона, достоверно выяснить не представляется возможным. Это может быть как относительно поздним влиянием и сопряжено с распространением манихейства среди тохаров и уйгуров, но может быть и очень древним, поскольку монголы — наследники туранского Логоса, а туранский Логос, в свою очередь, изначально представлял собой трехфункциональную индоевропейскую религию, где высшим божеством был Бог Света, в иранской традиции известный как Ахура-Мазда. При этом маздеизм был более древней религией, нежели его зороастрийская — реформированная — версия, а следовательно, он вполне мог быть распространен среди иран-

---

<sup>1</sup> Это божество мы встречаем и у некоторых тюркских народов, теснее всего связанных с монголами — у тувинцев Курбусту, у алтайцев Уч Курбустан, Кубустан-аакай, а также у маньчжуров — Хормусда.



ских кочевых народов (особенно Средней Азии), тесно связанных с Восточным Ираном — Хорасаном. Под доминирующим влиянием маздеизма сложилась и тибетская религия бон<sup>1</sup>. Но независимо от того, когда и в каком контексте монголы заимствовали имя светлого отеческого Божества Неба, сам *архетип* был унаследован ими вместе с традициями кочевого и военного образа жизни, то есть в древнейшую эпоху, когда и состоялась передача туранского Логоса от индоевропейцев к алтайцам. В этом смысле Хормустан — *исконно монгольский Бог*, воплощающий в себе сущность монгольской цивилизации, сложившейся в экзистенциальном горизонте Восточного Турана. В целом структура этой цивилизации, равно как и ее религии, является *общей* для монголов и тюрков и вполне может быть названа *тэнгрианством*, тогда как монгольская ветвь — более узко *хормусто-тэнгрианством*.

При соотнесении Хормустана с более общим понятием тэнгри складывается представление о том, что Хормустан правит тэнгри, выступая как их глава и правитель. Поэтому в нем преобладает изначальное единство (которое было присуще и самому Тэнгри в изначальной версии алтайской религии), тогда как в 33-х тэнгри на первый план выступает сакральная множественность, лишь *сводящая* вещи к единству (процесс унификации, *ἔνωσις*). Поэтому в некоторых случаях тэнгри почти приравниваются к обширной категории духов-хозяев. В некоторых случаях (прежде всего у тюрков) образ Хормустана также расщепляется и иногда предстает как триада — откуда такое алтайское божество, как Уч Курбустан, то есть «Три Корбустана». В данном случае мы видим тенденцию также воспринимать имя Хормустана (Кубустан) как обобщающее название божества, что произошло и в случае с тэнгри, но здесь этот процесс остановился на самом высоком уровне — священной Триады<sup>2</sup>.

Триадность, тем не менее, присуща монгольской религии — так же, как и индоевропейской и тюркской. Здесь также мир видится тройственным: Небо — Средний Мир — Преисподняя. Хормустан — правитель Неба и небесных существ, куда, кроме тэнгри, добавляются и небесные персонажи других культов — прежде всего

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб.: Евразия, 1998.

<sup>2</sup> В некоторых случаях и прежде всего в шаманизме (например, у монгольского народа урянхайцев) Уч Курбустан представляется триадой, включающей в себя урсного царя (Орус-хана), китайского Императора (Эджен-хана) и владыку Преисподней Эрлик-хана. И такое применение термина Курбустан к Эрлику делает возможным его перетолковывание в обратном ключе — алтайское слово *körmös*, образованное от этой же основы, означает темных духов Преисподней, подчиненных Эрлика. В другом случае *körmös* означает духов предков, в других случаях называемых «онгонами».

буддизма — бурханы (от слова Будда и гэгэны, воплощениями которых считались тибетские далай-ламы).

Тройственность утверждается в отношении структуры человека, у которого, по поверьям монголов, есть *три души*<sup>1</sup>. У монголов душа называется «сунс» или «сунесун», у калмыков «сумсен», у бурят — «hühñəᠨ». У бурят три души носят соответственно следующие названия:

- высшая разумная душа — хайн-хунэхэ (или дзаячи),
- средняя душа — дунда- хунэхэ,
- низшая или «плохая» душа — му-хунэхэ.

В некоторых таксономиях упоминается другое имя высшей души — сульдэ. Она считается сакральным трансцендентным началом в человеке. У вождей и правителей сульдэ представляет собой божественную световую сущность. Сульдэ рассматривается также как дух рода, племени или даже народа и Империи. В случае политической организации монголов сульдэ народа воплощается в знамени.

Высшая душа человека является частью всеобщего Ума, поэтому после смерти остается в его световой структуре. Средняя душа может превратиться в скитающуюся тень — боходдой, что происходит с людьми, умершими насильственной смертью. Низшая душа после смерти человека превращается в смерч и исчезает, рассеиваясь. Это — классическая туранская антропология, в которой утверждается вечность и неизменность высшего светового «я» и преходящесть низших — телесных и грубых психических — сторон человеческого существа.

## Великая Мать и «черное» шаманство

Вместе с тем в монгольской мифологии есть образ Великой Матери, который отличается от небесной богини Умай тюрок и свидетельствует о более тесном взаимодействии монгольских племен с оседлыми земледельческими культурами, а также с религиями лесных народов Сибири. Великая Мать земля представляется в виде космической утробы и у монголов называется Этуген или Йтуген-эхе. Показательно, что у тюрок-якутов «утугун» — название Присподней. Другой матриархальной фигурой является Охин-тэнгри или Ухин-тэнгри у бурят. Ее имя истолковывается как женский «тэнгри черного неба». Ей соответствует тибетское тантрическое божество «черная Тара», Лхамо. Ее образ является амбивалентным, поскольку она в некоторых случаях выступает как Прародитель-

<sup>1</sup> Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII—XVIII вв.). Л.: ОГИЗ, 1937. С. 860.

ница (особенно в шаманской культуре), в других — как зловещее женское божество, несущее смерть. Часто она предстает как правительница Подземного мира и супруга Эрлик-хана (в тибетской версии Чойжал, супруг Лхамо). К области Преисподней и хтоническим существам относятся лусы (лусут), от китайского слова «лу» — дракон, представлявшиеся в виде змеевидных духов — часто с рыбьими хвостами. Они связаны со стихией воды и с женским началом и подчинены Великой Матери. Таким образом, едва намеченная на самых ранних этапах туранской религии тема гипохтонического мира и Великой Матери у монголов получает более *детальное развитие*. Особенно это касается шаманизма, который уделяет области Нижнего Мира, царства Эрлика, Великой Матери и хтонических духов самое пристальное внимание. Среди монгольских и тюркских народов распространено определение шаманизма как «черной веры», что подчеркивает их ориентацию на миры Преисподней — третью нижнюю часть космоса, соответствующую корням Мирового Древа. Мы видели, что шаман выполняет в структуре туранского религиозного мировоззрения роль представителя Логоса Диониса, поэтому его связь с Нижним Миром подразумевается, но в других томах «Ноомахии» мы неоднократно сталкивались с тем, что прочтение фигуры Диониса может быть двойственным: как со стороны Аполлона (светлого Логоса), так и со стороны Кибелы (черного Логоса), и во втором случае мы имеем дело не с Дионисом, а с его *черным двойником*, то есть истолкованием его фигуры Посредника в оптике Великой Матери. Это можно предположить и в отношении сибирского и монгольского шаманизма, который в целом относится к гештальту Диониса. Поэтому иногда шаманов делят на «черных» и «белых». Буряты, в частности, считают покровителем «белых» шаманов божество Сом-Саган-нойон, а «черных» — Борто Шарга. Такое же деление у бурят есть относительно кузнецов, разделяемых на две половины «черные» кузнецы и «белые» кузнецы. Покровитель «белых» кузнецов — Божинтой, «черных» — Хожир.

Мирча Элиаде пишет об этом разделении:

Самая очевидная специализация, по крайней мере, у некоторых народов, это деление на «белых» и «черных» шаманов, хотя такое противопоставление не всегда легко определить. Г-жа Чаплицка упоминает применительно к якутам *айы ойуна*, «белых» шаманов, жертвующих божествам, и *абаасы ойуна*, «черных» шаманов, связанных со злыми духами. Но, как отмечает Харва, *айы ойун* не обязательно является шаманом: это может быть и жрец, приносящий жертву. Согласно Припузову, один и тот же якутский шаман рав-

ным образом может призывать и верхних духов (небесных), и духов из нижних сфер. У туруханских тунгусов шаманы не подразделяются на классы; небесному божеству может приносить жертвы любой жрец, помимо шамана, и такие ритуалы всегда происходят днем, тогда как шаманские ритуалы проводятся ночью.

Разница четко выражена у бурят, которые говорят о «белых» шаманах (*сагани бо*) и о «черных» шаманах (*хараин бо*), первые из которых общаются с божествами, а вторые — с духами. У них отличается одежда — белая у одних и черная у других. Сама мифология бурят обнаруживает очень отчетливый дуализм: бесчисленное множество полубожеств подразделяется на черных и белых ханов, находящихся в непримиримой вражде. Черным ханам служат «черные» шаманы; последних не любят, хотя они все же бесполезны для людей, ибо лишь им доступна роль посредников при черных ханах. Ситуация, однако, не так проста: по преданию, первый шаман был «белым», «черный» появился много позже. Вспомним также, что сам небесный Бог послал орла, дабы наделить шаманским даром первое человеческое существо, встреченное им на земле. Сама же дуальность шаманов может быть вторичным явлением, видимо, достаточно поздним, возникшим то ли под иранским влиянием, то ли в результате негативного отношения к хтонической и «инферальной» иерофании, ставшей со временем знаком соответствующих «демонических» сил<sup>1</sup>.

В этом отрывке Элиаде подчеркивает различие между жрецами древней тюркско-монгольской религии (собственно, тэнгрианства или хормусто-тэнгрианства) и шаманами. Первые связаны исключительно с культом Неба, а вторые могут обращаться к обоим полюсам онтологии — в том числе и к духам Преисподней. Совершенно справедливо Элиаде указывает на поздний характер «черного» шаманства как своего рода особого института: оно возникает под влиянием других — нетуранских — культур либо через иранский маздеизм, как мы видим, оказавший самое серьезное воздействие на монгольскую религию, либо через земледельческие народы Северного Китая, где с необходимостью существовали аграрные мистерии спуска под землю, смерти и нового появления на свет, сопряженные с гештальтом Великой Матери, либо через архаические обряды и лесных палеоазиатских народов охотников и собирателей, чьи мифологии имели иную геометрию — по меньшей мере, не столь однозначно патриархальную, вертикальную и аполлоническую, как носители туранского

<sup>1</sup> Элиаде М. Шаманизм. Архаические практики экстаза. С. 168 — 169.

Логоса. Поэтому «черные» шаманы могут быть истолкованы как носители «черной веры», относящейся к кругу доктрин, образов, обрядов и культов, сопряженных с гипохтоническим измерением, а следовательно с Великой Матерью.

## Монгольская титаномахия

В монгольской религии несколько более отчетливо, нежели в тэнгрианстве, подчеркнут дуализм между *силами света и силами мрака*. Среди тюркских традиций эта линия ярче всего выделена у якутов в Олонхо и некоторых алтайских народов, которые теснее и дольше остальных контактировали с монголами. Вероятно, как и фигура Хормустана, эта черта монгольской религии является следствием иранских влияний. Нельзя исключить, что эти влияния транслировались через манихейство или, как минимум, были подкреплены им. Вся структура монгольского священного космоса строится на этой фундаментальной войне — верха и низа, света и тьмы и соответствующих этим обобщающим классам отдельных групп и персонажей пантеона и священной истории.

Определенный дуализм свойственен практически всем мифологиям, всегда основанным на парах и противоположностях. Но везде баланс между этими парами выстраивается оригинальным способом. Так, китайская традиция, с которой монголы также многократно сталкивались, решает системы оппозиций через *игру равновесия* — смещение в ту или иную сторону вызывает импульс, восстанавливающий баланс<sup>1</sup>. Индийская традиция также знает о войне дэвов и асуров, но качественно смягчает противоречия через обращение к среднему пути, к высшему Тожеству, что релятивизирует дуализм. Более того, индийская традиция Адвайта-веданты ставит акцент именно на недualityности. Буддизм, широко распространенный среди монголов, еще более последовательно отвергает космические оппозиции, обращаясь к принципу нирваны, снимающему любой антагонизм и возводит это в свое религиозное и нравственное учение. *Лишь иранская традиция делает из принципа войны Света и Тьмы основу своей метафизики, религии и этики*<sup>2</sup>. Поэтому и у монголов (а среди монгольских народов это было контрастно выражено у бурят, сохранивших многие архаичные черты) дуализм и титаномахия, битва светлых сил с черными, может быть возведена к иранскому источнику.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

У бурят есть две иерархии — светлая и темная, и обе иерархии находятся в фундаментальной нескончаемой борьбе друг с другом. В сакральной географии бурят запад считался стороной благих светлых сил, а восток — черных. Таким образом, к вертикальной оппозиции верх/низ добавлялась горизонтальная — запад/восток. Здесь мы имеем дело с острой формой противопоставления, которую мы идентифицировали ранее как основу индоевропейской идеологии, отражающей *контрастную этику*<sup>1</sup>. Если наличие индоевропейского ядра здесь не подлежит сомнению, то относительно хронологии его трансляции монголам (и в частности, бурятам — «народу «волка», от монгольского *bögi* — волк) и конкретного источника полной ясности нет: самые ранние влияния могут уходить в эпоху формирования алтайской традиции, принимающей от кочевников-индоевропейцев Великой Скифии туранский завет, и многократно подтверждаться и укрепляться новыми и новыми контактами, где однозначно выделяется иранский маздеистский пласт, вероятно, самый поздний по времени (напрямую или через манихейство).

В некоторых версиях бурятской мифологии мы встречаем сюжет, чрезвычайно близкий к иранскому зерванизму, где утверждается изначальное существование божества Зервана (вечность), у которого рождаются близнецы Ахура-Мазда и Ангро-Манью, олицетворяющие Свет и Тьму, вступающие друг с другом в битву, ход которой и конституирует историал, то есть развертывание мировой драмы, направленной к эсхатологической точке победы светлого Бога над черным<sup>2</sup>. У бурят в качестве изначальной инстанции выступает божество Асаранги-Тэнгри, которое правит над младшими тэнгри — светлыми и темными. В другой версии этим божеством выступает Великая Мать — Эхе-Бурхан. У нее было две дочери — светлая Манзан Гурмэ<sup>3</sup>, порождающая тэнгри запада, и черная — Маяс Хара<sup>4</sup>, порождающая существ Тьмы. С этого и начинается раскол. Причем в случае Асаранги-Тэнгри говорится, что в какой-то момент он умирает... Смерть вечности есть рождение времени, то есть историала. Но историал, в свою очередь, не мыслим без оппозиций — «от»/«к», «до»/«после» и т. д. Поэтому историал есть война.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>3</sup> Образ Манзан Гурмэ близок тюркской небесной богине Умай. У обеих богинь главным атрибутом является сакральная чаша — у Манзан Гурмэ серебряная, два зеркала и радуга, считающаяся небесным мостом. В маздеизме душу умершего — егo фраварти — встречает на небесном мосту Чинват Дазна, судьба, образ которой близок к Манзан Гурмэ.

<sup>4</sup> Слово «хар» по-монгольски означает «черный».

Первый конфликт между Светом и Тьмой некоторые бурятские мифы описывают так: в мире было три правителя —

- 1) светлый владыка запада Хормустан (в другой версии Дзаян Саган-Тэнгри, то есть Логос, дзаячи);
- 2) владыка середины Саган<sup>1</sup> Себдег (белый хозяин), дочь которого было солнце — Наран;
- 3) и черный владыка востока Ата Улан (в другой версии Хамхир-Богдо или Боо Хара).

Хормустан и Ата Улан одновременно посватались к красавице Наран (или посватали ее для своих сыновей) и стали биться друг с другом. Победил Хормустан, который сбросил Ата Улана с неба вниз, после чего из его распавшегося тела возникли могущества мрака и чудовища. Здесь мы подходим напрямую к концепции световой войны, составляющей суть иранского Логоса<sup>2</sup>.

В некоторых монгольских мифах о творении иранский дуализм манихейского толка проступает отчетливо. Так, утверждается, что существует «два человечества». По алтайским преданиям, «светлое человечество» было создано Ульгеном, Небесным богом, а «черное человечество» — Эрлик-ханом. Этот же мотив мы встречаем у бурят.

Далее весь мир оказывается состоящим из двух противоположных друг другу иерархий.

Во главе светлой иерархии стоит Хормустан. Его эквивалентом является Вечное Синее Небо, Хухе-Мунхе-Тэнгри или Эсеге Малан-Тэнгри у бурят. Ниже располагаются высшие тэнгри Ульгень, женское Солнце — Наран, мужская Луна (Лунус) — Хара<sup>3</sup>, Цолмон или у бурят Солбон, олицетворяющий утреннюю и вечернюю звезду — Венеру. К светлым богам относятся бог Грозы Хухедей-мерген, сопрягаемый с созвездием Орион и выступающий как Небесный Стрелок, Небесная Мать Манзан Гурмэ и 9 ее дочерей, тэнгри дождя Долон Хухэ и бог западного ветра — Гурбан Эмершен.

Ниже этих небесных божеств стоят спускающиеся на землю их посланники и младшие родственники. Таковы Буха-нойон бабай, Хан Шаргай-нойон, Хуте Саган-нойон (бог молока, являющегося священным напитком всех кочевников), господин рек Улан Зала, хранитель металлов и т. д.

Иерархия черных сил во главе своей имеет Эрлик-хана, владыку Преисподней, а в пантеоне бурят (это важно!) гипохтоническое женское божество Маяс-Хара, то есть «Черная» (прямой аналог Ки-

<sup>1</sup> Слово «саган» у бурят или «цагаан» у монголов означает «белый».

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>3</sup> У Фробениуса это показатель евразийской патриархальной культуры числа 3. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

белы). В ее подчинении находится армия чудовищ-мангусов (у бурят манга-гадхай), «владыка мрака» Архан-шутхыр, проглатывающий солнце, и Алха, проглатывающий луну, Ширем Мината, огненное чудовище Гал Дулен, злые сестры Енхобой, подземный пес Ганиг, подземный змей Абарга Могой и т. д. К покровителям темных сил относятся и существа востока: владыка града Ехон Шухан, поджигатель Хара Будал, насылающие болезни Гурбан Манан, Хамшин Хара, Бомон Хара, Ганзу и темная богиня Ухин Хара.

Все эти темные сущности непрерывно атакуют Средний Мир, принося страдание, катастрофы, беды и хаос.

Светлые божества начинают с ними бой, бог Грозы мечет стрелы, другие божества вступают в поединки, используя самые разные виды оружия и приемы схватки — в том числе военные хитрости. В целом мы имеем образец развернутой непрерывной *титаномахии*, битвы небесных богов с могуществами мрака, и *ход этой битвы и есть содержание мира*, его топологии и сакральной географии, а также монгольского историаала в целом — *судьба монголов и есть сражение сынов Света против сынов Тьмы*, и люди в данном случае суть полноценные участники титаномахии, войны верха против низа, святого запада против адского востока.

Оба общества Неба (запада) и Преисподней (востока) организованы в строгие иерархии вертикального типа: все подчиняются своим непосредственным начальникам, что создает представление о двух враждующих царствах, которые образуют народы-армии. Применяя эти религиозные, космологические и онтологические взгляды к обществу монголов, мы получаем ясную картину их структуры. *Монголы мыслят общество как Империю, находящуюся в войне с другой Империей или Анти-Империей*. И поэтому основой такого общественного и политического уклада является стихия войны. Если есть царство Света, то должно быть и царство Тьмы, которое ведет с ним войну. Если есть монголы, то есть и их враги, другие народы, державы, цивилизации, противостояние с которыми и победа над которыми являются этическим и религиозным долгом монгола. Мы видим здесь классическую парадигму Логоса Турана, радикального и воинственного аполлонизма в его дуалистической версии. Поэтому монгольская титаномахия выступает не как один из аспектов монгольской религии, но как ее сущность, ее глубинный код.

### **Чингисхан и воля небес (Дзаячи)**

Империя, построенная Чингисханом и его ближайшими преемниками, произвела на самосознание монголов грандиозное впе-



чатление, обнаружив масштаб, присущий монгольскому Логосу как еще одной формы Логоса Турана. Поэтому сам Чингисхан, его род и исторические детали его жизни и его подвиги органично интегрировались в религиозные представления монголов, став важнейшей частью их религии, философии и культа. Согласно некоторым авторам (в частности, Г.Н. Потанину), у древних монголов существовал мифологический герой — Сын Неба, который в одних версиях носит имя Темир-бõхõ, а в других — Цорос, Ирин-Сайн, Гэсэр или Чингисхан. Потанин пишет:

Сын Неба — Чингисхан. Сказание о нем постигла другая участь сравнительно с сказанием о Гэсэре. Главное лицо сказания слилось с личностью известного среднеазиатского завоевателя, но это обстоятельство не затмило небесного происхождения героя. В устных преданиях Чингисхан называется сыном Хормустен-хана, также как и Цорос. Подобно последнему, он брошен в степи; он также найден под деревом, которое питало его соком своих листьев; сова, сидевшая на дереве, убаюкивала его своим криком; но старейшин, ищущих младенца, тут нет. Впрочем в киргизском предании, записанном мною в Кокчетавском уезде, о Чингисхане рассказывается, как двенадцать киргизских биев искали Чингисхана, но в этом рассказе Чингисхан не младенец, а уже юноша. Он бежал от своих злых братьев. Устное предание забыло его земных родителей. В течение жизни Чингисхан пользуется особым покровительством Хормустен-хана и получает от него подарки: белую лошадь для езды, чашу с вином, нефритовую печать. Божественная натура обличается свойствами, которые ему придаются в преданиях: как только в нем появляется какое-нибудь желание, природа сейчас же его выполняет. Время его пребывания на земле отмечено всеобщим счастьем.

Последствием слияния этого образа с личностью завоевателя вышло то, что значительная часть предания о нем вошла в биографию завоевателя, т. е. попала в летопись, вследствие чего легенды о Чингисхане распадаются на две категории: на легенды книжные и на легенды устные. За народные легенды, заимствованные из эпоса о Сыне Неба, следует признать летописные рассказы о борьбе Чингисхана с Ваном кирейским и о захвате жены тангутского хана<sup>1</sup>.

Возможно, здесь мы имеем дело с иным пониманием соотношения мифа и истории, нежели в современной европейской культуре. Сын Неба и исторический Чингисхан — это не просто случайное

---

<sup>1</sup> Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии. С. 24.

слияние человека и божества, но *два аспекта единого архетипа*, который составляет важнейший элемент монгольских религиозных представлений и который в самом Чингисхане проявил себя — что было замечено и жрецами (Кэччу), и народом, собравшимся на историческом курултае, и самим Темучжином — как его историческая миссия, выражающая собой волю высшего Божества.

Эта воля или судьба у монголов имеет особое название — *дзаячи*<sup>1</sup>. Иногда она персонифицируется в высшем Божестве — творце мира Дзаячи-Тэнгри или представляется в виде звезды. Но одновременно дзаячи — это высшая душа в человеке, его разумное начало, в котором и воплощено его предназначение. *Дзаячи* — это монгольский Логос. И этот Логос включает в себя как миф, так и историю, предопределяя структуры и основные семантические моменты и сквенции и того, и другого. Сын Неба в монгольской религии есть избранный этим Логосом субъект, и он же является приоритетным носителем этого Логоса. Поэтому легенды и хроники о Чингисхане как вожде монголов и о Чингисхане как Сыне Неба представляют собой не два пласта и два автономных источника, но разные стороны *единого архетипа*.

Империя, созданная священным Императором<sup>2</sup>, Сыном Неба — для монголов это прежде всего Идея, а также судьба и воля (дзаячи). В державе хунну впервые она строится на севере от Китая, то есть в пространстве Турана. И это строительство алтайцами хунну Империи есть ответ на принятый от древних индоевропейцев *имперский завет*, туранский Логос. С этого момента алтайские народы (прото-монголы и прототюрки, а также протоманьчжуры) воспринимают миссию строительства кочевого царства *на туранских основаниях* — и это становится одновременно мифом, эсхатологией и историей. Это проявление алтайского дзаячи, где религия неразрывно связывается с политикой и историей. Среди прамонгольских народов мы видим оба эти момента у сяньби, жужаней и киданей, а хамаг-монголы включаются в это позднее, но и они продолжают эту традицию дзаячи, воплощенную в построении туранской мировой Империи вокруг священного полюса, Сына Неба. Империя Чингисхана является той точкой монгольского (шире, алтайского) историала, когда религиозный архетип и туранская традиция приобретают максимально полное вы-

<sup>1</sup> Другая версия в монгольском «заяа», «заян», «дзаян», в бурятском «заягша» в калмыцком «заягч» или «заяч».

<sup>2</sup> Фигура священного Императора и также Сына Неба воплощена в мифе о Гэсэре, составляющем основу знаменитого монгольско-тибетского эпоса. По одной из версий, имя Гэсэр возникло под влиянием латинского Caesar — Цезарь, кесарь, то есть означает парадигму Императора.

ражение во внешнем мире. Дух становится плотью, вера воплощается в действительность. Поэтому вполне закономерно в оптике монгольского мировоззрения не просто сблизать исторического Темучжина с мифологическим Сыном Неба Чингисхана, но *отождествлять их*. Иначе мы не поймем монгольского Dasein'a, в котором это различие вообще не имеет никакого смысла.

Позднее в буддистском контексте это тождество исторической личности и божества будет развито еще более детально в теории *тулку*, то есть воплощения божества в человеке, что соответствует индийскому учению об *аватарах* и буддистскому представлению о *нирманакае*, феноменальном теле Будды, в котором он время от времени проявляется в мире людей. Для монголов божественное так же конкретно, как действительное и телесное, поэтому между мифом и историей здесь нет не только строгой грани (первое — «выдумка», а второе — «реальность»), но даже *строгого различия*.

Сын Неба для монголов это не только Император, победитель и царь мира<sup>1</sup>, но и субъект страдания. Так Темир-бөхө представляется *прикованным* в Преисподней цепями к камню за руки и за ноги (его, по преданию, освобождает шаман, по-монгольски «бо», Джержанат). Сам Темучжин в юности переживает лишения, утрачивает все, включая жену, а затем через ряд подвигов, возвращает жену и восстанавливает свою власть, многократно приумножая ее. Также Темучжин был закован врагами в колодки и был вынужден прятаться *под* водой, чтобы его не нашли. Таким образом, Сын Неба у монголов воплощает в себе идею имманентного божества, которое спускается с Небес, от Отца Тэнгри-Хормустана и попадает в Средний Мир, который по сравнению с Небом и есть Преисподняя. Здесь он *скован* законами тела, и его чистая сущность страдает. Однако через серию героических подвигов, которые ложатся в основу религиозных культов, Сын Неба освобождается от оков, преодолевает препятствия, побеждает врагов и на земном уровне создает подобие Небесного Царства, то есть сводит многое к единому и воплощает это *имманентное Единое* в Империи. История в этот момент всецело сливается с религией. Таким моментом и являлась для монголов эпоха Чингисхана, которая одновременно была и восстановлением глубокой архаики, изначальных времен, и эсхатологической реализацией религиозных чаяний, когда монгольский Логос-дзаячи осуществился во всей полноте, полностью открывая волю Небес. Чингисхан поэтому для монголов есть фигура религиозная, и как архетип она, действительно, предвосхищала самого Темучжина не независимо от того, какое имя ей давалось.

<sup>1</sup> Как «царь мира» предстает и главный герой калмыцкого эпоса Джангар. См.: Джангар. Калмыцкий народный эпос. М.: Русский язык, 1977.

## Небесный кузнец и «железный человек»

Показательно, что в самом имени Темучжин (Темурчин) Потанин видит отсылку к Темирши или Темир-бѣхѣ, что отсылает нас к Древнетюркской основе \*temir, «железо», откуда монгольское төмрийн, «железо» и далее төмрийн дархан, төмөрчин дархан или төмөрчин, «кузнец». О связях Чингисхана с сакральным образом кузнеца он пишет:

Народные предания, собранные за последнее время в Монголии, приводят нас к убеждению, что термин *тархан* играл большую роль в мифологии. Так называлось лицо, стоявшее в центре культа монгольских кузнецов. Центральная фигура этого культа представлялась, во-первых, шаманом; это был первый шаман, основатель шаманского культа, который обладал таким вещим знанием и таким могуществом, какого не достигал ни один последующий шаман. Во-вторых, он представлялся кузнецом; вероятно, это был первый кузнец по времени, основатель кузнечного дела. Мною записаны в Забайкалье два имени этого древнего кузнеца. По одному показанию он назывался *Тархан-бѣ* (тархан — по-монгольски кузнец, бѣ — шаман), по другому Темерше (по-татарски кузнец от слова темир — железо). Бурятские кузнецы считают этого бога своим покровителем и в знак почитания его совершают обряд: льют на раскаленную наковальню воду и бьют по наковальне молотом. К этому культу следует отнести монгольские предания, изображающие Чингисхана кузнецом. Одно из летописных сказаний передает, что Чингисхан ежегодно совершал обряд: бил по наковальне молотом. Легенда так объясняет происхождение обряда: будто бы он в молодости был простым кузнецом; став ханом, он начал бояться, как бы высокое положение не сделало его честолюбцем, забывшим свое низкое происхождение. В связи с другими материалами о кузнечных обрядах нужно думать, что под летописным преданием о Чингисе-кузнице следует признать легенду о боге-кузнице. Поверья о Чингисе-кузнице или о боге-кузнице были распространены в Восточной Монголии от южных пределов Забайкалья до южных пределов Ордоса. Свидетельством этого почитания служат такие названия гор и скал, как Дархан («кузнец»), наковальня, кузница, которые записаны в разных местах Монголии; о наковальнях иногда говорится, что это была наковальня Чингисхана. По поводу имени горы Дархань тоже иногда прибавляется, что тут была кузница Чингисхана. На кузнечную профессию Чингисхана указывает и его другое имя Темурчин, которое он будто бы носил в молодости; в этом «Темурчин» нель-

зя не узнать «Темерши», как иначе называется бог-кузнец. Форма Темурчин стоит подле Чингисхана в мусульманских памятниках; в монгольских летописях *p* опущено; они говорят, что Чингисхан в молодости назывался Темучином.

Связь Чингисхана с кузнечным делом имеет очень глубокие мифологические корни. Кузнецы у алтайских народов считались особой категорией людей, в чем-то близкой к шаманам. Они были наделены особой силой и особыми связями с могуществами высших и низших миров. Кузнецы начинают играть важнейшую роль в эпоху железного века, когда от их ремесла отныне зависит главное в жизни туранского кочевника: *оружие*<sup>1</sup>. Так как бытие чело-века Турана — это бытие-в-войне, то оружие становится его центром, поскольку оно напрямую соучаствует в священном акте войны, и подчас от его качества, а следовательно, от искусства кузнеца, его выковавшего, зависит исход поединка, сражения, всей войны. А поскольку всякая война есть выражение *световой войны*, оружие также наделяется *световой природой*. Отсюда отождествление стрелы и молнии (аянгым сум по-монгольски) в символизме высших небесных богов, а также особенно в образе бога Грозы. С другой стороны, сам феномен грозы гомологичен процессуковки кузнецом оружия: грохот молота — удары грома, искры и огонь горна — молнии, кузнечные меха — ураганный ветер.

Кузнецы, так же как и шаманы, разделяются на две категории — «черных» и «белых». Мирча Элиаде пишет об этом:

Ремесло кузнеца по значимости идет сразу же за призванием шамана. «Кузнец и шаман — из одного гнезда» — гласит якутская пословица. «Жена шамана — уважаемая, жена кузнеца — почтенная» — говорится в другой. Кузнецы могут лечить и даже предсказывать будущее. Долганы верят, что шаманы не могут «заглатывать» души кузнецов, потому что эти последние хранят свои души в огне, и, наоборот, кузнецы могут завладеть душой шамана и сжечь ее в огне. Кузнецы же, в свою очередь, находятся под постоянной угрозой со стороны злых духов. Они вынуждены все время работать, поддерживать огонь, непрестанно шуметь, чтобы прогонять враждебных духов. В якутских мифах говорится, что кузнец получил свое ремесло от «злого» божества Кыдаай Максина, главного кузнеца

<sup>1</sup> У эллинов бог войны Арес соотносится с железом. Здесь можно вспомнить также фигуру «железного человека» Батрадза в Нартском эпосе алан, который, в свою очередь, был развитием гештальта скифского бога войны. *Дутин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

Нижнего Мира. Он живет в железном доме среди железного грохота. Кыдаай Максин — знаменитый мастер, это он чинит сломанные или отсеченные части тела героев. Ему случается участвовать и в посвящении знаменитых шаманов другого мира: он закаляет их души так же, как железо.

По бурятским верованиям, девять сыновей Бошинтоя, небесного кузнеца, спустились на землю, чтобы научить людей работать с металлом: их первыми учениками были предки семей кузнецов. В другой легенде говорится, что белый Тэнгри сам послал на землю Бошинтоя с его девятью сыновьями, чтобы научить людей обрабатывать металлы. Сыновья Бошинтоя женились на земных девушках и таким образом стали предками кузнецов. Нельзя стать кузнецом, если не являешься выходцем из такой семьи. Бурятам известны также «черные» кузнецы, которые во время некоторых церемоний мажут себе лицо сажей — таких люди особенно опасаются. Боги и духи-покровители кузнецов не ограничиваются тем, что помогают им в их работе, они еще и защищают их от злых духов<sup>1</sup>.

Здесь следует обратить внимание на дуальность фигуры кузнеца: как и шаман, он имеет дело с уровнями Вселенной, выходящими за пределы Среднего Мира, то есть он сакрален в обоих значениях этого понятия — позитивном и негативном. Это и подчеркивается в наличии «белых» и «черных» кузнецов. Белые кузнецы — продолжают эйдетический ряд бога Грозы. Небесный бог Грозы представляется как кузнец, мечущий искры и ударяющий молотом по наковальне. Наковальней в этом случае выступает земля или ее сущность, священная гора.

Удары молнии — это еще и брачный символизм, соединение Неба и Земли. Отсюда значение жен кузнеца и его рода. Сам удар молота по наковальне может служить символом брачного соития. Молот-молния есть мужское начало; наковальня — женское.

Но у этого символизма есть и обратная проекция. «Черный» кузнец (у якутов Кытай Бахсы) связан с Нижним Миром, с областью мрака. Руду добывают *из-под* земли, а значит, для этого необходимо спуститься в недра земли, в гипохтонические области, которые — как и звери, живущие в норах (кроты и сурки), — представляют собой область Великой Матери и черного божества, врага небесного Бога, ведущего с ним непримиримую битву. В якутском эпосе Олонхо термины «железный» (тимир) и «черный» (хара) используются как синонимы. Об Эрлик-хане говорится, что он выковывает на

<sup>1</sup> Элиаде М. Шаманизм. Архаические практики экстаза. С. 360.

наковальне своих слуг, гипохтонических могуществ Преисподней, а также души животных — медведя, барсука, крота и т. д. В некоторых случаях у народа телеутов бездетные пары, считая, что светлое Божество (Хормустан, Эсеге Малан-Тэнгри и т. д.) не посылает небесную и разумную душу (дзаячи), обращаются к Эрлику, который может отправить в этом случае другую душу — взятую из Преисподней. Так образуются монгольские «*черные роды*», откуда часто выходят могущественные шаманы.

Само железо в древности имело двойственное происхождение: с одной стороны, есть много свидетельств тому, что первые железные предметы изготавливались из метеоритного железа, имеющего поэтому *небесное происхождение* (отсюда почитание громовых камней, *pièges de foudre* — расплавленных от удара попавшей в них молнии и затем застывших металлических сгустков<sup>1</sup>), а с другой — железо добывали из *подземных жил* (руда), что, естественно, сопрягалось с символизмом Преисподней.

В кузнеце, как и в шамане (отсюда их сближение), ярче всего проявляется *двойственность* пересечения высшего с низшим: Логоса Аполлона с Логосом Кибелы. Это пересечение может быть прочитано с двух сторон, что порождает — при строгом разделении — двойственность всего символического ряда. Кузнец — посланник Бога Небес и даже Сын Бога, как в случае Чингисхана или Темир-бөхө. Но он может быть и субститутом Эрлик-хана или инструментом Великой Матери. Ведь оружие может быть использовано не только армией света, но и ее противниками. Некоторые алтайские шаманы, перечисляя сыновей Эрлика, включают в их состав Темир-хана («Господина Железо») и Жалбак Темир Дъарынду (дословно «Имеющего широкую железную лопатку»). Подземные черные могущества (и сам Эрлик) обитают в *железном дворце*, ездят на *железных санях* и *железных телегах*. В Преисподней растут *железные травы* и *железные деревья*.

Сам Чингисхан, безусловно, не имел этой двойственности и рассматривался как воплощение *небесного кузнеца*, повелителя стрел-молний. А его удары по наковальне связаны также с брачным символизмом, с продолжением рода, делающим традицию священной имперской власти непрерывной. С этим связана и та деталь, что вновь родившегося Чингисхана в монгольском культе ищут три *кузнеца*. Но теоретически легко понять роль кузнеца и в богоборческих сюжетах. Часто в монгольских мифах мы встречаем сюжет о том, что Бог в поединке наказывает восставшего против него человека или

<sup>1</sup> Guénon R. Symboles fondamentaux de la Science sacrée. P.: Gallimard, 1977.

существо Преисподней тем, что делает его *хромым* — поражая в бедро, ногу или ступню. После чего враг Бога начинает хромать. Некоторые историки религии расшифровывают хромоту как указание на офетические конечности<sup>1</sup>, представляющие у хтонических существ не ступни, но змеиные хвосты. Ж. Дюран связывает ступню с постральным инстинктом, заставляющим младенца стоять вертикально, что является символом полета, движения вверх<sup>2</sup>. Поэтому пятка и ступня связываются с небесной вертикалью (отсюда хромота дьявола и отсутствие пяток в иконографии бесов, а также змееногие гиганты эллинской традиции).

Потанин приводит примеры фигурок с укороченной ногой, изображающих Тороша, Цороса или Чороса.

Об этом Тороше (иначе Шалыге) есть легенда. Это был шаман, который украл дочь у Ульгения, царя неба; Ульгень поразил его в бедро, и шаман сделался хромым<sup>3</sup>.

Важен сюжет о том, что гипохтонический кузнец участвует в посвящении шамана. Шаманская инициация предполагает расчленение и новую сборку членов посвящаемого. При этом к естественным органам и конечностям добавляется одна или несколько дополнительных деталей, часто выкованных из железа — например, ключица. Подчас железо используется для скрепления членов расчлененного шамана. Шаман, прошедший посвящение, это больше не естественный человек, но человек-инструмент. Он есть сам стрела или копьё, щит или доспехи, стремя или подкова, участвующие в великой войне. Отсюда и традиционный костюм шамана, представляющий собой аналог железных доспехов, но предназначенных для битв в области потустороннего. Элиаде так описывает костюм шамана:

Вот описание, представленное в «Пособии» бурятского шамана, переведенном с монгольского Партаненом: «Железный колпак, верх которого состоит из нескольких металлических колец и украшен рогами; сзади свисает металлическая цепь из девяти звеньев, снизу на ней висит кусок железа в форме копья — это называется позвоночник (*pidugasun*; сравни тунгусское *nikima*, *nikama* — позвонок). Некогда с каждой стороны колпака было по кольцу и три витых

<sup>1</sup> У алтайцев дочери Эрлик-хана «не имеют коленных чашечек».

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2014.

<sup>3</sup> Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии. С. 80 — 81.



кованых стержня длиной с вершок, которые назывались колбугас (qolbugas — союз, быть в связке или в паре; привязанность, связь)<sup>1</sup>.

Образ *железного человека* встречается в ряде алтайских преданий — в частности, в эпосе Олонхо. Там светлый герой айыы Юрюнг Уолан, попавший в расселину (Нижний Мир), встречает железного человека<sup>2</sup>, которому помогает выбраться оттуда. В благодарность тот становится его помощником и его волшебным оружием. Но если у шамана только одна или несколько частей тела после инициации железные, то железный человек является *полностью* созданием кузнеца (небесного или подземного), то есть он представляет собой совершенного шамана, совершенного посвященного<sup>3</sup>. Кузнец и железо, которое он кует и закаляет, два полюса единого процесса. Поэтому и кузнец, и «железный человек» представляют собой две стороны одного священнодействия — *ковки*. В таком случае и образ Темучжина может быть интерпретирован не только как фигура кузнеца (в данном случае чисто божественного и небесного), но и как самого «железного человека». Поразительно, что основатель другой Империи, носившей название Туран, связавший себя узами сакрального брака с княжной из Чингизидского рода, Тимур не только носил имя, происходящее от железа (\*temir), но и был *хромым*, откуда его персидское имя Тамерлан, дословно «хромой Тимур».

С фигурой «железного человека», вероятно, связаны различные сюжеты мифологии о придании героям и полубогам неуязвимости. Для этого посвятителю проделывали с ними операции, аналогичные шаманской инициации — переплавляли, разделяли и снова собирали или погружали в особую сакральную жидкость (символизм смерти), чтобы потом герои предстали облаченными в своего рода естественные доспехи. Недоведение этой операции до конца (как, например, в истории с Деметрой и Демофонтон в Элевсинском цикле) или оставление части тела в изначальном состоянии (ахиллевова пята или горло «железного человека» в алтайской мифологии) становилось, в конце концов, причиной смерти. Можно сказать, что у «железного человека», абсолютного героя и абсолютного шамана, оставался какой-то фрагмент раннего, природного человеческого существа.

<sup>1</sup> *Элиаге М.* Шаманизм. Архаические практики экстаза. С. 147.

<sup>2</sup> После освобождения железный человек превращается в черного ворона: снова тождество в Олонхо понятия «железный» и «черный».

<sup>3</sup> Здесь можно вспомнить греческого Гефеста, который был хром, не мог самостоятельно передвигаться и в этом ему помогали механические служанки — выкованные из золота (или из металла) женщины.

Эти темы развернуто представлены в Нартском эпосе осетин, где два главных героя Нартов — Батрадз и Сослан — проходят такую закалку, а Батрадз в целом представляет собой «железного человека», стремительно низвергающегося на землю, поскольку он живет на небе, как молния<sup>1</sup>.

## Гэсэр: монгольская титаномахия

Еще одной версией Сына Неба наряду с Чингисханом выступает герой бурятского эпоса «Гэсэр»<sup>2</sup>. Цикл преданий о Гэсэре был также распространен среди тибетцев — особенно среди тех, кто жил на землях, соседних с монголами. Этимологию имени достоверно определить невозможно, но большинство историков склоняются к тому, что оно не монгольское и является калькой с латинского Caesar, т. е. Император<sup>3</sup>. Чингисхан также мыслится как Император, и сама онтология Империи предполагает в ее центре земную проекцию небесного начала, что по смыслу полностью соответствует фигуре Сына Бога.

Первая часть бурятской версии «Гэсэра» посвящена прологу на небесах. Здесь излагается монгольская теология, касающаяся творения мира. Изначальная предтварная стадия представляет собой полное *равновесие*. Но в ней уже выделены небесное и земное начала — отеческий бог Эсэге-Малан и Великая Мать Эхэ-Юрен. Текст «Гэсэра» подчеркивает:

Это было еще до тех пор,  
Как предание стало сказкой,  
Как вступили в суровый спор  
Краска белая с черной краской<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Гэсэр. Бурятский героический эпос.

<sup>3</sup> Интересно, что такова же этимология в имени древнейшего аланского монарха Царазонта, к которому возводили свое происхождение представители аланской правящей династии. В трехчастной модели аланско-осетинского мировоззрения Царазонт соответствовал второй воинской функции и считался вторым сыном первопретка династии Ос-Багатара. Двумя другими сыновьями Ос-Багатара были первожрец Кусагонт (къус — по-осетински «чаша», главный символ жреческого сословия) и основатель третьей функции аланского общества владетель стад и богатств Сидамонт. Территория Алагирского ущелья, священного для осетин, делилась на три области, соответствующие трем древнейшим родам и трем функциям. *Блиев М.М., Бзаров Р.С.* (ред.) История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. Владикавказ: Ир, 2000.

<sup>4</sup> Гэсэр. Бурятский героический эпос. С. 19.

Далее следует описание структуры трех областей Неба (запада, востока и центра), каждая из которых управлялась божеством, рожденным от Эсэге-Малана и Эхэ-Юрен. На небесах запада правит Хурмастан (хан Хурмас), а также небесная богиня-мать Манзан-Гурмэ. Описание царства Хурмастана постоянно подчеркивает число три, что снова отсылает нас к индоевропейской трехфункциональной системе. У Хурмастана от жены Гэрэ-Сэсэн три небесных сына и три небесные дочери, а кроме того, три земных сына, а также еще множество потомков, число которых тоже символически связано с триадой.

Хан Хурмас был счастливым отцом,  
Трех здоровых сынов силачей,  
Чернобровых трех дочерей,  
Был главой тридцати и трех  
Многомощных богатырей,  
И трех братьев — земных царей,  
И трех сотен знатных вождей,  
И трех тысяч ратных людей.

Очень последовательно выдерживается и цветовой символизм. Старший сын (Заса-Мэргэн) и старшая дочь (Эржэн-Гохон) связаны с белым цветом. Средний сын, главный герой эпоса (Бухэ-Бэлигтэ) и средняя дочь (Дуран-Гохон) — с красным. Младший сын (Хабата Герэл) и младшая дочь (Сэбэл-Гохон) логически должны были бы быть связаны с черным или с синим цветом, и в этом случае мы имели бы классический символизм трех функций или трех каст, но поскольку черный цвет соотносится с отрицательной стороной творения в духе жесткого иранского маздеистского дуализма, то их младшие сыновья и дочери связываются с желтым и даже снова с белым цветом. В любом случае нам важно то обстоятельство, что Бухэ-Бэлигтэ здесь является *средним* сыном, соотносится с красным цветом и, соответственно, с кастой воинов, что и предопределяет структуру его образа и морфологию самого мифа<sup>1</sup>.

При переходе с небес на землю цветовой символизм и соответствующие структуры образов несколько меняются. Старший сын Хурмаса на земле Саргал связан также с белым цветом; он правит Белой Страной. Но вот средний сын Хара-Зутан представлен в эпосе злым началом, предателем и изменником; он правит черной страной Сурагта. Если на небесах черный цвет в случае положительного бо-

<sup>1</sup> Это можно сравнить с тремя сыновьями аланского царя Ос-Багатара. Его средний сын Царазонт носил то же архетипическое имя (функцию), что и Гэсэр, в котором воплотился средний сын Хурмастана Бухэ-Бэлигтэ.

жества Хурмаса был неприемлем, на земле он появляется даже не третьим, а вторым. А вот третий земной сын, правитель страны Тэгэшин, представлен синим цветом, который в традиционном символизме часто замещает черный. При этом сам этот третий правитель негативных черт не имеет.

Восточные небеса являются первой — еще небесной и архетипической — завязью мирового зла. Там правит божественная чета злых божеств Абарга-Саган и черная мать Хара-Манзан. Их сын — Атай-Улан становится главным противником Хурмаса. У Атай-Улана также есть три небесных сына и три дочери, но в его случае цветовой символизм является классическим, так как, будучи главой иерархии зла, он не имеет никаких оснований для того, чтобы исключить или эвфемизировать черный цвет. Старший сын и старшая дочь Атай-Улана белые, средние — красные, а младший сын Хара-Хасар на сей раз откровенно черный.

Западное небесное царство Хурмаса становится армией Света, а восточное небесное царство Атай-Улана — армией Тьмы.

В центре располагается Среднее Небесное царство в котором правит Сэгэн-Сэбдэг, не желающий покориться ни западу, ни востоку. Он, его царство и его красавица-дочь Сэсэг-Ногон становятся объектом соперничества и противостояния между властителями запада (Света) и востока (Тьмы). Хурмастан и Атай-Улан хотят сосватать ее за своих сыновей. В маздеизме аналогичным элементом является сотворенный мир, за власть над которым идет битва между Светом и Тьмой. Этот телесный мир является также Средним (между небесным Светом и подтелесной Тьмой), но в эпосе о Гэсэре эта срединность проецируется на само небо, чтобы подчеркнуть парадигмальный характер противостояния.

В Срединном Мире у солярного божества Наран-Дулана («нар» по-монгольски «солнце») рождается дочь Наран-Гохон. От того, кому она будет принадлежать, зависит победа запада (Света) или востока (Тьмы). Снова мы имеем дело с типично маздеистской концепцией «царского счастья» — хварено, которое символически обозначается как крылатый солнечный диск<sup>1</sup>. Атай-Улан стремится околдовать и погубить ее, но средний сын Хурмаса спасает ее, добыв волшебную серебряную птицу.

Далее в эпосе следует поединок между сыновьями Хурмастана и Атай-Улана за руку Сэсэг-Ногон, в ходе которого старший сын Хурмастана Заса-Мэргэн побеждает своих соперников и сбрасывает их на землю, где они становятся ханами-правителями Желтой

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

реки. Затем происходит поединок самого Хурмастана с Атай-Уланом, в котором при помощи среднего сына Бухэ-Бэлигтэ силы Света одерживают победу. Хурмастан расчленяет Атай-Улана, и из частей его тела рождаются демоны и чудовища, что падают на землю и грозят уничтожить человечество.

Тогда небесные божества принимают решение послать Бухэ-Бэлигтэ на землю на спасение людей от нападения чудовищ, болезней и катастроф, связанных с падением Атай-Улана и его воинства. Бухэ-Бэлигтэ воплотился в младенца Зургай (у тибетцев Джору) с отталкивающей внешностью у престарелых родителей — правителя Саргала (земного сына Хурмастана) и его супруги — земного воплощения богини дочери Солнца Наран-Гохон (как мы видели это аналогично хварено, «царского счастья»).

С младенческих лет Зургай бьется с демонами (альбинами и мангусами), убивает насланные на него Преисподней полчища крыс, коршунов и комаров, а также черного шамана и совершает еще ряд подвигов. Когда приходит время жениться, он, выиграв состязания с другими претендентами, завоевывает себе первую жену — ханскую дочь Тумэн-жаргалан, получая вместе с ней право на царство. Абай Гэсэр продолжает сражаться с гипохтоническими силами уже в образе богатыря, при этом миф подчеркивает, что он не стареет. Боги посылают Гэсэру коня Бэльгэна, наделенного магическими способностями. Это подчеркивает кочевую природу той культуры, в которой сложился миф о Гэсэре, уходящий корнями в архаические эпохи Турана.

Позднее Гэсэр берет вторую жену Умай-Гохон, а затем третью — богатыршу Алма-Мэргэн. Все три жены являются воплощениями небесных дев. Став царем и пройдя брачные церемонии, Гэсэр открывает свою небесную сущность: жены замечают его на горе, беседующим с тэнгри и небесными существами в виде Абая Гэсэра.

Как и у исторического Чингисхана, у Гэсэра благодаря предательству его дяди Хара-Зутана враги (в данном случае чудовище Абарга-Сэсэн-Мингадхай) похищают жену (по одной из версий, она идет к чудовищу по своей воле, чтобы спасти заболевшего Гэсэра). Но Гэсэр возвращает ее и с помощью колдовства убивает чудовище, превратившись в мальчика.

Абай Гэсэр сражается с Архан-Шудхэром, гигантом Лобсогоддой-Мингадхаем, властителем севера, чудовищами Гал-Дурмэ-ханом (Гал-Нурман-ханом), людоедом Шэрэм-Мината и Хараабалом. Все они — части тела расчлененного Атай-Улана.

При всем своем могуществе Гэсэр подчас терпит поражения от черных сил. Так магия трех сестер Лобсогоддой-Мингадхая превращает его в осла. При этом Лобсогоддой-Мингадхай похищает вто-

рую жену Гэсэра — Умай-Гохон. Гэсэра спасает третья жена дева-воин Алма-Мэргэн.

Павшие на землю после битвы с Хормустаном сыновья темного бога Атай-Улана, ставшие шарагольскими ханами, господами Желтой реки, выковывают из железа, золота и серебра огромную птицу. Птица прилетает в страну Гэсэра, видит его среднюю жену Умай-Гохон и возвратившись, сообщает шарагольским ханам о ее красоте. Те совершают нападение на народ Гэсэра, превращают в скалы его витязей, отсекают голову отцу Саргалу и уводят Умай-Гохон в плен.

В одной из версий эпоса Харааба-Мэргэну удается убить Гэсэра. Однако жены Гэсэра, узнав о его смерти от магического коня, отправляются на поиски средства воскрешения и, найдя его, оживляют героя.

Гэсэр бьется на стороне армии Света против армии Тьмы, создавая структуры порядка и подавляя и изгоняя за пределы Среднего Мира могущества Преисподней и силы хаоса.

В конце эпоса Гэсэр побеждает шарагольских ханов, возвращает жену Умай-Гохон и прекращает эпидемии, войны и нападения армий Тьмы на людей.

Согласно одной из версий эпоса, в конце предания Хормустан повелевает Гэсэру вернуться на Небо, но тот впервые ослушивается божественной воли и, бросая вызов отцу Хурмастану, решает остаться на земле. За это он и его сподвижники были превращены в скалу. Этот сюжет напоминает трагические концовки многих богатырских мифов — например, предания об осетинских Нартах и русские былины, где древние богатыри бросают вызов Небу и превращаются в камни<sup>1</sup>.

В эпосе о Гэсэре наглядно видна чисто индоевропейская структура, отражающая классические мотивы и параметры Логоса Турана. Мы видим здесь:

- строго подчеркнутый небесный патриархат,
- воинскую ориентацию общества (поэтому главным героем становится средний сын, соответствующий второй функции — воинов),
- многократное воспроизведение трехфункциональной модели в целом,
- контрастную этику с четким разведением противоположных пар,
- световую войну, титаномахию и гигантомахию, развертывающуюся в мире архетипов (небесный пролог) и продолжающуюся в порядкеустроительной миссии Гэсэра,

<sup>1</sup> Пропл В.В. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999.

- воплощение небесного Отца (Хормустана — Ахура-Мазды) в земного Сына,
- учение о всемирной Империи, в центре которой стоит «царь мира».

И хотя известные версии эпоса «Гэсэр» являются довольно поздними, их архаическое ядро не вызывает сомнений, а наложение друг на друга многочисленных влияний — прежде всего, однозначно индоевропейских (маздеистских, манихейских, буддистских и т. д.) — лишь укрепляют и делают еще более контрастной глубинную структуру монгольского Логоса, который является образцовым выражением Логоса Турана.

# Глава 18. Великие державы монголосферы

## Ильханы

После монгольских завоеваний в XIII веке в Средней Азии, Иране, Анатолии, Ираке, Сирии и на Ближнем Востоке появляются новые государства, где политическая власть принадлежит Чингизидам, а сами эти государства в первое время являются частью Великой Монгольской Империи, подчиненными кагану (его столица располагалась в завоеванном монголами Китае), но довольно быстро превращаются в самостоятельные политические образования.

При четвертом великом хане, кагане Монгольской Империи Мунке, внуке Чингисхана, в 1251 году было принято решение завершить объединение всех территорий ранее завоеванных монголами (Субэдзем, Джэбэ и Толуем в 1220—1221 годах) в Средней Азии и Иране, и для этой цели был предпринят общеимперский поход во главе с Хулагу, младшим братом хана. К этому времени весь Иран уже был под властью монголов, кроме нескольких крепостей, отчаянно удерживаемых шиитами-исмаилитами — в частности, Аламут, Меймундиз и т. д. Войска Хулагу берут их, завершая завоевание Персии и двигаясь дальше, в 1258 году захватывают Багдад (где казнят последнего халифа), доходят до Сирии и покоряют Дамаск и Алеппо. По одной из версий, поход был направлен на то, чтобы освободить Иерусалим от мусульман, поэтому Хулагу поддерживали царь Малой Армении Гетум I и антиохийский князь Боэмунд. Наступление монголов останавливают на границе с Сирией лишь египетские мамлюки. Мунке жалует Хулагу титулом «ильхана», что становится наименованием нового государства. Это государство получает название государство Ильханов и включает в себя Иран, Азербайджан, большую часть современного Афганистана и Туркмении, большую часть Закавказья, арабский Ирак и восточную часть Малой Азии (до реки Кызыл-Ирмак). Вассалами и данниками хулагуидов были Грузия, Трапезундская империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, государство куртов в Герате; столицами — последовательно Мергае, Тебриз, Сольтание,



затем снова Тебриз. В 1299 – 1303 годах при хулагуиде Газан-хане (1271 – 1304), ильхане Ирана, правящая династия принимает ислам и объявляет о независимости от Монгольской Империи.

Изначально создатель Империи Ильханов хан Хулагу симпатизировал христианам (его жена была христианской несторианского толка), поэтому после взятия Багдада репрессии не коснулись проживавших там христиан. Хулагу запретил убивать и грабить христиан независимо от вероисповедания, а несторианскому патриарху он отдал в дар дворец халифа. По этой же причине Хулагу вступил в альянс с крестоносцами для похода на Иерусалим (Желтый Крестовый поход). Правда, сам Хулагу в последние годы больше склонялся к буддизму.

Главным противником Ильханов становится государство мамлюков, захватившее в тот период Египет, Палестину и Сирию и остановившее экспансию монголов в Северную Африку. Мамлюки были военным сословием, созданным вначале Фатимидами, а позднее укрепившимся при курдской династии Айюбидов<sup>1</sup> на основании обращенных в рабство тюркских (кипчаки) и кавказских народов, исповедовавших версию радикально суннитского ислама. Они постепенно захватили власть, отстранив от нее самих Айюбидов, и после победы над монголами Хулагу в битве при Айн-Джалуте в 1250 году армии султана Бейбарса провозгласили державу мамлюков наследниками Аббасидского халифата.

Сын Хулагу Абага-хан (1234 – 1282) взял в жены византийскую принцессу Марию, внебрачную дочь Императора Михаила VIII Палеолога и продолжил политику союзов с христианами. Для только что восстановившего Византийскую Империю основателя династии Палеологов было принципиально важно обезопасить свою державу с востока, так как с запада нависла серьезная угроза со стороны правившего в Сицилии Карла I Анжуйского<sup>2</sup>.

При Абага-хане, как и при первом Ильхане, продолжают столкновения с мамлюками. Кроме того, Монгольская Империя к этому времени практически разделалась, и несмотря на формальное признание власти великого хана Хубилая, правившего в Китае, отдельные монгольские державы вступают друг с другом в конфронтацию. Абага-хан активно борется с Золотой Ордой за владение областями, отделяющими Иран от Кавказа и Средней Азии, где ему удастся существенно укрепить свои позиции. Противостояние между отдельными частями бывшей единой Империи Чингсихана постепенно

---

<sup>1</sup> Основателем династии Айюбидов был курдский военачальник Юсуф ибн Айюб (1138 – 1193), получивший почетный титул «Салах ад-Дин». С опорой на мамлюков Айюбиды смогли низложить Фатимидов.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

нарастает, и ее отдельные части становятся совершенно самостоятельными.

При том, что сам Хулагу и многие в монгольской знати склонялись к буддизму, первые Ильханы придерживались сбалансированного отношения в вопросах веры. Исключением (на первых порах) был ислам, чья религиозная нетерпимость противоречила веротерпимости самих монголов. В целом же религиозный синкретизм первых правителей Ильханов находился в контексте иранизма, даже христианство здесь было преимущественно иранским — либо несторианским, бывшим прямым продолжением Церкви Востока (постепенно ставшей по сути Иранской Церковью), либо монофизитским, поскольку радикальные представители Александрийской школы, не принявшие решения Четвертого (Халкидонского) Вселенского собора, также оказались вне Византии и значительная их часть в области, где доминировала иранская культура — в частности, в Сирии, Армении и т. д. Вместе с тем религиозной доминантой остается та *туранская религия*, которая преобладала во всех кочевых Империях алтайцев: культ небесной вертикали и светового Божества, наследниками и исполнителями воли которого являются правители жестко патриархальных военных держав.

Абаг-хана сменил его младший брат Текудер (1247 — 1284), который несмотря на то, что был в детстве крещен, первым из Хулагуидов принял в зрелом возрасте ислам с именем Ахмад. На место веротерпимости приходит более жесткое мусульманское правление. Ахмад Текудер попытался изменить вектор политики первых Ильханов, окончательно порвав связи с монголами и начав сближение с египетскими мамлюками, которые были противниками ранних Ильханов. О правлении Ахмада Текудера историки оставили противоречивые сведения: по одним источникам, он первый среди монголов, ранее бывших верными принципам Чингисхана, требовавшего уважать верования покоренных народов, начал репрессии против христиан и иудеев, а по другим, отличался типично монгольским уважением ко всем религиозным идеям, а преследовал только своих политических противников и отдельные социальные группы, на которые те опирались.

Против него выступил сын Абаг-хана Аргун (1255 — 1291), правитель Хорасана, поддержанный несторианами и буддистами из монгольской знати. В конце концов, Аргун свергает Ахмада и начинает править сам.

Так, мусульманского правителя снова сменяет сторонник чингисхановской веротерпимости. Аргун не доверял мусульманам и делал ставку на христиан и иудеев. Для сближения с христианским

миром он даже предлагал европейским королям и Папе организовать новый совместный Крестовый поход (как его дед Хулагу) против общих врагов — мамлюков Египта. Одна из его жен также была христианкой. Его противники из монгольской знати в борьбе с ним закономерно сделали ставку на ислам, но свергнуть его не смогли и добились своего только после его смерти.

При следующем султানে Олджейту (1282—1316), сыне Аргунхана, государство Ильханов достигает своего апогея. Его мать была христианкой, но сам он в зрелом возрасте перешел в ислам суннитского толка. Однако в скором времени он разочаровался в суннизме и стал шиитом, даже попытавшись сделать шиизм государственной религией своей державы. Но это ему не удалось осуществить.

В этот период Империя Ильханов снова вступает в серьезную конфронтацию с мамлюками, вторгшимися в Киликию, и сходитя в упорном противостоянии с ними в Сирии, хотя отвоевать Сирию Ильханам не удается. Олджейту помогает Византии отразить атаку тюрок и вернуть Вифинию. В духе первых правителей он снова пытается заключить союз с Западом, чтобы совместными усилиями разгромить главных врагов — мамлюков, но эта инициатива так и не получает поддержки в Европе.

На каждом этапе правления Халагуидов существенно возрастает *иранизация монгольской аристократии*, впитывающей постепенно иранскую культуру и ее цивилизационные установки. В противостоянии с Чагатайской державой Халагуиды уже выступают как классические персы, отражающие атаки армий Турана, хотя основатели Империи Ильханов сами совсем недавно были именно кочевыми туранцами-завоевателями, за несколько поколений сменившими идентичность на типично иранскую.

В 1335 году после смерти сына Олджейту Абу Саида (1305—1335), последнего независимого правителя, держава Ильханов распадается, и начинается период феодальных усобиц. При этом монгольские властители сохраняют контроль над Западным Ираном, а в Восточном Иране к власти приходят иранцы (в частности, представители афганской династии Керт, правившей с 1245 по 1381 год).

### **Золотая Орда: от рассвета до «великой замятни»**

Другое государство Чингизидов, соперничавшее с Халагуидами — Улус Джучиев, Золотая Орда. Свое нахождение в составе Монгольской Империи ханы Золотой Орды признавали до 1266 года, после чего при хане Менгу-Тимуре (? — 1282) держава стала полностью независимой.

Сын первого правителя Улуса Джучиева царевич Сартак был христианином, но после его смерти брат Бытыя Берке принимает ислам. Однако это не влечет за собой исламизации государства, хотя хан и проводит политику поддержки мусульманских общин. Монгольская знать впитывает традиции тюрко-персидской исламской культуры, в которой преобладает суфизм с элементами шиизма. В целом, как мы видели, эта традиция гармонично сочетается с тюркской религией небесного отеческого бога Тэнгри. Именно этот тип становится позднее основой османского ислама, а в несколько ином ракурсе (с преобладанием шиитской составляющей) развертывается в идентичность Сефевидского Ирана.

Преемником Берке становится хан Менгу-Тимур, внук Бытыя. Он исповедует традиционный для монголов культ Тэнгри, придерживаясь вместе с тем того положения «Ясы», которое требует уважения ко всем религиозным традициям без вынесения строгого осуждения какой бы то ни было из них. Поэтому тэнгрианство Менгу-Тимура не сказывается ни на положении мусульман, ни на положении христиан — как православных русских, так и несториан среди монголов и тюрков. При Менгу-Тимуре также в духе «Ясы» было выпущено официальное постановление (ярлык), освобождающее Русскую Церковь от уплаты налогов. Эта монгольская традиция стала основой сохранения и даже укрепления православия на Руси в период монгольского господства.

Во время правления Менгу-Тимура, и особенно его преемника и брата Туда-Менгу (? – 1287) на западе Улуса Джучиева постепенно укрепляется бежарбек Ногай (1235 – 1300), который усиливает власть и превращает контролируемые им территории в независимое от Сарая государство. Туда-Менгу, как и Берке, а вслед за Берке и Ногай, принимает ислам, но на общую политику Орды это большого влияния не оказывает. На смену Туда-Менгу приходит другой правитель Тула-Бегу (? – 1291), который попытался восстановить центральную власть в Орде и начал войну с Ногаем. В этом противостоянии Ногай взял верх, и после поражения и смерти Тула-Бегу Ногай способствовал тому, что на престал был возведен его ставленник хан Тохта (ок. 1270 – 1313). Но Тохта лишь некоторое время следовал за Ногаем, позднее же, начав восстанавливать престиж хана, он, как и его предшественники, вошел в противоречие с Ногаем и, в конце концов, нанес ему поражение, укрепив государство.

В полной мере исламизация Орды начинается лишь при преемнике Тохты его племяннике — хане Узбеке (ок. 1283 – 1341). Сам Тохта, как и Менгу-Тимур, был тэнгрианцем и строго следовал принципу веротерпимости «Ясы». Внедрение ислама как государственной ре-

лигии противоречило этим принципам, поэтому хану Узбеку, после того, как он сам принял ислам, пришлось преодолеть серьезное сопротивление монгольских традиционалистов. Хан Узбек идет на серьезные репрессии, которые коснулись в том числе монгольской аристократии, включая Чингизидов.

Однако следует обратить внимание на то, какой именно ислам принимает Узбек. Дело в том, что, согласно хронике XV века<sup>1</sup>, его наставником становится выдающийся суфий Зенги-Ата (? – 1258), последователь тариката Яссавия и ученик Сулеймана Бакыргани (1091 – 1186), халифа ордена Яссавия и любимого мюрида самого Ахмеда Яссави. Мы видели, что радикальный суфийский ислам Яссави представлял собой синтез батинитской традиции персидского ислама с тюркским (шире, туранским) тэнгрианством. Сам же Яссави считал себя основателем духовной эсхатологической Империи и, соответственно, передал завет строительства этой Империи своим последователям, возглавившим после него тарикат Яссавия. Сулейман Бакыргани был его прямым продолжателем, считаясь наилучшим среди всех последователей Яссави, «полюсом полюсов». Зенги-Ата был не только учеником Сулеймана Бакыргани, но и потомком Арыстан-баба, великого суфия, который посвятил самого Яссави и которого суфийская традиция отождествляла с товарищем Мохаммеда, прожившим четыреста лет только для того, чтобы передать избранному (Яссави) аманат в виде косточки хурмы. Так как и Сулейман Бакыргани, и Зенги-Ата умерли задолго до рождения хана Узбека, эти сведения надо понимать символически как указание не то, что Узбек принял ислам от представителей этой духовной традиции, которая продолжала непрерывную передачу учения Яссави и Бакыргани. Следовательно, и ислам, который исповедовал Узбек и который он сделал официальной религией Орды, был весьма специфическим, основанном на сочетании *иранского* и *тюркского* мировоззрения. Суннизм же выступал лишь фасадом этого уникального учения с яркой эсхатологической окраской (Бакыргани, в частности, считается автором ряда важнейших эсхатологических текстов) и с ориентацией на строительство в земном мире небесного царства мудрецов и философов.

В административной сфере хан Узбек провел ряд эффективных реформ, разделив территорию Орды на 4 крупных области: Сарай, Хорезм, Крым и Дешт-и-Кыпчак. Другое деление было на две орды — Белую Орду (Аак Орда) на западе и Синюю Орду (Кон Орда) на востоке.

---

<sup>1</sup> Shajrat ul Atrak: or the genealogical tree of the Turks and Tatars. L.: Allen, 1838.

Правление Узбек-хана было расцветом Золотой Орды. При этом выстраивались союзнические отношения с Византией, а также продолжалось традиционное противостояние с Чагатайским улусом на востоке и с государством Ильханов за власть над некоторыми кавказскими территориями.

Во время правления второго сына Узбека хана Джанибека (? – 1357) Золотая Орда достигает высшей точки своего могущества. К землям Улуса Джучиева присоединился Азербайджан, в результате чего Золотая Орда достигла своих максимальных размеров, включив в свои владения Западную Сибирь, Среднее Поволжье, Русь, Казахстан, Хорезм, Кубань, Дон, Крым и Кавказ, а также весь Азербайджан, завоеванный в ходе военных походов Джанибека.

Джанибеку наследовал его сын Бердибек (? – 1359), продолживший укрепление Орды, но после его насильственной смерти Улус Джучиев вступил в эпоху междоусобных конфликтов. В русских хрониках этот период был назван «великой замятней» (то есть смутой). К власти в Орде впервые приходят не Чингизиды, а представители других родов или ханы из отдельных провинций Орды и самозванцы, выдающие себя за родственников правившей ранее династии. В этот период возрастает значение беклярбека Мамаю, который не был Чингизидом, но, как ранее хан Ногай, смог добиться контроля над западными областями Орды.

В период смуты ханы сменяли друг друга в калейдоскопической последовательности, и самозванцы следовали за представителями побочных линий Джучидов — в частности, правителей Синей Орды.

Конец смуты положил хан Тохтамыш (? – 1406), который после нескольких неудачных попыток разбил Мамаю при поддержке войск Тамерлана и к 1380 году стал единоличным правителем. Позднее Тохтамыш совершил карательный поход на Русь, а затем вступил в противостояние со своим покровителем Тамерланом, которое он проиграл. В конце концов, он был убит новым претендентом на престол Шадибеком. В последующий период Ордой правил эмир Едигей, ставивший и свергавший правителей по собственной воле. Период возвышения Едигея представлял собой также время смут и постоянной смены правителей.

Постепенно от Золотой Орды откалываются отдельные территории, провозглашающие независимость. Так, в начале 1420-х годов отделяются Сибирское ханство, а затем в 1428 году — Узбекское ханство.

В период правления Улу-Мухаммеда (1405–1445) ослабление Орды продолжается. Под давлением противников Улу-Мухаммеда, в конце концов, оседает в Поволжье в стране волжских булгар, где основывает Казанское ханство (1438).

В 1440-е годы практически независимыми становятся Крымское ханство, Ногайская орда и Казахское ханство.

Последним правителем Золотой Орды был Кичи Мухаммед (? — 1459), но при этом его власть не была признанной безоговорочно другими претендентами — ни правителем Казанского ханства Улу-Мухаммедом, с которым Кичи-Мухаммед воевал, ни Чингизидом Сейид-Ахмадом I (? — 1455), считающимся основателем Большой Орды.

Большая Орда была наследницей Золотой Орды и включала территории между Доном и Волгой, земли Нижнего Поволжья и Северного Кавказа. Однако и в ней процессы распада продолжают. Поражение в войне против Крымского ханства ослабляет ее, а в 1459 году от нее откалывается Астраханское ханство.

При хане Большой Орды Ахмате происходит последняя попытка монголов удержать Русь в вассальной зависимости, что, однако, не удается, и с этого момента на пространстве Турана начинается складываться новый геополитический субъект, которому суждено будет на следующем этапе объединить под своей властью Туран — Московская Русь. Хотя в XV веке после конца Золотой Орды и ослабления Большой Орды многие державы Северо-Восточной Евразии претендуют на наследие Чингисхана и некоторые из них представляются намного более могущественными и активными, чем русские, но именно к русским это наследие и перейдет в течение последующих столетий<sup>1</sup>.

## Тамерлан и Темуриды: государство Туран

Теперь обратимся к области Чагатайского улуса XIV века и к территориям Ирана. Следующая гигантская Империя, сменившая собой государство Ильханов, была создана другим монгольским вождем Тимуром, поучившим название «Тимур хромой», Тамерлан. Тимур происходил из монгольского племени барласов, значительно тюркизированного и говорившего на чагатайском (тюркском) языке. Он был родом из Чагатайского улуса, государства, образовавшегося в Средней Азии в 1266 году после распада Великой Монголии и разделившегося в 1370 году на 2 ханства — Могулистан и Мавераннахр. С 1326 года официальной религией Чагатайского улуса стал ислам. В 1360 году Мавераннахр был завоеван могулами.

Тимур вступает в борьбу вначале с могульским царевичем Ильяс-Ходжи, а затем со своим бывшим союзником эмиром Хусейном. Тимур показал себя блестящим полководцем, и в 1370 году состоялся

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

курултай, в котором приняли участие чагатайские беки и эмиры, высокопоставленные сановники областей и туманов, термезшахи, где Тимур был избран верховным эмиром Мавераннахра, то есть фактическим единоличным правителем (не будучи Чингизидом, он не мог претендовать на должность великого хана). Государство Тимура с этого момента стало официально называться Туран<sup>1</sup>, а его столицей стал Самарканд. При этом в глазах современников на первых порах борьба Тимура была направлена на восстановление Чагатайского улуса, продолжением которого, с точки зрения преемственности, и было его государство. Это требовало прежде всего завоевание его восточной части — Восточного Туркестана, т. е. Могулистана.

Мавераннахр в тот период был тюркско-персидской страной с монгольским управлением. Идентичность Тимура включала в себя:

- монгольское происхождение (импульс Великой Степи),
- тюркский язык (а следовательно, преемственность тюркской традиции),
- исламское вероисповедание (в его тюркско-персидской версии с преобладанием классического среднеазиатского суфизма).

Тимур был суннитом и суфием, принадлежавшим к чрезвычайно распространенному к тому времени в Средней Азии тарикату Накшбандийя. Его наставниками были суфийские шейхи Шамс ад-дин Кулял, Зайнуд-дин Абу Бакр Тайбади, Шамсуддин Фахури, Мир Сейид Береке.

Однако в вопросах религии Тимур был сторонником эксклюзивистской версии ислама и подверг уничтожению несторианскую Церковь Востока, которая до времени его правления была широко распространена как в Аббасидском халифате, так и в Империи Илханов. Жестоко расправлялся Тамерлан и с шиитами-исмаилитами.

В целом же, как и большинство туранских правителей (как тюрок, так и монголов), он был относительно безразличен к созерцательно-метафизическим вопросам и настаивал лишь на установлении политической власти и беспрекословном подчинении подданных.

Укрепившись в Мавераннахре, Тимур начал серию завоеваний в других областях. Так, в 1379 году был завоеван Хорезм (позднее на его территории было образовано Хивинское ханство); с 1380 года начались регулярные походы на Персию. В 1380 году Тамерлан отправляется в поход против кертского властителя Малика Гиясиддина Пир Али II и захватывает области Балх, Шибирган и Бадхиз, затем города Хорасан, Серакс, Джамы, Каусия, Исфераин, Туе, Келат, Герат, Себзевар.

<sup>1</sup> В Карсакаплайской надписи 1391 года, сделанной на чагатайском тюркском языке, Тимур приказал выбить название своего государства: Туран.



В 1382 году правителем Хорасана был назначен сын Тамерлана, Мираншах (1366 — 1408), позднее признанный «душевнобольным» и снятый самим Тамерланом. В 1383 году Тамерлан совершил карательную экспедицию в Систан и жестоко подавил восстание сербедаров в Себзеваре<sup>1</sup>. В 1383 году он уже полностью захватил Систан, а в 1384 году — города Астрабад, Амуль, Сари, Султания и Тебриз, фактически завоевав всю Персию.

Во время «пятилетнего» похода Тимур в 1392 году покорил прикаспийские области, в 1393 году — Западную Персию и Багдад. Тимур разбивает хана Золотой Орды Тохтамыша, но после карательного похода на север не присоединяет эти земли к своей державе — Кавказский хребет остается северной границей владений Тимура. В 1398 году Тимур предпринимает поход на Индию, в ходе которого подчиняет Дели.

В 1400 году началась война с османским султаном Баязетом, ставшим правителем самостоятельного политического образования в Анатолии, сложившимся из одного из бейликов покоренного монголами Хулагу сельджукского султаната. В 1400 году Тимур взял Сивас в Малой Азии и Алеппо в Сирии, затем Дамаск. В Багдаде он установил свою власть в 1401 году. В 1402 году османский султан Баязет был разбит и взят в плен в битве при Ангоре. Однако западная часть Малой Азии в 1403 году была возвращена сыновьям Баязета, а в восточной были восстановлены низложенные Баязетом мелкие династии. В 1404 году Тимур предпринял поход на Китай, в ходе которого умер.

В результате его деятельности была создана гигантская Империя, *континентальное государство Туран*, простирающееся от Ближнего Востока до Индии, включая земли Ирана, Месопотамии, Афганистана, Трансоксании, Согда и Северной Индии. По своим масштабам государство Тамерлана было не менее грандиозным, нежели Империя Александра Великого.

Так возникает новая Империя под властью тюркско-монгольской элиты, где этнокультурным ядром оказываются иранцы, и территории Ирана становятся центром могущественной державы. Во главе нее, так же как и при Ильханах, стоял монгольский род, хотя Тамерлан не был Чингизидом, а его предки подверглись сильной тюркизации. Так что сам Тимур, скорее всего, монгольского языка не знал и говорил по-тюркски (по-чагатайски), а также по-персидски, поскольку основой его державы были земли Ирана, а ираноязычные народы, включая население Средней Азии, составляли большинство подданных.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

Тимур представляет собой тип типичного туранского правителя, бесстрашного воина, создателя могущественной евразийской Империи, типичного «человека длинной воли». Показательно, что, согласно свидетельствам современников, он ставил законы Чингисхана выше предписаний ислама, приоритетно следуя степному кодексу «Ясы».

После смерти Тамерлана правители созданной им державы оказались намного слабее ее основателя, бывшего одним из величайших воинов в мировой истории. Империя Тимура стала разваливаться в ходе междоусобиц так же стремительно, как и была создана.

Вначале в войну между собой вступили внук Тимура Халиль-Султан (1384 — 1411), контролировавший только столицу Самарканд и территории Мавераннахра, и сын Шахрух (1377 — 1447), изначально правивший в Хорасане. Шахрух победил Халиль-Султана, но столицу перенес из Самарканда в Герат, превратив этот город в процветающий культурный и экономический центр. Шахрух отчасти восстановил единоличную власть в Империи, но это продолжалось недолго. При Улугбеке (1394 — 1449), сыне Шахруха, бывшем одним из крупнейших астрономов, историков и географов, столицей снова становится Самарканд, и междоусобица вспыхивает с новой силой — на сей раз между ним самим и его сыном Абд аль-Латифом (1430 — 1450).

Последним правителем единого государства Тимуридов был правнук Тимура Абу-Сеид (1424 — 1469), еще способный подавлять восстания в различных областях Турана и справляться с претендентами на ханский трон. Позднее территория, подконтрольная Тимуридам, стала существенно сокращаться.

Большинство потомков Тимура, как и он сам, были членами суфийского ордена Накшбандия. При некоторых из них — например, при Султан Ахмед мирзе (1451 — 1494) — суфии становились фактическими правителями государства.

В целом Тимуриды правили в Мавераннахре, Иране, Ираке и Афганистане с 1370 года до начала XVI века (в Бадахшане до 1585 года).

Тимурид Захир ад-дин Бабур (1483 — 1530) в 1526 году основал индийскую династию Великих Моголов, просуществовавшую вплоть до 1858 года. Ему наследовал другой сын Тимура Хумаюн (1508 — 1556), но настоящего расцвета государство Великих Моголов достигает при Акбаре I Великом (1542 — 1605). При нем государственной религией становится такая версия батинитского иранского ислама, как *аль-Ишрак*, основанная Сохраварди и представляющая собой синтез суфизма, шиизма и собственно иранской традиции мазде-

изма<sup>1</sup>. Эту метафизическую религию Света было принято называть обобщенно — «Дин-и Иллахи», то есть «Вера в Бога». К этому синтезу были добавлены и элементы индуизма. Это обобщающее учение на основе идей Сохраварди разработал сам Акбар при поддержке придворного поэта и переводчика Библии на фарси — Абу-ль-Фадля Аллами<sup>2</sup> (1551 — 1602).

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> *Rizvi Saiyid Athar A. Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign: With Special Reference to Abu'l Fazl.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1975.

# Глава 19. Монголы: после Империи

## Халха и ойраты

После того, как монголы основали правящую династию в Китае, Юань, они стали все больше ассимилироваться с китайским обществом, постепенно утрачивая собственно монгольские традиции и проникаясь китайскими. Однако свою идентичность они довольно остро осознавали, а сами китайцы считали династию чуждой и «варварской». Поэтому после того, как власть династии Юань стала ослабевать, китайские аристократические роды этим воспользовались, свергли ее последних представителей в 1368 году и провозгласили династию Мин, основанную Чжу Юаньчжаном (1328—1398). Свержению монголов предшествовало «восстание красных повязок», участники которого требовали восстановления конфуцианских порядков, имевшее эсхатологический характер, выраженный на языке даосских и буддистских учений<sup>1</sup>.

Последний юаньский император Тогон-Тэмур (1320—1370) бежал на север во Внутреннюю Монголию и основал там новую столицу Шанду, а затем китайцы выбили его и оттуда, он же двинулся еще дальше на север в Инчан. Позднее столица была перенесена в Каракорум.

Монгольская знать в Китае была истреблена, а ее остатки бежали на север, на территорию современной Монголии. При этом род правящей династии Юань, изгнанный за пределы Китая, с одной стороны, сохранил власть над огромными территориями от Японского моря для Алтая, а с другой, не смог установить власть над всей Монголией, деля ее с другими монгольскими племенами ойратов на западе. Так были созданы два монгольских государства:

- Северная Юань, включающая основные территории Монголии (Халха) вплоть до Ордоса на юге и земли бурят к северу от озера Байкал и
- конфедерация ойратских племен Дербен-Ойрат, куда входили четыре монгольских племени — дербеты, олеты, хошуты и торгуты<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

<sup>2</sup> По другой версии, Ойратское ханство основал союз других племен: собственно ойратов, найманов, керейтов (известных еще со времен Чингисхана) и баргутов, предков современных бурят.

Северная Юань, управляемая Чингизидами, сохранилась до 1691 года, но с 1388 года официально так не называлась. В истории это государство известно как Монгольский каганат. Монгольский каганат не был сильным централизованным государством.

В период 1388—1478 годов Монгольский каганат оказывается в зависимости от укрепившихся ойратов, и фактически власть была рассеяна на несколько центров. Прямые потомки династии Хубилая утратили реальное влияние, сложились и новые центры силы в Монголии и новые династические претенденты из числа Чингизидов как потомки Ариг-Бути, так и потомки Угэдэя. В 1438 году на короткий срок Ойратское ханство и Восточная Юань объединяются в эпоху правления ойратского тайши Тогона (?—1439) и северо-юаньского кагана Тайсун-хана (1416—1453). Формальная власть была у кагана, а действительная — у тайши.

В 1449 году правитель ойратов Эсен-тайши (?—1455) укрепился настолько, что почувствовал в себе силы для нападения на Китай и восстановления Юаньской Монгольской Империи. Ойраты разбили на голову огромную китайскую армию и взяли в плен Императора. Однако китайцы возвели на трон другого Императора и отстроили оборону, что свело на нет успехи ойратов. Тем не менее могущество ойрато-монголов в этот период было довольно велико. Однако позднее Эсен-тайши был убит, и его планы по восстановлению Империи Хубилая не осуществились.

Во время правления Бату-Мункэ Даян-хана (1464—1517) происходит перелом, и вновь укрепляется Северная Юань под властью прямых Чингизидов. Даян-хан был торжественно возведен на трон в ходе сакрального ритуала в Чахарском святилище, бывшем центром монгольского буддизма, и его царство было воспринято как возрождение Монгольской Империи. Даян-хан наносит ойратам ряд серьезных поражений и укрепляет свою гегемонию в Монголии. Монголия снова становится угрозой для Китая, который с опасением наблюдает за усилением нового туранского государства на севере.

В 1578 году между халха-монголами и ойратами после битвы на Иртыше происходит окончательное размежевание.

Позднее Монгольский каганат сталкивается с серьезным противником на востоке — с укрепившимся маньчжурским государством. При монгольском правителе Лигдэн-хане (1588—1634), последнем, кто предпринял попытки восстановить Империю Чингисхана, центром Монголии становится Чахарское княжество, но против него встают другие монгольские племена, многие из которых становятся вассалами маньчжуров. Общая коалиция приводит к тому, что Чахарское княжество падает, и практически вся Восточная и Центральная

Монголия оказываются территориями, напрямую зависимыми от Маньчжурии, которая при победителе монголов Абахэе (1592 — 1643) становится самостоятельной мощной силой, а сам Абахэй провозглашается великим ханом, то есть Императором.

При Абахэе окончательно утверждается самоназвание «маньчжуры» вместо прежнего «чжурчжэни». Абахэй основывает династию Цин, которая позднее покорит Китай, сменив собой династию Мин. В 1691 году официально произошло вхождение монголов Халхи в состав маньчжуро-китайской Империи Цин.

## Джунгария: могущество ойратов

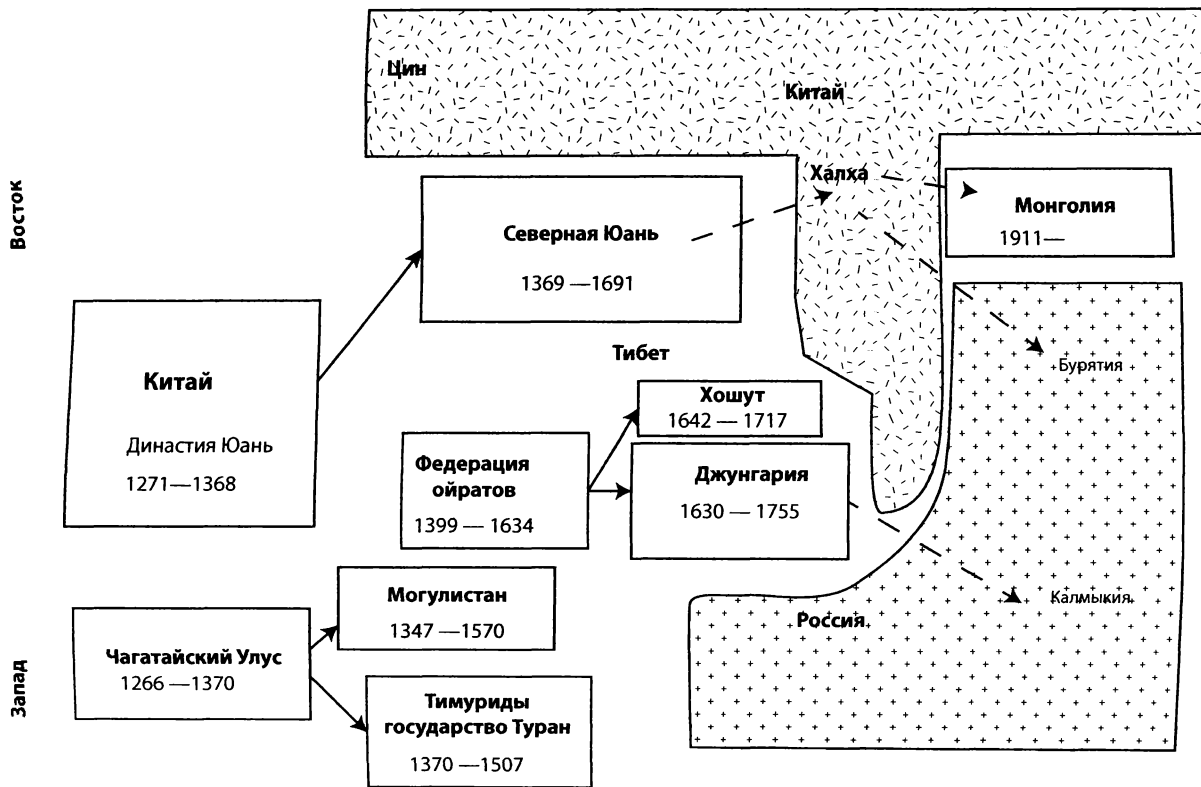
Наследником государства западных монголов Дербен-Ойрат становится Джунгария. Среди ойратов в начале XVII века приходит к власти Гумэчи (? — 1634) из рода Эсен-тайши, принявший титул Хара-Хула-тайджи. Он укрепил свою власть над племенами чоросов, дербетов и хойтов и превратил эту конфедерацию в самостоятельную политику, известную под названием Джунгария.

С 1630 по 1677 год территория Джунгарского ханства значительно увеличилась и включала в себя три монгольских (ойратских, джунгарских) государственных образования:

- Джунгарское ханство в Центральной Азии,
- Калмыцкое ханство в Поволжье и
- Кукунорское ханство в Тибете и современном Китае.

В 1640 году по инициативе правителя Джунгарии Эрдэни-Батура (? — 1653) был созван общемонгольский съезд, где участвовали не только ойраты, но и монголы Халхи, на котором было принято Степное Уложение (Ики Цааджин Бичик). В этом документе были подтверждены основные нормы «Ясы» Чингисхана. Кроме того, поскольку большинство монголов были буддистами, то были также включены положения, определяющие приверженность монголов «желтой вере», буддистской традиции Тибета Гелуг-па, основанной ламой Чже Цонкапой (1357 — 1419).

Джунгария достигает пика своего могущества под руководством сына Эрдэни-Батура Галдана Бошогту (1644 — 1697), а также его наследников — Цэван Рабдана (1663 — 1727) и Галдан-Цэрэна (1693 — 1745), при которых в регионе между Алтаем и Тянь-Шанем возникло могущественное государство. Стратегия Цэван Рабдана направлена на установление власти на востоке, и при нем происходит захват Тибета: джунгарские войска входят в Лхассу, столицу Тибета, отвоевав его у Китая. Однако это приобретение, столь важное с религиозной точки зрения, поскольку придает религиозному и культурному



Третья фаза монгольского историала. Монгольские государства после падения династии Юань

монголо-тибетскому единству еще и политическое измерение, оказывается недолговечным, и Империи Цин удастся снова восстановить китайский контроль над Тибетом. В эпоху правления Галдан-Цэрэна задачей Джунгарии становится объединение всех монголов в едином государстве. При нем продолжается конфронтация с Цин, причем джунгарцы ведут ее вполне успешно, нанеся китайцам ряд серьезных поражений. Однако поставленной задачи объединения Джунгарии с Халхой достичь не удастся, и Галдан-Цэрэн заключает с Цин соглашения, по которым граница между Джунгарией и Халхой под контролем Китая устанавливалась по Алтайским горам.

Джунгария становится постепенно самостоятельной геополитической силой, которая одновременно:

- препятствует распространению китайской (маньчжурской) Империи Цинь на запад, выполняя, таким образом, классическую роль Турана, отмечая границу между оседлой и кочевой цивилизацией;
- стремится объединить монголов, в том числе монгольские племена Халхи из Восточной и Центральной Монголии, в единую общемонгольскую государственность;
- претендует на гегемонию в Тибете (откуда тесная связь правителей Джунгарии с тибетским ламаизмом);
- добивается контроля над Восточным Туркестаном (Могулистаном), противостоя тюркам-уйгурам;
- становится серьезным конкурентом тюркским племенам казахов и киргизов в Дешти-кипчак;
- противостоит экспансии Русской Империи в сторону юго-востока.

После смерти Галдан-Цэрэна в Джунгарии начинаются междоусобицы между его сыновьями. В конце концов, к власти после серии переворотов и заговоров пришел Дабачи (? – 1759), который, однако, снова был вовлечен в противостояние с другими претендентами на престол, а позднее столкнулся с ханом Амурсаной, предводителем монгольского племени хойты. Китай воспользовался ослаблением Джунгарии, и в 1755 году огромная армия Цин вторглась в Джунгарию и полностью подчинила ее Китаю. Сам Дабачи был пленен и умер в Китае. После того, как Дабачи умер, Амурсана, бывший ранее союзником китайцев, объединил вокруг себя некоторые племена ойратов и халха-монголов и снова начал военные действия против Цин, атакуя китайцев с севера в духе классической стратегии Турана. Но китайцы осуществили масштабное вторжение в Монголию и Джунгарию, подвергнув ойратское население полноценному геноциду. Однако дальнейшее усиление китайского влияния в Си-



бири натолкнулось на сопротивление Российской Империи, постепенно укреплявшей свои позиции на пространстве Турана. Амурсана же стал последним правителем Джунгарии. Потомки династии чоросов, правивших в Джунгарии, были вынуждены бежать в Калмыкию.

В целом после падения Джунгарии монголы оказались рассредоточены на изолированных друг от друга территориях — в Калмыкии, признавшей русское владычество еще в начале XVII века, в Бурятии и в Монголии (Халха), оказавшейся под властью Цин. Отдельные племена утратили монгольский язык и культурно ассимилировались — таковы хазарейцы и могулы в Афганистане, говорящие на персидском, и согво-ариги в Тибете, говорящие на тибетском.

Монголия объявила о независимости от Китая в 1911 году, когда Империя Цин начала распадаться. Первым правителем Монголии был провозглашен лама Богдо-гэгэн VIII (1869 – 1924), глава буддистской иерархии. Таким образом, первое современное монгольское государство было теократическим и сходным по своей структуре с политической организацией Тибета. Столицей была провозглашена Урга. Российская Империя поддержала новое государство и установила над ним протекторат.

Однако в 1918 году, когда в России вспыхнула Гражданская война, китайские войска снова оккупировали Монголию и заставили ее правителей признать сюзеренитет Китая. В 1920 году белогвардейские войска под командованием русского офицера Унгерна-Штернберга вошли в Монголию и, нанеся поражение китайцам, освободили Ургу и вернули Богдо-гэгэну власть.

В это же время в Монголии возникли ячейки сторонников советской власти под руководством Дамдина Сухэ-Батора (1893 – 1923) и Хорлогийна Чойбалсана (1895 – 1952). Они подняли восстание и при поддержке большевиков из России установили в Монголии коммунистический режим. В 1924 году после смерти Богдо-гэгэна теократическая монархия была официально упразднена, и коммунистические власти наложили строгий запрет на поиск его тулку, перевоплощения правителя, что было привычной буддистской практикой для передачи духовной власти в Тибете.

Монголия оставалась советским социалистическим государством вплоть до конца СССР в 1991 году. После чего в ней произошли демократические изменения и установлена западная модель президентской республики.

# Глава 20. Монгольский Логос и буддизм

## Восточный иранизм и народы Монголии

Среди монгольских народов, как мы видели, изначально было распространено тэнгрианство, которое представляло собой классическую патриархальную вертикальную религию Турана, напрямую уходящую корнями в индоевропейское наследие. Эти верования в небесного Бога Отца Хурмастана или Тэнгри, а также сложившиеся по касательной от главной оси шаманские представления («черная вера» — хара шажан) отчасти сохранились до самого последнего времени среди монгольских народов — особенно у бурят и монгольских племен Синьцзяня и Тибета, а также до некоторой степени в самой Монголии. С ноологической точки зрения, эта «монгольская религия» отражает ярко выраженный контрастный Логос Аполлона, иногда по своей радикальности и жесткой оппозиции стихии хтонического начала приближаясь к иранской модели эксклюзивного аполлонизма<sup>1</sup>. В монгольской религии, как и в религии древних тюрков, почти полностью совпадающей с монгольской, мы видим пример дальневосточного иранизма, то есть прямой аналог распространения влияния иранской религии за пределом собственно иранских обществ. Ранее мы подробно рассматривали то, какое влияние иранизм оказал на семитов (прежде всего на евреев<sup>2</sup>) и на эллинов, составив вторую половину эллинизма<sup>3</sup>, подчас по значимости даже превосходящую первую — собственно эллинскую. Зона западного распространения иранизма доходила до Рима и Западной Европы, охватывая все Средиземноморье. Но в случае монгольской и тюрко-монгольской религии, а также в случае религии бон в Тибете, мы видим зону восточного иранизма. Вместе это составляет огромное пространство иранского Логоса. Естественно, это не чисто иранская традиция (поэтому мы и говорим об иранизме по аналогии с эллинизмом), но ее прямое продолжение с учетом особенностей местной

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

культуры. В то же время пласты доиранской религии также реконструируются как индоевропейские, переданные предкам монголов — дунху, сяньби, киданям и хулаг-монголам (Чингисхану) — кочевыми индоевропейскими народами Турана. Таким образом, монгольская религия (шире, изначальные основы алтайской традиции) полностью принадлежит области Логоса Турана.

Шаманизм представляет собой особое измерение, которое, вероятно, имеет иной источник и уходит корнями либо в область хтонических культов земледельческих оседлых обществ, либо к мифам лесных палеоазиатских народов Сибири — охотников и собирателей. Но в контексте тэнгрианской религии Света шаманский комплекс приобретает ярко выраженные дионисийские черты, что в целом дополняет аполлонический Логос монгольской религии до аполло-дионисийской структуры.

Особым случаем является «черное шаманство», вероятно, продолжающее традиции гипохтонических культов, что заставляет рассмотреть эту область как зону Логоса Кибелы, свойственную алтайской традиции. Общность тюрко-монгольской фигуры Эрлик-хана и единство морфологии сибирского шаманизма можно интерпретировать как указание на *единый центр* и этой — кибелической, титанической — линии в религиозной культуре монголов<sup>1</sup>.

На эти фундаментальные пласты, где, безусловно, преобладает полюс Аполлона, — как в его иранской, так и в его туранской версиях, — накладывались позднее другие религиозные учения — манихейство, буддизм и христианство несторианского толка. Показательно, что манихейство также является учением иранского происхождения, а несторианство относится к типу иудеохристианских течений, где снова иранское влияние было во многом предопределяющим<sup>2</sup>. Соответственно, и эти религиозные формы только подтверждают принадлежность монгольского мира к области восточного иранизма.

## Монгольский буддизм: в ожидании тулку

Буддизм также является индоевропейской традицией, основывающейся на индийской религии, что снова — в очередной раз — отсылает нас к индоевропейскому мировоззрению. А то обстоятельство, что буддизм среди монголов распространяется в тибетской версии, еще более подтверждает эту особенность, поскольку в Тибете

<sup>1</sup> Ниже мы идентифицируем этот полюс в палеоазиатской «цивилизации Ворона».

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

буддизм наложился на более древнюю религию бон, которая, в свою очередь, представляла собой версию маздеизма или манихейства.

Вероятно, буддизм стал известен еще народам сяньби и киданей, проникая на территорию Монголии из Средней Азии (Согдианы), где он был широко распространен. Буддистом был внук Чингисхана от старшего сына Удэгэя — Годан (1206 — 1251), с которого берет начало установление тесных связей монгольских правителей с Тибетом. А пятый глава тибетской школы Сакья (красношапочников) Дрогог Чогьял (1235 — 1280), известный как Пагба-лама, стал наставником Хубилая, первого Императора монгольской династии Юань. Хубилай объявил буддизм государственной религией Китая. Буддистами были ханы Чагатайского улуса и первые правители династии Ильханов.

В 1578 году происходит важная встреча хана народа хори-тума-тов (по одним версиям монгольского, по другим — тюркского, но безусловно, алтайского) Алтай-хана с главой буддистской тибетской школы Гелуг-па (желтошапочников) Сонам-гьяцо (1543 — 1588), которого официально стали называть далай-ламой. Сам Сонам-гьяцо был признан третьим далай-ламой, главой тибетской теократии. Алтай-хан пригласил Сонам-гьяцо для участия в съезде монгольских вождей, что было важной вехой в истории распространения буддизма среди монголов. В 1585 году хан Центральной Монголии Абатай (1534 — 1586) построил первый монгольский буддийский монастырь Эрдэни-Дзу на месте древней столицы монголов Каракорум. Показательно, что сам Сонам-Гьяцо умер на территории Монголии, где также принимал участие в закладке монастырей. Монастыри в Монголии были единственными оседлыми поселениями, так как практически все население практиковало кочевой образ жизни.

Его преемником четвертым далай-ламой стал первый и единственный монгол во главе иерархии тибетского буддизма — Ендон Гьяцо (1589 — 1616), внук Алтан-хана.

В начале XVII века мы видим, что монгольские правители уже активно вмешиваются в религиозную политику Тибета — в частности, в противостояние двух школ — Гелуг-па, глава которой и был далай-лама, и Сакья. Так монгольский правитель одной из областей Центральной Монголии (Халхи) Цокто-тайджи (ок. 1581 — 1636), изгнанный маньчжурами и подчинивший себе монголов Кукунора, поддерживает красношапочников (Сакья), в то время как властитель ойратов Гуши-хан (1582 — 1654), напротив, встает на сторону далай-ламы (Гелуг-па). Противостояние западных и восточных монголов приобретает религиозный оттенок: ойраты последовательно поддерживают желтошапочников (желтую веру — шарын шашын),

тогда как халха-монголы до определенного времени — красношапочников.

Гуши-хан завоевывает Тибет, подавляет сторонников Сакья и официально провозглашается «царем Тибета». В 1642 году, однако, он передает верховную власть далай-ламе V Нгаванг Лобсангу Гьяцо (1617 — 1682), чем укрепляет теократическую систему. Священное изображение в столице Тибета Лхасе изображает как Гуши-хан вручает далай-ламе символы власти. Так сам институт далай-лам и судьба тибетской «желтой веры» оказываются неразрывно связанными с монголами. Только после того, как ойраты объединили Тибет под своей властью, Лхаса стала единственной столицей этого государства.

Если правители ойратов остаются строгими приверженцами школы Гелуг-па и, соответственно, далай-лам, то в самой Халхе распространение буддизма приобретает несколько иной характер. Так, в Монголии обнаруживается тулку (перерожденец) тибетского буддиста Таранатхи (1575 — 1634), который был учителем особой школы Джонанг и учения Жентонг. Таранатха был противником Гелуг-па и развивал линию тантрического буддизма Калачакры. Сторонники Джонанг также поддерживали школу Кагью.

Обнаружение в Монголии перерождения Таранатхи легло в основу института *богдо-гэгэнов*, которые были признаны духовными владыками монгольских буддистов, и как мы видели, получив независимость от Китая, стали также на недолгий срок правителями теократической монархии. Первым титул «богдо-гэгэн» получил Ундур-гэгэн Дзанабадзар (1635 — 1723), опознанный как тулку учителя школы Джонанг. Полным названием его духовного достоинства было Джебдзун-Дамба-хутухта, что стало титулом всех глав иерархии монгольского буддизма.

Снова, как и в случае противостояния ойратов Гуши-хана и халха-монголов, Цокто-гайджи западные монголы поддерживают Гелуг-па, а восточные — их противников, в данном случае тантрическое течение Джонанг. Правда, противостояние между Джонанг и Гелуг-па было не всегда острым, и тулку Таранатхи в молодом монгольском царевиче Дзанабадзаре, сыне Гушэту-хана, отправленном учиться в Лхасу, признал именно сам далай-лама. В момент общего вхождения монгольских народов Халхи в Империю Цин в 1691 году статус богдо-гэгэна как духовного главы всех монгольских буддистов был официально признан правителями всех племен. Все последующие богдо-гэгэны считались также тулку Таранатхи. На этой преемственности была основана духовная цепочка религиозных правителей Монголии. Но при этом джунгары признавали духовный авторитет

лишь далай-ламы, оставаясь в прямом подчинении правителю Лхасы.

Резиденция богодо-гэгэнов находилась в Урге, которая стала духовной, а позднее и политической столицей Монголии. Монгольские буддисты разработали для записи религиозных текстов и мантр особую письменность — соёмбо.

Буддизм распространялся в Монголии, накладываясь на более древний слой монгольской религии (точно так же как это происходило и в Тибете с религией бон). Тем самым буддистские практики созерцания, постижения высших состояний сознания, опыт осуществления нирваны выстраивались вокруг патриархальной оси тэнгрианства и культа небесного божества Хурмастана, включая ряд тех шаманских практик, которые могли быть интегрированы в систему диурна и с отделением «черного шаманизма», на который в определенные эпохи буддисты устраивали гонения.

Школа Джонанг, которая получила наибольшее распространение в Монголии, в свою очередь, была более открыта, как и все тантрические учения, для интеграции локальных не строго буддистских культов, практик и символических фигур. И это облегчало распространение буддизма среди монголов, которые твердо придерживались древнейших религиозных верований. Так, в мифологию традиционных монгольских богов, духов и героев интегрировались фигуры буддистского учения — бурханы (будды и бодхисаттвы), фигура белой Тары и т. д. И наоборот, некоторые гешталты древней религии входили в разряд божеств и духов учения Джонанг в его монгольской версии. В монгольских мифах и эпосе фигуры обеих религий — древней и буддистской — переплетаются настолько тесно, что выглядят единым и неразрывным мировоззренческим и даже метафизическим комплексом.

В советский период буддизм в Монголии был запрещен, а монастыри закрыты. Однако уже в 1949 году коммунистические правители остановили репрессии и гонения и открыли буддистский монастырь Гандантэгченлин. Однако в полной мере буддистская традиция была восстановлена только после перехода к Республике. В 2011 году была снова возвращена полноценная иерархия тулку Таранатхи, и девятым богодо-гэгэном был официально признан Джампэл Намдрол Чокьи Гьялцэн (1932–2012), родившийся в Лхасе и признанный тулку, несмотря на запрет монгольских властей искать наследника предыдущего богодо-гэгэна. После его смерти пока следующий, десятый богодо-гэгэн не выявлен. Ожидание его воплощения в Монголии, которое длится по сегодняшний день, удивительно резонирует с ожиданием рождения нового Сына Неба — Чингисхана.

## **ЧАСТЬ 4. ТИБЕТ**





# Глава 21. Древний Тибет

## Тибето-монгольская цивилизация: слои и ядра

Тибет — гигантская горная страна, где сложилась особая и совершенно оригинальная цивилизация. И хотя Тибет не относится к территории Турана, но он граничит с ней непосредственно и, соответственно, неизбежно находится под сильным влиянием Логоса Турана — подобно цивилизациям Балкан, Анатолии, Кавказа, Ирана, Индии и Китая, сложившимся на территориях, прилегающих со стороны океанического и морского побережья к сухопутному массиву евразийского материка.

Тибетские народы говорят на языке тибето-бирманской группы, не относящейся ни к индоевропейским, ни к алтайским языкам и, возможно, имеющей общее происхождение с китайскими языками.

На культуру Тибета оказывали воздействие великие цивилизации соседних народов — индусов, иранцев, китайцев и т. д., но и влияние алтайской традиции, — тюрков, и особенно монголов, — было во многих случаях также весьма значительным. Тибет принадлежал единому пространству восточно-туранской духовной культуры, и сама тибетская цивилизация, сам тибетский Логос структурировались в интенсивном диалоге с монголами. Постепенно у тибетцев и монголов сложилась общая религиозная система *тибето-монгольского буддизма*, которая имеет несколько еще более глубинных, нежели собственно буддизм, общих пластов — вплоть до тэнгрианства и шаманизма. Мы вполне можем рассмотреть Тибет как пространство, вплотную примыкающее к великой туранской цивилизации. А более точно идентичность тибетской культуры мы постараемся выяснить в ходе общего обзора тибетского историала.

При рассмотрении монгольской культуры — особенно на позднем этапе — мы видели тесные переплетения становления монгольского буддизма с религиозными и политическими процессами, развертывавшимися в Тибете. Так, тибетские далай-ламы как верховные правители тибетской теократии получили этот титул от монгольского правителя, а позднее духовные главы Монголии, ставшие по образцу тибетской теократии на определенный период времени полноценными политическими правителями, богдо-гэгэны, были членами религи-

озной иерархии, вершина которой находилась в Лхасе. Но тибетцев с монголами объединяют и еще более древние и изначальные связи, а сближение двух культур в эпоху распространения буддизма, относящееся к поздней фазе историала обоих народов, лишь на новом витке актуализировало сходство, если не идентичность, глубинное родство двух экзистенциальных горизонтов — *степного и кочевого* монгольского (шире, тюрко-монгольского, и еще шире, алтайского) и *горного* (преимущественно оседлого и земледельческого) тибетского.

Заведомо можно наметить те уровни, где общее ядро тибетско-туранской цивилизации проступает отчетливее всего.

1. Самый глубинный уровень связан с влиянием *индоевропейской культуры древних евразийских кочевников*, изначальных носителей патриархальной отеческой религии Светлого Неба. Индоевропейцы Турана заложили основу алтайской традиции военных кочевых культур и духовный вектор, оформленный в тэнгрианстве. Поэтому алтайский Логос был прямым наследником более древнего индоевропейского Логоса Турана. Индоевропейский Логос Турана, однако, оказал решающее влияние не только на алтайские народы, построившие великие евразийские Империи (от гуннов и жужаней до сяньбийцев, тюркютов и монголов), но и на Тибет. Поэтому в истоках алтайского Логоса, равно как и в истоках Логоса Тибета, мы видим общий Логос Турана, хотя ни алтайцы, ни тибетцы не принадлежат к индоевропейцам, будучи продолжателями их традиции не по линии прямого культурно-генетического и языкового родства, а по модели *агонции*.
2. Уровень древней религии духов-хозяев, интегрированной в культы *шаманистского типа*. Возможно, эти представления были свойственны древним палеоазиатским народам Сибири и Дальнего Востока, занятых охотой и собирательством на периферии кочевой цивилизации Турана. Ряд сюжетов, персонажей, обрядов и гешталтов сближает некоторые архаичные тибетские практики, мифы и обряды с общешаманскими представлениями, в полной мере свойственными и алтайцам (монголам, тюркам и т. д.). Мы видели, что шаманизм не исчерпывает все содержание алтайской религии, но выступает как комплекс, интегрированный в туранский Логос. Точно так же шаманизм и связанные с ним учения и обряды были интегрированы и в тибетскую религию, не являясь ее ядром и далеко не исчерпывая ее содержание, но представляя, тем не менее, значительный и органичный сегмент ее общей структуры.
3. Уровень *восточного иранизма*, который у монголов выражается в религии светлого бога Хурмастана, концепциях световой

войны, радикальном онтологическом и космологическом дуализме и т. д., а у тибетцев — в религии бон, которая в Тибете называется «черной верой», но далеко не сводится к «черной вере» монголов (то есть к шаманизму), а представляет собой прямое влияние маздеистской религии Ирана<sup>1</sup>.

4. Уровень распространения среди алтайцев и тибетцев *буддизма* из Индии. Здесь существенную роль снова сыграли индоевропейцы Восточного Туркестана (Синьцзяна), тохары, которые стали центром распространения буддизма и в Тибете, и среди монголов, и в Китае. Кроме того, важным полюсом буддистской традиции была Средняя Азия, начиная еще с греко-буддистских царств. Буддизм распространялся в Монголии и Тибете в несколько приемов, и каждая волна имела свои собственные присущие только ей культурные и догматические черты. В данном случае мы имеем дело с влиянием *Логоса Индии*<sup>2</sup> на алтайские и тибето-бирманские народы. Показательно, что священная для индусов гора Кайлас расположена на территории Тибета, и сам Тибет считается у индусов «священной страной».
5. Последним уровнем является *общая религиозно-политическая система*, которая сложилась на основе распространения буддизма среди тибетцев и монголов в последние столетия, что привело к появлению единого политического и культурного пространства, объединяющего тибетцев и монголов (от Калмыкии до Маньчжурии) в мировоззренческую целостность. Эту целостность можно представить себе как наложение двух экзистенциальных горизонтов — горного «вмещающего ландшафта» (и соответствующего ему *Dasein*'а) и степной монгольской ойкумены — с продолжением этой единой, хотя и составной, культуры на лесные области Восточной Сибири.

## Тибето-бирманские мифы: Дух-Мать

Лингвистически тибетцы входят в тибето-бирманскую семью, которая объединяет множество языков и народов. Принято выделять 23 ветви тибето-бирманских языков, которые распространены на обширных территориях. В Тибете преобладает *бодская* ветвь; к ней, кроме собственно тибетской группы, относится еще тамангская, на которой говорят в Непале. В Непале также широко представлены языки западно-гималайской ветви, к которым относится и вымер-

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.

ший язык страны Шангшунг, откуда, согласно тибетской хронике, пришла в Центральный Тибет (страну Бод) религия бон. Многие сакральные книги этой религии написаны на шангшунгском языке, расшифровать который до сих пор не удалось. Кроме того, в Непале встречаются и многие другие ветви тибето-бирманских языков.

Тибето-бирманские племена распространены во многих штатах на востоке Индии — Уттаранчал, Химачал-Прадеш, Сикким, Аруначал-Прадеш, Ассам, Манипур, Нагаленд и т. д. и в Бангладеш.

Значительная часть носителей этих языков расселилась в Китае — цяны или кяны (к этой ветви, вероятно, относились и тангуты), а также представители доло-бирманской ветви. Возможно, сами тибетцы были потомками цянов (тангутов), оттесненных в горы китаяцами и алтайцами (в частности, протомонголами).

Языки этой же ветви преобладают в Мьянме (бирманская ветвь), а каренская ветвь распространена в Мьянме и Таиланде.

Сопоставление между собой мифологии народов, говорящих на этих языках, позволяет выделить тот архаический пласт культуры, который не входит в выделенные нами слои, где ясно прослеживаются влияния иранского и туранского Логоса. Тибетская культура в этом смысле является исключительной, так как в ней — в отличие от большинства народов, говорящих на тибето-бирманских языках, — преобладает совершенно иная идентичность, сложившаяся преимущественно под влиянием небесной патриархальной культуры, тогда как у других народов этой языковой семьи мы видим многочисленные признаки *матриархата*.

Для большинства тибето-бирманских мифов, общих для всех народов, характерно представление о *творении мира Великой Матерью*. Так, народ качина в Бирме описывает творение мира как откладывание женским духом гигантского яйца на земле, насыпанной божеством Мутум на огромную рыбу и крокодила. Из расколовшегося яйца произошли небо и земля. У чингов и кхьенгов этот же сюжет приписывается Великой Матери Хлинеу. У народа ангами изначальный женский дух, снесший мировое яйцо, называется Каненопфу — Дух-Мать. Часто она предстает в образе собаки. Собака выступает в роли супруги первого человека (племени кхьенг, чины, лепча). Собака также играет важную роль в сюжетах, связанных с солнцем и луной: она преследует и поглощает луну, мстит солнцу и т. д.

У тибетцев первые люди также появляются из яйца, у которого не было ни рук, ни ног, ни головы, однако оно могло двигаться, а также летать без крыльев и говорить, не имея рта. Затем яйцо расколослось, и из него вышел первочеловек, который упорядочил стихии мира, пригласил с неба богов для покорения демонов и т. д. В другом

мифе изначальным существом был Емонгъелпо — также без членов и органов, при этом способный мыслить. Емонгъелпо разбил скорлупу «первородного яйца» и появился на свет вместе с женой.

В мифологии древнего народа тангутов фигурирует мать-прародительница — «матушка Те», а основательницей правящей династии тангутов была «матушка Амо», и изображалась она в виде женщины с серебряным чревом и золотыми грудями. Этот гештальт считался самым могущественным хтоническим женским духом. Правящая династия Сехо происходила от брака потомка «матушки Амо» Нгуде с женским драконом. Отцом Сехо был демон-змея, а матерью — демон-каннибал. Солнце представлялось в виде ворона. В царстве тангутов Си Ся особо почиталась богиня планеты Венера, отождествляемая с белым цветом.

Характерной чертой тибето-бирманских народов является культ тигра. Китайский народ лоло назван так по иероглифу «тигра», что приблизительно означает «тигропоклонники». Другой народ, лаху, также называется, дословно, «все вместе съевшие тигра». Часто тигр выступает в роли первопредка.

Огромную роль играет культ гор, которые считаются прародинной, откуда все эти племена вышли.

Среди народов тибето-бирманской группы распространена вера в то, что их предком была священная обезьяна. Мы встретим этот сюжет и у тибетцев, хотя в особой — буддистской — интерпретации.

У народа цянов особым почетом пользовались белые камни, представлявшие собой божества. Верховным богом цянов был Мубьясэй (Абба Чи), чей образ сформировался под прямым влиянием ханьцев, но у некоторых племен сохранилось почитание более древнего бога гор — Шаньвань.

В целом мифология тибето-бирманских народов указывает на их близость к цивилизации Великой Матери и позволяет безошибочно распознать влияние Логоса Кибелы. Хотя они распространены на значительной территории, уходящей в глубь евразийского континента, можно предположить и связь с теми древнейшими цивилизациями матриархального типа, условный полюс которых локализуется в Индийском и Тихом океанах и которые связаны с малайской цивилизацией<sup>1</sup>, южно-китайскими народами мяо-яо<sup>2</sup> или дравидами<sup>3</sup>.

Этот пласт, общий для тибето-бирманских культур, вероятно, в полной мере мы можем обнаружить и в Тибете, хотя тибетская

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски. М.: Академический проект, 2018.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

цивилизация проникнута индоевропейскими и туранскими влияниями в несравнимо большей степени, чем остальные родственные тибетцам народы, несмотря на то, что и на них буддистская культура, а также индийская цивилизация (равно как и патриархальная китайская) сплошь и рядом оказывали значительное воздействие. Но ничего даже отдаленно напоминающего цивилизацию Тибета эти народы не создали. Следовательно, в случае тибетцев мы имеем дело с чем-то *уникальным*, и тибетский Dasein, равно как и экзистенциальный горизонт тибетских народов, должны быть рассмотрены отдельно и обособленно — в контексте великой цивилизации Турана.

Особенность Тибета, в отличие от других культур тибето-бирманской группы, состоит еще и в существенном и *прямом влиянии иранской традиции*, что более всего заметно в Западном Тибете, где располагалось древнее царство Шангшунг, родина религии бон. Поэтому нельзя исключить и определенного участия индоевропейцев в этногенезе тибетцев — по меньшей мере, в некоторых западных областях<sup>1</sup>.

### Тибетский историал: тантрическая обезьяна

История Тибета известна преимущественно по буддистским источникам, которые излагают версию, соответствующую вполне конкретному религиозному мировоззрению. Более архаичные пласты древнетибетского историала выступают здесь косвенно или в форме иносказаний. Кроме того, поскольку в Тибете утвердилось несколько буддистских школ, подчас жестко конкурирующих друг с другом, то и среди буддистов возможны существенные расхождения.

Альтернативная версия тибетского историала содержится в текстах, составленных приверженцами религии бон. Кроме того, все эти линии перемешаны между собой, что еще более усложняет задачу построения историала.

Буддистский миф о происхождении тибетцев считает их прародителем бодхисаттву Авалокитешвару (тибетское Ченрезиг). Ченрезиг особо почитался в тибетской школе Кагью, основанной великим буддистским проповедником и тантриком индийцем Тилопой (928 — 1009) и принесенной в Тибет его последователем Марпой (1012 — 1097), основоположником тибетского буддистского тантризма, затем развитой Миларепой (1052 — 1135) и продолженной его учеником Гампой (1079 — 1153). В школе Карма-Кагью ее глава Карма-па считается перерождением бодхисаттвы Авалокитешвары. Таким образом, сама фигура предка тибетцев связывается с тантрической линией буддизма, полу-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2005. С. 142.

чившей в Тибете широкое распространение. В китайском и японском буддизме в поздние эпохи Авалокитешвара часто предстает в образе женской бодхисаттвы — Гуань Инь в Китае и Каннон в Японии.

В Тибете Авалокитешвара почитался в форме *красной обезьяны*. В таком виде он спустился с небес, чтобы обратиться в буддизм женское Чудовище Гор (Браг Сринмо). По легенде, эту праматерь-демоницу увидел, созерцая карту Тибета, один из царей в самой географии этой страны.

От их союза и произошли тибетцы. По другой версии, обезьяна-предок, в Тибете ее называют Pha Trelgen Changchup Sempa, была аскетом, укрывшимся на тибетской горе Ганпо Ри во время Всемирного потопа, а горная демонница пыталась соблазнить ее, отвлекая от религиозного созерцания. Обезьяна, по совету Авалокитешвары, решила из милосердия уступить домогательствам, что и дало начало шести тибетским родам. Спасенная священным соединением с обезьяной-отшельником демонница была распознана как Шри-дэви (тибетское Лхамо) — женская бодхисаттва Белая Тара в ее гневной ипостаси. Лхамо представляет собой эквивалент индийской Кали.

Мы видим в этом мифе явный акцент на раскрепощенном женском гипохтоническом начале, что характерно для цивилизации Великой Матери, хотя фигура обезьяны-созерцателя соответствует в этом сюжете гештальту Диониса, спасающего хтоническое женское начало и очищающего его. Однако связь самого Авалокитешвары с женской стихией подчеркивает матриархальные корни тибетской праистории.

В предании об изначальной тантрической обезьяне-отшельнике важно и то, что она представлена как *пришелец* в Тибет, тогда как горная демонница обитала здесь *до него*. Вероятно, эта формула указывает на *смешанное* происхождение тибетцев, чья культура имеет два истока — автохтонный, хтонический и матриархальный и более поздний, уранический (схождение с Неба) и патриархальный.

Позднее отец-обезьяна учит своих потомков всем основным навыкам земледелия, культуры и ремесел, что становится базовым тибетским мифом.

Этот сюжет фундаментален для тибетского историала в целом: духовное (световое) начало приходит в Тибет *извне*.

К этому разряду относятся и истории происхождения первых восьми тибетских царей от Ньятри-цэнпо до Дигум-цэнпо (или Тригум-цэнпо), которые спустились с Неба по веревке (му)<sup>1</sup>. Ранее они возвращались по этой же веревке на Небо, пока в силу определенных катастрофических обстоятельств веревка не была перерезана,

<sup>1</sup> По другой версии, речь идет о лестнице с девятью ступенями (по числу небес), что соответствует классическому атрибуту шаманских обрядов.

и цари стали умирать, как и все остальные люди. Сообщается, что восьмой священный царь Тибета Дигум-цэнпо случайно обрезал эту веревку в поединке со своим конюхом, и поэтому его положили в ящик и поместили в утробу богини Лумо (Великой Матери). Лумо иногда называется «Морской Раковиной».

Сам Ньятри-цэнпо считался богом (лха) и потомком бога Яблха-дагдруга. Лха имели 13 уровней, 14-й и 15-й уровни представляли собой воду и землю. Предки-лха Ньятри-цэнпо представляли собой лха воды и лха земли, от потомства которых в восьмом поколении и родился Ньятри-цэнпо. В описании его внешности подчеркиваются птичьи глаза, голубые (бирюзовые) брови, а также наличие перепонки между пальцами рук и ног. Эти детали указывают на его связь с небесным миром и символизмом птиц. Божества в форме птиц были характерны для скифской культуры. Он спускается в мир на полярную гору Ярлхампо. Дух этой горы предстает в виде горного яка (быка), с которым Ньятри-цэнпо вступает в поединок и покоряет его. В мифе о начале династии Ярлунг отмечается, что пришествие (спуск) в Тибет первого сакрального царя был вызван необходимостью *победить* зло, распространившееся по этой стране. Чрезвычайно важна формула, в которой говорится, что Ньятри-цэнпо пришел, чтобы «открыть двери к Богу» (лха) и «закрыть двери могил у мертвых». *Могила* (потибетски рум) обозначается тем же словом, что и *утроба*. Поэтому формула «закрыть двери могил» и «открыть двери Неба (лха)» означает *радикальную смену доминирующего Логоса* — Логоса Кибелы на Логос Аполлона. Сам акт нисхождения вполне можно рассматривать как дионисийскую мистерию, отраженную в Тибете и в других параллельных сюжетах — например, в мифе о Гэсэре, общем для тибетцев и монголов, или о Шенрабе, основателе религии бон.

В основе этносоциологической модели древнетибетского общества мы вполне можем предположить оседлый земледельческий матриархат в сочетании с практиками охоты и собирательства, на который накладывается культура воинственных патриархальных пришельцев. Как мы увидим далее, в исторические эпохи патриархальные мотивы — по крайней мере, в области религии и культуры — будут приходить из среды индоевропейских обществ (Иран, Индия), а также опосредованно от монголов, наследующих в полной мере индоевропейский Логос Турана.

## Династия Ярлунг: Империя и буддизм

Тибетские хроники говорят о глубокой древности тибетских династий и монархий. Первой из них, которая засвидетельствова-



на исторически, является династия Ярлунг, чьи правители носили титул цэнпо, царя. Она правила в Центральном Тибете (страна Бод) и постепенно расширяла свое влияние во всех направлениях, завоеывая не только остальные территории Тибета (в частности, Западный Тибет — страну Шангшунг, расположенную на плато Чангтан), но и области Северо-Западного Китая — в том числе, страну, населенную родственным тибетцам народом тибето-бирманской группы цян (кян).

Первым царем этой династии был Ньятри-цэнпо, спустившийся по веревке с небес и возвратившийся туда же, а о последующих за ним правителях этой династии достоверно ничего — кроме имен — не известно. Тибетцы утверждают, что царство было основано в 127 году до Р.Х. в долине реки Ярлунг (Брахмапутра) к юго-востоку от Ахасы. Первым царем (цэнпо) из этой династии, годы правления которого известны, был Тагбу Ниясиг (579 — 619). Он правил в замке Такце, который был столицей царства Ярлунг до переноса ее в Ахасу тридцать третьим царем Сонгцэн Гампо (604 — 650).

Этот правитель добивается колоссальных успехов для тибетской державы. Он наносит ряд поражений китайцам, захватывает государство Тогон, подчиняет Непал, Северную Бирму (современная Мьянма), вторгается в страну Шангшунг и на территории Северной Индии. Свои геополитические успехи Сонгцэн Гампо закрепляет символическими браками с принцессами Китая (Вэньчэнь) и Индии (Бхрикути), вместе с которыми в Тибет приходит буддизм. Тибетские буддисты почитают их как воплощения зеленой и белой Тары. Кроме того, еще три его жены, соответственно, происходят из Центрального Тибета, Западного Тибета (Шангшунг) и из страны тангутов на севере.

При Сонгцэн Гампо впервые буддизм начинает распространяться в Тибете<sup>1</sup>. При его дворе ученый буддист Тхонми Самбхота, получивший образование в Индии, создает особый тибетский алфавит и переводит на тибетский язык основные буддистские тексты. В этом он опирается на традицию тохаров из Восточного Туркестана (Хотан), где буддистская культура и переводческая традиция сложились задолго до начала распространения буддизма в Тибете. Позднее Тхонми Самбхота был признан воплощением Авалокитешвары<sup>2</sup>. О нем сложилось множество преданий как о мифологическом правителе, ставшем вселенским господином.

<sup>1</sup> Туччи Дж. Религии Тибета. СПб.: Евразия, 2005.

<sup>2</sup> По легенде, в его волосах была скрыта вторая голова, принадлежащая бодхисаттве.

Во время правления Сонгцэна Гампо в Тибете уже была распространена религия бон, истоки которой восходят к ее древнему основателю Шенрабу Миво. В традиции бон считается, что прежние правители Тибета династии Ярлунг были последователями религии Шенраба, и Сонгцэн Гампо первым начал насаждать буддизм и противодействовать сторонникам древней веры — бон.

После смерти Сонгцэн Гампо религия бон восстанавливает свои позиции, а распространение буддизма приостанавливается.

В течение почти двухсот лет после Сонгцэна Гампо Тибет постепенно превращался в полноценную огромную Империю. Его могущество распространилось на территории современных Туркестана, Северного Пакистана, Непала и Северной Индии. В Китае тибетская армия завоевала Ганьсу и Сычуань, а также Дуньхуан.

## Тисрон и Падмасамбхава

Следующая волна распространения буддизма приходится на правление тридцать восьмого правителя династии Ярлунг Тисонг Децэна или Тисрона (742–797). При нем Тибет достигает новых успехов в противостоянии с Китаем, в результате чего Китай был вынужден согласиться на условия мира, предложенные Тисроном. Но внутри страны обостряются противоречия между царской властью и укрепившимися князьями отдельных областей. Это вылилось в противостояние сторонников религии бон, которую поддерживала аристократия, и Тисроном, который сделал ставку на распространение буддизма. Ранее существовавшие параллельно друг другу традиции пришли в формальное противостояние.

В этот период на тибетский переводится основной корпус буддистских текстов, а также развивается полемическая литература, направленная против религии бон. О распространении буддизма в период правления Тисрона и о его отношении с религией бон пишет тибетолог Б.И. Кузнецов:

В это время в Тибете по причине неурожая начался голод, вспыхнули эпидемии. Буддисты, свалив все неудачи на бонских демонов, посоветовали царю пригласить из страны Уддияны проповедника буддизма, крупнейшего знатока магии Падмасамбхаву, с именем которого обычно связывают ламаизм — тибетское направление буддизма. По прибытии в Тибет он активно взялся за дело и, по словам буддистов, вскоре «подавил злых духов».

Важным шагом на пути сближения буддизма с боном было то, что Падмасамбхава включил этих покоренных злых духов, т. е. мест-

ных тибетских богов, в буддийский пантеон божеств в качестве *дхармапал* — защитников буддийской веры, которые достойны почитания и поклонения.

Деятельность Падмасамбхавы вызвала сильное недовольство у сановников, которые оклеветали его перед царем и добились высылки из Тибета, после чего он бесследно исчез. (...)

Несмотря на свое кратковременное пребывание в Тибете, где он был всего несколько лет, Падмасамбхава сумел заложить основы нового направления буддизма, вобравшего в себя элементы бонской религии, которое начало бороться за популярность среди населения<sup>1</sup>.

Падмасамбхава был представителем буддийского тантризма — направления Ваджраяны, которое само по себе не только в Тибете, но и в Индии, относилось к другим традициям (к индуизму, особенно к шиваизму, шаманизму и т. д.) довольно мягко и терпимо. В Тибете он основал одно из четырех основных буддистских течений — *Ньингма*.

О Падмасамбхаве и его восприятии тибетским обществом известный русский историк религии Е. Торчинов пишет следующее:

Согласно тибетскому житию, Падмасамбхава был проявлением, «магически созданным телом» (нирманакая) Будды Амитабхи; он родился из цветка лотоса, почему и получил свое имя. Будучи, подобно Будде, принцем, Падмасамбхава опять-таки, как и Будда, покидает дворец и становится отшельником. Во время медитаций на кладбищах и в недоступных пещерах он получает тайные тантрические посвящения от фей (дакини) и становится великим йогиним и чудотворцем.

Прибыв в Тибет, Падмасамбхава приступил к проповеди буддизма и демонстрации тибетцам своих магических способностей. По-видимому, могущество, даруемое тантрической йогой, произвело на тибетцев большее впечатление, чем проповедь пути бодхисаттвы, которую вел Шантаракшита. Возможно также, что тантрический буддизм Падмасамбхавы чем-то (по крайней мере, внешне) показался тибетцам похожим на привычный для них шаманизм. Как сообщает житие, Падмасамбхава посрамил бонских жрецов и колдунов, превзойдя их магическое искусство, и подчинил демонов и злых духов Тибета, обратив их в буддизм и сделав дхармапалами — божествами, защищающими Дхарму. Даже покинул Тибет Падмасамбхава необычным способом: обрета волшебное иллюзорное тело, он взлетел на небо по арке из радуги, сядя верхом на коне.

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 312.

Вскоре престарелый Шантаракшита скончался, пригласив себе на смену из Индии своего ученика и преемника Камалашилу, также весьма известного ученого. С именем Камалашилы связана знаменитая полемика в Самье, сыгравшая важную роль в истории распространения буддизма в Тибете<sup>1</sup>.

Под руководством Падмасамбхавы был построен монастырь Самье, являвшийся первым буддистским образовательным учреждением, университетом, где монахи сделали многочисленные переводы с санскрита на тибетский. В монастыре-университете Самье в 790 году прошел знаменитый философский и теологический диспут между буддистами Китая и Индии, а также их тибетскими представителями. В результате в споре победили сторонники тантрического буддизма в его индийской версии, который отныне и возобладал в Тибете.

Спор в Самье был ключевым для дальнейшей судьбы тибетского буддизма.

Торчинов так излагает религиозно-философскую сущность этих споров:

После того как в Тибете длительное время проповедовал такой образцовый представитель классической индийской Махаяны, как Шантаракшита, постепенно стало выясняться, что между учением Ачарья-бодхисаттвы и доктринами китайских (и некоторых корейских: в Тибете был достаточно известен своими проповедями Учитель Ким, также придерживавшийся чаньской традиции) *хэшанов* существуют серьезные, а может быть, и непримиримые противоречия. Между тем и Камалашила как преемник Шантаракшиты, и китайские монахи имели своих многочисленных последователей из числа тибетской аристократии, придворной знати и членов царской семьи. Поэтому возникла потребность выяснить, какой все-таки вариант буддизма является истинным и в большей мере соответствующим учению самого Будды (подход, вполне естественный для неофитов тибетцев). И выяснить это было решено традиционным для Индии способом — путем диспута, на котором индийскую сторону представлял сам Камалашила, а китайскую *Хэшан* (в тибетских источниках этот «титул» воспринимается в данном случае как имя) *Махаяна* (тибетское *Хва-шан Маха-ян*; китайское *Хэшан Мохэянь*). Этот диспут и состоялся в монастыре Самье (точная дата его неизвестна, условной датой проведения диспута можно считать 790 год).

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 144.

Согласно традиционным тибетским источникам, диспут закончился полной победой Камалашилы (что привело даже к самоубийствам среди сторонников Хэшана Махаяны), после чего царь запретил проповедь китайского буддизма и Тибет окончательно и бесповоротно обратился к классическим индийским образцам. (...)

Тибетские источники сводят предмет дискуссии к нескольким положениям.

Во-первых, Хэшан Махаяна учил, что пробуждение и обретение состояния Будды происходит мгновенно или внезапно, тогда как Камалашила проповедовал классическую доктрину пути бодхисаттвы, восходящего по десяти ступеням совершенствования в течение трех неизмеримых (*асанкхья*) мировых циклов благодаря практике шести совершенств — *парамит*.

Во-вторых, Хэшан Махаяна отрицал ценность самих парамит, считая их мирскими добродетелями (за исключением праджня-парамиты), способствующими улучшению кармы, но не имеющими никакого отношения к пробуждению и реализации природы Будды. С его точки зрения, следовало пресечь всякую кармическую активность вообще, ибо добрые дела также привязывают к сансаре, как и дурные.

В-третьих, Хэшан Махаяна, в отличие от Камалашилы, считал, что главным методом совершенствования является созерцание, направленное на достижение полной остановки мыслительного процесса и достижение состояния «недумания» (китайское *у нянь*), при котором исчезают все различия и ментальные конструкты (*викальпа*; китайское *фэньбе*), равно как и субъектно-объектная дихотомия. Вслед за прекращением «думания» наша собственная природа, которая есть природа Будды, раскрывается немедленно и спонтанно. Камалашила же не признавал этот метод, считая его чисто отрицательным и не ведущим к пробуждению.

Уже из этих трех пунктов видно, что реальная полемика велась вовсе не между индийским и китайским буддизмом (и не между классической Махаяной и учением китайской школы Чань), как это обычно считается. Масштабы полемики в Самье выходят далеко за эти рамки. Это полемика между двумя течениями и в индийском буддизме, и в махаянском буддизме вообще, ибо тезисы, выдвинутые Хэшаном Махаяной, отражали позиции, которых придерживались и многие буддисты в самой Индии (особенно в рамках тантрической традиции; несколько позднее они будут в полной мере представлены в учениях махасиддхов и традиции, известной как *Маха-мудра*). Теоретической ее основой, несомненно, была теория Татхагатагарбхи (особенно положение «наш собственный Ум и есть Будда»), тог-

да как Камалашила вслед за своим учителем придерживался учения синкретической школы *магхьямака сватантрика йогачра* с ее совершенно иным пониманием как структуры пути, так и характера природы Будды<sup>1</sup>.

Этот спор представляет собой определение пропорций между *мгновенной реализацией* и *реализацией отложенной*, хотя обе они входят в контекст Махаяны и, более того, в ее тантрическое направление. Однако китайская версия, защищавшаяся Хэшан Махаяной и отражавшая идеи китайской традиции чань-буддизма<sup>2</sup>, была наиболее радикальной. В ней изначальный антиномизм раннего буддизма преодолевался полностью, сближая эту тантрическую версию Махаяны с метафизикой Адвайта-Веданты<sup>3</sup>. Но, как мы видим, полемика в Самье принесла победу более умеренной школе, что, возможно, и сделало буддизм доступным для более широких слоев тибетского населения, поскольку радикальная метафизика Чань обращалась к особому человеческому типу, наделенному редчайшими духовными и интеллектуальными способностями.

Однако в традиции Ньингма, которая стала отныне преобладающей в Тибете и которая оставалась в этом качестве вплоть до второй волны распространения буддизма уже после конца тибетской Империи, сохранила как свое наиболее внутреннее ядро традиции учения Дзогчэн (*Dzogs-chen*), представлявшего собой синтез классической традиции Камалашилы, учения хэшанов (чань) и определенных практик религии бон.

Евгений Торчинов справедливо замечал по этому поводу:

«Чаньский» субстрат сохранился в тибетском буддизме. Свидетельством этому является теория и практика течения *Дзог-чэн*, или *Дзог-па чэн-по* (*маха ати-йога*), считающегося высшей йогой тибетской школы *Ньингма-па* («Старая» или «Древняя» школа), возводящая свои корни к самому раннему этапу рецепции буддизма в Тибете и считающая своим основателем самого Падмасамбхаву. А именно во времена Падмасамбхавы влияние китайских «хэшанов» из школы Чань было наиболее интенсивным. Дзог-чэн учит, что природа нашего ума (*читтатва*; *сем-ньи/семсньиг*) есть изначальный недвойственный гносис (*гжняна* или *видья*; *риг-па* или *йешес/ешей*), который присутствует в любом наличном акте сознания. Осознание (актуализация) этого постоянного *присутствия* есть обретение со-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 145 – 146.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Желтого Дракона. Дальний Восток.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация абсолюта + .

стояния Будды (сравни с чаньским принципом: «Смотри в свою природу, и станешь Буддой»)<sup>1</sup>.

С эпохи царя Тисрона традиция Ньингма становится ядром тибетской религиозной и политической культуры, хотя окончательно религия бон не вытесняется.

Родиной бон считался Западный Тибет, называвшийся «страной Шангшунг» и бывший самостоятельным царством. Эту страну Шангшунг не следует путать с другой страной Шангшунг или Олмо, под которой, как мы увидим позднее, следует понимать Иран.

Тибетская страна Шангшунг управлялась своей местной династией. Столицей был город Кхюлун (Khyung-lung dngul-mkhar), дословно «Серебряный Дворец Долины Гаруда», остатки которого сохранились к югу-востоку от горы Кайлас в Гималаях — в долине Сатледж. В конце VIII века в период правления Тисрона<sup>2</sup> последний представитель династии царей Шангшунга Лигмича (701 — 796) был убит, а сама страна присоединена к тибетской Империи. В некоторых тибетских хрониках предпосылкой этого события называется недовольство принцессы Шангшунга, дочери царя Лингмича, выданной замуж за правителя Центрального Тибета (страны Бод), обращением со стороны его старшей жены. За этим последовала война и гибель последнего царя Шангшунга, попавшего в засаду. Показательно, что конец Шангшунга совпадает с упадком религии бон и подъемом буддизма. Однако и религия бон не до конца исчезает из Тибета, оставаясь важнейшей составляющей тибетской культуры. Более того, под ее воздействием сам буддизм качественно трансформируется, что полнее всего представлено именно в традиции Дзогчэн.

## **Ньингма, «старобрядцы» Тибета и культура йидамов**

Школа Ньингма была первой из буддистских школ, которая утвердилась в Тибете в качестве нормативной. В ее основе лежали переводы, сделанные в эпоху Падмасамбхавы и Камалашилы, а также в предшествующий период. Именно эти переводы считались аутентичными, а большинство переводов, сделанных позднее, сторонники этой школы отвергали. Е. Торчинов справедливо видит в школе Ньингма (Ньингма-па) аналог русских «старобрядцев». Само слово «Ньингма» по-тибетски означает «старый».

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 147.

<sup>2</sup> Хотя, по другой версии, это произошло в VII веке в период правления Сонгцэна Гампо.

Огромную роль (часто большую, нежели собственно переводные санскритские тексты) в школе Ньингма-па играют тексты из так называемых *тертонов*, «кладов» (эти тексты называются *терчой*); ньингмапинцы утверждают, что частично эти тексты были спрятаны самим Падмасамбхавой, поскольку в его время тибетцы еще не могли понять их, а частично они были спрятаны буддистами во время гонений Лангдармы. Тертоны стали активно «открываться» в XIV веке, это время и может считаться периодом организационного оформления этой школы.

Ньингмапинцы подразделили тексты «терчой» на несколько видов — так, в разделе тантры были выделены такие группы:

- 1) *крия*, очищение или ритуал;
- 2) *упайога* — слияние абсолютной и относительной истин и созерцание циклов пяти Будд уровня Тела Самбхогакая (Татхагат);
- 3) *йога* — призывание персонажа пантеона (йидама), отождествление себя с этим персонажем; созерцание мандалы;
- 4) *махайога* (великая йога) — созерцание групп, образующих эмпирическую личность (скандхи), олицетворенных в облике персонажей пантеона;
- 5) *ану-йога* (изначальная йога) — тайная инициация в присутствии персонажа пантеона и его женской ипостаси (праджни) и созерцание шуньяты, или пустоты, для разрушения иллюзорности всех вещей;
- 6) *ати-йога* (совершенная йога), или Дзог-чэн (также — *маха ати-йога*, или великая совершенная йога), — постижение единства йидама и его женской ипостаси, которое приводит к опыту Бесконечного Света; реализация истинной природы сознания.

Достижение пробуждения (состояния Будды) находится в зависимости от посвящения в ту или иную группу текстов: посвященный в *крия-тантру* может достичь состояния Будды через семь рождений в облике человека:

- в *упайога-тантру* — способен обрести состояние Будды после пяти рождений человеком;
- посвящение в *йога-тантру* приводит к состоянию Будды самое меньшее через три жизни;
- в *маха йога-тантру* — дает возможность стать Буддой в следующем рождении;
- в *ануйога-тантру* — во время смерти;
- в *ати-йогу* — уже в этой жизни<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 154.



Шесть типов текстов классической Ньингма соответствуют шести типам посвящения или шести уровням реализации. Следует обратить внимание на то, что четыре последних степени, начиная с йоги и заканчивая ати-йогой (высшей йогой), то есть собственно Дзогчэном, связаны с особыми практиками, где в центре стоят йидамы (*yidam*). Этот термин происходит от тибетского *yid-kyi-dam-tshig*, что означает «образ просветленного существа». Под «йидами» понимались иконические гешталты совершенных существ — будд и бодхисаттв, которые могли воплощаться в изображения, символы, скульптуры или в ментальные образы, призванные служить «опорами» их действительного присутствия. Иногда йидами выступают великие учителя или особая категория Хранителей учения, таких, как гневное божество Хеваджра (воплощение будды Востока Акшобхья) или Палден Лхамо<sup>1</sup> (*dpal ldan lha mo*), сближающаяся в тибетском буддизме с индуистской Кали.

Об йидамах и их роли в тантрическом буддизме Торчинов пишет:

Особый класс тантрических божеств составляют так называемые «покровительствующие божества» (*uṣṭa gṛvata, iṣṭadevatā*, тибетское *йугам*). Это божества, многорукие и многоголовые, с множеством атрибутов, являются сложнейшими архетипическими символами, обозначающими высшие состояния сознания. По существу учения любой тантры, ее наивысшая цель — пробуждение, и предлагаемые ею методы могут быть наглядно представлены в образе йидама. Поэтому имена йидамов обычно совпадают с названиями тантр: Хеваджра (Ямантака), Калачакра, Гухьясамаджа, Чакрасамвара и др. Таким образом, йидамы символизируют совершенное и всецелое пробуждение и посему по своему статусу соответствуют Буддам и тождественны им. Их же грозный вид, оскаленные клыки и прочие воинственные атрибуты, помимо высокого психологического смысла, демонстрируют и готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их кровь в вино пробуждения и *амришу* (амброзия, напиток бессмертия), наполняющие *капалы* — чаши из черепов на многих тантрических иконах. В процессе йогического созерцания на этапе порождения (утпатти крама) йогин, знающий наизусть соответствующий текст и владеющий кодирующими его мантрами и *дхарани*, а также получивший необходимое посвящение, визуализирует соответствующее божество, отождествляет себя с ним, переносит на себя его атрибуты, и в конечном счете растворяется вместе с йидамом в безграничности пустого «ясного света» природы Будды, которая есть и его собственная природа.

<sup>1</sup> У монголов Охин-Тэнгри.

Практика созерцания йидама отражает еще одну важную черту тантрической йоги — ее стремление представить абстрактные категории буддийской философии в виде наглядных чувственных образов. Так, в ходе тантрических *садхан* все категории Абхидхармы репрезентируются в виде фигур божеств: пять скандх, преобразующихся в пять трансцендентных гносисов, символизируются в виде пяти Джин («Победителей»), или *Татхагат* — Вайрочаны, Амитабхи, Акшобхьи, Ратнасамбхавы и Амогхасиддхи; двенадцать *аятан* (источников познания: шесть способностей чувственного восприятия — *индрий* и шесть соответствующих им типов объектов чувственного восприятия — *вишая*) в виде шести сизигий бодхисаттв мужского и женского пола; *клеши* (аффекты) — в виде фигур людей или демонов, попираемых ногами йидама, и т. д.<sup>1</sup>

В основе культов йидамов мы можем легко увидеть и добуддистский пласт. Поскольку речь идет о «покровительствующих божествах», они могут быть соотнесены с фигурами религии бон из пантеона могуществ Света, участвующих в непрекращающейся войне против армий Тьмы. Грозный и воинственный характер йидамов, их связь с активным противостоянием силам мрака и гипохтоническим демонам, как нельзя лучше соответствует не столько буддистской, сколько *маздеистской* традиции. Хранители учения выступают как стражи, оберегающие не только световую сущность человека или общины, но прежде всего сам Тибет. Поэтому они подчас имеют злобный облик, призванный внушить ужас и трепет врагам, отогнать демонов и подчинить всех противников религии. В каком-то смысле йидам может иметь и политический аспект, что сближает этот гештальт с традиционными фигурами воинственной культуры Турана. *Йугам* — это воин Света. Он атакует армии Тьмы и защищает святыни Неба — подобно крылатым фраваша или самим воинственным народам-армиям туранских кочевников.

Но и бонский слой не является самым последним. Вполне вероятно, что к классу йидамов могли быть причислены и духи-хозяева (цхун), а также божества шаманской традиции, с которыми шаманы имели дело в ходе экстатических путешествий.

Еще одна категория божеств тантрического буддизма — дхармапалы (*dharmapāla*), хранители дхармы, у тибетцев *chos-skyong* или *rag-gshed* — считалась аналогом йидамов, но отличалась своей более низкой природой. Дхармапалы изначально представлялись как демоны, могущества мрака, которые, однако, были укрощены светлы-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 134–135.

ми силами и обращены к религии Света. Но их облик сохранился отчасти прежним и внушающим ужас, хотя отныне функционально они выступали на стороне Света и противостояли тем демонам, которые все еще остались на стороне Тьмы. Так, к числу дхармапал в Тибете причислялся владыка мира мертвых «шинчжэ Чойджал», отождествлявшийся с индийским Ямой и монгольским и тюркским Эрлик-ханом. Его усмирил и обратил бодхисаттва Манджушри. Сам Манджушри в своей гневной форме является как раз в виде грозного божества Ямантака<sup>1</sup> (Yamāntaka — дословно «победивший Яму») — «шинчжэ Гшэд» (Gshin-rje-gshed), признанный одним из главных йидамов или дхармапал.

То, что среди йидамов и дхармапал мы встречаем Чойджала-Эрлика, показывает, каким образом происходила интеграция древнейших гештальтов вначале шаманско-алтайского религиозного круга, а затем дуалистической структуры маздеистской световой войны в недуальный тантрический тибетский буддизм. Нейтральные в шаманизме, ограничивающиеся «сакральной феноменологией», и негативные в маздеизме с его «контрастной этикой», гипохтонические могущества — титаны и гиганты — включались как йидамы и дхармапалы в тибетский буддизм в новой функции — Хранителей учения, *стражей порога*. И в этом недуальном контексте они превращались в метафизические и более плотные — психические — гештальты, воплощенные в «тонкие тела». Эти «тонкие тела» йидамов конструировались в ходе особой практики созерцания, в ходе которой приобретали наглядную достоверность. Этому «тонкому миру», где происходила манифестация йидама, соответствует *имажиналь* в реконструкции Анри Корбена или средний мир — «мир малакут» суфийской трехчастной космологии<sup>2</sup>. В тибетской традиции зона имажиналя называется *барго*, bar do (санскритское antarabhāva) — дословно, «промежуточное состояние». Это «промежуточное состояние» характерно для сознания, покинувшего тело — в смерти, во сне или в состоянии созерцания. Здесь и происходит встреча с йидамом, который представляет собой фундаментальное внутреннее событие, поскольку открывает человеку его истинное глубинное «Я», проявляющее себя после разрушения и упразднения индивидуального эго.

Тантрическая традиция подчеркивает дуально-недуальную природу йидама, который представлен символизмом яб-юм (yab-yum), дословно «отец-мать», что иконографически выражается парой божеств, пребывающих в соитии. Яб-юм интерпретируется не как акт

<sup>1</sup> У монголов — Эрлэгийн Жаргагчи.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

зачатия, но как символизм соединения пар противоположностей — небесного и земного, конечного и бесконечного, духовного и телесного. В этом состоит сущность тантры и особенно чань-буддизма: *противоположности не противоположны, они противоположны только в силу незнания о том, что они непротивоположны*. Если устранить это незнание, но не сами противоположности, то будет достигнуто состояние *rigpa*, *rig pa*, «постижение основания». Таким образом, «опыт Бесконечного Света» и «реализация истинной природы сознания», о которых идет речь на шестом — высшем — уровне учения Ньингма-па, достигается через пронзительное и мгновенное *схватывание недуальности*, что возводит буддистский тантризм к индийской Адвайта-Веданте и недуальному абхеда-шиваизму Кашмира. Сам символизм «Бесконечного Света» является типично маздеистской чертой, поскольку Свет как концепт, как религиозное и метафизическое понятие является *иранским*<sup>1</sup>.

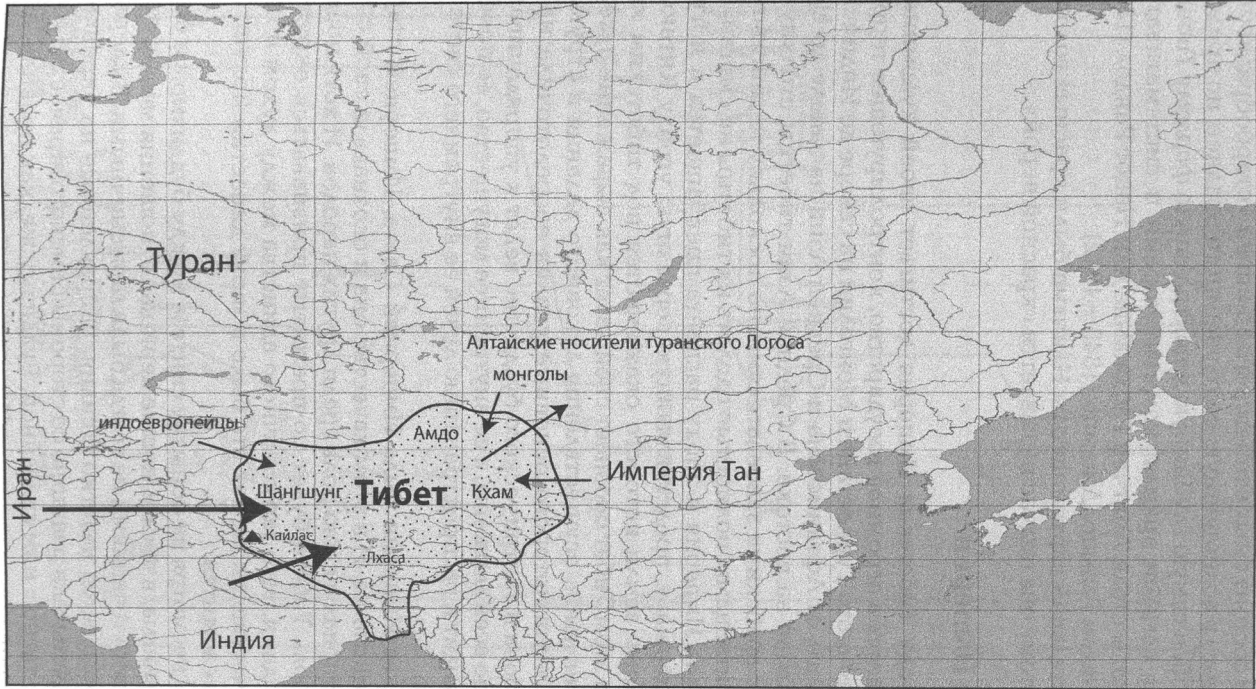
Школа буддизма Ньингма-па в целом представляет собой предельно емкую и возведенную к высшему синтезу формулу тибетской культуры в целом. Ее вполне можно рассматривать как ключевое выражение *тибетского Логоса*, в целом гомологичного индоевропейскому, туранскому, иранскому и алтайскому. В тибетском историале эта школа имеет фундаментальное значение, поскольку она впервые упорядочивает древние архаические культы духов Тибета, шаманизм, традицию бон и индийский буддизм Ваджраяны в сочетании с некоторыми элементами его китайской версии (чань). Все предшествующее в историале Тибета сводится к этой модели, все последующее из нее так или иначе вытекает.

*Тибетский Логос есть Логос недуального тантрического буддизма*, возводящего предшествующие религиозные традиции к высшей форме саморефлексии. Экзистенциальный горизонт Тибета имеет в себе семена всех трех Логосов:

- аполлонического (бон, Туран),
- дионисийского (шаманизм) и
- кибелического (тибето-бирманский матриархат, культ гипохтонических духов, «хозяев», демонов, камней и гор).

Все они проросли в изобильную религиозную культуру, но цивилизацией эта культура становится в VIII веке — в эпоху максимального расцвета Тибетской Империи и становления школы Ньингма-па, где все заложенные идеи и образы развернулись в буддистском контексте в полноценные и осознанные структуры законченного и совершенного Логоса.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.



*Тибет в эпоху расцвета, IV–VII века по Р.Х., и культурные влияния*

В этом и состоит смысл тибетского Ньингма-«старообрядчества», оформленного в полноценную школу намного позднее, но представляющего собой самую глубинную и центральную *формулу Тибета*.

Позднее самыми яркими комментаторами и систематизаторами этой школы стали Лонгчен Рабджампа или Нацог Рандол (1308 – 1363) и Ми-пхам Гьямцо/Джамцо (1846 – 1912).

Отличительной чертой школы Ньингма были красные головные уборы, поэтому она подчас называется «красной верой».

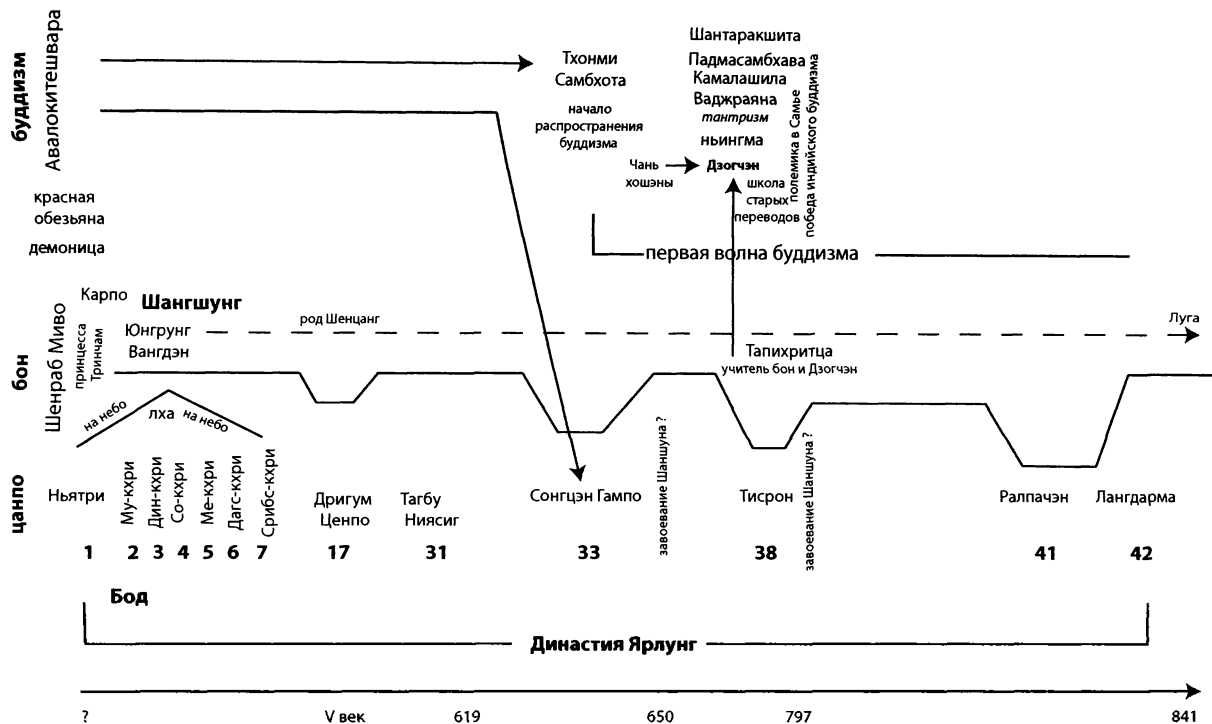
## Конец Империи

К 800 году Тибетская Империя достигает своей кульминации и превращается в огромное государство, контролирующее территории от Восточного Туркестана и Монголии на севере до Индийского океана на юге, от Афганистана и Средней Азии на западе до Центрального Китая на востоке. В Средней Азии тибетцы столкнулись напрямую с арабскими завоевателями, но поскольку те действовали в союзе с китайцами, полностью одолеть их тибетцы не смогли.

Тибетская Империя в эпоху расцвета превращается в могущественную державу, представляющую серьезную угрозу Китаю, северо-западные земли которого оказываются под тибетским контролем. При этом Тибет осознает свой взлет как выражение *духовного предназначения*: осуществления духовного делания в структуре общества, элита которого основные усилия сосредоточила на метафизике бона и тантрического буддизма, ведет к упорядочиванию и очищению всей державы, а ее внутреннее могущество, ее пробуждение приводит к распространению лучей ее внутреннего света и за ее пределы.

Тибетская Империя была Империей Света, Империей старого обряда Ньингма-па. И в этом качестве она и осознавала свой собственный исторический и свою роль среди других народов. И хотя позднее духовная роль Тибета будет по-прежнему признаваться окружающими народами, того гармоничного единства между духом и политическим могуществом, как это было в эпоху династии Ярлунг, уже никогда не сложится.

Однако несмотря на попытку синтеза между буддизмом и боном в школе Ньингма, в последующие периоды отношения между этими религиозными течениями не всегда были гармоничными. Выдержать баланс оказывается нелегко. Усилия, направленные на укрепление буддизма, вызывали реакцию со стороны бонского жречества и аристократии, тесно с ним связанной. Буддизму же, как правило, после Тисрона, покровительствовали Императоры Ярлунг — наследствен-



Первая — имперская — фаза тибетского историа

ные властители Центрального Тибета (страны Бод). Западный Тибет (Шангшунг) традиционно оставался зоной преимущественного распространения бон.

При царе Ралпачане, правившем в 815—838 годах и так же, как и его предшественники, поддерживавшем буддизм, начинаются более серьезные столкновения в Лхасе, где местное население стало нападать на буддистских монахов, изгонять их из Тибета, а в конце концов, и сам Ралпачан был убит, а на трон взошел его брат — последний представитель династии Ярлунг Лангдарма, который опирался на жрецов религии бон. Лангдарма начал проводить политику жестких гонений на буддизм, стараясь восстановить доминацию религии бон. Он закрывает монастыри, запрещает проповедь буддизма и ставит вне закона соблюдение монашеских обетов.

Позднее Лангдарма сам был в 841 году убит буддистом, что привело не только к окончанию гонений на буддизм, но и к развалу самого царства, где Лангдарма оказался последним правителем династии Ярлунг, завершая эпоху Тибетской Империи. После этого она распалась на ряд феодальных княжеств, враждующих между собой — Гуте, Ладак, Пулань, Ари и др. Период смут длился около ста пятидесяти лет — до начала XI века.

Так завершилась имперская часть тибетского историаала.



## Глава 22. Эпоха теократии

### Вторая волна буддизма: Атиша

Сыновья Лангдармы имели разные религиозные взгляды: укрепившийся в области Ярлунг Юмтэн был сторонником бона, как и его отец, тогда как его брат Вёсун симпатизировал буддизму и стал восстанавливать разгромленные Лангдармой монастыри и общины, подчинив своей власти восток Тибета и Лхасу. Еще один представитель правящей династии Ньима-Гон создал на западе Тибета свое собственное государство.

Об этом периоде Кузнецов пишет:

Буддисты снова начинают появляться в Тибете в конце X в. как раз в тот самый момент, когда силы народа оказались истощенными междуусобными войнами, а разобщенность отдельных районов и отсутствие всякого порядка стали тормозом на пути развития тибетского общества. Призыв буддистов к миру, а также проповедь того, что «существование есть страдание», начинает находить отклик среди широких слоев населения.

В этот период буддисты начинают выступать в качестве силы, объединяющей Тибет в единое целое. Вместе с тем, поскольку представители тибетской знати все чаще вступают в общину монахов, начинается происходить постепенный процесс теократизации страны.

Бонская религия почти полностью исчезла в самом Тибете, но она сохранилась на территории Шангшунга, который практически всегда сохранял свою независимость и был в стороне от тибетских событий<sup>1</sup>.

Потомок Ньингма-Гона и властитель западного царства Гуте приглашает в 1040 году в Тибет из Индии известного буддистского философа и проповедника Атишу (982 – 1054), с чего начинается *вторая волна распространения буддизма*. Атиша считается основателем на Тибете трех новых школ, отличных от Ньингма Падмасамбхавы: Кадам, Сакья и Кагью. В этот момент была сделана серия новых пе-

---

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 323.

реводов на тибетский буддийских текстов. Поэтому все эти новые школы, возводящие свое происхождение к Атише, входят в общий круг «школы новых переводов».

Евгений Торчинов пишет об этом:

В XI веке в Тибете происходит фактическая вторая рецепция буддизма. Она имела ряд существенных отличий от первой.

Во-первых, в период до гонений Лангдармы буддизм в Тибете был прежде всего верхушечным явлением; буддистами (включая монахов) были прежде всего аристократы. Теперь буддизм быстро распространяется и в народе, а Тибет за какие-то сто-двести лет превратился в подлинную цитадель буддизма, «Страну Дхармы», как потом и стали называть свою родину тибетцы. Во-вторых, ранняя традиция была гетерогенной, сочетая в себе элементы как индийского, так и китайского буддизма. С XI века тибетцы стремятся максимально точно воспроизводить именно и только индийские образцы. И, наконец, если в VII – IX веках процесс распространения буддизма в Тибете был долгим и трудным, теперь тибетцы жадно ловят каждое слово индийских учителей и быстро усваивают весь объем буддийского учения в его позднемаяханской форме.

Восстановление буддийской традиции в Тибете шло двумя путями: реставрация монашеской традиции винаи и распространение йогических форм тантрического буддизма Ваджраяны. Огромную роль в восстановлении монастырской системы в Тибете сыграл монах из знаменитого бенгальского монастыря-университета Викрамашила по имени *Атиша (Джово Атиша; Дипанкара Атиша Шриджняна)*. Созданная им школа *Кадам-па* стремилась не только возродить строгие принципы монастырских уставов, основывающихся на Винае, но и ввести в рамки винаи ваджраянскую практику тантрической йоги, а также разработать систему монастырского образования и схоластической монашеской учености. После XV века школа Кадам-па практически исчезает, слившись с близкой ей по духу школой Гелуг-па. Очень активно Атиша и его последователи также занимались переводами буддийского канона и философских сочинений на тибетский язык<sup>1</sup>.

Традиция, принесенная в Тибет Атишей, была морфологически сходной с той, которая утвердилась на прежнем этапе. Это также был буддизм Ваджраяны, но только более систематизированный и упорядоченный и вместе с тем более соответствующий именно индийской традиции.

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 148 – 149.

В период распада Тибетской Империи произошел разрыв между духовной традицией Ньингма и боном, с одной стороны, а также между религией и политикой, с другой. Ясность синтеза, обоснованная при Тисроне и его последователях, пропала, и, соответственно, тибетский Логос, столь контрастно представленный на прежнем этапе, — прежде всего в традиции Дзогчэн, — утратил свое значение и свою популярность. Поэтому реформы Атиши предопределяют новый этап в истории Тибета и, в частности, тибетского буддизма.

При этом центральную роль играет как раз переводческая деятельность. Осуществляются новые переводы важнейших буддийских канонов и тантрических текстов — в частности, переводится важнейший текст учения «Калачакры», который ранее был не известен на Тибете. Старые переводы также систематизируются и правятся по индийским оригиналам. Тибетская терминология устанавливается окончательно, будучи приведенной в полное соответствие с санскритской. При этом влияния бон и китайской версии буддизма (школы чань) на этот раз в подготовке второй версии тибетского Логоса почти не чувствуется.

Таким образом, возникает *зазор* между первой волной («старобрядческим» буддизмом Ньингмы) и второй волной — буддизмом Атиши. Соответственно, они получают названия: эпоха «первых переводов» и эпоха «вторых переводов». Между ними есть как преемственность, так и отличия.

Главная линия и новизна традиции Атиши заключалась в установлении монашеского общежития (сангха) как особого и самостоятельного института, в рамках которого буддизм распространялся в Тибете — как среди элиты, так и среди населения. Буддистское монашество складывалось в социальный класс, объединяющий общество. С одной стороны, буддистские монахи развивали философию и метафизику, с другой — обосновывали правовые и нормативные аспекты жизни, выстраиваемые в соответствии с принципами буддистской этики, а с третьей — системно занимались просветительской деятельностью, включая в буддизм широкие слои народа. Буддизм второй волны не кастовый и аристократический, но и не народный: он замещает одновременно *все три класса* — жречество, политическую власть и основные аспекты ритуализированного быта. В целом Тибет отныне превращается в единую буддистскую общину, в *государство-монастырь*, в котором социальная вертикаль строго повторяет морфологию духовной иерархии. Центральным гешталтом Тибета, его репрезентацией постепенно становится буддистский монах, член буддистской общины, сангхи, житель монастыря или отшельник.

Тем самым закладываются основы будущей теократии, которая предопределяет следующий этап тибетского историаала. В основе этого этапа — парадигмальный жест реформатора и проповедника Атиши.

## Миларепа и Кагьюпа

Вместе с установлением и развитием монашеской традиции в этот период происходит и новая волна распространения тантрической йоги. Торчинов описывает этот процесс следующим образом:

Вторая линия возрождения буддизма на тибетском плоскогорье была чисто йогической; она восходила к индийской традиции махасиддхов, связанной с именами таких знаменитых йогов, как *Тилопа* и *Наропа*. В Тибет ее принес йогин и переводчик *Марпа*, проповедовавший узкому кругу своих учеников методы «шести йог Наропы». Большое значение Марпа и его преемники придавали также практике *маха-мугры* — непосредственного постижения природы своего сознания как природы Будды. Школа, основанная Марпой, получила название *Кагьюпа* (монголизированное произношение — *Kagjyugpa*), восходящее к тибетскому корню *гью/джуд*, означающему «нить», «струну», а метафорически — традицию, линию передачи учения (этим словом, кстати, переводилось и санскритское «тантра»). Поскольку индийские махасиддхи придавали огромное значение непосредственной передаче учения, йогических посвящений и практических методов непосредственно от учителя к ученику, их тибетские преемники и обозначили свою школу этим словом (Кагьюпа — школа Преемственности)<sup>1</sup>.

Хотя Марпа и относился к той же эпохе и также занимался новыми переводами, он представлял вторую линию, где главным моментом были именно метафизика и духовная реализация, адресованные прежде всего интеллектуальной и духовной элите Тибета. Это направление было институционализировано в школе Кагью. Здесь многие аспекты являются общими с традицией Ньингма, но при этом последователи Марпы опираются на новые переводы и индийские образцы, с которых они осуществлены.

Важнейшую, если не центральную, роль начинает играть эсхатологическая традиция «Калачакры», перевод которой был осуществлен в 1027 году. Тибетцы считают переводчиком «Калачакры» также Атишу. По другой версии, «Калачакру» принес в Тибет Марпа, получивший ее от Наропы, который, в свою очередь, был прямым учени-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 149.

ком индийского мудреца Цилупы — того, кто чудесным образом попал в «Шамбалу» и, в свою очередь, получил «Калачакру» от ее царей.

Центральной фигурой в этом направлении стал Миларепа, который развил и окончательно институционализировал школу Кагья. Торчинов пишет о нем:

Любимым учеником Марпы и его преемником в качестве главы школы стал крупнейший тибетский поэт *Миларепа* (1040 — 1123). В юности Миларепа был далек от буддизма и даже практиковал черную бонскую магию с целью извести родственников, ранее причинивших много зла его семье. Позднее Миларепа пережил глубокое раскаяние и обратился в буддизм. После тяжелых испытаний он стал учеником Марпы, который позднее и сделал его своим преемником. Миларепа стоит у истоков тибетской традиции уединенного горного отшельничества: в труднодоступных горных пещерах он практиковал йогу *туммо* — внутреннего тепла, которая, по его словам, неоднократно спасала его во время суровых тибетских зим. (...) Будучи незаурядным поэтом, Миларепа написал множество стихов и песен, которые еще в недалеком прошлом знал наизусть любой традиционный образованный человек в Тибете и Монголии.

Своим преемником Миларепа сделал одного из своих самых поздних учеников — *Гамбону* (*Гампону*), автора многих ученых буддийских сочинений. Со времени Гамбопы у школы Кагьюпа появились свои монастыри, и индивидуальная йогическая практика оказалась дополненной принципами монашеской дисциплины.

После Гамбопы школа Кагьюпа разделилась на несколько ветвей — субтрадиций (так называемые «четыре большие и восемь малых»). Наиболее важным и влиятельным из них стало направление, известное как *Карма-Кагью* (слово «карма» здесь восходит к названию главного монастыря этого направления — основанной в 1147 году обители *Кармаганса*). Духовный глава направления носит титул *Кармапа* (в настоящее время школу возглавляет Кармапа XVII). Карма-Кагью иногда называют «черношапочной школой», потому что «коронай» Кармап является головной убор черного цвета, пожалованный Кармапе одним из китайских императоров династии Юань (1279 — 1368). (...)

Именно с направлением Карма-Кагью связано начало практики поисков «перерожденцев» его иерархов (Кармап, настоятелей монастырей и т. д.); впоследствии эта практика приняла в Тибете и соседнем регионе глобальный характер и была канонизирована школой Гелутпа<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 150 — 151.

В этой йогической линии школы Кагью передавалась преемственность наиболее глубоких сторон тантрической метафизики.

## Сакьяпа и доктрина чой-йонг

На основании учения Атиши в области Лхо-кха в Южном Тибете позднее сложилась школа Сакья, которая сыграла важнейшую роль в истории Тибета, став не только религиозной традицией, но и основой политической системы — *тибетской теократии*. Торчинов пишет о ней так:

В конце XII века самой влиятельной школой тибетского буддизма становится основанная еще в 1073 году школа *Сакья-па* (дословно — «Желтая Земля», по названию местности, где был возведен первый монастырь этой школы). Школа Сакья-па прославилась как выдающимися учеными трудами своих иерархов, так и политической ролью, которую она играла в Тибете в XIII — XIV веках. (...)

Монастырь Сакья контролировался аристократическим кланом Кхон, из числа представителей которого выходили иерархи этого направления буддизма. Школа Сакья-па не требовала обязательного безбрачия у духовных лиц, но существенным ограничением здесь было требование прекратить половую жизнь после рождения наследника. Однако сакьяские иерархи принимали монашеские обеты, что привело к установлению практики передачи сана настоятеля и первоиерарха школы от дяди к племяннику в рамках клана Кхон.

Доктрина школы Сакья-па восходила к учению индийского махасиддхи Вирупы, провозгласившего принцип «плод — результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. Огромное значение традиция Сакья-па придавала практике йоги промежуточного состояния (*барго*). По философским взглядам последователи Сакья-па придерживались синтеза умеренной мадхьямаки и йогачары. Центральной для этой школы тантрой является «Хеваджра тантра».

Несмотря на то что представители школы Сакья-па отличались ученостью и были авторами многочисленных сочинений, эта школа прославилась в первую очередь своей политической активностью в плане достаточно успешных попыток объединения Тибета в единое теократическое государство; в этом отношении иерархи Сакья-па, несомненно, были непосредственными предшественниками гелугпинцев. Сакьясцам практически удалось достичь этой цели, чему прежде всего способствовали их тесные контакты

с правителями монгольской императорской династии Юань в Китае<sup>1</sup>.

В период монгольского завоевания Китая сын Угэдэя Годан посылает военный отряд в Тибет, который, вернувшись, сообщает ему о том, что в этой стране преобладает буддизм школы Сакья. Монгольский правитель приглашает к себе в ставку учителей этой школы Сакью-пандита (1182 – 1251) и Пагба-ламу (1235 – 1280). Они докладывают хану о ситуации на Тибете, о значении буддизма в организации власти и о священном образе жизни страны, население которой состоит преимущественно из монахов и созерцателей. Вместо прямых завоеваний они предлагают монголам модель управления «чой – йонг», что означает сочетание духовного покровительства (со стороны Тибета) с военным стратегическим контролем (со стороны монголов — новой китайской династии Юань). Позднее Пагба-лама был приглашен в ставку Императора Хубилая и получил там статус «духовного наставника государства». Именно Хубилай впервые назвал Пагба-ламу «далай-ламой», дословно, «учитель [подобный] океану», хотя в это время это было еще не титулом, но формулой высшего уважения. Пагба-лама провел над Хубилаем обряд посвящения в «Хеваджра тантру», за что тот даровал Пагба-ламе титул императорского наставника (*гу ши*)<sup>2</sup>. Тем самым *при правлении монголов в Китае в качестве официальной религии утвердился тибетский буддизм тантристского толка*. Пагба-лама стал создателем особой письменности, которую Хубилай решил использовать для создания универсальной системы своей Империи. Сам же Пагба-лама был вместе с тем назначен теократическим правителем Тибета. Таким образом, модель «чой – йонг» была полностью принята монгольским правителем.

Это может быть объяснено тем, что в соответствии с «Ясой» монголам предписывалось с уважением относиться к религиозным верованиям и жрецам самых разных религий. Но, однако, это не остановило монголов от безжалостного захвата других государств и территорий, где также были распространены духовные традиции, учения и религии. Вероятно, тибетский лама традиции Сакья смог убедить Хубилая в том, что Тибет является не простой страной, где, как и во всех странах того времени, были распространены духовные течения, но особой *сакральной территорией*, обладающей дополнительным и уникальным измерением. Хубилай, происходивший из среды монголов, живших относительно недалеко от Тибета, и ранее

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 151 – 152.

<sup>2</sup> Там же. С. 152.

имел сведения об этой стране как о территории столь высокой духовности, что ее следовало рассматривать как исключительный случай среди всех остальных народов и земель, подлежащих интеграции в единую мировую Монгольскую Империю. Для того чтобы монголы на пике своего исторического и мирового триумфа согласились на модель «чай — йонг», должны были быть веские основания, которые Пагба-лама и другие представители тибетского буддизма и привели, по всей видимости, в личном общении с правителем не только Китая, но практически половины мира, ведь в этот период Хубилаю как великому хану номинально подчинялись все концы Евразии от Ближнего Востока (царство Ильханов) до Руси, Ирана, Центральной Азии и Кореи.

Как мы видели, среди монгольских правителей нашли поддержку не только представители течения Сакья (хотя они доминировали), но и школы Кагью, которые преимущественно ориентировались на монголов запада, в частности, на чагатайцев (Ари-Буту и т. д.). Впрочем, монголы в эпоху Юань обычно поддерживали именно сторонников школы Сакья. Лишь последний Император монголов Тогон-Тэмур (1320 — 1370) опирался на Кагью и следовал этой традиции.

### Учитель Цзонкхапа: Гелугпа

В период падения монгольской династии Юань в Китае и в эпоху первого правителя ханьской династии Мин Чжу Юаньчжана<sup>1</sup> в конце XIV века в Тибете складывается еще одна школа буддизма — Гелугпа. Ее основателем становится Дже Цонкапа или Цзонкхапа (1357 — 1419), который был опознан как тулку бодхисаттвы Маньджушри<sup>2</sup>. Торчинов пишет о Цзонкхапе:

Цзонкхапа родился в провинции Амдо, на северной окраине Тибета (в настоящее время это территория китайской провинции Цинхай) близ современного города Синина, где впоследствии был возведен большой монастырь Кумбум, называемый китайцами Таэрсы. Житие (*намтар*) Цзонкхапы повествует, что его рождению (он был четвертым ребенком в семье) предшествовали многие чудесные знамения, а на коре и листьях дерева, росшего во дворе дома его родителей, появились даже тексты мантры «Ом мани падме хум» и других мантр. Цзонкхапа еще в детстве проявил желание стать монахом

<sup>1</sup> Сам Чжу Юаньчжан получил образование в буддистском монастыре, а его дед по матери был шаманом.

<sup>2</sup> Воплощением Маньджушри считал себя Нурхаци (1559 — 1626), основатель чжурчженской династии Поздняя Цзинь.



и с момента своего пострижения уже никогда дома не бывал. Предание рассказывает, что однажды мать Цзонкхапы в письме слезно умоляла его навестить его. В ответном послании Цзонкхапа кровью нарисовал свой портрет, но приезжать отказался, сославшись на свою огромную занятость; он также посоветовал матери читать его сочинения: это будет равносильно их встрече, заметил Цзонкхапа.

Цзонкхапа отличался великолепной памятью, прилежанием и невероятной эрудицией (говорили, что он знает наизусть весь Канон). Уже при жизни его сравнивали с бодхисаттвами — Авалокитешварой и всеведущим Маньджушри. Эти качества Цзонкхапы — огромная ученость, склонность к обобщениям, исключительное усердие и работоспособность во многом определили и характер его будущей школы, которая в высшей степени ценила схоластическую образованность, эрудицию, любовь к комментированию древних авторитетов, но в значительно меньшей степени поощряла творчество и самостоятельный поиск. Определенная догматичность и схоластическая сухость отличают саму стилистику сочинений последователей Цзонкхапы — гелугпинцев.

Цзонкхапа получил превосходное по тибетским стандартам образование, досконально изучив все направления буддийской философии и все системы тантрической йоги. Он собрался совершить паломничество в Индию к святыням буддизма, но, как утверждает житие, ему явился бодхисаттва Авалокитешвара и объявил, что если тот поедет в Индию, то скоро умрет. Цзонкхапа отказался от своего плана и занялся реформированием тибетского буддизма, руководствуясь своим пониманием наследия Атиши.

Надо сказать, что буддизм в Тибете конца XIV — начала XV века отнюдь не переживал упадка. XIV век был веком таких выдающихся мыслителей и ученых, как Лонгчэнпа и Будон. Однако совершенно определенно все больше увеличивался разрыв между монастырской традицией, возрожденной Атишей, и различными направлениями тантрической практики. Сам Цзонкхапа писал, что в его время люди, практикующие йогу, проявляют мало интереса к учению и теоретическому знанию, а любящие учиться мало заботятся о применении в духовной практике результатов своей учебы. Действительно, если мы посмотрим на историю буддийских школ XI — XIV веков, то увидим, что все они были прежде всего школами йогической практики, в большей (Ньингмапа) или меньшей (поздняя Кагьюпа и Сакьяпа) степени пренебрегая нормами винаи, возрожденными в Тибете Атишей. Цзонкхапа, собственно, и хотел устранить этот дисбаланс и установить гармонию между йогой, философским курсом и монашеской дисциплиной. И это ему в целом удалось.

В своей реформаторской деятельности Цзонкхапа руководство велось следующими стандартами:

1. Нормами буддийской практики, установленными Атишей.
2. Признанием радикальной мадхьямака-прасангики высшей формой философского дискурса.
3. Необходимостью введения обязательного религиозно-философского образования для монахов, включающего в себя овладение базовыми положениями всех направлений Хинаяны и Махаяны.
4. Практика тантрической йоги только после завершения общефилософской подготовки, получения солидного схоластического образования и принятия в том или ином объеме монашеских обетов.

Как сказал, несколько утрируя ситуацию, один современный буддист, характеризуя позицию гелугпинцев: «Если не будешь знать логики, то не станешь Буддой». Одновременно гелугпинцы уделяли огромное внимание повышению престижа и статуса духовенства, благолепию и красоте монастырских интерьеров, величию и пышности литургии и богослужебного чина. Именно со времени Цзонкхапы в тибетских монастырях появились роскошно украшенные изображения Будд и бодхисаттв, завернутые в покровы из тончайшего шелка. Изменил Цзонкхапа и цвет одежд монахов, в которых уже несколько столетий преобладал красный цвет, символизирующий мудрость — праджню; теперь снова восторжествовал древний шафранный цвет, символ бедности и смирения (древние индийцы носили одежды белого цвета; на солнце они постепенно желтели, и именно такой пожелтевший вид они имели, будучи выброшенными на свалку, откуда только и брали свою одежду древнеиндийские аскеты — шраманы). Красные головные уборы сакьясцев и ньингмапинцев также были заменены желтыми, что и дало гелугпинцам распространенное в старой буддологической литературе прозвание «желтошапочной секты». Вначале Цзонкхапа считал себя только продолжателем дела Атиши и поэтому назвал свою школу, образовавшуюся после того, как он поселился в монастыре Гэндан (построен в 1409–1410 годах), Новой Кадампой. Однако впоследствии название цзонкхапинской школы изменилось, и она вошла в историю под названием Гелутпа, то есть школа монастыря Гэ (имеется в виду Гэндан — «Обитель Блага»); перевод названия Гелутпа как «друзья добродетели» является неправильным.

Цзонкхапе принадлежит огромное количество сочинений, посвященных самым разным аспектам буддизма — от логики до тантрической йоги, но, пожалуй, самым знаменитым из них стал его обширный трактат *Ламрим чэн-мо* — «Великий свод сведений о ступенях Пути» (написан между 1402 и 1410 годом). Задуманный как

комментарий к небольшому трактату Атиши «Светоч Пути», он превратился во внушительную энциклопедию теории и практики буддизма.

Умер Цзонкхапа в 1419 году. Его житие повествует, что перед смертью он почти месяц пребывал в глубоком самадхи, выйдя из которого он преподал последние наставления ученикам, причем его лицо испускало невыносимое для глаз сияние, а обликом он напоминал шестнадцатилетнего юношу, что было свидетельством проявления в нем Тела Всеблаженства — Самбхогакаи Будды. Его тело было подвергнуто бальзамированию и покрыто золотыми пластинами. Позднее оно было помещено в ступу<sup>1</sup>.

Итак, Цзонкхапа был представителем классической для Тибета традиции махаяны и тантризма<sup>2</sup>, но настаивал на реформе распространенных практик в более духовной их интерпретации. Одними из первых его учеников были Гьялцаб Дарма Ринчен (1364 — 1432) и Гендун Друб (1391 — 1474), которого постфактум признали первым далай-ламой. Второй по значимости духовный титул в иерархии Гелутпа был панчен-лама. Его резиденцией стал монастырь Ташилунпо в Шигадзе.

Постепенно школа Гелутпа стала одной из самых влиятельных в Тибете. Как мы видели, сам титул далай-лама был впервые дарован монголом Алтан-ханом лишь третьему далай-ламе Сонам Гьяцо.

## Тибетская теократия

При пятом далай-ламе Нгаванг Лобсанг Гьяцо (1617 — 1682) окончательно складывается модель тибетской теократии, где духовная и светская власть сосредотачивается в руках одного лица — Далай-ламы. Евгений Торчинов поясняет сущность этого института и его философские основы.

При Далай-ламе V Великом Нгаван Лобсан Гьяцо Гелутпа не только становится доминирующей школой тибетского буддизма, вытеснившей старые школы на периферию духовной жизни и оттеснившей их на культурные окраины Тибета, но и объединившей под властью своих иерархов практически весь Тибет (некоторым князьям удалось сохранить свою независимость и от гелутпинских Далай-лам, и от самих «желтошапочников»); наиболее яркий при-

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 157 — 160.

<sup>2</sup> Фигура Маньджушри играла в контексте Ваджраяны главную роль наряду с Авалокитешварой.

мер — тибетское королевство Бутан, где доминирует одно из малых направлений школы Кагьюпа). Далай-лама V был, несомненно, выдающейся личностью: в нем сочетались таланты религиозного деятеля, опытного политика, тонкого дипломата, удачливого полководца, ученого-историка и тантрического йогина, практикующего таинственные ньяингмапинские ритуалы. Искусно маневрируя между политическими силами региона (монголы Тушету-хана, маньчжуры, завоевавшие после 1644 года Китай и установившие там власть своей династии Цин — до 1911 года, различные феодальные кланы Тибета), Далай-лама V не только смог укрепить свою власть и централизованное управление Тибетом, но и сохранить свою страну фактически независимой: хотя цинские императоры Китая и считали Тибет своим вассалом, представляя в нем свою власть особым чиновником — амбаном, тем не менее реально Далай-лама оставался вполне самостоятельным государем. Поездка Далай-ламы V в Пекин для встречи с покровительствовавшим буддизму императором Шунь-чжи (1644 — 1662) еще больше укрепила престиж и авторитет тибетского иерарха.

При Далай-ламе V в Лхасе, столице Тибета, возводится грандиозный дворец-монастырь Далай-лам — Потала (по названию «Чистой Земли» бодхисаттвы Авалокитешвары, «воплощением» или, точнее, проявлением которого считаются Далай-ламы), поражающий воображение современников. Престиж Далай-ламы V был настолько велик, что после его смерти премьер-министр (калонг) тибетского правительства даже скрывал от всех факт его смерти, что позднее привело к серьезным проблемам. Но чтобы понять эти проблемы, необходимо сказать несколько слов о природе и характере самой тибетской теократии Далай-лам.

Начнем с того, что Далай-ламы считались воплощениями бодхисаттвы Авалокитешвары. Что это значит? В соответствии с махаянским учением Будды и высшие бодхисаттвы обладают способностью магически порождать так называемые «превращенные» тела (нирманакая; тиб. тулку, пишется: спрул-ску), в которых могут одновременно являть себя в мирадах и мирадах хилокосмов (тысячемирий) буддийской космологии. Одним из таких «превращенных тел» Авалокитешвары и считался правящий Далай-лама (это не означало, что в мире больше не могло быть других явлений этого бодхисаттвы: по выражению одного современного тибетского ламы, он может явиться еще во множестве обликов, в том числе и какого-нибудь фермера из Техаса). Другой первоиерарх Тибета — Панчэн-лама — от санскритского «пандит», «ученый», и тибетского «чэн», «великий» (также Таши-лама; монг. Панчэн-эрдэни), — считался

проявлением Будды Амитабхи и поэтому иерархически стоял выше Далай-лам. Однако в отличие от Далай-лам, Панчэн-ламы были лишены светской власти и жили вдали от столичной Лхасы — в пышном уединении величественного монастыря Ташилхунпо (город Шигадзе, Южный Тибет). Тем не менее между Далай-ламами и Панчэн-ламами порой возникали и противоречия, в том числе и по политическим вопросам. Например, Панчэн-ламы, как правило, были настроены более прокитайски, нежели Далай-ламы.

Вслед за Далай-ламами (из номинального этот титул превратился в реальный титул духовного вождя и светского государя не ранее конца XVI — начала XVII века, при Далай-ламе IV) «тулку», «воплощенцами», стали называть себя и все другие иерархи Тибета, в том числе и настоятели всех крупных монастырей, ставшие «магически созданными телами» различных индийских и тибетских мудрецов и святых (утверждалось, что, выполняя обеты бодхисаттвы, они продолжают пребывать в сансаре, чтобы руководить монахами и направлять к достижению состояний Будды все новых и новых живых существ). Таким образом, скоро Тибет и Монголия оказались местом земного явления большинства наиболее почитаемых персонажей буддийского пантеона и выдающихся исторических деятелей буддизма.

Надо отметить, что нигде в буддийском мире не наблюдалось более ничего подобного, хотя сама идея «воплощенцев», несомненно, коренилась в общемахаянской доктрине. Почему же именно в Тибете были реализованы социально-политические потенции этой доктрины, оставшиеся совершенно неизвестными буддистам Китая или Японии? Думается, что ответ на этот вопрос следует искать именно в теократическом характере позднего тибетского государства и в необходимости найти релевантную религиозной доктрине буддизма форму легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия ее носителей, что исключало возможность ее наследования. Другими словами, гелугпинцы изобрели особую (наряду с наследованием и выборностью) форму легитимации государственной власти в условиях теократии и целибата носителей власти.

Как же конкретно происходили поиски нового «перерожденца» — настоятеля монастыря или Далай-ламы?

Как правило, иерарх перед смертью сам указывал возможное место своего будущего рождения. Иногда прорицал государственный оракул Тибета — лицо с явно шаманскими функциями и шаманского происхождения: входя в транс, он вещал от имени вошедшего в него божества. Так, после смерти Далай-ламы XII оракул увидел место рождения нового тибетского теократа в отражении в озере.

Затем (обычно через два-три года после смерти иерарха) специальная комиссия из высокопоставленных лам отправлялась в предполагаемое место и по особым приметам отбирала кандидатов из числа мальчиков соответствующего возраста. Затем (в случае с поисками Далай-ламы) кандидатов везли в Лхасу, где они проходили дополнительные испытания. Например, перед детьми клали разные красивые и блестящие вещи, а среди них одну невзрачную вещь покойного. Если мальчик тянулся к этой вещи, это было важным аргументом в его пользу. Окончательный отбор происходил, как правило, при помощи жеребьевки, сопровождающейся определенным ритуалом; в XVIII веке китайский император Цяньлун подарил тибетскому правительству особую чашу для такой жеребьевки, что-то наподобие современной урны для голосования<sup>1</sup>.

В эпоху V Далай-ламы Нгананг Лобсанг Гьяцо происходит конфликт между школой Гелугпа, которую поддерживает хошутский ойрат-правитель Гуши-хан, и школой Сакьяпа, которая была доминирующей силой в Тибете на предыдущем этапе, которую поддерживает Цохор-Цогто, правитель Халхи. После победы Гуши-хана власть над Тибетом была передана Далай-ламе, а столицей объявлена Лхаса, где в 1645 году началось строительство дворца Далай-ламы — Потала.

Позднее Далай-ламы после смерти пятого Нгананг Лобсанг Гьяцо не смогли справиться с управлением государством, простиравшимся от горы Кайлас на западе до Кхама на востоке. Этим воспользовались правители Китая династии поздней Цин, которые отправили монголов Лабсанг-хана в 1705 году в Лхасу, где те взяли в плен VI Далай-ламу, чтобы передать его китайскому Императору. Далай-лама умер на пути в Пекин или был убит. Оставшийся в Лхасе монгольский князь Лабсанг-хан назначил VII Далай-ламу, но в 1717 году джунгарские монголы вторглись в Лхасу, убили Лабсанг-хана и свергли нового Далай-ламу. Это стало поводом для маньчжурского Императора отправить в Лхасу войска. Они разбили джунгаров в 1720 году, и маньчжуры возвели на престол VII Далай-ламу Кэлсанг Гьяцо (1708 — 1757). Формально Тибет оставался независимым, но фактически оказался под протекторатом Китая. Снова, как и во время династии Юань, между Тибетом и Китаем были установлены отношения по модели «чой — йонг». Однако и в период правления VII Далай-ламы на некоторое время светские сановники забирали у него власть.

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддизм. С. 160 — 163.

Самым долговременным и мирным было правление VIII Далай-ламы Джампэл Гьяцо (1758 — 1804), остававшегося у власти в течение 45 лет. Правда, в период его правления в Тибет вторглись войска королевства Непал, но они были изгнаны китайской армией. За это китайцы потребовали еще большего контроля над Тибетом.

### **Тибет и Большая Игра: проект Бадмаева и новая теократия**

В XIX веке регион Тибета становится зоной ведения Большой Игры между континентальной Российской Империей и талассократической Британией за контроль над обширной береговой зоной Евразии, которую Россия хотела максимально сократить, чтобы приблизиться к «теплым морям», а англичане, напротив, стремились поставить под свой контроль, чтобы обеспечить собственные интересы в колониях (прежде всего в Индии) и еще более укрепить свои позиции в Иране, Афганистане и на Дальнем Востоке.

В самом Тибете сложилась довольно устойчивая пророссийская группа влияния, к которой принадлежал XIII Далай-лама Тхуптэн Гьяцо (1876 — 1933), а также влиятельный в Лхасе лама бурят Агван Лобсан Доржиев (1853 — 1938).

Обеспокоенный этим британский вице-король Индии Лорд Керзон посылает в 1903 году в Тибет вооруженный экспедиционный корпус под командованием сэра Фрэнсиса Янгхазбенда, который провел в Тибет через перевал Натугу-Ла две тысячи индийских солдат. Поняв, что у британцев вполне колониальные намерения, тибетцы попытались оказать сопротивление, но были разбиты. Британские войска дошли до Лхасы. Далай-ламы и Агван Лобсан Доржиев бежали в Ургу. После этого был подписан невыгодный тибетцам торговый договор с англичанами. Позднее англичане подтолкнули падающую цинскую монархию к тому, чтобы направить китайские войска в Тибет, и в 1910 году Далай-лама снова был вынужден бежать в Сикким.

В Санкт-Петербурге на политику в отношении Тибета и Монголии влиял личный врач российских Императоров бурят Петр Александрович Бадмаев (1851? — 1920), использовавший свои связи в буддистской среде — в том числе в Лхасе — для продвижения русских геополитических интересов. С точки зрения Бадмаева, Россия как континентальная держава должна была полностью вступить в наследие Империи Чингисхана и распространить свое влияние на Монголию, Тибет и Китай. В своей геополитической брошюре «Россия и Китай», опубликованной в 1905 году, но написанной в форме

закрытой записки еще в эпоху Александра III (1845 — 1894), которому она и была подана, Бадмаев прозорливо писал:

Не подлежит сомнению, что, продолжая идти по историческому направлению, начертанному руководителями России, возможно рассчитывать на верный и скорый успех в деле расширения русского влияния повсюду в Азии, тем более, что Россия идет туда не ради корысти и эксплуатации азиатских племен, как некоторые европейские государства, но для блага самих обитателей Азии — своих соседей, не испытывавших с древнейших времен удобств жизни христианских народов.

Они не испытали ничего, кроме хищничества, разбоя, грабежа, убийства, тираний во всех видах, вообще ничего, кроме унижения человеческой личности. Все царства, возникавшие в Азии, имели без исключения хищнический характер, и представители их не могли по принципу стоять за человеческие права.

Историческое направление, которого в общих чертах держались при расширении пределов русского государства великие князья, цари и императоры России, унаследовавшие евангельские мысли великих святителей Москвы, пред которыми преклонялись ханы монгольские, дало России могущество и было причиной тяготения всего азиатского Востока к России.

Всем известно, что подданные и чужеземцы одинаково с неподдельным чувством восторга встречали наследника белого царя во время его продолжительного путешествия по Востоку.

*Вот почему необходимо заботливо охранять историческое направление России на Востоке, готовить почву для успешного распространения православия и для усвоения русской культуры там инородцами, так как история указывает, что русская нация сумела ассимилировать окружающие инородческие племена без всякого насилия, благодаря установившимся разумным взглядам, которыми руководствовались великие князья, цари и императоры России<sup>1</sup>.*

При этом он напрямую обращался к теме Большой Игры, замечая относительно роста западных влияний в Тибете и на Дальнем Востоке в целом:

Монголо-тибето-китайский Восток ненавидит европейцев, но попадет в их руки поневоле; поэтому было бы неосновательно оставить эту богатейшую страну на произвол судьбы и поставить ее во враждебное к нам отношение<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бадмаев П.А. Россия и Китай. СПб.: типография Суворина, 1905. С. 37 — 39.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.



Далее он указывает:

Во всяком случае теперь, хотя и не вполне ясно, но всеми европейскими народами чувствуется, что настоящий восточный вопрос не на берегах Мраморного моря, а на берегах Тихого океана, и что ключ к разрешению этого вопроса будет в руках той державы, которая раньше всех и ближе всех успеет ознакомиться с истинным политико-экономическим положением Срединного государства и заслужить расположение многомиллионного Китая.

Эти идеи уже начинают в значительной мере воплощаться в действительность, только, к сожалению, в иной форме. Так, Англия уже приступила к подчинению своему влиянию Тибета со стороны Кашмира, что служит, несомненно, началом подчинения юго-восточного Тибета, юго-восточной провинции Китая Ю-нань и, следовательно, всего южного Китая<sup>1</sup>.

Однако планам Багмаева по русскому освоению Дальнего Востока и установлению власти «Белого Царя» над Китаем, Тибетом и Монголией не суждено было сбыться.

## Тибет в XX веке

В 1912 году Далай-лама возвращается из Сиккима и, поскольку Цинская Империя рухнула в 1911 году, провозглашает *независимость Тибета*. Тогда же, в 1911 году, о своей независимости заявила и Монголия, поспешившая заключить мирный договор с Тибетом.

В 1917 году рухнула Российская Империя, и вскоре после этого была вовлечена в водоворот Гражданской войны. Хотя Монголия оказалась под влиянием советской России, Тибет оставался независимым государством под управлением Далай-ламы до 1950 года.

В 1937 году после кончины предыдущего Далай-ламы в деревне Такцер находят нового XIV Далай-ламу Нгагванг Ловзанг Тэнцзин Гьямцхо — двухлетнего ребенка, родившегося в 1935 году. Но править он не может и становится главой Тибета лишь символически.

Во время Второй мировой войны Тибет соблюдает нейтралитет. Но в 1949 году на его территорию вторгаются войска коммунистического Китая, которые оккупируют Тибет и заявляют о его присоединении к своему государству. Это сопровождается массовыми репрессиями против духовенства и тибетского населения, этниче-

---

<sup>1</sup> Багмаев П.А. Россия и Китай. С. 63.

скими чистками, разрушениями храмов и духовных школ. В Тибет активно завозится китайское население.

Молодой Далай-лама, будучи подростком, не в состоянии противодействовать китайцам, и он остается в Лхасе до 1959 года, но после того, как тибетцы поднимаются на восстание против Китая, он вынужден бежать в Индию, где создается тибетское правительство в изгнании. Тибет же окончательно становится частью Китая.

# Глава 23. Бон: Ахура-Мазда в Тибете

## Религия полюса (свастика-бон)

До прихода буддизма тибетцы были приверженцами религии бон (бонпо). Ее основателем считался Шенраб Миво из страны Шангшунг. В ее основе была *борьба Света и Тьмы как двух фундаментальных онтологических начал*. Религия бон имела жрецов, теологию, метафизику и развитую систему духовных созерцательных практик, позднее вошедших в структуры тибетского буддизма (прежде всего в традицию Дзочен). Европейские историки религии обычно описывали религию бон как совокупность архаических представлений шаманистского толка в сочетании с элементами магиейства и гностицизма. Позднейшие влияния буддизма создали особую форму синкретизма, где обе религии смешались, обмениваясь конститутивными элементами. Такая открытость к иным системам верований была вполне характерна для буддизма тантрической ориентации (Ваджраяна), как крайней формы Махаяны, но именно эта версия и получила в Тибете максимальное распространение.

Русский ориенталист Б.И. Кузнецов, ставший основателем современной российской школы тибетологии, в своей фундаментальной работе «Древний Иран и Тибет»<sup>1</sup>, аргументированно обосновал, что в основе религии бон лежит архаическая версия маздеизма, предшествующая строго зороастрийской реформе. Основываясь на расшифровке древних карт, содержащихся в своде бонских текстов, он доказал, что под «Шангшунгом», страной, где родился основатель религии бон Шенраб, следует понимать не Западный Тибет и страну с аналогичным названием, но Иран, и точнее, Южный Иран, Персию, территорию, где ранее находилось государство Элам (тибетское «Олмо Лунгринг»). «Шангшунг» Кузнецов связывает со столицей Элама — Сузами. Кузнецов в Иране видит и изначальное наименование мифической страны Шамбала (тибетское Sha-'bal), которую иногда связывают с Западным Тибетом и бассейном реки Сатледж.

Западный Тибет и расположенное там княжество Шангшунг было населено народом, говорившим на вымершем языке запад-

---

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон.

но-гималайской ветви тибето-бирманской группы. Считается, что религия бон была принесена туда самим Шенрабом в (мифически далеком) прошлом из страны Олмо. Центром культуры тибетского Шангшунга была священная для индусов (особенно для шиваитов) гора Кайлас.

Реконструкцию Кузнецова о тождестве изначальной страны Шангшунг (Олмо Лунгринг), где родился Шенраб, и Персии, следует признать справедливой, и сам характер религии бон, ее основные мотивы и образы, боги и герои довольно точно соответствуют именно *иранскому религиозному контексту*. Однако едва ли можно предположить, что религия бон пришла в Тибет во время Ахеменидов и в таком состоянии сохранилась до исторической эпохи, когда были записаны первые бонские тексты (конец XIV — начало XV века). Однако не подлежит сомнению, что религия бон представляет собой разновидность «*восточного иранизма*», к которому мы отнесли отчасти и монгольскую религию. Также вполне можно допустить, что в структуре этого «восточного иранизма» сохранились многие древние пласты, к которым, вероятно, относятся и бонские карты, отражающие географию Древнего Ирана. Такие архаические пласты встречаются в зороастрийской традиции и в манихействе. Но судя по «Биографии Шенраба», мы имеем дело с несколькими слоями этого «восточного иранизма», наложившимися друг на друга, а кроме того, с многочисленными мотивами собственно тибетской (тибето-бирманской) традиции, перетолковывавшей «иранизм» в своем герменевтическом ключе.

В религии бон мы видим прежде всего ориентацию на Небо, мужских божеств и патриархальную вертикаль. Если признать бон религией, предшествующей буддизму, то мы имеем дело с отчетливым влиянием *индоевропейского горизонта*, который, вероятно, относится к индоевропейскому Логосу. Воздействие этого индоевропейского Логоса могло проникать в Тибет и с севера, от индоевропейских кочевников Турана, а также через алтайские народы, продолжающие эту традицию, и с востока — от тех же иранских племен. Причем эта *световая топология* могла выступать общим пластом и для бона, и для позднейшего буддизма, закладывая фундамент солярного и полярного мировоззрения. Этот глубинный уровень тибетской религии отсутствует или представлен фрагментарно у других народов тибето-бирманской группы. В этом состоит уникальность Тибета и, возможно, основание создания первой Тибетской Империи династии Ярлунг. Учение о царстве, объединяющем множественность в единство и сакральном «царе мира», представляющем собой полюс бытия, является типично индоевропейским (прежде всего иранским).

Именно этот принцип *полюса бытия* и составляет, по определению самих жрецов и последователей религии бон, ее сущность. Кузнецов, пересказывая и отчасти переводя дословно «Биографию Шенраба», цитирует ее фрагмент, где речь идет о сущности бонской веры:

Бон — это центр бонской свастики. Бон — это центр мудрости, бон — это центр неба, бон — центр появления, бон — центр бытия. И, таким образом, (все) рождается из пяти великих центров (сфер). (...)

Бон — это бог, рожденный из центра бонской свастики..., бон — это жрец, рожденный из центра бонской свастики...<sup>1</sup>

В другом месте Кузнецов поясняет:

В «Биографии Шенраба» сотни раз повторяется одна и та же формула, которой, очевидно, придается большое значение: «Бон — это бог (lha), рожденный из центра юндрун (бонской свастики), бон — это жрец (gshen), рожденный из центра юндрун», т. е. бон соединяет в себе божество и жреца.

Что касается *юндрун*, то это древний символ солнца и света у всех индоевропейских народов. Типичное бонское изображение его в виде креста с изогнутыми концами<sup>2</sup>.

Бонская свастика (юндрун) представляет собой символ полюса по преимуществу и присутствует во многих индоевропейских традициях — прежде всего в индуизме и буддизме. Она может означать как полюс, ось, центр бытия, вокруг которого вращается колесо мира, так и солнце — главное светило священного дня, небесный центр. Свастика-юндрун считается сущностью всей религии бон, иногда называемой «свастика-бон».

Символ полюса воплощает в себе одновременно и небесный исток, и его земную проекцию, откуда тождество отеческого Неба и Сына Неба, Бога и жреца Бога. Все это и является *основанием Империи*, полюсом которой является небесное существо, спустившееся на землю и организующее вокруг себя структуры космического порядка. Этот порядок одновременно есть утверждение Света и подавление Тьмы, разделение чистого и нечистого, благого и злого, небесного и подземного и выстраивание строгой вертикальной иерархии, а также той контрастной этики, на которой основан индоевропейский *Dasein*.

<sup>1</sup> Кузнецов *Б.И.* Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 92–93.

<sup>2</sup> Там же. С. 190.

Полярно-солярный уровень свастики-бон предопределяет базовую основу тибетского экзистенциального горизонта, и на этом уровне Логос Турана и Логос Ирана полностью совпадают, поскольку речь идет об их общем корне.

Глубина проникновения полярного уранического патриархального мировоззрения в цивилизацию Тибета такова, что она не может быть объяснена распространением ни зороастризма, ни магиейства, ни буддизма, а следовательно, иранские и индийские влияния накладывались на более древний и изначальный пласт тибетского Dasein'a. Наличие этого пласта — полярного символа юндрун — и отличает тибетцев от других лингвистически и генеалогически близких к ним народов.

Шенраб — это полюс. Он — воплощение светлого божества, жрец, но также он и само божество. Кроме того, он царь и создатель световой Империи, а также спаситель (Саошьянт) и солнечный герой, приходящий, чтобы освободить сынов Света от власти Тьмы и ее армий. Шенраб проповедует полюс, сам являясь полюсом и призывая возвратиться к полюсу всех тех, кто последует за ним. Но также и первые цари Тибета спускаются с Неба по веревке (вертикаль) и по ней же возвращаются назад на Небо. И само место их нисхождения становится центром свастики-юндрун, а следовательно — полюсом Империи, которая имеет заведомо религиозный, онтологический и сотериологический характер, будучи Империей Света.

## Трехчастная модель космоса в Тибете

Для древней тибетской религии бон, а может быть, и для еще более глубоких слоев религиозной культуры характерно троичное деление космоса по вертикали. Эта черта безошибочно указывает на индоевропейское влияние, которое накладывалось на еще более древние хтонические темы. Три мира представляли собой:

1. Небо, где обитают боги, лха. Оно состоит из 13 божественных слоев. На них живут небесные духи — тхеу или тхеуранги. Их владыка — Пехар — «Белое тхеу Неба». Пехар — аналог туранского Тэнгри и, соответственно, индоевропейского Дьяуса<sup>1</sup>. Сама фигура Пехара, в свою очередь, троична: если сам он представлен как «Белое тхеу Неба», то его сопровождает «Пестрое тхеу Среднего мира» и «Черное тхеу Земли». Пехар равно как и первый царь Тибета Ньятри-цэнпо представляется с птичьими чертами.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

2. Промежуточное пространство, населенное людьми. К нему относится не только телесный мир, но и *барго*, имагиналь, мир, где существо пребывает после смерти, во время сна и в созерцании.

3. Земля и Преисподняя (страна демонов — дуд) представляет собой Великую Мать Лумо и ее утробу. Ее внутренности населены множеством гипохтонических черных могуществ — демонов, драконов (лу), черных духов (сабдаги), людоедов, вурдалков (си), великанов и карликов (бал), которые часто выходят на ее поверхность.

Все три мира организованы вертикально вдоль оси, которой часто выступает священная гора — Кайлас. При этом термин «лха» может обозначать одновременно и Небо, и гору, и бога, что позволяет идентифицировать его изначальный смысл как *онтологическую вертикаль*.

Мир — подобен курте или дворцу.

К миру Земли и Преисподней относятся все матриархальные мотивы и образы, которые выступают противниками неба, но постепенно укрощаются силами Света. *Продуктом этой борьбы, титаноматии и становится Средний Мир, содержащий в себе одновременно и порядок и хаос, и Свет и Тьму.*

Показательно, что ритуальные функции жреца религии бон — шена — также описывались на основании триады:

- вверху (steng) они почитают богов (лха),
- в середине (bar) они очищают очаг от грязи,
- внизу ('og) они подавляют демонов (дрэ).

В этой жреческой миссии легко увидеть классическую модель зороастрийских магов: их ритуальные цели строго тождественны, включая борьбу с демонами и тварями Ангро-Манью и очистительными ритуалами, составляющими основу сакрального отношения к Среднему Миру.

Вся эта структура отличается от Логоса Турана тем, что оппозиция между Небом и Землей заострена в духе *иранского дуализма* (маздеизма). Но подробная и детализированная номенклатура хтонических и гипохтонических иерархий Мрака свидетельствует о весомом факторе Логоса Кибелы, которой в тибетской религии соответствует Великая Мать Лумо. Таким образом, трехфункциональность древней тибетской традиции бон однозначно является следствием влияния индоевропейского горизонта, а автотонные мотивы (происхождение из яйца, первичность Матери и т. д.) относятся к собственно тибето-бирманскому — добонскому — слою. В структуре индоевропейского буддизма эта трехфункциональность и триадичность космоса еще более укрепляются.

## Тибетский маздеизм и Мудрый Бумкхри

Главным божеством религии бон является Мудрый Бумкхри. Это небесный Бог-Отец классического индоевропейского пантеона. Кузнецов совершенно справедливо отождествляет его с Ахура-Маздой. Здесь вполне уместно вспомнить о том, что Хурмастан был главным божеством монголов, что еще раз подчеркивает единство мировоззренческого и религиозного тибетско-монгольского горизонта. Но поскольку Хурмастан отождествляется с Тэнгри и Тэнгри также является монгольским божеством, то мы можем говорить об общем тибето-алтайском религиозном пространстве.

Кузнецов так обосновывает тождество Мудрого Бумкхри и Ахура-Мазды:

Верховным божеством Шенраба является Мудрый Бумкхри (Sang(s)-po 'Bum-khri), которого иногда называют «царь бытия» (srid-pa'i rgyal-po). Слово *sangs-po* является тибетским, в отличие от второй половины имени, на что, во-первых, указывает типичное тибетское окончание *po*, а во-вторых, его позиция стоять как перед, так и после Бумкхри, свойственная тибетскому прилагательному.

Слово *sangs-po* близко по значению к слову *sangs-rgyas*, которое является тибетским эквивалентом санскритскому *buddha*. Слово *sangs-po* значит «пробудившийся, пробужденный», т. е. «мудрец, мудрый» и образовано от глагола *sangs-pa* — *пробуждаться*.

В одной из бонских молитв божество Бумкхри называется как «самый высший из всех богов, лев, изрекающий высшую мудрость». (...)

Вторая половина имени верховного бонского божества, Бумкхри, является транскрипцией иностранного слова.

В упомянутой выше молитве его имя дается тибетскими буквами на неизвестном «священном» языке как «Sangs-po 'Bum-khri», которое тут же переводится на тибетский язык как «лев, изрекающий высшую мудрость».

Неудивительно, что сами тибетцы не сочли слово «Sangs-po» за тибетское, так как оно практически встречается только в сочетании с «'Bum-khri».

Слово *бумкхри* состоит из двух слов-слогов, которые по-тибетски имеют значение «сто тысяч» ('bum) и «десять тысяч» (khri; еще одно значение этого слова — «стул, трон, седалище»), т. е. иностранное имя дается, как это часто бывает, не в точной транскрипции, а тибетанизировано для удобства запоминания, хотя сочетание этих слогов не имеет смысла и непереводимо.



Приняв во внимание, что Мудрый Бумкхри является верховным древнеиранским богом, нетрудно догадаться, что тибетская транскрипция этого имени может соответствовать только иранскому Мазда Ахуре, т. е. Мудрому Господу. (...)

*Бумкхри (укхари)* является более поздним искажением и восходит к слову *ахура*.

Выглядит вполне естественным то обстоятельство, что тибетцы перевели иранское *мазга* (Мудрый) как *sangs-ro*, оставив слово *ахура* без перевода. Для сравнения укажем, что индийскому имени Шакьямуни соответствует тибетский вариант Шакья-Тхубпа, в котором вторая половина имени представляет собой перевод слова *Муни* на тибетский язык. Перевести же на тибетский имя *Ахура* не оказалось возможным, так как в тибетском языке нет слова «бог», а тем более слов «господь, владыка» как эпитет верховного или главного бога. Словом *лха* — «божество, бог» в тибетской бонской мифологии обозначается особая категория духов или небожителей. В основной своей массе первоначально это были древние тибетские божества: духи гор, озер, рек и т. п. Иранские божества, влившись в эту категорию, заняли в ней исключительное и верховное положение, что легко заметить по их титулам. Их называют не просто бог (*лха*), но *царь бытия, бог-жрец, мать вечной сферы*.

Теперь обратим внимание на то, насколько описание этого божества в тибетских источниках соответствует тому, что мы знаем об иранском Ахура-Мазде. Современные тибетские бонские картины, на которых изображен царь бытия Мудрый Бумкхри, представляют собой почти точную копию буддийских икон: царь бытия сидит в позе будды, вокруг его головы — нимб и т. д. Но есть и существенные отличия, которые не сразу бросаются в глаза: на нем коротенькая юбочка, остальные части тела обнажены, а на голове — зубчатая корона. Вся его фигура белого цвета, но главное в том, что его символ — это орел, терзающий змею, который нарисован не над фигурой, а под ней. Это неслучайно, так как в «Биографии Шенраба» и в других бонских сочинениях постоянно указывается на то, что орел — это трон царя бытия. Но в древнем Иране именно орел и являлся символом Ахура-Мазды. Этот бог изображался или в виде диска с орлиными крыльями и орлиным хвостом, или же в виде орла с туловищем человека, причем голова последнего была украшена зубчатой короной. (...)

В тибетских текстах Мудрый Бумкхри ассоциируется с небом. Он живет в небесном дворце, в бирюзовом доме *Страны колеса* (или диска) *великого света*. Он сам дает наставления достойнейшим из людей, изрекая высшую мудрость, что находит себе вполне четкие

параллели в «Авесте», где Ахура-Мазда постоянно поучает Спитаму Заратуштру, передавая ему высшую мудрость.

Таким образом, основываясь на изложенном выше, можно сделать вывод, что имя Мудрый Бумкхри является тибетской копией иранского Ахура-Мазды<sup>1</sup>.

Тождество Мудрого Бумкхри и Ахура-Мазды отсылает нас уже к следующему пласту тибетской религии, столь же индоевропейскому, но имеющему более позднее и более локальное оформление. Речь идет о маздеизме как религии оседлых народов Ирана, распространенной не только в самом Иране (стране, откуда вышел Шенраб), но и в Афганистане, Согдиане, Бактрии и Средней Азии, которые граничили с Тибетом на западе и северо-западе. Фигура Ахура-Мазды как Мудрого Бумкхри в тибетской религии представляет собой уже вполне конкретную версию индоевропейской традиции — то есть собственно «восточный иранизм». Воздействие же более общего Логоса Турана можно допустить как еще более древний и глубинный пласт.

Идентификация Мудрого Бумкхри религии бон с Ахура-Маздой позволяет однозначно классифицировать бон как *разновидность маздеизма*, с чем прекрасно соотносятся и другие стороны этой религии: световая война, фигура сакрального царя, полярный и солярный символизм юндрун и т. д. Но это еще не является достаточным основанием для того, чтобы определить, к какому типу маздеизма относится бон — к зороастризму, зERVанизму или иным его версиям.

То, что Бумкхри назван Мудрым, предопределяет его связь со сферой мышления — в «Биографии Шенраба» он называется «Тот, кто рождает мысли»<sup>2</sup>. Эту фигуру вполне можно назвать тибетским именем для Логоса, его персонификацией.

Здесь можно вполне допустить также наличие нескольких уровней — на сей раз уже *внутри маздеистского слоя* религии бон. Так, согласно расшифровке древней карты, приведенной в бонских хрониках, Кузнецов выдвигает гипотезу о том, что древнейший пласт религии бон связан с Ахеменидами и воспроизводит географию и исторические события персидского историала — начиная с завоевания Мидии и заканчивая походами Ахеменидов в Индию. Это можно принять как гипотезу, но карта и соответствующий ей историал могли попасть в Тибет через различные поздние источники — в том числе зороастрийские и даже манихейские, где подчас циркулировали древнейшие документы или устные традиции, не нашедшие отраже-

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 169–172.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

ния в «Авесте» и других систематизированных Сасанидами доктринальных сборниках. Конечно, нельзя исключить заведомо сохранения определенных элементов эпохи Ахеменидов и в самом Тибете, но для этого все же достаточных оснований нет. Однако, с точки зрения самой структуры религии бон, это не имеет большого значения, так как внутри маздеизма, а бон именно им и является, в свою очередь, может наличествовать несколько уровней — в том числе и весьма архаических.

### Сатриг Эрсан: Великая Мать сферы

Структура патриархального иранского маздеизма интегрировала в себя и мотивы изначального (гипотетического) матриархата, которые были характерны для тибето-бирманских народов в целом. Общим для этих народов, как мы видели, является сюжет о партеногенетическом творении всего мира из яйца, снесенного Великой Матерью — «женским духом». Кроме того, широко было распространено представление о том, что все живое ведет свое происхождение из утробы (рум), и этим же термином — рум — в тибетском называлась могила. В великой утробе мира содержатся и Небеса и Преисподняя, и люди и духи.

В девятой главе «Биографии Шенраба», приводимой Кузнецовым, порядок почитания богов, установленный Шенрабом, ставит *вначале* не Мудрого Бумкхри, но женскую богиню Сатриг Эрсан<sup>1</sup>, что можно рассматривать как интеграцию в бон собственно тибетского (тибето-бирманского) хтонического мотива:

Из самой матери сферы Сатриг Эрсан (Sa-trig Er-sangs) впервые появилось все благополучно идущее всех времен, из нее появилось: в середине находясь, в ней самой находится. Ставшее чистым, от нее самой становится чистым. Поэтому сначала помолится телу (или статуе) матери. Что касается матери сферы Сатриг Эрсан, то чистого золота цвет ее тела. Украшения, одежды (или облик) и небесный дворец золотом и золотым блеском прекрасно украшены. Справа держит знаки: пять могущественных (сильных) букв золотых. Слева держит знак: зеркало из сияющего золота. Она находится на троне из двух львов огромных и удивительных, сияющих, как драгоценность. С благословением (с благодатью) трудится на благо

---

<sup>1</sup> Этот же порядок прославления повторяется и в четырнадцатой главе «Биографии Шенраба», где объясняется порядок проведения обрядов и соответствующих им славословий богов. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 120 – 121.

людей. Помолимся телу Сатриг Эрсан. С милосердием [она] трудится на благо людей в восточной части этого мира, благополучно идущего, который появился из благодати тела матери сферы Сатриг Эрсан. Помолимся беспредельно сияющей богине.

Об этой богине также сообщается, что она излучает свет и рассеивает мрак, удовлетворяет желания людей и покровительствует всем трем мирам<sup>1</sup>.

Сатриг Эрсан вполне может быть эквивалентом иранской богини Ардвисуры Анахиты, и это объясняет ее световые и небесные атрибуты. Авестийская формула *Arədvī Sūrā Anāhitā* интерпретируется как три термина «влага», «сила» и «чистота», «незапятнанность». Тибетское слово «Эрсан» является эпитетом от тибетского глагола *sang-ba* — «очищаться». Ардвисура же дала «Сатриг». Другое имя Сатриг Эрсан — Джамма (*Buams ma*), дословно «любящая» от глагола *buams* — «нежно любить».

Однако ее описание, связь с парой львов, зеркало и указание на то, что необходимо почитать ее «тело», из которого появились части мира, можно понять как признаки гештальта Великой Матери — Кибелы. Логос Кибелы здесь не самостоятелен и помещен в небесный световой контекст, но, тем не менее, его наличие позволяет предположить сложный и, видимо, растянутый во времени процесс интеграции тибето-бирманского матриархата в структуру бон, где однозначно доминировал индоевропейский Логос Аполлона.

По Кузнецову, Сатриг происходит от Астарты и вавилонской Иштар, что функционально вполне приемлемо, поскольку эта богиня — как и ее шумерский прообраз Инанна и даже прошумерский хаттский Ханнаханна — в определенных контекстах и выступала в роли Великой Матери.

В тибетском буддизме она была отождествлена с богиней Тара.

## Шенлха Окар: жрец Белого Света

В триаду самых главных божеств бон наряду с Мудрым Бумкхри и Сатриг Эрсан входит «Бог Белый Свет» Шенлха Окар (*Shenlha Ōkar* или *Shiwa Ōkar*). Имя этого божества происходит от формулы *gshen lha 'od dkar*, означающей, дословно, «жрец — бог — белый — свет». Он изображается верхом на белом коне с белым знаменем. По Кузнецову, он представляет собой образ иранского Митры. Тот факт, что он устойчиво именуется «жрецом», *gshen*, может подчеркивать его

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 99.

функцию как посредника, что является основной семантической характеристикой Митры (по Ж. Дюмезилю)<sup>1</sup>. Кузнецов подчеркивает:

В средневековых тибетских памятниках бог Белый Свет упоминается также и под своим иранским именем — Митра, которое сохранилось в двух фонетических вариантах: *Mitra* и *Pchar*. Второй вариант имени является более поздним и восходит к среднеперсидскому языку (среднеперсидское *Михр*). Именно под этим именем это популярнейшее в Тибете божество почитается там до сих пор. Первый же вариант относится к древнеиранскому языку. Данная форма имени могла сохраниться в согдийском языке: индоевропейской фонеме «tr» перед гласными соответствует мидийское и авестийское *g*, что, в свою очередь, соответствует согдийскому «drg»<sup>2</sup>.

Шенлха Окар считается творцом мира, созданного им с помощью девяти космических божеств, которые иногда описываются как «боги войны» (*dgra bla*).

Шенлха Окар представляет собой патриархальное небесное божество, вполне соответствующее структуре маздеизма. В нем преобладает символизм Света, и в этом качестве он оказывается полюсом сопротивления Тьме и ее порождениям. В качестве такого светового полюса он выступает и в сюжетах, связанных с самим основателем религии бон — Шенрабом Миво, чьим учителем, а также высшим «Я» или «духовным телом» он в некоторых случаях выступает.

### Шенраб: спаситель середины времени

Фигура основателя религии бон Шенраба Миво является ключевой в структуре всего этого учения. Сам он считается средним братом<sup>3</sup> среди изначальной небесной триады братьев — Дагпа (*Daq-pa*), Сэлва (*gSal-ba*) и Шепа (*Shes-pa*), что переводится как Чистый, Световой и Мудрый. Эти три брата отличались чистотой и заботой о людях, а также волей достичь победы Света в противостоянии с силами Тьмы. Они были опечалены ростом могущества зла и стремились спасти людей и других существ (включая демонов), чтобы привести их к Свету. Для этого они приняли решение воплотиться в людей, которые стали бы спасителями человечества. Эта теория явно напоминает

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 174 – 175.

<sup>3</sup> Здесь можно вспомнить о том, что в бурято-монгольском эпосе «Гэсэр», широко распространенном также в Тибете, главный герой Гэсэр, в свою очередь, является воплощением среднего сына высшего небесного божества Хурмастана — Бухэ-Бэлгитэ.

будд и бодхисаттв Махаяны, индийских аватар, но и маздеистскую традицию Зороастра и его наследников — Спасителей-Саошьянтов.

Первый брат — Чистый (Дагпа) — воплотился в самом начале человеческой истории — в эпоху правления первого человека, который в духе иранской традиции представлен царем (царем бытия). Он носит имя — Йему и символизируется белым орлом. В иранской традиции ему соответствует Йима (Джамшид), а в индийской — Яма. Сам Дагпа воплощается в духовного учителя Тогьял-Екхена (Togyal-ye-skhyen). Тогьял-Екхен стал учителем изначальной зры, но он смог спасти и вывести к Свету лишь часть существ, и хотя заложил основы истинной религии (бон), полностью свою миссию не осуществил и вернулся на Небо.

Далее приходит время воплощаться среднему брату — Сэва. Его полное имя «Световое Дитя Экзистирования» (Srid-pa'i khye'u gsal-ba). Тибетский термин «srid pa» означает именно «экзистирование», «становление», «существование», Dasein. Сэва приходит к Богу Белого Света, Шенла Окару, и советуется с ним о том, как наилучшим образом исполнить свою миссию. Шенла Окар говорит:

Не ходи учить к богам, которых шесть категорий. Они предаются наслаждениям, нет у них свободного времени, чтобы услышать учение бон, невозможное это дело.

Не ходи учить к небогам (lha-min, асуры), погрязли они в муках побед и поражений, нет у них времени слушать учение бон, невозможное это дело.

Не ходи учить в страну животных. Они настолько глупые, что обезумели, покрыты мраком. Они жрут друг друга и поэтому дрожат от страха и убегают. Этими страданиями они охвачены, нет у них времени слушать учение бон, невозможное это дело.

Не ходи учить к духам..., не ходи учить в ад..., а иди учить в страну людей, которые шести категорий (классов)...., там распространи учение бон<sup>1</sup>.

«Световое Дитя Экзистирования» следует совету и воплощается в сына у избранной четы. Его отцом становится принц страны Олмо Лунгринг (Ol-mo lung ring) со столицей Борпосо-гьяд (Bar-po-sobgyad). Страна Олмо Лунгринг была частью страны Тагдзиг (sTag-gzigs)<sup>2</sup>. Считалось, что страну Тагдзиг населяют люди королевской расы (sTag-gzig hos rigs, rgyal rigs). А его мать была принцесса из

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 82 – 83.

<sup>2</sup> Кузнецов, как и немецкий тибетолог Х. Хофман, видит в этом указание на слово «таджик», подразумевая весь регион Средней Азии, населенной иранскими наро-

города Ланлин (Lang-ling) из страны Мулестон (Mu-le-stong). Отцом принцессы Ланлина был некто царь Сала. Это происходит ровно в середине цикла (историала человечества), что отражает саму триаду братьев: начало — середина — конец. Первый брат Дагпа воплощается в начале мира, второй Сэла — в середине, а последний брат Шепа воплотится в будущем веке, в самом конце цикла. Его именем будет «Любовь» или «Любимый», Тангма Медрон, а местом воплощения — все та же страна Олмо.

Эта модель соответствует в целом теории трех Спасителей в зороастризме, а также аватар в индуизме. Так же как и в индуизме, традиция бон уточняет, что длительность жизни сокращается по мере удаления от изначальной эпохи. В период воплощения первого брата люди живут 1000 лет, среднего — 100, а в последнюю эпоху, когда воплотится третий брат — они будут жить 10. Таким образом, «Световое Дитя Экзистирования» воплощается в Шенраба ровно в середине цикла, когда люди живут 100 лет.

Относительно географии воплощения Шенраба, как мы видели, Кузнецов предложил довольно аргументированную гипотезу Ирана (Элама) со столицей Пасаргадами (греческое Персеполис), откуда происходит дед Шенраба, отец безымянного иранского принца. В отношении матери Шенраба, принцессы страны Ланлин, Кузнецов, с опорой на карту и законы соответствий в тибетской фонологии, предлагает версию Иерусалима, главного города Палестины (Мулестона). В этом случае отцом «иерусалимской принцессы» мог бы быть Саул или Соломон (тибетское Сала).

После того, как Шенрабу исполняется три года, он начинает учить людей и божеств религии бон. Тогда же он совершает ритуальное омовение. Боги и духи сходят с Небес послушать его проповедь.

Из дыхания, тепла, крови и плоти Шенраба появилось четыре луча света, которые превратились в четыре персонифицированные стихии, связанные с частями света: Огонь (Восток), Ветер (Север), Вода (Запад), Земля (Юг), которые отправляются в путь вместе с учителем<sup>1</sup>.

Совершив омовение, Шенраб отправляется на золотой колеснице в Ланлин (Иерусалим). Сюжет с омовением повторяется в связи с Ланлином многократно.

---

дами. См.: Hoffmann H. Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen entwicklung. Freiburg; München: Karl Alber, 1956.

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 84.

Царь, царица и все жители Иерусалима (Ланлина) очень обрадовались, набрали разных цветов и чисто вымылись. Шенрабу, который приезжает, воздают почести, делают подношения. Царь и жители этого города, все живые существа без исключения становятся просветленными. Боги-стихии спрашивают Шенраба о причине, по которой жители этого города стали просветленными. Шенраб отвечает, что одной из причин является то, что его мать родилась в этом городе, а, кроме того, жители Иерусалима (Ланлина) еще прежде очистились от греха (sgrib-ra, от мрака или глупости). Поэтому, когда они воздали ему почести, то достигли полного совершенства и стали просветленными. Боги-стихии спрашивают о том, как достичь совершенства, на что им Шенраб отвечает: «Обладающим умом низкой силы показан бон, распространяющий лучи света».

Далее говорится о том, что в центре города находится высокий (длинный) храм, в котором всем живым существам мира будет проповедано полное бонское учение (или вера)<sup>1</sup>.

Следующий поворот рассказа о жизни Шенраба связан со спуском с Неба светового существа.

В то самое время с неба послышались звуки, в воздухе засиял яркий свет, а земля сильно содрогнулась. Все люди мира сильно испугались. В то время из центра пустого неба (появился) ребенок с бирюзовыми волосами, тело его ясное, светлое, как хрусталь, одет он был в платье с волшебными знаками, верхом на голубой лошади — бирюзовом драконе. Повсюду он кружился и парил. И он опустился в святой стране (gshen yul) Элам (Олмо) Длинная долина, туда, где учитель Шенраб проповедовал бон, (состоящий) из целых трех высших разделов, сотням тысяч бесчисленных учеников. Этому все изумились<sup>2</sup>.

Ребенок выступает посланником самого Мудрого Бумхкри и передает ему поручение обратиться в истинную веру царя Ктобу-Додде (gTo-bu dod-de), правящего северной страной. Шенраб после некоторых колебаний соглашается и отправляется на войну против северного царства 'Od-ma-'byam-skya, в котором Кузнецов видит Мидию, а в ее столице Dang-ba — Экбатану. Интерпретация Кузнецова тяготеет к тому, чтобы доказать связь изначального сценария предания о Шенрабе с эпохой Ахеменидов и ее важнейшими событиями (в частности, войной персов против мидян). Шенраб побеждает

<sup>1</sup> Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет. История религии бон. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.



войско Ктобу-Додде и обращает его самого — после ряда неудачных попыток — к религии бон.

Далее следуют рассказы о многочисленных битвах с демонами, искушающими Шенраба и его семью (одна из его дочерей поддается соблазну и становится женой демона, рождая от него демоническое потомство, но Шенраб позднее возвращает к Свету и ее, и своих внуков). В битве против армий Тьмы Шенраб доходит до Тибета и там проповедует бон.

Далее следует эпизод о строительстве демонами огромного дворца, напоминающий историю Вавилонской башни.

Другой храм строит царь Конце, противник демонов — в стране Тхобар (Thog-'bar). Эту страну Кузнецов идентифицирует как Египет. Демоны под началом предводителя Демона Длинные Руки нападают на страну царя Конце и напускают на нее полчища крокодилов. Но Шенраб приходит на помощь и спасает благочестивых жителей этой страны.

После совершения множества подвигов и установления во всех странах света основ религии бон Шенраб становится отшельником, а затем умирает. Его хоронят в Согдиане (Sang-gc-rgyab-bsnol) — к северо-востоку от Ирана.

## Бон и манихейство

Если географические соответствия Кузнецовым установлены верно, то отнесение основных событий, упомянутых в житии Шенраба к Ахеменидской эпохе, представляется менее очевидным. Обращение к Иерусалиму, предание о Вавилонской башне, битва с воинами «страны севера», которую Кузнецов отождествляет с Мидией, но которая носит название 'Od-ma-'byam-thang, что можно, как сам Кузнецов и указывает, отнести и к типологической стране, откуда в Междуречье приходили волны «варваров» — Уман-Манда, то есть к Турану в целом<sup>1</sup> — явно свидетельствуют о наложении нескольких слоев повествования, что не исключает ахеменидского и более позднего зороастрийского, но явно содержит и еще более близкие к нашему времени сюжеты и детали, относящиеся к эпохе распространения христианства. Тогда будет понятна и тема рождения самого Шенраба от «иерусалимской принцессы», триумфального въезда его в Иерусалим, за чем следует просветление его жителей и страны в целом — что указывает однозначно на иудейский, а точнее, на иудео-христианский контекст. Если учесть наслоения буддизма,

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

также очевидные в данном рассказе, существует только одна версия, где все эти темы могли сочетаться. Это — *манихейство*.

В манихействе мы видим и маздеизм, и теорию онтологической войны сынов Света с сынами Тьмы, и учение о цепочке спасителей (Саошьянтов), и ритуальные омовения в духе иудео-христианской секты сабеев, и темы гностического христианства и все остальное. Превращения крови и плоти Шенраба в стихии и стороны света соответствуют искаженной — вполне в духе гностицизма — картине евхаристии. Ребенок с бирюзовыми волосами напоминает «светового двойника» Мани, а также широко распространенный у гностиков сюжет «брата Христа». Сама география, восстановленная Кузнецовым, хотя и соответствует пространству, включенному в зону Иранской Империи именно при Ахеменидах, явно стала осмысляться с мифологическими подробностями, свидетельствующими о глубоком знакомстве с традициями разных народов и религий этого обширного региона Восточного Средиземноморья и Средней Азии, лишь намного позднее, когда иранизм уже стал фундаментальным культурным и религиозным контекстом, вобравшим в себя различные элементы других религиозных учений.

География Ахеменидов очертила круг максимального распространения иранизма на западе и на востоке. Но эти же территории позднее с некоторыми поправками стали основными территориями и Империи Александра Великого. И он входил в Иерусалим, покорял Среднюю Азию и достигал Индии. Он же был признан «богом» в Египте, стране серых храмов. И наконец, Александр Македонский воюет с народами севера (Турана), а в мифах даже строит против них стену у Каспийских ворот, то есть как раз на севере Мидии. Поэтому ряд черт Шенраба мог относиться к учителю Кира Великого (как считает сам Кузнецов), но с таким же успехом и к Заратуштре или Александру Македонскому. Но в их случае исключено какое бы то ни было внимание к иудаизму и к тематике христианского гнозиса (который, будучи дуалистическим учением, в свою очередь, тесно связан с иранизмом).

Таким образом, в одну систему это сводится лишь в одном случае, если мы примем во внимание одно учение и одного религиозного реформатора — манихейство и его основателя Мани. Мани распространял свою религию в Сасанидском Иране. Его семья исповедовала иудео-христианское учение мандеев или элкасаитов, откуда тема «омовений» у Шенраба — мандеи считали себя последователями Иоанна Крестителя, и их обрядовая практика включала ритуальные омовения<sup>1</sup>. Сама территория распространения манихейства вклю-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

чает в себя всю *территорию иранизма* — от Египта до Восточного Туркестана и Северной Индии (Кушанскую Империю). Поэтому нет ничего невозможного в том, что манихейство достигло и Тибета, поскольку оно проникло во все соседние с ним страны.

Манихейцы почитали Ахуру-Мазду и Митру, причем сам Мани носил одежду митраистского жреца. Христа и иудейскую традицию они включали в свою теорию цепи пророков, где Мани был одним из звеньев. Манихейцы легко включали в свой синтез и буддизм, причем придавая ему ту эсхатологическую — чисто иранскую — окраску, которой он на ранних этапах не обладал.

Манихейство было распространено в Китае со второй половины VI века. Манихейцы распространили свое влияние в столице Империи Тан — Чанъань, пользуясь динамикой культурного обмена вдоль Великого шелкового пути. В эпоху Сун и Юань манихейцы принимали участие в народных волнениях в Китае — в частности, в восстании «красных повязок». Их влияние было настолько сильным, что в период династии Мин в 1370 году китайские власти вынуждены были их официально запретить.

В Южном Китае отдельные группы манихейцев существовали вплоть до XIV столетия.

Манихейство принял как официальную религию Уйгурского каганата в 763 году уйгурский каган Боку Текин (759 — 780), и оно осталось в этом статусе вплоть до 840 года, когда сам каганат распался. Однако манихейцы сохранялись в этом регионе и позднее — вплоть до монгольских завоеваний XIII века.

Эти манихейские группы, организованные в структурированную иерархию, представляли собой прямых наследников организации, основанной Мани. Религия бон не была просто одним из ответвлений манихейства, как монгольская религия не была прямым продолжением зороастризма. Иранизм оказал на культуру Тибета (равно как и на культуру алтайцев — монголов и тюрков) определяющее воздействие, заложил парадигмы и силовые линии дуалистического мировоззрения, ввел в саму глубину культурного горизонта тему световой войны, цепочки воплощений световых сущностей, идею царства как земного отражения небесного порядка и другие классические мотивы и гештальты<sup>1</sup>. Религия бон стала концентрированным выражением этого иранизма, причем в основе тибетской версии лежала именно манихейская трактовка. Однако это было не просто филиацией манихейства, но его творческой и оригинальной переработкой, к которой добавилось позднее существенное влияние тантрического буддизма.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

## Калачакра: карта-календарь идеального Тибета

Здесь следует обратить внимание на пересечение религии бон и тибетского буддизма. Если бон считал Тибет (прежде всего Западный Тибет) полюсом мира, центром юндрун, то такая же идентификация уже в буддистском контексте постепенно складывается в учении о Калачакре, распространившемся с XI века. Так «Калачакратантре» (тибетское Дунгкор, Dus 'khor) центральное значение отводила школа Гелуг-па. Но также и все остальные школы тибетского буддизма (кроме Ньингмапа) единодушно считали ее вершиной буддистского учения.

Тексты и обряды, связанные с Калачакрой, постепенно стали осью *тибетского Логоса*. В определенном смысле Калачакра заменила собой ту роль, которую играли ранее жрецы бона и хранители сакральной монархии, а позднее сами «старообрядцы» Тибета из Ньингмапа, поскольку в Калачакре тибетцы увидели емкую сущность изложения их собственного мировоззрения. «Калачакратантра» стала фундаментальной *онтологической картой* Тибета.

Текст «Калачакратантры» состоит из пяти разделов. В первом описывается структура космоса и, в частности, страны Шамбала, которая является абсолютным духовным центром всех остальных держав. Это парадигмальная Империя Света, страна абсолютного полюса. Можно считать онтологию Шамбалы тождественной идеальному государству Платона. Это государство — каким оно *должно* быть, истинное государство, парадигма государства, идея государства, его небесный божественный прообраз. Поэтому Шамбалу нельзя найти на географической карте мира, хотя о ней говорится, что она «находится на далеком севере». Это указание интерпретировалось как указание на Гималаи и священную гору Кайлас, где, собственно, и находился центр цивилизации Западного Тибета, страна Шангшунг. В других случаях локализация Шамбалы отсылала к Афганистану — и более конкретно, к региону Кабула. И именно потому, что для индийцев речь шла о стране, находящейся к северу от их проживания, сами тибетцы отождествили Шамбалу с Тибетом, не столько с физическим, сколько с *метафизическим*, с идеальным Тибетом — с прообразом Тибета, с его идеей. Поэтому по мере распространения учения Калачакры тибетский Логос все более отождествлялся с именно с ней, находя в этом тексте, содержащихся в нем символах и учениях сущность *тибетской идентичности*, сакральные основания тибетского Dasein'a. Калачакра была осмыслена тибетцами как *метафизическая карта Тибета*.

Следует обратить внимание на то, что в религии бон страна Шамбала была отождествлена со страной Шангшунг, что, как мы видели, относилось не только к Западному Тибету, но и к Ирану (страна Олмо)<sup>1</sup>. Это соотношение является в высшей степени показательным, поскольку сам Иран в маздеизме рассматривался как Империя онтологического центра, как полюс, земное воплощение небесного Света. Поэтому нельзя исключить и с точки зрения географии распространения, и с точки зрения исторического времени появления «Калачакратантры» в самой Индии (X век), что здесь мы снова имеем дело с *иранским влиянием*, но на сей раз оказываемым на Тибет не непосредственно, а через индийский тантрический буддизм.

Калачакра описывает Шамбалу и ее царей как парадигмальное царство. Царь Шамбалы Сучандра был воплощением бодхисаттвы Ваджрапани. Ваджрапани считался одним из трех Хранителей Будды, представлявшим собой аспект его Могущества. Показательно, что этих Хранителей трое, и они отлично соответствуют трехфункциональной системе:

- 1) бодхисаттва Маньджушри есть проявление мудрости (жрецы, первая каста);
- 2) бодхисаттва Ваджрапани — силы, мужества и победы (вторая каста, воины);
- 3) бодхисаттва Авалокитешвара — сострадания, что соответствует третьей касте и большинству народа.

Священный царь Калачакры Сучандра выслушал учение Будды и составил на его основании «Калачакратантру». Этот текст не сохранился, но до нас дошла его сокращенная версия, записанная седьмым царем шамбалы — Яшасом. Он был первым из царей, названным Калки. В саму Индию текст «Калачакры» приносит мудрец Цилупа, который мистическим образом находит путь в Шамбалу и проникает туда во время правления царя Сурьи.

Здесь буддистская традиция напрямую смыкается с индуизмом, который в теории 10 аватар, проявлений Первоначала в форме великих учителей и героев, последним аватаром называет Калки, священного царя, который придет к концу мира и закроет «темный век» — Кали-Югу. Эта эсхатологическая тема, однако, в самом индуизме появляется довольно поздно — Калки назван впервые в «Гаруда-Пуране» и «Вишну-Пуране», составленных в Средние века, а подробное изложение этого учения, данное в «Калки-Пуране», записано еще позднее. В «Махабхарате» о Калки говорится:

---

<sup>1</sup> Birnbaum E. The Way to Shambhala: A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas. N. Y.: Anchor Press/ Doubleday, 1980.

И по декрету Времени родится брахман по имени Калки. И он прославит Вишну и будет обладать огромным могуществом, великим умом и большой ловкостью. Он родится в городе Самбхала в просветленной брахманской семье. (...) И он будет царем царей и всегда побеждающим в силу своей добродетели. И он восстановит порядок и мир в мире, населенном творениями, ставшими на путь смещения. И он будет Уничтожителем всех их и основоположником новой Юги. И этот брахман, окруженный брахманами, уничтожит всех млечха, где бы эти низкие и презренные существа не скрылись бы<sup>1</sup>.

Этот сюжет явно напоминает именно Иран и его имперскую эсхатологию, которая представляет собой фундаментальный элемент световой войны. Иранской также является концепция последнего царя, Саошьянта, Спасителя, который появится в конце мира, победит армии Тьмы и восстановит структуры изначального порядка. При этом индийский термин «млечха» соответствует «северным варварам», а в иранском контексте — кочевым племенам Турана. Поэтому отождествление Ирана и Шамбалы, к чему пришел и Кузнецов на основании реконструкции тибетской карты мира в бонской традиции, вполне вероятно.

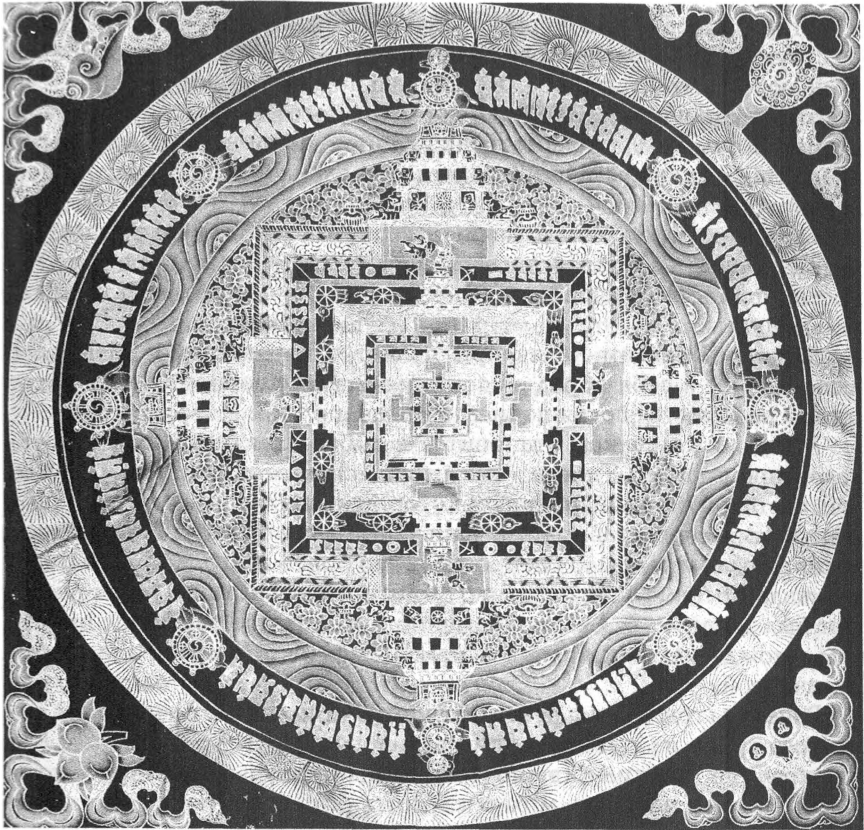
В истории Калачакры также идет речь о том, что Шамбала готовится отразить нападение врагов с севера, и как раз для того, чтобы эффективно этому противостоять, царь Шамбалы и дает рекомендации относительно создания разных типов вооружений — в том числе боевых колесниц и катапульт.

С традицией Калачакры связана особая мандала, то есть метафизическая схема, которая является основой для созерцания и для визуализации йидама в практике Дзогчен и в тибетской йоге в целом.

Мандала Калачакры представляет собой дворец, состоящий из серии концентрических слоев, сходящихся к центру, где находится фигура самого йидама Калачакра, находящегося в соитии со своей шакти — Вишвамата, дословно, «Мать Всех». Дворец представлен в виде четырехугольного здания, расположенного по четырем концам света. Он представляет собой всеобщую *парадигму бытия* и в первой главе текста Калачакры истолковывается как карта Вселенной с упорядоченными ориентациями и концентрической структурой, полюсом которой является сам Калачакра — полюс бытия.

---

<sup>1</sup> Mahabharata. De Kisari ganguly. V. III. New Delhi, India: Munshiram Manoharlal Publishers, 1991. P. 391 – 392.



*Мандала Калачакры*

Из анализа мандалы Калачакры комментаторы делают выводы о структуре мира, а также циклического времени. Показательно, что четыре стороны дворца Калачакры имеют следующие цвета: нижний — черный, правый — белый или голубой, верхний — желтый, а левый — темно-красный. Это точно соответствует четырем Югам индуизма — Сатья-Юга, Двапара-Юга, Трета-Юга и Кали-Юга, а также четырем годовым сезонам<sup>1</sup>. Поэтому мандала Калачакры может быть рассмотрена как синтетическая карта-календарь, где в емкой и краткой форме содержатся все пропорции и симметрии Вселенной — пространственные и временные.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

Вторая глава «Калачакры» трактует мандалу через соотнесение со структурой человеческого существа — где сам Калачакра является полюсом бытия, высшим «Я», недualmente сочетающим в себе пары противоположностей. Это — точка небесного света, составляющая сущность человека, в то время как внешние оболочки представляют собой тонкие центры души, а также морфологические структуры телесного организма.

Остальные три главы посвящены инициации и духовной реализации — вплоть до достижения высшей цели — полной пробужденности, что достигается в процессе созерцания и интерпретации самой мандалы.

Важным обрядом Калачакры является изготовление мандалы, включающее в себя обряд ее составления из цветного песка. Этот ритуал называется посвящением в Калачакру.

Мандала Калачакры становится в тибетском буддизме картой-календарем самого Тибета. Она отождествляется с самой Шамбалой, световой страной, полюсом которой является йидам Калачакра и его прямой представитель — царь Шамбалы. В школе Гелугпа, где учение Калачакры было распространено более всего, эта парадигма и лежала в основе всей политико-религиозной системы, чьим полюсом был далай-лама — одновременно духовный и светский правитель, отождествлявшийся и с царем Шамбалы, и в пределе с самим Калачакрой.

Ранее мы говорили о реконструкции Г. Виртом изначального поллярного языка на основе карты-календаря. Структура мандалы Калачакры, где пространственные символы неразрывно сопрягаются с временными циклами, может служить образцом такой карты-календаря.

В случае Калачакры мы снова сталкиваемся с иранским воздействием, которое, однако, в данном случае проникает в Тибет не через религию бон, а через индийский буддизм. Показательно, что Калачакра распространяется также и в Монголии, которая, в свою очередь, связана с иранизмом самым непосредственным образом.

Так, влияние Ирана и его Логоса мы обнаруживаем в самых разных областях тибетской культуры, что показывает, насколько глубоко сам тибетский Dasein проникнут цивилизацией иранизма. Вместе с тем тема Калачакры является примером глубинного синтеза между боном и буддизмом, основой чего является *общность иранской парадигмы*: позднее сочетание бона и буддизма отражает наличие более глубинного родства, вытекающего из единого — иранского — источника.



## Реформированный бон: Шенлуга и его последователи

Вторая волна подъема религии бон в Тибете происходит в XI веке синхронно со второй волной буддизма (Атиша) и началом эпохи «новых переводов». Мы видели, что уже в школе Ньингмапа в буддистскую Ваджраяну — прежде всего в Дзогчэн — начинают проникать отдельные элементы религии бон. И хотя далее следует обострение конфликта между буддистами и сторонниками бон, диалог между этими религиями продолжается. Поэтому XI век становится эпохой религиозного возрождения Тибета в целом, что сказывается как на буддизме, так и на религии бон. Чтобы отличить этот период религии бон от более древних эпох, его иногда называют «реформированным бон», подобно тому как этот же период отмечает и совершенно новую фазу становления буддизма.

В центре реформированного бона стоит фигура Шенчен Лути, gShen-chen kLu-dga` (996 – 1035). Его учителем был бонский наставник Рашаг. Считается, что предшествующие учителя бон в период преследований (при царе Трисонге) многие тексты и мандалы спрятали в особых кладах. Шенчен Луга, принадлежавший древнему роду бонских жрецов (Шен), открыл некоторые клады — терма. Изучив содержание терма, Шенчен Луга начал проповедь бон, которая получила широкое распространение.

У Лути сразу появились многочисленные последователи, троим из них он вручил секреты бон, которые они продолжали по своим линиям преемственности. Это были три учителя Дру (или Бру), Шу и Па, к которым позднее традиция присоединила Меу.

Луга разделил все содержание воссозданного им учения бон на три составляющие. Метафизическую или онтологическую (Gab-ra) традицию он поручил хранить и развивать Дручен Намкха Юнгдрунгу (Bru-chen Nam-mkha` g.Yung-drung), род которого Дру стал целью наследственной передачи теоретических и философских учений бон. Здесь акцент ставится на систему созерцаний и концентрации сознания. По этой же линии преимущественно передавались и космологические представления бон (mDzod-phug). В 1072 году представителем этой линии Друдже Юнгдрунгом в области Цанг был основан бонский монастырь Еру Вэнсакха (gYas-ru dBen-sa-kha), остававшийся одним из основных центров бон до конца XIV века. После его разрушения его традиции были продолжены в монастыре Менри, основанном в 1405 году учителем бон Ньямме Шерабом Гьялценом (1356 – 1415).

В XIX веке в этом роду Дру было обнаружено перевоплощение панчэн-ламы, второго лица тибетской теократической иерархии.

Ученик из рода Шу — Шуе Лэгпо (Zhu-yas Legs-po) — был посвящен Лугой в бонскую версию Дзогчэн. Дзогчэн мыслится здесь как метод *мгновенного преображения*, в котором схватываются недуальные отношения между сознанием и окружающим миром. В целом и в школе Ньингма, и в повлиявшем на нее чань-буддизме, методика, положенная в основу Дзогчэна, напрямую не связана с конкретной религиозной системой. Так, в чань-буддизме отчетливо видны следы даосизма и свойственной ему недуальности, а в буддизме та же идея выражена с отсылкой к фигуре Будды и к перспективе пробуждения. В бон аналогичный метод недуального схватывания сущности бытия — Sein'a в Dasein'e — также не связывается строго ни с какой теологической конструкцией — речь идет о мгновенном световом опыте, о проникновении в сущность онтологии.

Кроме того, по этой цепи передавались знания о бонской медицине.

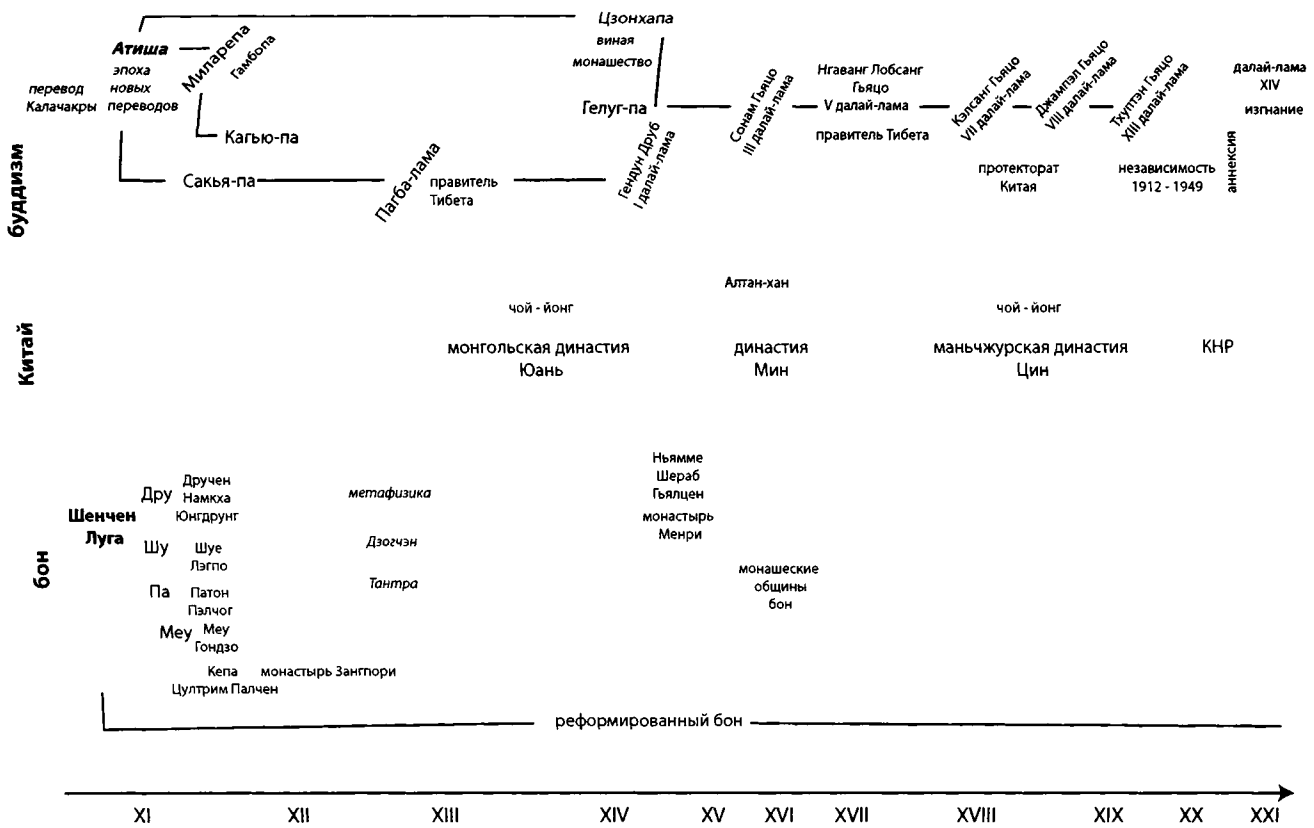
Традиция бонского Дзогчэна практиковалась в основанном родом Шу в монастыре Кыкхар Ришинг (sKyid-mkhar Ri-zhing).

Третий ученик, представитель рода Па — Патон Пэлчог (sPa-ston dPal-mchog), унаследовал от Луги традицию бонской тантры, то есть практики преображения внутреннего мира и структуры восприятия внешнего, через соединение противоположных полюсов в визуализации, мышлении и обряде.

Еще одна линия реформированного бон восходит к роду Меу. Хотя основатель этой цепи Меу Гондзо (1030 — 1096) лично не знал Лугу, он получил посвящение от его последователей из кланов Дру и Шу. Меу Гондзо стал аскетом, известным в бонской традиции как Рито Ченпо, «Великий отшельник». Членами этой линии традиции был основан монастырь Занпори, у истоков которого стоял крупный тибетский философ и теоретик бон XI века Кепа Цултрим Палчен<sup>1</sup>.

Эти четыре рода были главными носителями учения Луги до XV века, а позднее центры изучения бон под влиянием буддизма стали организовываться не по древнему принципу рода, а на основе монашеских общин, где происхождение решающей роли не играло. Однако представители этих родовых школ пользовались особым почитанием и уважением среди всех сторонников религии бон.

<sup>1</sup> Snellgrove D. The Nine Ways of Bon. L.: Oxford University Press, 1967.



Вторая фаза тибетского историа

## Дзогчэн в традиции бон: метафизика света

Считается, что традиция Дзогчэн в Тибете была изначально следствием тантрического буддизма, принесенного из Индии с существенным вкладом китайской традиции чань, которую представлял, в частности, проигравший Камалашиле спор в монастыре Самье, Хэшан Махаяна. И лишь позднее она проникла в религию бон, заимствовавшую ее из буддистского контекста и включившую в свою структуру. Это, действительно, так, с чисто исторической точки зрения. Однако есть мнение, что бон, со своей стороны, повлиял на Дзогчэн, хотя как именно, не поясняется.

Если мы внимательно присмотримся к основному сценарию учения Дзогчэн в целом, не важно в буддистском или в бонском контексте (в позднем реформированном боне буддистские темы, на самом деле, превагируют), то мы увидим ряд интересных закономерностей, также отсылающих нас к световому иранскому космосу, как и другие аспекты тибетского Логоса.

Возьмем за основу изложение учения Дзогчэн в буддистской версии, как она представлена у третьего учителя в цепи Додрупчен Ринпоче, уходящей корнями к Лонгчен Рабьяму (1308 — 1361), в трактате «Избранные темы Дзогчэна» (rDzogs chen thor bu)<sup>1</sup>.

Основу топики учения Дзогчэн составляет линия Ваджраяна-буддизма Татхагатагарбха (tathāgathagarbha). В основе этой школы лежит идея о том, что Будда есть Татхагата, то есть приходящий (в природу) и проходящий (природу). В этом состоит сущность Махаяны Нагарджуны: недUALьность имманентного мира (сансары) и состояния полного пробуждения (будда) в нирване. Точкой, где природа Будды (то есть пробужденность) пересекается с миром имманентных форм (сансарой), является *человеческое сознание* (логос). Сознание называется «утробой» (garbha) Татхагаты. С одной стороны, логос конституирует миры и ограничения, а следовательно, страдания, а с другой, он же есть инструмент спасения и ухода за последние пределы имманентности. Но это не две инстанции, а *одна и та же*. И более того, уход и приход, освобождение от мира и закрепощение себя миром есть не две операции, но одна. Если человек сможет проникнуть к своему центру, логосу, и распознать его как утробу «Того, Кто приходит и проходит» (Татхагаты), то он достигнет своей *основы*.

<sup>1</sup> Klein A.C., Kherstun Sangpo Rinpoche. Assorted topics of the Great Completeness by Dodrupchen III/ White D.G. (ed.) Tantra in practice. Delhi: Motilal Bonarsidass Publishers. 2001.

Здесь и начинается собственно практика Дзогчэна — буквально, «Великого Совершенства» или «Великой Полноты». «Совершенство» и «полнота» в этом контексте указывают на преодоление противоположностей — имманентное/трансцендентное, сансара/нирвана, пробужденность/сон и т. д. Великая Полнота охватывает всё одновременно, поэтому перед лицом Дзогчэна любые методы, пути и практики оказываются пустыми иллюзиями — понимающий, что логос есть Татхагатагарбха, понимает все и мгновенно, а не понимающий — не понимает (и не поймет) ничего и никогда.

В основе метода Дзогчэна (как и в большинстве буддистских тантрических практик) лежат три инстанции:

1. Основа (тибетское *gzhi*).
2. Путь (тибетское *lam*).
3. Плод, Достижение, Цель (тибетское 'bras bu).

Этой триаде духовной реализации соответствует другая классическая триада — трех тел Будды:

1. Нирманакайя (санскритское *nirmāṇakāya*), феноменальное тело.
2. Самбхогакайя (санскритское *sambhogakāya*), тонкое тело.
3. Дхармакайя (санскритское *dharmakāya*) или Ваджракайя (*vajrakāya*), духовное тело, сущность.

Дзогчэн учит, что все три тела Будды, все три мира и все три стадии практической реализации уже заложены в человеческом сознании, которое и есть все они. Поэтому Великая Полнота не достигается путем дополнения или восполнения чего-то изначально несовершенного, но представляет собой внезапную вспышку, обнаружение уже *наличествующей* Полноты. Поэтому вся структура метода Дзогчэн разворачивается в особом измерении, которое *исключает* время — это три инстанции вечности, которые идентифицируются внутри того, что является сутью человека — логосом.

Тем не менее изложение метода начинается с Основы (*gzhi*)<sup>1</sup>. Основа всегда равна самой себе — она общая и единая у будд и у чувственных существ. Но в обоих случаях — и у пробужденных, и у непробужденных — она выступает как конституированное состояние, то есть не как она сама. У Будды это блаженное всеведение, у чувственных существ — греховный и болезненный мрак невежества. Но Основа в обоих случаях скрыта тем, что на ней основано. Для Дзогчэн же необходимо обнаружить Основу как таковую — не через то, что она конституирует, скрываясь за ним. Поэтому первым шагом (броском, рывком, прыжком) практики Дзогчэна является «время Основы» (*zhi dus*). Надо постичь основу

<sup>1</sup> Klein A.C., *Kherstun Sangpo Rinpoche*. Assorted topics of the Great Completeness by Dodrupchen III. P. 565.

как Основу, а не то, что на ней основано. Основа в чистом виде есть «открытое сознание» (rig pa). Схватив Основу, пробившись к «открытому сознанию», мы оказываемся в особом измерении — в измерении Дзогчэна.

От этой точки начинается следующий второй этап практики — Путь. Он проходит *внутри* Основы и представляет собой визуализацию неограниченных серий существ и ситуаций, конституируемых Основой в тонком мире (бардо). Здесь «открытое сознание», обратившись к своей сути, обретает возможность творить миры и их население в свободном потоке мышления — не тратя сил на их плотные коагуляции. При этом Путь не есть отход и удаление от Основы, но игра *внутри* нее — поскольку все визуализации и ситуации имагиналя пронзительно осмысляются в контексте самоосознающей сущности — Великой Полноты. Основа, основывая миры бардо, убеждается в том, что она, на самом деле, именно Основа. Здесь практик Дзогчэна учится *опыту смерти*, которая есть *творящая пустота*.

В описании Пути преобладает символизм *света*. Опыт Пути представляет собой нахождение в неограниченном световом пространстве, полном лучей и траекторий, представляющих собой алмазные (ваджра) и золотые звенья цепочек и видений. Пространство имагиналя охватывается практиком Дзогчэна одновременно и стремительно, а сознание распускается как цветок сразу во всех направлениях. Сознание не просто созерцает сущности (богов, архетипы) вещей, оно их *творит* в световом могуществе Основы.

Но самым главным творением Пути является творение *собственной световой формы*. Это названо в Дзогчэне «телом радуги» ('ja lus) или «радужной формой» ('ja sku). Основа творит световое «Я». Это — Великое Преображение ('pha chen). И «тело радуги» взмывает над световой страной как момент высшего триумфа Дзогчэна. Метаморфозы самотворения светового человека называются «тропой полета» (thod rgal).

Третий уровень практики — Плод. Здесь «радужное тело», световая сущность, конституированная свободным самотворением Основы, достигает самой себя в своем изначальном состоянии. Кольцо Дзогчэна замыкается само на себя. Это не возвышение и не спуск, не освобождение и не закабаление. Плод Дзогчэна равноудален от всех состояний, крайностей, пар и оппозиций. Здесь осуществлена победа над четырьмя типами демонов:

- 1) над силами сгущения, организующими плотные формы;
- 2) над господствами смерти, способными обрезать нить жизни существа;

- 3) над духами заботы, отвлекающими от достижения освобождения;
- 4) над божественно рожденным демоном, заставляющим стрелу молниевидного освещения отклониться на ничтожное расстояние от цели — привлекая блаженством световых форм<sup>1</sup>.

Практика Дзогчэн может быть вынесена за пределы буддистской метафизики и гештальтов Будды и бодхисаттв. Неважно, образы какой религии или мифологии творит и созерцает сознание на «тропе полета». Важнее, что речь идет о *метафизике Света*, где свет и его различные метаморфозы, визуализации, фиксации и секвенции носят характер фундаментальных концептов. Но мы видели в другом томе «Ноомахии»<sup>2</sup>, что метафизика Света, Свет как концепт является отличительной чертой именно иранской традиции, как концепт времени, истории рождается из иранской культуры ожидания, так и мистика Света и, в частности, гештальт светового человека, рождается из иранской световой войны. И хотя в Дзогчэн, в отличие от Калачакры, нет обращений к войне, сама стихия света, представленная как область Пути и сущность Основы играет здесь центральную роль. И время и пространство являются световыми. Эта онтология Света утверждает в мире и в человеке *измерение вечности*, которое достигает своей кульминации в творении неразстворимого и недвойственного «радушного тела».

Поэтому мы снова сталкиваемся с Ираном и его Логосом, что может быть общим знаменателем для добуддистской религии бон, которая, будучи иранской, по необходимости должна подчеркивать световую онтологию, и для самого индийского буддизма, который, возможно, в свою очередь, развил метафизику Света не без влияния иранской традиции. Таким образом, в случае Дзогчэна и творения «светового человека» мы имеем ситуацию, сходную с эсхатологией Калачакры и Шамбалы: в Тибет обе эти линии попадают двумя путями — более древним из Ирана через Шангшунги бон, и позднейшим из Индии, но и в саму Индию, возможно, они проникают через влияние мадеизма.

Иранский Логос, восточный иранизм, во многом предопределивший всю алтайскую цивилизацию, дополнив и укрепив более архаичный, но морфологически близкий, индоевропейский Логос Турана, мы обнаружили в полной мере и в Тибете. Это, в свою оче-

<sup>1</sup> Klein A.C., *Kherstun Sangpo Rinpoche*. Assorted topics of the Great Completeness by Dordrupchen III. P. 571.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

редь, показывает, по какой логике строилась *тибетско-монгольская цивилизация*, где преобладали наследие Турана, прямое и решающее воздействие Ирана и наиболее эксплицитно представленная традиция индийского (прежде всего тантрического) буддизма.



# **ЧАСТЬ 5. МАНЬЧЖУРЫ**



## Глава 24. От мохэ до чжурчжэней

### Тунгусо-маньчжурские народы в древнейшую эпоху

К алтайской семье языков и, соответственно, к алтайской культуре относится еще одна обширная этнолингвистическая группа, которую называют тунгусо-маньчжурской. При всем разнообразии культур и обществ, к ней принадлежащих, определенные признаки позволяют выделить ее в самостоятельную культурную категорию наряду с тюрками и монголами. Алтайские языки включают в себя тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские языки во всех классификациях, хотя в расширенной версии к ним добавляются корейский и японский языки<sup>1</sup>. Но в любом случае тунгусо-маньчжурцы составляют третий важнейший и влиятельный, с точки зрения геополитики и религии, компонент алтайской цивилизации.

Первые упоминания предков маньчжуров встречаются в китайских хрониках, где речь идет об оседлом земледельческом народе сушень (肅慎), обитавшем в бассейне реки Хуанхэ в VIII—IX веках до Р.Х. Постепенно под давлением государства Западная Чжоу они были вынуждены переселиться на восток, на территорию современной Маньчжурии. Там они смешались с другим земледельческим народом илоу (挹婁), который также считается родоначальником маньчжуров. С III по VI век по Р.Х. китайские хроники объединяют сушень и илоу в одно целое, хотя трудно достоверно понять, идет ли речь о двух разных народах или лишь о разных правящих родах. У них не было своей независимой государственности, и с первых веков по Р.Х. они находились под властью древнекорейского государства Пюё.

В IV—VI веках по Р.Х. в Маньчжурии появляется народ мохэ или мукри (靺鞨), который либо был родственным сушеням и илоу, либо смешался с ними. В любом случае мохэ говорили на том же языке. Еще раньше племена мохэ сражались под началом сяньбийцев, и часть их переселилась в Западную Джунгарию, где вместе с другими народами позднее, в VIII веке, участвовала в создании племенной федерации тюргешей и Тюргешского каганата.

<sup>1</sup> Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: Индрик, 1997.

О народе мохэ сохранились более надежные сведения, чем о более древних тунгусо-маньчжурах. Сообщается, что они были чрезвычайно воинственными и широко практиковали коневодство. В Маньчжурию они пришли из Забайкалья. Среди «восточных варваров» (дуньху) они считались самыми лучшими и самыми смелыми воинами. Мохэ составляли авангард отрядов «восточных варваров» в нападениях на Китай, но в то же время часто становились союзниками или вассалами Китая. Непрерывно мохэ воевали и с корейским государством Когурё. В V–VI веках по Р.Х. они находились под сюзеренитетом Китая. Когда была создана династия Тан, объединявшая Китай и восточные пространства Турана, мохэ под началом своего царя Тудици добровольно вошли в нее и переняли многие китайские обычаи. На службе Танским Императорам мохэ отличились доблестью и мужеством во многих сражениях, подтвердив свою славу как самого воинственного народа.

О религиозных взглядах мохэ известно мало. Хроники сообщают, что они считали священным горный хребет Байтоушань, расположенный на севере Корейского полуострова.

В VII веке Империя Тан развертывала свою экспансию в Туран. Китайцами был уничтожен Тюркютский каганат, а затем пало корейское государство Когурё. Племена мохэ и протомонголы кидани оказались рассеянными на севере Империи и снова вернулись к традиционной практике варваров — к восстаниям против Китая и нападениям на его северные земли. После разгрома Когурё группа племен под началом полководца Тэ Чоёна в 698 году по Р.Х. смогла создать первое государство тунгусо-маньчжуров — Пархэ или Бохай<sup>1</sup>. Государство Бохай просуществовало около 230 лет. Согласно хроникам, им правили 15 государей.

Тэ Чоён на первых порах признавал главенство Китая и регулярно посылал ему дань, в обмен на это китайский Император пожаловал Чоёну титул вана (царя). Потомки Чоёна расширили границы государства и укрепили его. Государство Бохай достигло своего расцвета при первых трех правителях, а затем вступило в фазу постепенного упадка. Однако во время правления Мун-вана в 762 году Бохай признается Китаем полноправным государством, что показывает масштабность его могущества, поскольку Китай, как правило, считал окружающие его народы своими «естественными вассалами».

---

<sup>1</sup> В современной корейской историографии история государства Бохай считается частью корейской истории, а его правитель представлен корейским военачальником Ко, находившимся в подчинении у корейских царей. Само государство называется корейцами Пальхэ, а значение мохэского фактора принижается. См.: Ким А.А. История государства Бохай. Уссурийск: ФГОУ ВПО ПГСХА, 2011.

Во время правления десятого вана (царя) Бохай Сон-вана в период 818 — 829 годов государство Бохай снова укрепляется и становится ведущей силой на Дальнем Востоке. Показательно, что государство Бохай славилось разведением лошадей, что подчеркивает кочевой характер народа мохэ, который можно представить как *самое восточное ответвление цивилизации Турана* и, одновременно, *самый восточный полюс всего алтайского культурного круга*.

В начале X века происходит резкое усиление протомонгольского народа киданей, которые в 907 году основывают свое государство, а его правитель Абаоцзы провозглашает себя Императором. Кидани успешно укрепляют свои позиции и в 926 году захватывают Бохай. На этом месте кидани создают восточно-киданьское государство Дунданьго, главой которого становится старший сын Абаоцзи. Так завершается история первого тунгусо-маньчжурского государства, а народы мохэ становятся подданными киданей.

Население государства Бохай, ставшее отныне подданными киданьского государства Ляо, с X века стало называться *чжурчжэнями* или *нюйчжи* (女眞). Под этим именем тунгусо-маньчжурские племена стали известны в следующий исторический период.

### **Чжурчжэни: Империя Цзинь — основатели**

Со второй половины XI века племена чжурчжэней постепенно снова восстанавливают свое могущество, возрождая воинственно-кочевой быт своих прямых предков — народов мохэ<sup>1</sup>. Это вызывает тревогу у киданей, которые обрушивают на чжурчжэней волны жестоких репрессий. Но чжурчжэни не оставляют попыток добиться независимости. Перелом наступает тогда, когда во главе чжурчжэней становится вождь Агуда (1068 — 1123), который в 1113 году консолидирует различные племена и начинает войну с корейским государством Корё. Через два года, в 1115 году, чжурчжэни настолько укрепляются, что Агуда бросает прямой вызов государству киданей и провозглашает себя Императором нового государства — Цзинь. Это приводит к масштабной войне, где чжурчжэни выступают как *типично туранская сила* — их преимущество состоит в конном стремительном войске, действующем молниеносно и гибко. Так, чжурчжэни добиваются победы над более многочисленными войсками киданей.

Агуда, став правителем могущественного государства, где главной силой были отныне чжурчжэни, привлекает к управлению сановников из правящих родов государства Бохай; так — через пери-

<sup>1</sup> Franke H. The Forest Peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens. The Cambridge History of Early Inner Asia. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

од господства монголов-киданей — восстанавливается преемственность с первым государством тунгусо-маньчжуров и народом мохэ.

После смерти Агуды власть переходит к его младшему брату Уцимаю (1075—1135), который продолжает строить новую Империю. В 1124 году он закладывает первую столицу династии Цзинь — город Хуэйнинфу.

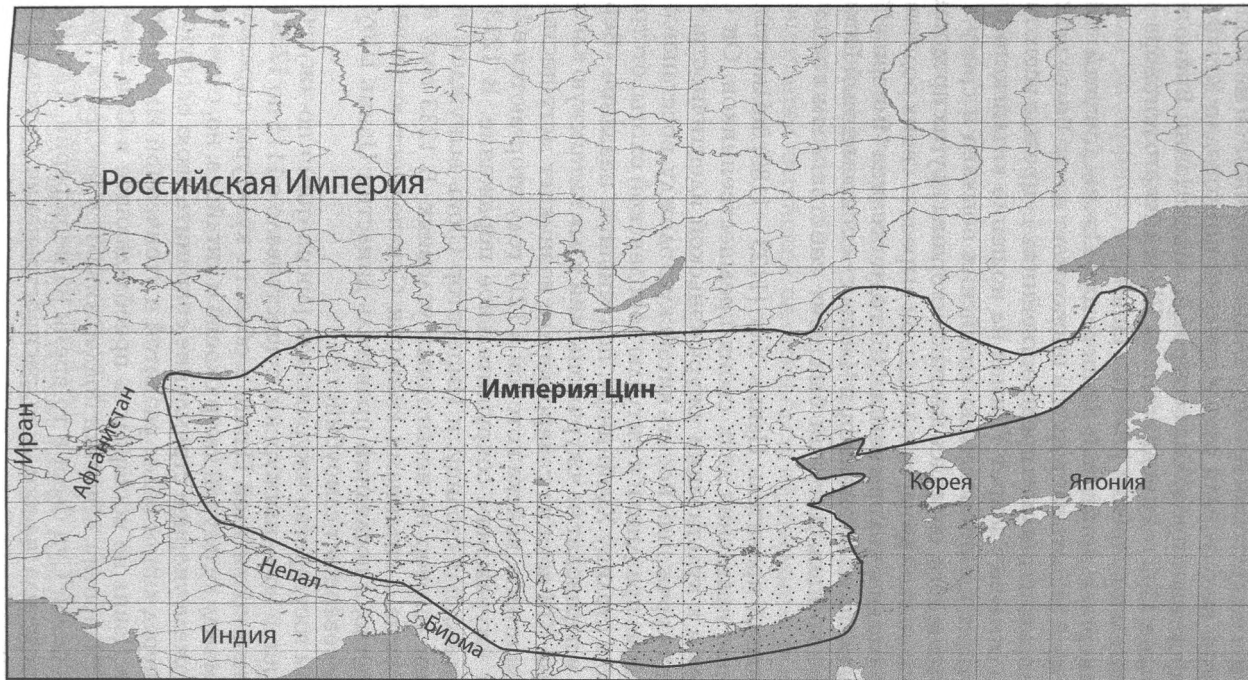
В этот период формируется коалиция между чжурчжэньским царством Цзинь и китайской династией Сун, направленная против киданьской Империи Ляо, на стороне которой выступают тангуты (народы тибето-бирманской группы) из государства Си Ся. Чжурчжэни в союзе с Сун выигрывают противостояние. В 1125 году войско Уцимая окончательно уничтожает государство киданей Ляо, присоединяя его земли к своим территориям и взяв в плен последнего правителя Ляо Тяньцзо-ди. Так Цзинь становится могущественной Империей, полюс которой по-прежнему остается в Маньчжурии.

Уцимай ясно понимает отличие туранской воинственной культуры чжурчжэней от оседлой и во многом изнеженной культуры китайцев. Поэтому несмотря на то, что под властью чжурчжэней оказывается все больше китайских территорий и, соответственно, китайского населения, он издает ряд указов, препятствующих китаизации чжурчжэней — в частности, запрещает им носить китайское платье.

## Расцвет и упадок Империи Цзинь

По мере того, как Цзинь превращается в самостоятельную силу, достигшую гегемонии на территории Восточного Турана, повторяя в целом опыт хунну, сяньби, тюркютов и киданей, конфликт с бывшим союзником Сун становится неизбежным. Вспыхивает война, где чжурчжэни снова используют классическую технику Турана: более многочисленные войска китайской пехоты терпят сокрушительное поражение от чжурчжэньской конницы. Чжурчжэни в 1127 году включают в свою Империю север Китая и уводят в плен китайского Императора — Сун Хуэйцзуна, который поспешил отречься от престола.

В 1135 году начинается эпоха правления третьего Императора династии Цзинь Хэла (1119—1149), который проводит ряд существенных реформ, изменяет чжурчжэньскую письменность, издает указ о трех официальных языках Империи — чжурчжэньском, китайском и киданьском (монгольском), приглашает к руководству страной китайских сановников. При правлении Хэла государство Цзинь становится более похожим на Китай, перенимает у китайцев обычаи и культуру.



*Империя Цин. Маньчжурская династия. 1644—1912*

Несмотря на постоянное наступление чжурчжэней на Империю Сун, китайцы не опустили рук, и сунский полководец Юэ Фэй довольно эффективно продолжал сопротивляться Цзинь. Война завершилась лишь в 1142 году подписанием Шаосинского договора, который основательно укрепил позиции Цзинь.

Хэла свергает четвертый Император Цзинь Дигунай (1122–1161), который захватывает трон и продолжает в еще более ускоренном ритме политику своего предшественника — прежде всего китаизацию. Он отменяет запрет Уцимая на ношение китайского платья и способствует проникновению китайских обычаев в среду чжурчжэней. Кроме того, опасаясь мести со стороны других представителей чжурчжэньской династии Агуды, он вырезает своих родственников. Показательно, что при нем, в 1151 году, столица Империи Цзинь была перенесена из Хуэйнинфу в Чжунду — современный Пекин.

В конце концов, Дигунай был убит собственным военачальником.

Следующий правитель Цзинь Улу (1123–1189) полностью поменял линию правления двух своих предшественников. Он снова возвращается к культивации чжурчжэньской идентичности, опять запрещает чжурчжэням носить китайскую одежду, восстанавливает традиционные праздники и ритуалы королевской охоты, отстраивает прежнюю столицу Хуэйнинфу, получившую название «Верхняя Столица», и переводит на чжурчжэньский язык китайскую классику.

В начале XIII века на северо-западе возникает могущественная Империя монголов, войска которой в 1211 году вторгаются в Цзинь и наносят чжурчжэням сокрушительное поражение. В 1213 году монголы осаждают столицу, и Император Сюнь вынужден подписать с ними договор на невыгодных условиях. В 1233 году армия Угэдэя в союзе с китайцами Империи Сун полностью захватывает государство, а последний правитель династии Цзинь Шоу-Сюй в 1234 году совершает самоубийство.

В целом государство чжурчжэней (*ancun gurun* по-чжурчжэньски, *aisin gurun* по-маньчжурски) существовало с 1115 по 1234 год.

Политика правителей Цзинь в области культуры определялась синтезом между культурой чжурчжэней и китайцев, но, с другой стороны, отражала упорное стремление сохранить свою особую идентичность перед лицом более развитой и утонченной Империи Сун. Поэтому в Цзинь не поощрялось преобладающее в Сун конфуцианство, но, напротив, всячески поддерживались даосизм и буддизм, которые в самой Сун были в то время на периферии. Так, именно в Цзинь получила наибольшее распространение даосская школа Цюаньчжэнь (Школа Совершенной Истины), основателем которой



был знаменитый даосский монах Ван Чунъян<sup>1</sup> (1113—1170). В культуре Цзинь две трети поэзии жанра цы были составлены даосскими авторами этой школы. При шестом Императоре Цзинь Мадагэ (1168—1208), который, несколько отступая от традиции, допустил создание на территории Империи конфуцианских центров, и при его активной поддержке был издан даосский «Драгоценный Канон Мистической Столицы Великой Цзинь» (Da Jin Xuandu baozang). Кроме того, в эпоху Цзинь был полностью издан и буддистский канон Трипитака.

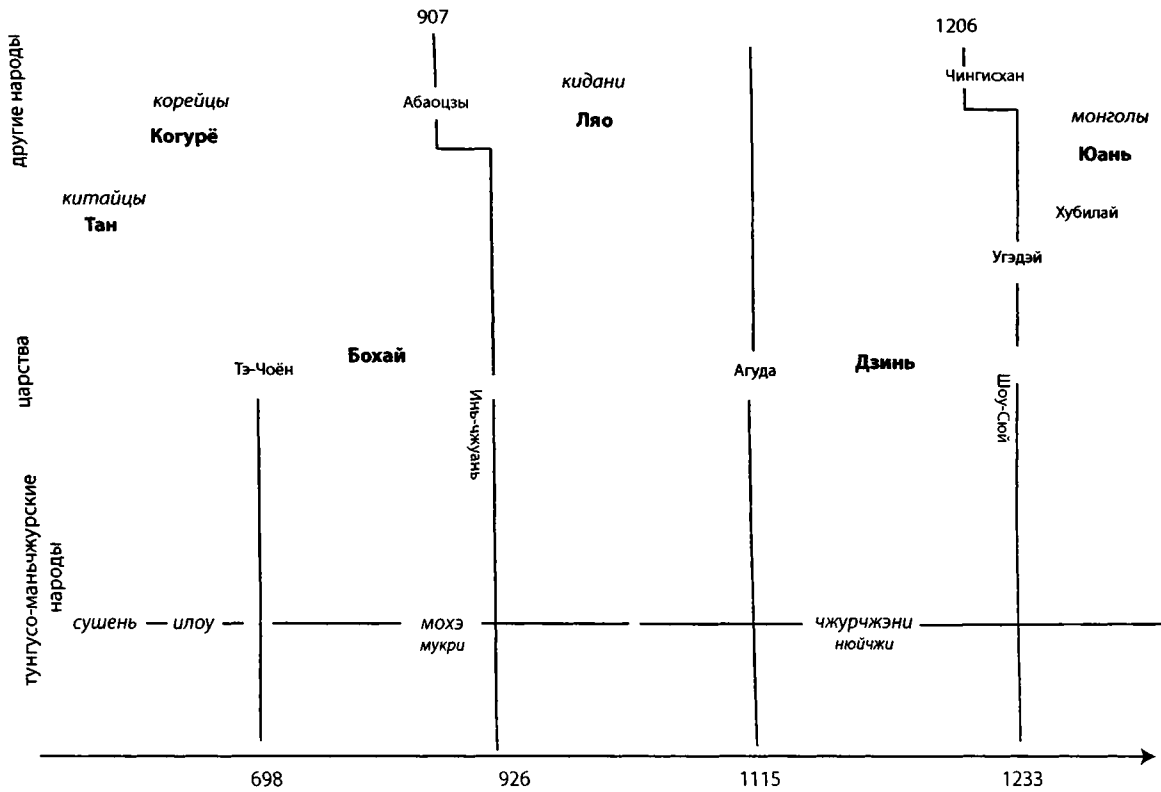
В целом чжурчжэни в этот период воспринимают высшие достижения духовной цивилизации Китая, а также — через буддизм — Индии.

При этом у чжурчжэней сохранялись и более архаичные культы, где можно различить следы матриархата. Так, они почитали Великую Богиню Абка Хэхэ, которая позднее под влиянием мужской интерпретации китайской религии была переосмыслена в Абка Эндури, Отца-Небо<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Даосская традиция утверждает, что Ван Чунъян летом 1159 года встретился с двумя бессмертными Чжунли Цюанем и Люй Дунбином, от которых получил практику достижения бессмертия, что впоследствии он и реализовал.

<sup>2</sup> Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю: В 2 т. Т. I, II. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1975, 1977.



Маньчжурский историа. 1-я фаза

## Глава 25. Маньчжурия и династия Цин

### Нурхацци и Абахай: имперский дух-вочко и маньчжурский Dasein

После того, как монголы завоевали Цзинь и присоединили его территории к новой монгольской династии Юань, чжурчжэни оказались под властью китайцев и утратили самостоятельность. Письменность забылась, и племена вернулись к доимперскому быту — к традиционным занятиям коневодством и сельским хозяйством.

Когда в 1368 году династия Юань пала, новая династия Мин попыталась сохранить под своей властью Маньчжурию, но ей удалось распространить свой контроль только на Ляодунский полуостров (юг Маньчжурии), тогда как северные территории добились самостоятельности. Там постепенно чжурчжэньские племена стали складываться в новые союзы. При этом долгое время они оставались в разрозненном состоянии, не подчиняясь ни китайцам, ни какому-то одному правителю из числа своих вождей. Такое положение дел в целом сохранялось в течение двухсот лет. В конце XVI века один из вождей чжурчжэней Нурхацци (1559 – 1626) сумел настолько усилить свою личную власть, что объединил под своим началом многочисленные племена чжурчжэней и несколько восточно-монгольских этнических групп, создав сильную конфедерацию кочевых воинственных племен туранского типа.

В 1616 году государство Нурхацци стало настолько масштабным и могущественным, что сам он провозгласил себя Императором, получившим «Мандат Неба» (Тяньмин). При этом новое государство в его глазах было восстановлением прежней Империи чжурчжэней, поэтому оно было названо «Поздняя Цзинь». После того, как Нурхацци отвоевал у китайцев Ляодун, под его властью оказалась практически вся Маньчжурия, действительно, представлявшая собой и геополитически, и с точки зрения доминирующего этноса (чжурчжэней), продолжение Империи Цзинь. Сам Нурхацци происходил из чжурчжэньского рода, который был побочной ветвью прежней чжурчжэньской династии, но по мере возвышения Нурхацци объявил свой род «Айсин Гёро» золотым, чтобы показать преемственность с династией Цзинь, имя которой означало «Золотая династия». Род

Нурхаци укрепился в священных для чжурчжэней горах Байтоушань, и оттуда Нурхаци начал строительство своей новой Империи.

После смерти Нурхаци его дело продолжил его сын и сподвижник в военных походах Абахай (1592 — 1643). При нем новая Империя окончательно подчиняет себе оставшиеся племена чжурчжэней. При этом конфронтация с Мин еще более усиливается. Абахай вторгается в Корею, бывшую вассалом Китая, и заставляет ее выплачивать ему дань. Абахай доходит вплоть до Пекина, осаждает его и наносит китайцам колоссальный ущерб.

Абахай издает указ о переименовании народа чжурчжэней в маньчжуров, указывая, что этноним «ньюйчжи» применим лишь к некоторым племенам, а «маньчжу» (滿族) — ко всему народу в целом. С этого времени «маньчжуры» становится официальным названием тунгусо-маньчжурских племен, создавших новое государство. Само это государство Абахай также переименовывает — из «Поздней Цзинь» или «Айсин Гёро» в династию Цин (大淸國 — дословно «Чистая»).

В военной стратегии Абахай снова делает главную ставку на туранский принцип: основу его армии составляет легкая конница, преимущественно лучники, которая стремительно атакует противника и при необходимости столь же стремительно отступает. Несмотря на то, что основная часть маньчжуров занята в земледелии и ведет оседлый образ жизни, воины и политическая элита сохраняют полукочевой образ жизни, постоянно участвуя в военных походах или в мирное время занимаясь охотой. Это является классической формой существования туранских народов, что было кодифицировано в «Ясе» Чингисхана. Маньчжуры ясно понимают, что их успехи напрямую связаны с сохранением именно такого — туранского — стиля жизни и культуры, и поэтому при всем сближении с китайской культурой оставляют ядро маньчжурского народа — и прежде всего военную аристократию — в изоляции от оседлого городского образа жизни китайцев. Это правило сохраняется неизменным во всей истории государства Цин, которое просуществовало вплоть до 1912 года и стало последней династией имперского периода китайской истории<sup>1</sup>.

Вместе с тем Абахай заимствует определенные модели упорядочивания административной системы у китайцев, строго соблюдая при этом в неприкосновенности идентичность самого маньчжурского ядра. Этой традиции следовали практически все властители династии Цин — вплоть до ее конца.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

Параллельно войнам с Китаем под властью маньчжуров оказывается и значительная часть Монголии, что еще более усиливает туранский характер Цин. Сами маньчжуры (как и их предшественники чжурчжэни и еще более древние тунгусо-маньчжурские народы) среди всех алтайцев были менее всего затронуты цивилизацией Турана, так как находились на ее самой восточной периферии. Показательно, что контакты с индоевропейцами вообще отсутствовали или были опосредованы тюрками и монголами, а кроме того, распространением индоевропейского буддизма через монголов, тибетцев и китайцев. Также среди маньчжуров и их предков оседлое население исторически составляло большинство. Поэтому туранский стиль был присущ лишь военной аристократии маньчжуров и укреплялся за счет интенсивных взаимодействий с монгольскими обществами, где, напротив, кочевой образ жизни преобладал и затрагивал основной состав населения. То обстоятельство, что под властью маньчжурской династии Цин оказались не только территории Северного Китая, а позднее весь Китай, но и Монголия, является принципиальным: монгольский полюс оказывал на Цин фундаментальное влияние, укрепляя туранскую, кочевую, воинственную идентичность, тогда как оседлая городская цивилизация Китая воздействовала в совершенно ином ключе: привычно растворяя пришельцев из числа «северных варваров» в сильном и детализированном, утонченном и изысканном китайском *Dasein*<sup>1</sup>, как это произошло с сяньби, тюркютами и монголами династии Юань<sup>1</sup>.

Важно, что правители Цин не поддались на этот привычный для ханьцев сценарий и сохранили свое этнокультурное ядро в неприкосновенности. Так, сама Маньчжурия стала обособленной от остального Китая территорией, где искусственно поддерживались строго маньчжурские традиции вплоть до категорического запрета имитации китайских обычаев, языка и костюмов.

При том, что маньчжурские правители отличались веротерпимостью, как большинство народов Турана, в самой Маньчжурии и в имперской столице главенствовали родовые культы маньчжуров и шаманские обряды, исполняемые особым типом жрецов — *пойун саман* (*p'ouyn saman* или *роixun saman*, дословно, «общинный шаман»). Каждый маньчжурский клан (*мокун*) должен был иметь отдельного *пойун самана*, а верховным *пойун саманом* считался жрец правящей династии. В функции *пойун самана* входило отправление культа предков рода и духов рода (*пойун вочко* — *p'ouyn vochko*).

<sup>1</sup> Показательно, что в истории Маньчжурии монголы и маньчжуры сменяли друг друга симметрично: Бохай (мохэ — маньчжуры) — Ляо (кидани — монголы) — Дзинь (чжурчжэни — маньчжуры) — Юань (монголы) — Цин (маньчжуры).

Институт пойун саманов был принципиально необходим для всей структуры маньчжурского государства, поскольку только благодаря сохранению связи с родом и его обычаями маньчжуры имели возможность сохранить свою идентичность, свой особый маньчжурский Dasein. Дух предков (voshko) был выражением сути маньчжурской идентичности, воплощал в себе образ всего народа и его экзистенциального горизонта.

### **Китай в руках маньчжуров: расцвет**

После смерти Абахая его преемники продолжили войны с Китаем, которые во время правления третьего правителя Шуньчжи (1638 – 1661) завершились взятием Пекина. Но сражения с отступившими к югу китайскими армиями, где было создано недолговечное государство Южная Мин, продолжались и в эпоху правления следующего Императора — Канси-Сюанье (1654 – 1722) до 1683 года. После этого государство Маньчжурия окончательно отождествилось с Китаем под властью новой маньчжурской династии<sup>1</sup>.

При Императоре Канси государство Цин достигает своего высшего расцвета. При нем Цин добивается полной победы над остатками верных Южной Мин провинций (Нанкин, Фуцзянь, Гуандун, Шаньси, Юньнань и т. д.). После гибели в 1662 году Чжу Юлана, последнего Императора Южной Мин, маньчжуры получили полный контроль над Китаем. Остатки Мин бежали на Тайвань (Формоза), где они в конечном счете в 1683 году капитулировали. На этом эпоха Мин завершилась, а Цинская династия стал единственной господствующей силой в Китае, Маньчжурии и Монголии.

Канси был ревностным приверженцем учения Конфуция, стараясь подражать конфуцианскому идеалу правителя как «совершенного человека». В частности, он разработал текст «16 заповедей», выдержанный в строго конфуцианском духе, издал «Священный Указ», сочетающий в себе правовые и моральные нормативы, покровительствовал искусствам и наукам. В полном объеме была восстановлена система экзаменов для чиновников и структура конфуцианских учебных центров. При императорском дворе сосредотачивались лучшие силы видных конфуцианских ученых. Даже маньчжурская знать была вынуждена давать своим детям конфуцианское образование.

В эпоху Канси перед государством Цин становится проблема Северных земель, где возникает сразу несколько угроз:

<sup>1</sup> Elliott Mark C. *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Palo Alto: Stanford University Press, 2001.

- утрата контроля над обезлюдевшей Маньчжурией,
- усиление Джунгарского царства,
- усиление монгольского царства Халха,
- выход русских казаков на Дальний Восток и Приамурье.

Со всеми этими угрозами Канси блистательно справился. Маньчжурия, служившая этносоциологической средой для выращивания высшей военной аристократии, бережно сохранявшей туранский кочевой и боевой стиль жизни с осознанной ориентацией на отделение от более рафинированной и нюансированной ханьской культуры, была своевременно укреплена оборонной системой «Ивовый палисад». Тонкая дипломатия позволила Пекину воспользоваться противоречиями между Халхой и Джунгарией и включить монголов в Цинскую Империю (под предлогом защиты от ойратов Джунгарского ханства), а затем разбить войска ойратов, укрепив позиции в Монголии. С русскими Канси подписал Нерчинский договор, по которому была определена граница России с Цинской Империей в верхнем течении Амура, что оптимально отвечало китайским интересам.

При этом Канси сумел установить контроль над Тибетом, который, хотя и сохранил независимость, оказался под сильным влиянием Пекина.

На смену Канси приходит его сын Юнчжэн (1678 – 1735). В этот период Цинская Империя контролирует Халху, Тибет и саму территорию Китая, выступая в качестве мировой державы. На западе Китай ведет войны с независимой Джунгарией. При этом Юнчжэн большое внимание уделяет идеологии, стремясь подавить среди ханьцев любые критические тенденции в отношении маньчжурской династии и истории Цин. Для этого создается разветвленная система пропаганды, которая ведется во всех населенных пунктах, что предвосхищает практики тоталитарных идеологий европейского Модерна и поздний коммунистический Китай. Все население обязано клясться в любви и верности маньчжурам и превозносить их достижения. В противном случае — и особенно в случае прямой критики — незамедлительно следовали карательные меры.

Сын Юнчжэна Хунли (1711 – 1799), храмовое имя Цяньлун, правил в течение 59 лет и строго придерживался политики двух прежних правителей — отца и деда, успешно доведя до логического предела большинство их геополитических и культурных начинаний.

На юге Хунли продолжал «второе маньчжурское завоевание» неханьских территорий юго-запада, безжалостно потопив в крови восстания народов мяо, яо, дун и т. д. Так как маньчжуры благодаря предельно эффективной политике правителей Цин прочно закрепились в самом Китае, подчинили земли Халхи и укрепили Маньчжурию,

Хунли перешел к следующей фазе намеченных и частично реализованных дедом Канси-Сюанье горизонтов — к окончательному завоеванию Тибета (1750—1751), Джунгарии (1755—1757) и Кашгарии (1757—1759). С блеском завершив все три начинания, Хунли привел государство к зениту его могущества. В это время Цинская Империя стала самым крупным и сильным государством Восточной Азии и одной из крупнейших мировых держав. Правда, позднейшие походы на Мьянму и Вьетнам оказались не столь успешными, и только значительно истощили силы Империи, не принеся желаемого результата.

В период правления Хунли им были предприняты меры по закреплению древних религиозных шаманских обрядов маньчжуров и кодификация их проведения пойн саманами, включая детальное описание номенклатуры духов (вочка) и божеств, с которыми в ходе церемонии необходимо вступать в коммуникацию. Так как маньчжурская религия стала забываться под влиянием китайской культуры, для сохранения имперской идентичности необходимо было ее упорядочить и сохранить искусственным образом. Показательно, что эта религиозная реформа маньчжурского имперского шаманизма происходит не в самой Маньчжурии, где традиции были еще достаточно живы, но в столице Китая. Здесь сами шаманы начинали забывать маньчжурский язык, и тем самым мог исказиться порядок слов в молитвах и заклинаниях. Чтобы сохранить это, и были изданы специальные книги. Однако, вероятно, в этой версии зафиксированного маньчжурского культа уже было достаточно много элементов, заимствованных из китайской традиции, тогда как наиболее архаичные мотивы, образы, обряды и верования сохранились в Маньчжурии, где китайское влияние было слабым и, более того, искусственно сдерживалось.

## Маньчжуры и британская торговая колонизация

В период правления Хунли ханьские сановники-конфуцианцы принимают важнейшее решение: *закрывать Китай для торговли с иностранными державами*, и в первую очередь для морской торговли. Так, китайским купцам не разрешалось строить большие корабли, а также плавать на иностранных судах.

Император Хунли в феврале 1796 года на шестидесятом году своего правления официально отрекся от престола, передав власть своему сыну Юнъяню (1760—1820).

Вступив на престол, новый Император столкнулся с подъемом революционной деятельности: ему с огромным трудом удалось в 1796 году подавить восстание «Белого Лотоса» в северных уездах





*Империя Чжурчжэней. Цзинь. XII–XIII века по Р.Х.*

провинции Хубэй, а также в провинции Сычуань и Шэньси, после чего повстанцы перед лицом превосходящих правительственных отрядов отказались от захвата городов и перенесли боевые действия в сельские районы, продолжая, тем не менее, доставлять власти серьезные проблемы.

Юнъянь продолжил политику закрытости Китая, оставив англичанам лишь узкие и тщательно контролируемые торговые коридоры (в частности, в Гуанчжоу). Как только англичане в своих колониальных конфликтах с французами или португальцами, а также с США в период Войны за независимость, оказывались слишком близко от китайских территорий, портов и побережий, Пекин закрывал эти коридоры, с чем англичане, из страха потерять даже ограниченный доступ к китайскому рынку, вынуждены были считаться.

С конца XVIII века английская Ост-Индская компания избрала специфическую стратегию заработка, начав при поддержке Британского правительства ввозить в Китай опиум из Индии и продавать его на местном рынке. Потребление опиума в Китае стремительно выросло, что позволило обеспечить вывоз из Китая огромного массива серебра, на которое китайцы покупали опиум, тогда как ранее за все китайские товары серебром вынуждены были расплачиваться англичане. Когда Император Юнъянь отдал себе отчет в нарастающей экономической, социальной и этической угрозе, сопряженной с этой весьма своеобразной маркетинговой стратегией англичан, он в 1796 году специальным указом категорически запретил всякую торговлю опиумом в Китае и ввоз его на территорию Империи. Так как практика потребления опиума стала к этому времени весьма распространенной, Императору пришлось возвращаться к той же проблеме и позднее, издавая новые декреты. В ответ на это Ост-Индская компания ньюансировала модель поставок опиума, увеличив маковые плантации в Бенгалии и организовав продажу опиума частным индийским торговцам, формально не имеющим к англичанам никакого отношения. Кризис в отношениях Китая и Великобритании, приведший впоследствии к опиумным войнам, разразился тогда, когда в 1817 году Император Юнъянь, издав очередной закон о запрете ввоза опиума, потребовал вслед за этим от Ост-Индской компании права досмотра грузов на кораблях, от судовладельцев же — официального обязательства не заниматься опиумной контрабандой. На это Ост-Индская компания, которая промышленляла торговлей опиумом в гигантских масштабах, ответила категорическим отказом и ввела в устье реки Сицзян английский военный корабль, угрожая обстрелом порта. Кризис на этот раз удалось уладить, но ситуация с торговлей опиумом не только не сошла на нет, но

стала постепенно все более накаляться, развязка же наступила при следующем Императоре.

Юнъяня на престоле Империи Цин сменяет Даогуан (1782 — 1850). В его правление продолжают решаться те же задачи, что и в случае его предшественников. Показательно, что к этому времени намечается интенсивная ассимиляция маньчжурской военной аристократией, ядро которой продолжало проживать в Маньчжурии, ханьских нравов. Чтобы искусственно приостановить этот процесс, ведущий, по мнению правителей Цин, к утрате маньчжурами степной кочевой идентичности и военного духа (туранской этики «людей длинной воли»), Даогуан запрещает им получать конфуцианское образование и настаивает в обязательном порядке на сохранении древнего уклада жизни — практике военных искусств, охоты, физических упражнений и т. д. То, что Цинские Императоры так тщательно следят за сохранением маньчжурами, которые являются правящей элитой в эпоху Цин, своей идентичности, указывает на очень важную этносоциологическую особенность, на сей раз (в отличие от других династий, основанных туранцами — Северной Вэй, Цзинь, Юань и т. д.) в полной мере осмысленную: *парадигмы китайской культуры глубинно противоречат туранскому Логосу — более прямолинейному, вертикальному, воинственно-аполлоническому, который и позволял туранским кочевникам неоднократно подчинять себе несравнимо более детализированное, комплексное, уточненное, изысканное и многочисленное китайское общество. Вступая в права династического правления над Китаем, туранцы (гунны, тюркюты, тобгачи, чжурчжэни, кидани, монголы и т. д.) несли с собой аполлоническую этику Великой Степи, культ Высокого Синего Неба и мужскую, жестко патриархальную воинственную организацию, которая в китайской культуре накладывалась на развитые, утонченные, всегда амфиболические и энантиодромические структуры дионисийского Логоса<sup>1</sup>. При соблюдении должных пропорций это давало колоссальный эффект умножения обоих потенциалов, но смешение этих культурных кругов, их дисгармоничное сочетание или качественное ослабление одного из полюсов, переходящего на сторону противоположного (чаще всего речь шла о растворении туранского аполлонизма в китайском «желтом дионисийстве»), сплошь и рядом вело к закату. И тем не менее на всем протяжении китайской истории эти два цивилизационных начала находятся между собой в постоянном *dialogue*, пропорции которого всякий раз заново устанавливаются, а также корректируются, уточняются на каждом новом этапе, при каждой новой династии*

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

и даже при каждом следующем Императоре. Так Даогуан, продолжая идеологическую линию Юнчжэна и запрещая маньчжурам перенимать китайские нравы, законодательным образом формализует уже в условиях XIX века цивилизационную константу, свойственную всей китайской истории.

Главной проблемой в период правления Даогуана становятся опиумные войны с Англией. Практика поставки опиума в Китай из Индии при поддержке Британского правительства стала важнейшей статьей доходов Ост-Индской компании и напрямую государственной казны Англии еще в предшествующий период. Так как со всех сторон, и с английской и с китайской, речь шла о нелегальных транзакциях, вокруг опиумной торговли разрастались структуры разветвленной коррупции грандиозных масштабов. К концу 1830-х годов опиум распространяется фактически на всей территории Китая — причем не только в городах, но даже в деревнях. Последовательные конфуцианцы, с самого начала видевшие в опиуме угрозу моральным и экономическим устоям традиционного общества, настойчиво требовали жестких мер за распространение и употребление опиума вплоть до смертной казни. Центром поставок был единственный доступный для англичан порт Гуандун, ставший главным коридором этой своеобразной «модернизации» и «либерализации» традиционного китайского общества со стороны европейских носителей парадигмы Нового времени. Для решительного отпора этому явлению Император в 1839 году назначил конфуцианского традиционалиста Линь Цзэсюя уполномоченным для расследования опиумной проблемы в провинции Гуандун, где он и начал эффективную и решительную борьбу с курением опиума и торговлей наркотиком. Конфуцианский Китай столкнулся в первый раз в своей истории с цивилизацией Европы Модерна. Это стало началом опиумных войн, которые представляли собой первый аккорд столкновения двух цивилизаций.

В июне 1842 года англичане вместе с индийскими наемниками (сипаями) на военных кораблях вошли в устье реки Чжуцзян, а в августе подошли к южной столице Китая Нанкину, вынудив китайские власти признать поражение. 29 августа на борту английского военного корабля «Корнуэллс» был подписан Нанкинский договор. Это было полное унижение Китая, так как договор предусматривал не только открытие для британцев Гуанчжоу, но и портов Сямэнь, Фучжоу, Нинбо и Шанхай, Гонконг переходил в «вечное владение» Англии, Китай лишался таможенного суверенитета, а пошлины были заведомо фиксированы в пределах 5% от стоимости товара, что создавало оптимальные условия для англичан. Самое интересное в этом доку-

менте, что Пекин обязался уплатить Англии возмещение за опиум (торговля которым официально была запрещена не только в Китае, но и в самой Англии!), что совсем откровенно показывало уровень этики и правосознания англичан. Расистские двойные стандарты колониальной Англии проявились в этом со всей наглядностью.

Впоследствии Англия продолжала с опорой на военную силу навязывать Китаю один неравноправный договор за другим, положив тем самым начало *экономической колонизации* Китая.

Проигрыш первой опиумной войны и начало экономической колонизации Китая англичанами (центрами ее стали Гонконг и Шанхай) подорвало Империю Цин.

### Восстания даосов и давление Запада

Следующий за Даогуаном Император Сяньфэн (1831 – 1861) получил в наследство страну, раздираемую внутренними противоречиями (в этот период начинается восстание тайпинов — религиозно-синкретической секты «Великое Спокойствие», буддистско-даосской в своих корнях, но с ярко выраженными христианскими мотивами<sup>1</sup>) и нарастающим давлением англичан и присоединившихся к ним французов.

Восстание тайпинов выходит за пределы провинции Гуанси, где оно началось. Повстанцы вступают в провинцию Хунань, затем в провинцию Хубэй, потом в Ханьян и Аньхой. 19–20 марта 1853 года войска Хун Сюцюаня захватили крупнейший китайский город Нанкин, где вырезали практически всех маньчжуров. Важно, что восстание революционных даосов носит открыто этнически ханьский характер и направлено против маньчжуров как правящего этноса.

Нанкин был переименован восставшими в «Небесную столицу» (Тяньцзин) и стал центром нового Небесного Государства Великого Благоденствия с Императором Хун Сюцюанем во главе, который после воцарения удалился от дел и погрузился в своем дворце в практику недеяния (у-вэй).

Успехи тайпинов и созданного ими в долине Янцзы Небесного Государства Великого Благоденствия (Тайпиньго) нанесли серьезный удар по Империи Цин. Фактически на территории Китая в этот период параллельно существовало два государства. При этом Тайпиньго осознавало себя этнически ханьским, тогда как Цин оставалась именно полиэтнической Империей под руководством маньчжурской династии.

<sup>1</sup> Что это было за «христианство», легко понять только на одном примере: Хун Сюцюань, предводитель тайпинов, провозгласил себя «младшим братом Иисуса Христа».

С другой стороны, потерпев поражения от войск Цин в Фуцзяне, в сентябре 1853 года отряды «Сяодаохуэй» снова подняли восстание в другой провинции Цзянсу и заняли Шанхай, образовав там дружественное Тайпиньго «Великое Минское Небесное Государство Великого Благоденствия». Здесь к борьбе против повстанцев прикнули французские войска, заинтересованные в стратегическом присутствии французских торговых компаний и гарнизона в Шанхае. Параллельно в 1854 году произошло восстание еще одного тайного общества — «Красноголовых» в провинции Гуандун, создавших в Гуанси «Государство Великих Свершений» («Да Чэн го») со столицей в Сюньчжоу, просуществовавшее до 1861 года.

Параллельно серии восстаний в 1856 – 1860 годах Великобритания и Франция объявили династии Цин войну, получившую название Второй опиумной войны. В 1854 году, поняв, насколько серьезно Цин ослаблена тайпинами, Великобритания, Франция и США предъявили Сяньфэну требование права неограниченной торговли на всей территории Китая и официального права *торговать опиумом*. Император отклонил ультиматум, что дало повод к войне, которую западные державы отложили из-за Крымской войны, отнимавшей все силы. После ее окончания, высвободив ресурсы, англичане в 1856 году придрались к факту обыска китайцами занимавшегося пиратством и наркоторговлей британского судна «Стрела», что стало поводом к началу войны.

Британская эскадра в конце октября 1856 года атаковала порт Гуанчжоу, позднее к атакам присоединились американские и французские корабли. В 1860 году объединенная англо-французская армия начала масштабные военные операции на Ляодунском полуострове и в Северном Китае и в роковом столкновении под Пекином нанесла решающее поражение войскам Цин. Цин признала поражение и подписала унижительный Пекинский договор, закрепляющий документально все требования западных держав.

## Конец маньчжурской династии

В 861 году Император Сяньфэн умирает, передав власть малолетнему наследнику Цзайчуню (1856 – 1875), от лица которого правила вдовствующая Императрица Цыси (ранее известная как «Драгоценная наложница И»).

К середине 1862 года в войне Цинских войск и европейских корпусов против тайпинов наступил коренной перелом, и с этого времени зона их контроля начинает постепенно сокращаться, стягиваясь к окрестностям Нанкина. С лета 1863 года Нанкин оказался в бло-

каде многократно превосходящих сил Цин и европейцев. 1 июня 1864 года «Небесный Царь» Хун Сюцюань покончил жизнь самоубийством, приняв яд, 19 июля 1864 года войска ворвались в город, вырезали население и сожгли его практически дотла. Небесное Государство Великого Благоденствия (Тайпиньго) рухнуло. На добывание остатков повстанцев, рассеянных по разным провинциям, ушло еще четыре года. В 1868 году восстание тайпинов и другие очаги революционных тайных обществ были полностью подавлены.

В последние годы жизни Императора Сяньфэна в политической маньчжурской элите Цин сложилось две партии: одна из них предлагала вернуться к политике закрытости, другая призывала к интенсивным контактам со странами Запада — Британией, США и Францией. В период регентства вдовствующей Императрицы Цыси победу одержали «западники», а «консерваторы» были казнены. Программа победителей состояла в модернизации армии и промышленности с опорой на европейские технологии в индустриализации производства и постепенное сближение с западноевропейскими странами. Реформы предполагали создание капиталистической экономики и широкого слоя собственников, а также строительство железных дорог, телеграфа, научных центров и т. д. Для этого создавалась система западного образования, поощрялось изучение английского языка, организовано широкое распространение иностранной прессы. Армия и флот комплектовались за счет покупки иностранного военного оборудования в Англии, Франции и Германии.

Во время правления предпоследнего Императора Цинской династии Цзайтяня (1871 — 1908) в 1884 году разразилась Франко-китайская война, в которой китайские войска продемонстрировали свою неготовность к серьезным боевым действиям против армий западных держав. Последующая Японо-китайская война 1894 — 1895 годов за установление контроля над Кореей окончательно доказала, что Цинская династия более не способна обеспечить безопасность страны, все попытки осторожной и непоследовательной модернизации скорее ослабили государство, нежели укрепили его. В ходе войны японские войска полностью изгнали китайцев из Кореи и совершили вторжение на территорию Маньчжурии. Война закончилась полной победой Японии и унижительным для Китая Симонсекским договором, окончательно подорвав престиж династии Цин и предопределив провал реформ.

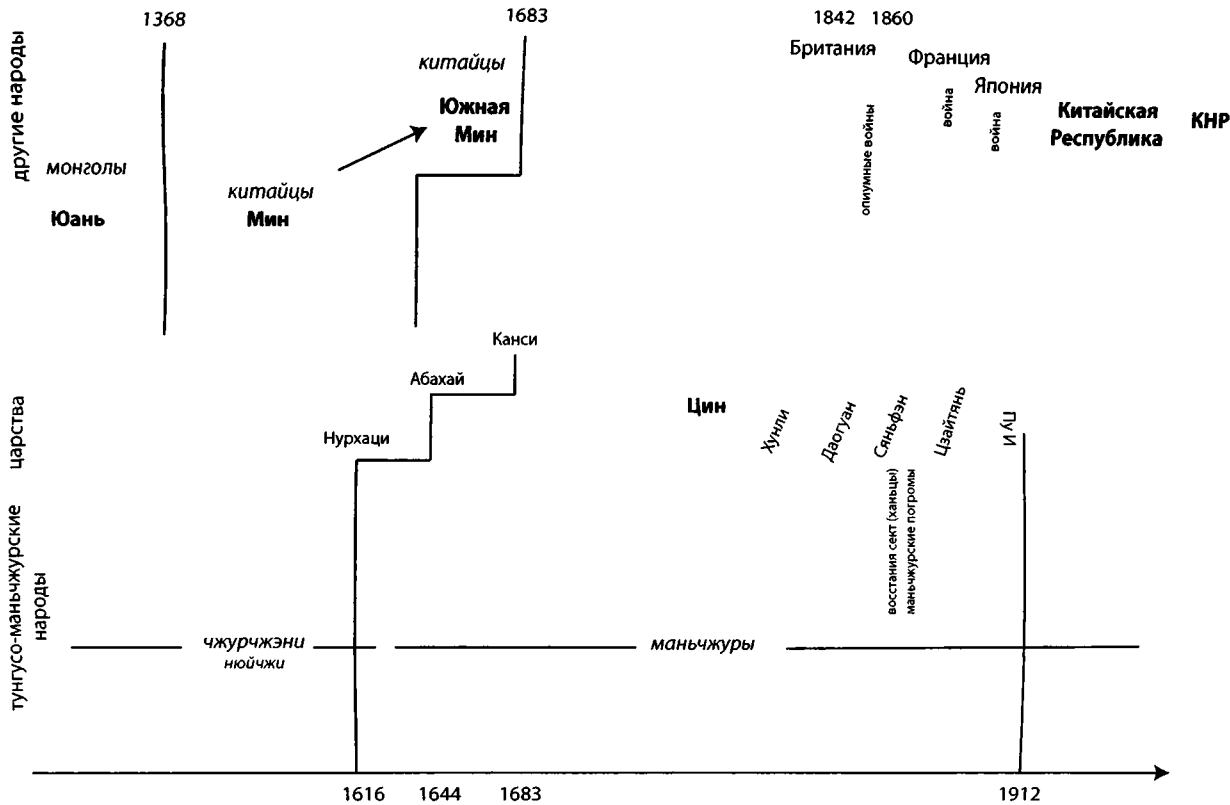
Последний Император за всю историю китайской Империи Пу И (1906 — 1967) правил Китаем до 1912 года, когда династия Цин была окончательно упразднена в ходе Синьхайской революции, провозгласившей Китай Республикой.

После многочисленных политических перипетий, восстаний, переговоров, соглашений и конфликтов, малолетний Император Пу И отрекся от власти, династия Цин была объявлена завершённой, и на месте Империи было создано новое политическое образование — Китайская Республика во главе с политическим деятелем Юань Шикаем (1859–1916), ставшим в 1913 году ее первым Президентом.

Правда, в июле 1917 года, после того, как власть в Пекине захватил генерал Чжан Сюнь, Пу И снова был на две недели провозглашен «царствующим Императором», но вскоре опять оказался отстранен от власти. После того, как войска под командованием генерала Дуань Цижуня вошли в Пекин, Пу И отрекся повторно, а в 1924 году, когда Пекин оказался в руках радикального республиканца и модерниста Фэн Юйсяна, после достижения 18-летия он был низложен окончательно, лишен всех титулов и изгнан из дворца, став обычным гражданином Китайской Республики. После этого Пу И бежал в Японию, а когда та в 1932 году оккупировала север Китая и создала государство Маньчжоу-го, Пу И снова был провозглашен Императором вместе с восстановлением самой династии Цин. Это было последнее в истории условно независимое государство маньчжуров.

После этого маньчжуры окончательно становятся этническим меньшинством в Китае и на территории России, утрачивая все признаки государственности и автономии. Лишь некоторым группам маньчжуров удалось сохранить свой язык и отдельные фрагменты древней шаманской культуры. Большинство маньчжуров подверглось ассимиляции в китайском и русском обществах.





Маньчжурский историа. 2-я фаза

# Глава 26. Люди и духи эвенкийской Вселенной

## Полюс тунгусов и полюс маньчжуров

Так как у маньчжуров в Новое время не сложилось собственной государственности, а успешное господство в Китае чжурчжэней Дзинь и маньчжуров Цин сопровождалось ассимиляцией более детализированной и разработанной китайской культуры, восстановить в полной мере структуру изначального тунгуско-маньчжурского мировоззрения можно только на основании разрозненного и фрагментарного материала. Кроме того, тесные контакты с монголо-тюркскими народами также оказали на культуру маньчжуров сильное влияние, интегрировав маньчжуров в единый тюрко-монгольский мир со сходными верованиями, обычаями и обрядами. Видимо, этому способствовала и общность происхождения из единой алтайской языковой семьи, где тунгусо-маньчжуры занимали самое восточное положение — на самом дальней территории Евразийской Степи, где эта Степь фактически заканчивалась. Важно, что среди тунгусо-маньчжуров было намного более, чем среди остальных алтайцев, распространено земледелие, что также делало их случай особым. Кроме того, некоторые народы тунгусо-маньчжурской группы либо сохранились в древнем состоянии обществ охотников и собирателей (как, например, многие тунгусские народы Сибири и Дальнего Востока — эвены, эвенки, нанайцы и т. д.), либо *вернулись* к этому состоянию после распада более дифференцированных форм социально-политической системы. Так как никакого линейного развития общества не существует, то мы легко можем допустить обе эти возможности.

Эвенки населяют обширную территорию от Енисея на западе до Охотского моря на востоке. Южная граница проходит по левобережью Амура и Ангаре. В административном отношении эвенки сегодня расселены в границах Иркутской, Амурской, Сахалинской областей, республик Якутии и Бурятии, Красноярского, Забайкальского и Хабаровского краев. Эвенки присутствуют также в Томской и Тюменской областях. На этой гигантской территории они нигде не составляют большинства населения, живут в одних поселениях вместе с русскими, якутами, бурятами и другими народами.

Среди всех тунгусо-маньчжурских народов принято выделять две группы:

- маньчжуров, к которым относятся сушени, мохэ, чжурчжэни и маньчжуры, населяющие самые восточные территории тунгусо-маньчжурской этнокультурной общности, и
- тунгусов, живущих в Южной и Восточной Сибири, включая тайгу и тундру на севере.

Маньчжуры, как мы видели, были активно вовлечены в структуру китайской и монгольской истории, неоднократно (начиная с государства Бохай и заканчивая Цинской Империей) играли в ней важную, а подчас и ключевую роль, и, таким образом, оказались интегрированными в высококодифференцированные цивилизации — туранскую и китайскую. Часть маньчжуров, однако, не были вовлечены в эти процессы так же, как остальные и, тем самым, сохранили в неприкосновенности многие архаические черты. Другие маньчжуры старались искусственно поддержать свою идентичность, для чего в эпоху правления Императора Хунли был даже официально утвержден кодекс имперского шаманизма, что представляет собой исключительный случай в истории крупных государств, где шаманизм получил, по сути, статус государственной религии. И наконец, на периферии Цин и в эпоху ее ослабления часть маньчжуров, ранее входивших в китайско-монгольский культурный круг, возвратилась к архаическим формам жизни — вплоть до охоты и собирательства, сомкнувшись культурно с тунгусскими племенами Сибири и Дальнего Востока, которые пребывали в таком состоянии с древнейших эпох.

Однако это последнее замечание позволяет задаться вопросом: а являются ли эти тунгусские общества охотников и собирателей столь древними и изначальными, сохранившими неизменным свой религиозный и жизненный уклад? Ведь пример маньчжуров показывает, что к архаическим формам жизни могут вернуться и народы, принадлежавшие к высокоразвитой и утонченной цивилизации — такой, как китайская. На примере письменности чжурчжэней мы видим, что один и тот же народ может развить литературу и утратить ее вплоть до самой письменности. Поэтому если мы не имеем достоверных сведений о существовании у предков сибирских и дальневосточных тунгусов более сложных политико-культурных образований в древности, это не значит, что их не было или не могло быть. Это значит лишь, что нам о них ничего не известно. Если отбросить линейный прогрессистский подход европейского Нового времени, мы сможем отнестись к обществам, сохраняющим архаический образ жизни — в том числе шаманское мировоззрение — без всяких заключений о степени их «развитости» или «отсталости». Каждое общество имеет

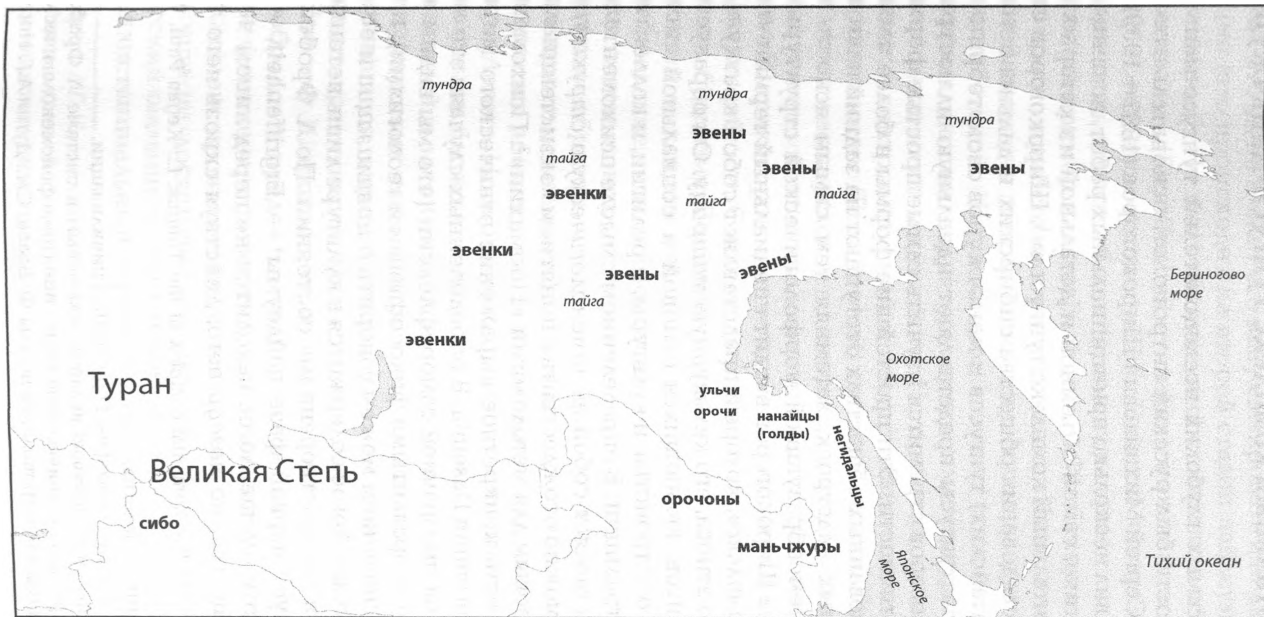
в самом себе свою семантику, на основании которой и следует определять, что является для него «прогрессом», а что «упадком», и то только при том, что мы обнаружим в культуре этого общества соответствующие категории. Поэтому констатация архаичности тунгусских народов ни в коем случае не означает ни того, что они находятся на «начальной стадии развития», ни того, что они являются продуктом «деградации более высоко развитой» социальной системы. Это значит лишь, что их структуры таковы, какими они являются, и что в них нет определенных уровней стратификации и иерархизации, как у других обществ — в том числе находящихся по соседству с ними.

Народы тунгусо-маньчжурской группы представляют собой в этом смысле уникальный пример: мы можем наблюдать их в архаической стадии, которая у некоторых этнических групп в Китае, Монголии и России сохраняется вплоть до настоящего времени, можем проследить превращение одной — маньчжурской — ветви в правящую династию одной из самых древних и изысканных мировых цивилизаций (Китая), а затем отметить, как ранее интегрированные в китайский экзистенциальный горизонт маньчжуры снова возвращаются к архаическому состоянию, в котором мы также имеем уникальный шанс с ними столкнуться и их исследовать.

Тунгусы, называемые сегодня преимущественно *эвенками*, фенотипически представляют собой ярко выраженных монголоидов, у которых, в отличие от монголов и тюрков, практически отсутствуют или совсем незначительны европеоидные черты. Они сильно отличаются и от китайцев, хотя китайские и корейские черты присущи родственным им маньчжурам.

К концу I тысячелетия по Р.Х. тунгусы населяли обширные пространства Забайкалья и Восточной Сибири — вплоть до реки Амур и собственно Маньчжурии. В конце I — начале II тысячелетия тюркский народ якутов под давлением других племен стал двигаться к северу, тесня проживавшие там ранее племена тунгусов (эвенков). Так тунгусы были рассеяны на две группы. Одна из них оказалась на западе Якутии (эвенки), другая на севере и востоке — от Камчатки до Сахалина (эвенки, негидальцы), а также в Китае (эвенки-орочоны, то есть оленеводы), а третья на юго-востоке (нанайцы, ранее называвшиеся гольды, ульчцы и т. д.). У эвенков выделяют несколько субэтнических групп — бирары, манегры, солоны и т. д. Эвенки живут на побережье Охотского моря, в Якутии, на Чукотке и в Корьякском автономном округе.

До появления на Дальнем Востоке русских в XVII веке эвенки жили по рекам Ангара, Вилюй, Витим, Енисей, Верхняя Лена, Амур, а также на побережье Байкала.



Тунгусо-маньчжурские народы

## Психоментальный комплекс тунгусо-маньчжуров

Одним из самых глубоких исследователей тунгусо-маньчжурской идентичности был русский антрополог, основатель этнологической школы Сергей Михайлович Широкогоров (1887 — 1939). Широкогоров оставил несколько принципиальных работ, посвященных этой проблематике, самой объемной и детальной из которых является «Психоментальный комплекс тунгусов»<sup>1</sup>. Широкогоров строит на примере исследования общества сибирских и дальневосточных (в том числе китайских) тунгусов и маньчжуров свою теорию этноса<sup>2</sup>, для которой тунгусы представляют идеальную иллюстрацию, так как Широкогоров стремится изучить самые простые формы этнической идентичности. Эти простейшие формы в более сложных и стратифицированных обществах отступают на задний план перед лицом вторичных надстроек, затемняя тем самым ясность изначальной и системообразующей морфологической структуры. Для изучения этноса Широкогоров вводит специальный термин «*психоментальный комплекс*», который представляет собой краткую форму конкретного этноса, его *культурную матрицу*. Он образуется из главных элементов, являющихся основой и социальной системы, и политического устройства, и культуры, и религии, и коллективной психологии, и традиции. В определенном смысле психоментальный комплекс представляет собой *феноменологическую структуру этноса*, которую можно отождествить с понятием «экзистенциального горизонта», базовым для методологии «Ноомахии»<sup>3</sup>. Психоментальный комплекс есть конкретное выражение этнического мировоззрения, манифестация Dasein'a. В определенных случаях это может достигать уровня прозрачной саморефлексии (что мы видим в Империях, с их высокоразвитыми философиями и теологиями), и тогда мы с полным основанием можем говорить о *цивилизации* и ее Логосе. В других случаях Логос содержится в культуре лишь потенциально и имплицитно, в «растворенном» состоянии. По Л. Фробениусу, это соответствует первой фазе пайдеумы<sup>4</sup> — Ergriffenheit, «одержимости». В этом случае Логос находится не перед лицом человека данного общества, но *позади* него, действуя сквозь него таким

<sup>1</sup> Широкогоров С.М. Psychomental complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trenchard & Co, 1935.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Этносоциология.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

<sup>4</sup> Термин «пайдеума» (παίδευμα) является ключевым в системе Л. Фробениуса и означает «культуру» как органическое явление, понятое в феноменологической оптике — в духе культурной антропологии школы Ф. Боаса. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

образом, что он не может его визуализировать и подвергнуть репрезентации (это происходит на второй стадии пайдеумы — *Ausdruck*, «выражение»)¹. Но психоментальный комплекс в обоих случаях — и имплицитный (*Ergriffenheit* — стадия), и эксплицитный (*Ausdruck* — стадия) — остается неизменным². Он-то и составляет глубинную идентичность этноса, общества или культуры.

Данный пример классификации Л. Фробениуса, к которой мы неоднократно прибегали в разных томах «Ноомахии», может быть прояснен наглядно в сравнении двух культур: тунгусо-маньчжурской и тибетской. Широкогоров считает, что основным институтом, определяющим структуру тунгусо-маньчжурского общества, является институт шаманизма. Но практика шаманизма как раз и состоит в контролируемой и искусственно вызываемой ритуальной *огержимости* (*Ergriffenheit*) шамана духами. Такое состояние *огержимости* есть условие и центр всей тунгусо-маньчжурской культуры, и именно поэтому шаманизм следует рассматривать, как это и делает Широкогоров, в качестве ее семантического ядра и системообразующей оси. Система тибетского созерцания, — как в классическом буддизме Ваджраяны, так и в практиках бон и особенно Дзогчен, — как мы видели, предполагает визуализацию йидама, его наблюдение, его презентацию, представление (*Vor-Stellung*). И лишь затем монах-созерцатель отождествляет свое «я» с этим сакральным образом, который он прежде наблюдает *перед* своим (внутренним или внешним) взглядом. Это — типичная *Ausdruck*-стадия, и именно поэтому мы свободно говорим в данном случае о *тибетском Логосе*. Но в отношении тунгусо-маньчжуров этот шаг так просто сделан быть не может. Сам Широкогоров подчеркивает, что полноценной и законченной теологии и философии шаманизма он среди тунгусских племен не встретил, а реконструкции эпохи Цин, сохранившиеся, впрочем, лишь фрагментарно и обрывочно, были весьма синкретичными и содержали множество китайских элементов. Поэтому Широкогоров и сосредоточился на изучении жизни, быта, обрядов и представлений тунгусов (эвенков) и в первую очередь на феномене и феноменологии шаманизма, где психоментальный комплекс проявляет себя самым непосредственным, но вместе с тем еще не достаточно отрефлексированным образом. Изучая тунгусский шаманизм, мы изучаем психоментальный комплекс, то есть экзистенциальный горизонт народа в его самой прямой и не-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

² Лишь в третьей стадии пайдеумы — *Anwendung*, применения, когда идентичность приобретает чисто прикладной, механистический характер, она начинает постепенно искажаться, утрачивая свою стройность и свои семантические пропорции.

посредственной стадии — в стадии *Ergiffenheit*. Но это требует от исследователя глубокой и осторожной эмпатии, включенности во внутреннюю жизнь изучаемых обществ. Постигание психоментального комплекса (как тунгусов, так и любого другого — прежде всего архаического — народа) требует открытого восприятия этого комплекса как интегрального целого без вынесения каких-то априорных суждений и тем более иерархических оценок. Психоментальный комплекс одного народа никогда невозможно понять, оставаясь внутри психоментального комплекса другого народа<sup>1</sup> — и эта истина касается народов, находящихся на любой из трех стадий пайдеумы.

Значение трудов Широкогорова состоит именно в том, что он прекрасно справляется с поставленной задачей, и в результате его работы, посвященные тунгусо-маньчжурам, оказываются уникальным и бесценным документом, не имеющим себе равных среди исследований по антропологии этой этнической и языковой группы. Поэтому мы попытаемся восстановить тунгусский горизонт прежде всего с опорой на его идеи и исследования<sup>2</sup>.

## Тунгусо-маньчжурская картина мира

В полном смысле слова, теологическую систему тунгусо-маньчжурских народов и законченную метафизику шаманизма восстановить невозможно. Как мы видели, Логос находится здесь в *растворенном состоянии*, и поэтому здесь можно говорить только об элементах цельной философской картины тунгусского мировоззрения.

Согласно реконструкциям Широкогорова, наиболее вероятным претендентом на функции высшего божества тунгусской религии может считаться божество *Буга*. Этот термин восходит к общеалтайскому корню \**bogé* и означает в разных алтайских языках «сакральность», «святость», «божественность», а также «мудрость» и «фигуру божественного пантеона». У тюрков эта основа представлена как \**bögü* (мудрец, колдун), у монголов — как \**bogda*. Показательно, что этим монгольским титулом русские называли китайских Императоров династии Мин и первых правителей маньчжурской династии Цин (Абахая). Позднее, после провозглашения независимости Монголии, глава этого теократического государства применил этот титул к себе, подчеркивая преемственность Цинской легитимации — *Богдо-гэгэн VIII*. У самих тунгусо-маньчжуров основа реконструирует-

<sup>1</sup> Это главное правило культурной антропологии школы Ф. Боаса. См.: *Дугин А.Г. Этносоциология.*

<sup>2</sup> *Широкогород С.М. Избранные работы и материалы, Кн. 1. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2001.*



ся как \*bugi-ša, откуда bōso ульчей, bugžẽ нанайцев, bukčẽ ороحوнов и т. д. Интересно, что и в протояпонском находится такая же основа с идентичным смыслом — \*b̄nkām- в значении «поклоняться», «почитать», откуда древнеяпонское wogat- и современное ogām-. Более глубокое родство этого термина с ностратической праформой достоверно не прослеживается. Попытка соотнести эту основу с индоевропейским корнем \*bhag- («разделять», «наделять», откуда индийское божество Bhaga, авестийское baṇa- и русское слово «бог»), который восходит к другой ностратической основе \*bakV, что дает алтайское \*bakā и тунгусское \*bak-, несмотря на смысловое сходство, не имеет оснований. Однако трактовка самими эвенками этого понятия как Неба, мира, высшего божества, строго отличного от духов, с которыми имеет дело шаман, и поэтому почти не встречающегося в шаманских практиках, позволяет реконструировать семантику тунгусского Буга как эквивалента тюрко-монгольского Тэнгри. Впрочем, у эвенов есть слово taṅṅā со значением «рассказывать сказки, мифы», а в литературном маньчжурском taṅṅa- со значением «почитать святыню», «простираться ниц перед святыней».

Следует отметить, что это высшее божество Буга, представленное как творец мира, не упоминается у маньчжуров. Скорее всего, этот гештальт, не играющий большой роли в религиозной культуре тунгусов, но занимающий верховное место в их иерархии (в качестве Deus Otiosus), является следом влияния религиозной культуры Турана, транслированной эвенкам Сибири и Дальнего Востока через протомонголов и прототюрков. Едва ли можно предположить прямые контакты с древними индоевропейцами Великой Степи, так как в архаических пластах тунгусо-маньчжурской культуры прямые признаки индоевропейского горизонта практически отсутствуют. А то, что основа \*bōgē есть у всех алтайских народов, подтверждает это.

Буга упоминается только в единственном числе. Другой, стоящий близко к нему семантически тип небесных духов может иметь и множественное число. Это также бог Неба, но более близкий к людям. Он называется *dagачан*, *джуласки*, у маньчжуров *эндури*.

Однако мы встречаем у эвенов и другую фигуру, о которой у Широкогорова нет упоминаний. Речь идет о богине Эникан Буга (Энекэ Бугады, Бугады Энигтын), которая считается «хозяйкой мира», «хозяйкой тайги», «прародительницей рода человеческого» и высшим божеством<sup>1</sup>. Местом ее культа были священные скалы или иные места — *бугады*, имевшие значение сакрального центра.

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Религия эвенов в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.

Можно предположить, что эта Великая Мать была изначальным верховным божеством тунгусо-маньчжуров, на образ которой позднее наложилась патриархальная фигура монгольских и тюркских пантеонов — Тэнгри (откуда смена пола с женского на мужской). Нечто подобное мы видели в случае маньчжурского божества Абка Эндури (Отец-Небо), заменившего собой более древнее матриархальное божество Абка Хэхэ.

Боги и духи живут в структуре *сакрального космоса*. Этот космос является трехчастным, что снова отсылает нас к индоевропейским влияниям. Возможно, идея трех миров, выстроенных по вертикали, являющаяся общей для алтайских народов, была почерпнута у индоевропейцев Турана еще в эпоху алтайского единства, но нельзя исключить и более поздней передачи — и снова при посредстве монголов и тюрков.

Сам мир, Вселенная называется у большинства тунгусо-маньчжурских народов термином, восходящим к общеалтайской основе \*t'ōr[e] (родственное \*t'īŋu — поддерживать), означающей «опору», а также «шест», «вертикаль», «башню». Отсюда общая тунгусо-маньчжурская основа \*tuŋu, которая известна даже в древнем языке чжурчжэней — tuŋ-ŋa. То есть мир для эвенков и маньчжуров есть прежде всего *опора*, порядок, столб, шест, вертикальная конструкция. Для этого корня реконструируется ностратическая праформа \*dwVrV, откуда индоевропейское \*dhwor, что более узко представляет собой «двор» или «дверь», то есть упорядоченное жилое пространство или вход в него. Термином *туру*, означающим «шест», «столб», «вертикаль», шаман называет символ Мирового Древа (как правило тонкая лиственница), являющийся непременным атрибутом шаманского камлания: туру устанавливается посредине шаманского чума, выдаваясь над дымником за его пределы — по нему шаман осуществляет путешествия в миры духов.

Широкогоров, однако, склоняется к иной этимологии — от общеалтайского \*t'ōre, тунгусо-маньчжурского \*tuŋV, что означает «земля», «пыль», «прах»<sup>1</sup>. Ностратическая праформа у этой основы с тем же семантическим значением реконструируется как \*tVrV, откуда индоевропейское \*tēres- — к примеру латинское terra. В этом этимологическом нюансе отражается, однако, грандиозный семантический раздел: если туру есть вертикаль, опора порядка в смысле шеста или столба, то мы имеем дело с *полярной структурой*, но если туру — земля, пыль, имманентность, то это прямо противоположная ноологическая платформа, соответствующая Логосу Великой Матери. Какая

<sup>1</sup> Shirokogorov S.M. Psychomental complex of the Tungus.

семантическая версия является более истинной, не представляется возможным выяснить достоверно. Но то, что мы знаем о культуре тунгусо-маньчжуров, позволяет предположить, что хтонический слой у них был довольно основательным, хотя налицо и полярные мотивы, общие с остальными алтайскими культурами и гомологичные индоевропейским. Скорее всего, следует поэтому принять — как минимум, как более древнюю — интерпретацию Широкогорова.

Вселенная-туру имеет три измерения:

- 1) *уйи-гунда* или *уйиллан* — Верхний мир,
- 2) Средний мир — *гунда* или *эргин* (мир живых), состоящий из суши (*йорко*) и моря (*ламу*), и
- 3) Нижний мир — *орги-гунда*, *оргу бойен* или *буни* (мир мертвых).

Термин *гунда* однозначно монгольский и означает «середицу», а также «то, что внутри». Общеалтайская основа \*dǝ есть и у тунгусо-маньчжуров. Поэтому «миром» является именно Средний мир, а Верхний и Нижний представляют собой аналоги Среднего (мира). Соответственно, «уйи» в сочетании «уйи-гунда» отсылает к общеалтайскому \*iǝǝ, верх, а «орги» соответствует общеалтайскому \*pʉrV, «низ», «нижний», но в такой форме сохранилось только в общемонгольском \*hɯɣɯɣɯ, халхи — иǝ, письменный монгольский — иǝɣɯ, а в собственно тунгусо-маньчжурском было бы \*pɯr-.

Средний мир как суша, согласно тунгусам, плавает на воде и поддерживается двумя змеями (*жулин*). Этот мир населен людьми, животными и духами.

Нижний мир более темный, чем Средний, но имеет сходную структуру и топографию. Он населен также духами и мертвыми людьми. Вход в него находится где-то на северо-западе Среднего мира (тунгусской ойкумены).

Эвенки-бирары считают, что Нижний мир, в свою очередь, имеет два уровня — *буни* и *эла гурун*. Термин *гурун* — маньчжурский, и такая детализация Преисподней характерна либо для аграрных обществ, либо для развитых мифологий дуалистического типа, что подходит как для маньчжуров, представлявших собой преимущественно оседлые земледельческие общины, так и для распространившихся среди них же, равно как и среди монголов, тибетских буддистских космологических воззрений.

Описанию Нижнего мира было посвящено особое маньчжурское произведение «Нисан Саман».

Чисто буддистской является система трех миров — *алка* (Небо), *на* (Земля) и *натолорги* или *тудерги* (Земля вовне).

Монгольское и тюркское влияние ясно видны и в именах духов Нижнего мира. Эвенки, нанайцы, маньчжуры и т. д. считают прави-

телем Нижнего (и Среднего!) мира Эрликхана, называемого также Ирлинкан, Ильмунхан, Инмукан и т. д. Согласно эвенкам Хингана, Ильмунхан жил некогда в нашем мире, но затем был послан в мир мертвых (*буни*) и стал его царем<sup>1</sup>. Эвенки-бирары считают его главой духов *умиси*. Маньчжуры называют духов, живущих в Нижнем мире, *онгоси* *мама*. Баргузинские эвенки считают, что Ирлинкану подчиняются все духи-хозяева Среднего мира. Из этого становится ясно, что вертикальное членение мира, строго противопоставляющее Небо и Преисподнюю, какое мы видим у индоевропейцев (особенно у иранцев), а также у монголов и тибетцев, для тунгусов не является *центральной и системообразующим фактором*. Чаще всего эта трехчастная модель носит следы внешнего происхождения, а в органичной среде тунгусо-маньчжурского экзистирования вертикальное напряжение не доминирует или вообще отсутствует. Это и позволяет мягко *стереть границу* между Нижним миром и Средним миром, поместив и духов Преисподней, и духов-хозяев земных вещей и существ принципиально *на одну плоскость*.

## Феноменология тунгусских духов

В шаманской традиции тунгусов небесное измерение практической роли почти вообще не играет. Это измерение свойственно тюрко-монгольской — туранской — религии, а в маньчжурской (возможно, уже в чжурчжэньской) среде оно получило развитие в контексте «имперского шаманизма», на который решающее влияние оказала китайская традиция (напрямую, через монголов на западе или корейцев на востоке). Поэтому топология трех миров, встречающаяся у эвенков, нанайцев, эвенков и т. д., не имеет функционального значения для структуры их этнической идентичности, равно как и гештальт высшего божества Бугу. Наличие небесного измерения признается, но действительного значения на мировоззрение тунгусов не оказывает. Это сказывается и на том, что в тунгусском обществе нет даже намека на трехфункциональную стратификацию. Племя представляет собой *единое целое*, вождями являются самые смелые и решительные воины, чьи полномочия действуют лишь во время ведения военных действий, а шаман представляет собой такой же необходимый и даже рядовой элемент для функционирования всей социальной системы, как рыболов, охотник или женщины.

Широкогоров отмечал<sup>2</sup>, что у многих общин эвенков, с которыми он беседовал, стараясь выяснить их представление о мире, мир небес-

<sup>1</sup> Это точно соответствует образу индийского бога Яма.

<sup>2</sup> *Shirokogorov S.M. Psychomental complex of the Tungus.*

ный *уйи-гунга* вообще отсутствовал как таковой. Они знали *только два мира* — Средний мир, мир людей (*гунга*) и мир мертвых и духов (*бунил*). А те немногие духи, которые в мифологии были связаны с Небом, помещались в этом случае на горных вершинах или холмах.

Дуальность, напротив, выходит в такой картине мира на первый план. И здесь прежде всего главную роль играют *духи*, представляющие собой *второй мир*, дублирующий мир живых телесных людей. К духам относятся как высшие божества, так и низшие, подземные, а также души, предки (*арэнки*) и беспокойные мертвецы (*бон* у эвенков или *ибэга* у маньчжуров). Кроме того, мир строится как этноцентр<sup>1</sup>, полюсом которого является само племя, а за его пределами начинается область *грутого*, что вполне может сочетаться как с другими племенами, так и с миром духов. Дуальность необходима и для поддержания экзогамной структуры общества, требующей разделения родов и проведения между ними строгого водораздела.

Наличие дуальной топики принципиально, если мы хотим понять структуру мира тунгусов. Эта дуальность прежде всего феноменологична: тунгусы воспринимают оба измерения мира или оба мира в ходе *опыта*. Духи *так же чувствены*, как и тела. Между духами (а также человеческой душой) и телами существует *континуальность*, гомогенность. Одно переходит в другое легко и подчас незаметно, поэтому философия духов или описание картины «второго мира» — предков, мертвых и т. д. — столь же многомерна и одновременно фрагментарна как и природный мир. Как существует множество видов трав, деревьев, животных, пейзажей, так существует такое же разнообразие среди духов-хозяев. Как человек обращает внимание во внешнем мире только на то, что его непосредственно касается, но учитывает контекст и комплексные связи, точно так же и духи не являются изолированными дискретными существами, но предстают одновременно в органичном контекстуальном комплексе. Это совершенно справедливо подчеркивает Широкогоров<sup>2</sup>: если мы хотим составить себе представление о том, чем являются для тунгусов и маньчжуров духи, необходимо прежде всего воспринимать их как *комплексы*, где строгие границы между составляющими элементами становятся контрастными только в определенных ситуациях — когда на них концентрируется *интенциональный акт*. Чтобы понять психоментальный комплекс тунгусов, необходимо признать эту интенциональную феноменологию духов, которая является неотделимой и искусственно невычленимой стороной всего комплекса в целом. Поэтому сами тунгусы утверждают, что шаман

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Этносоциология.

<sup>2</sup> *Shirokogorov S.M. Psychomental complex of the Tungus.*

может эффективно выполнять свои задачи только в том случае, если он является *тунгусом*, знает *тунгусских* духов и умеет подчинять именно их. *Тунгусские духи* — часть *тунгусского экзистенциального горизонта*, причем они неразрывно связаны с конкретными племенами и даже родами. Поэтому и *смысл* они имеют только внутри психоментального комплекса, и опыт их различения связан с языком, культурой и традицией, которые в каждом тунгусском обществе имеют свои особенности.

Широкоторов так определяет феноменологию духов в понимании тунгусов:

Духи бесплотны, они невидимы, но могут присутствием своим воздействовать и притом самым различным способом на физические тела и могут производить звуки, шум: они обладают всеми психическими и умственными способностями, какими обладает человек, включая сюда ощущение температуры, голода, волнения, страха, злости, благодарности и т. д. Таким образом, духу свойственно все то, что свойственно человеку, и отличие его от человека сводится к тому, что он не может быть осознан человеком непосредственно при помощи зрения, осязания, обоняния и вкуса.

Дух может вселяться и быть вселяемым в любое физическое тело и путем физических и нравственных воздействий, в некоторых случаях, может быть удален из своего вместилища. Путь вселения и удаления духа есть один из способов, дающих возможность человеку войти с духом в непосредственные сношения. Отсюда объясняется существование идолов, изображение духов, символических предметов и т. п., которыми человек пользуется как вместилищами удобными и приятными духу, ему известными и для него специально предназначенными. По удачному выражению одного звенка, идола, изображения и т. п. так называемые священные предметы есть «сиденье духа, которое человек должен приготовить не только духу, но и своему гостю», если хочет, чтобы гость был в состоянии вести разговор с хозяином, сел именно у него, хозяина, и был им почтен.

Физические тела дух воспринимает не физически, но воспринимает *духовную сущность* этих тел, почему жертвы, приносимые в виде съестных припасов, особенно крови, красивых вещей и т. п., остаются после жертвоприношения и, следовательно, восприятия их духами неуничтоженными.

Тела же, издающие ароматы и запахи вообще, духами усваиваются беспрепятственно и легко.

Отсюда явствует, между прочим, что тела, помимо своей телесной, физической сущности, обладают также сущностью бестелес-

ной, родственной по своей конструкции духам и определяемой некоторыми этнографами как душа вещей.

Поломка вещей, которые кладутся в могилу вместе с покойником, может быть истолкована как желание высвободить из физического тела некоторую духовную сущность, заключающуюся в физическом веществе тела, в его физической целостности и значении. Действительно, если тело, будучи сломано, физически потеряло свое прежнее значение и в прежнем виде более существовать не может, то это прежнее значение — его духовная сущность — как бы высвобождается вместе с потерей прежнего физического вида и назначения и, таким образом, может следовать за душой умершего человека.

Деление духов на злых и добрых, по отношению тунгусских народностей, конечно, неправильно и есть рассуждение по аналогии с такими религиями, как религия древних персов, христианство и др. Каждый дух, если он со всеми или частью своих атрибутов не заимствован из высших религий, может быть в равной степени благотворным и вредным для данного человека и, будучи благотворным для одного, быть вредным для другого, — все зависит от того, может ли данный человек войти с этим духом в желательные для него отношения. Но так как ряд духов, хотя бы по незнанию, ускользает от влияния человека, то последний постоянно оказывается окруженным сонмом духов, неожиданные действия которых приводят человека в состояние беспокойства за всякие возможности им непредвидимые<sup>1</sup>.

Здесь важно подчеркнуть нейтралитет тунгусо-маньчжурских духов, совершенно справедливо выделенный Широкогоровым. Духи — естественная часть феноменального мира, и в этом качестве они предшествуют моральным иерархиям. Но именно это и показывает, что в данном случае мы имеем дело с традицией, организованной совершенно иначе, нежели туранский Логос, где сама онтология и феноменология заведомо окрашены в оппозиционные тона нескончаемой битвы Света и Тьмы. Духи тунгусов иные, и мы должны рассматривать их в контексте именно того психоментального комплекса, в котором они и выступают как элемент структуры и объект опыта. При этом сами духи, в свою очередь, являются именно комплексом, поскольку несут в себе систему связей с целым рядом феноменов двойного, но органически цельного мира — тел и душ, где между одним и другим существует качественная «субстанциальная» *непрерывность*.

<sup>1</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С.М. (ред.) Ученые записки историко-философского факультета в г. Владивостоке. Т. 1. Владивосток: Типография областной земской управы, 1919. С. 56 — 57.

## Дух-хозяин

Определив *духа* как комплекс и, более того, как психоментальный комплекс, мы лучше поймем концепцию *хозяина*. Термин \*edī (у монголов — \*eḟen), у эвенков ojan, у маньчжуров ejen и т. д., дословно «хозяин», является общим для всех алтайских языков и имеет ностратическую праформу и индоевропейский эквивалент. Но в культуре Евразии он приобрел особое значение, так как в нем идентифицируется полюс того комплекса, который понимается под «духом». Значение этого слова довольно широко — «хозяин», «муж», «господин», «хан». В самом общем смысле это означает центральную фигуру определенного феноменологического поля, то есть комплекса. Какой бы фрагмент воспринимаемой действительности мы ни рассматривали, в нем обязательно *должен быть* центр, полюс, в котором воплощается его упорядоченность, неслучайность, смысл, но этот полюс понимается в тунгусо-маньчжурском и, шире, алтайском мировоззрении одновременно как *точка власти и могущества*, то есть как максимальная концентрация онтического присутствия. Если феноменальное поле представляет собой семью, то «хозяином» будет муж. Он воплощает в себе силу, решительность, связи с внешним (для семьи) миром (обществом). Он есть *дух семьи*, вокруг которого вращается жизнь остальных членов. В определенном смысле он *облагает* членами семьи, которые подчиняются ему и живут его жизнью.

Также обстоит дело с обществом, где вождь, хан есть хозяин феноменологического поля, только на сей раз иного — большего — масштаба. Но *сам человек есть также феноменологическое поле*. Единство его телу, организму, членам в их совокупности придает нечто, что не является ни телом, ни членами, ни органами. В человеке находится хозяин, который также есть душа, дух или даже несколько душ или духов. Феноменальное поле есть некоторое пятно окружающего мира, на котором сосредотачивается внимание человека; это — зона интенциональной направленности, включающая в себя сложную совокупность представлений, традиций, языковых репрезентаций и систематизирующих операций сознания. Но в каждом интенциональном акте есть некоторая ось, своего рода «логос» *воспринимающего* и одновременно *конституирующего* опыта. Если бы такой оси не было, восприятие превратилось бы в нечленораздельный хаотический поток, лишенный какой бы то ни было структуры. Дух-хозяин и есть такая ось, логос ситуации, комплекса, феноменологически и имманентно заданной области.

Соответственно, стройность, органичность — «понятность» — любого явления, события или предмета в отношениях с другими яв-



лениями, событиями и предметами (и это отношение, контекст являются принципиальными) воспринимается как наличие (присутствие) духа-хозяина.

Дух-хозяин есть у областей животных, растений (дух-хозяин тайги был одной из почитаемых фигур тунгусского мировоззрения), определенных вещей. В роли духа-хозяина выступают духи рода или духи племени.

Однако важно, что не каждый дух является духом-хозяином. Есть духи, которые выше этого — Бути и другие небесные сущности. Они представляют собой для эвенков абстракции, не влияющие на конкретную область феноменологии, а потому они не воспринимаются в прямом интенциональном опыте. Но есть духи, которые располагаются и ниже этой функции: такие духи не смогли подчинить себе ситуацию, ее упорядочить, не сумели превратиться в семантический полюс конкретного комплекса. Души покойников, не сумевшие добраться в мир мертвых (боны или ибага), воскресшие трупы с темной кровью, без нижней челюсти с длинными волосами и низким ростом, способные рождать человеческих младенцев в могиле, и аналогичные персонажи тунгусской Вселенной не являются хозяевами, так как не в состоянии организовать вокруг себя островок порядка и разумности. Более того, отдельные духи могут приобрести качество хозяина, но могут и утратить его.

Однако каждая ситуация, комплекс или феноменологическое поле не способны обладать только одним изолированным хозяином. Над хозяином может находиться еще один хозяин, что открывает сложную диалектику *подчинения духов* и *подчинения духам*. Так, духов подчиняет себе шаман, и в этом состоит сущность его функции. Но духи могут подчинить себе людей — особенно если они не являются шаманами, и в этом эвенки видят источник большинства болезней, неудач, катастроф и т. д. Кроме того, духи могут подчинить себе зверей или природные явления, и в этом случае люди не могут охотиться, путешествовать или просто взаимодействовать с окружающей средой (ходить, дышать, сидеть и т. д.), не согласовав предварительно свои планы с хозяевами. Но чтобы понять, о каком согласовании, о какой власти и о каком подчинении идет речь, необходимо учесть, что *дух есть носитель семенного логоса вещей*. Если все вещи и так логичны и структурированы, точно и строго соответствия установленному и понятному всем обществом порядку, то духам-хозяевам в такой ситуации нечего делать. Они излишни. О них начинают задумываться и, соответственно, воспринимать их опытным путем только тогда, *когда нечто выходит из-под контроля*, отклоняется от рутинного сценария. *О смысле люди задумываются тогда, когда сталкиваются с его*

недостатком или с его утратой. Духи дают о себе знать через катастрофу — как микроскопического, так и серьезного масштаба. Если ситуация требует усилия, большего, чем в обычных условиях, это безошибочно указывает на присутствие духа. Человек соприкасается тогда со стихией автономной власти, выступающей как *сопротивление* его намерениям. И прежде всего это проявляется в том, что для понимания феноменального поля требуется определенное ментальное и психическое усилие. В этом случае тунгусы прибегают к ритуалу, обряду, жесту, заклинанию, жертве и в предельном случае — к помощи шамана. Положительным результатом взаимодействия с духом-хозяином является возвращение ситуации к прозрачному порядку, к привычной норме — к удачной охоте, выздоровлению от болезни, хорошей погоде и т. д. Дух-хозяин заставляет людей думать о границах своего собственного рутинного существования; он провоцирует напряжение и выявление семантического и психологического центра в ситуации, отклоняющейся от привычной, а значит, привлекает внимание к тому, что совершенно незаметно в потоке повседневности.

Чаще всего столкновение с духом-хозяином негативно. Но и позитивные духи становятся актуальны именно тогда, когда требуется решить какие-то проблемы — безопасности, удачной охоты, выздоровления и т. д. В целом их природа морально *нейтральна*, хотя психологически они всегда вынуждают человека сделать *дополнительное усилие* — психическое и ментальное, а это чаще всего воспринимается как небольшая или даже большая катастрофа. Духи *принуждают человека мыслить и действовать*, они его пробуждают — путая, сопротивляясь, подчиняя и препятствуя.

## Антропология эвенков: три души

Понимание тунгусо-маньчжурской традицией человека неразрывно связано с интерпретацией и семантической разметкой Вселенной и мира духов. Гомологии между миром, человеком и областью невидимого столь сильны, что психоментальный комплекс включает все три уровня в неразрывном единстве. Это создает единую *интегральную онтологию*, куда антропологическое измерение входит органически. Границы между этими тремя сферами не только не являются резкими и строгими, но едва намечены.

Структуру представления тунгусов (эвенков) о душе обстоятельно исследовал русский антрополог А. Ф. Анисимов<sup>1</sup>. В его работе да-

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма // Родовое общество. Этнографические исследования и материалы. М.: АН СССР, 1951. С. 109–118.

ется подробное описание антропологических взглядов эвенков, сохранившееся у некоторых племен вплоть до XX века.

Согласно бытовавшим прежде у эвенков представлениям, каждый человек мыслился ими обладающим не одной, а несколькими душами. Одни из этих душ представлялись настоящими двойниками человека, вторые — двойниками лишь отдельных частей его тела. Душ-двойников, в свою очередь, также мыслилось несколько: «ханяң» или «ханякан» (ка — уменьшительный суффикс), — «душа-тень || отражение», «бэен» — «телесная душа» (дословно — «душа || тело») и «маин» — «душа-судьба». Первая мыслилась находящейся при человеке, пока тот жил, внутри него или поблизости от его тела в виде тени, отражения. Поэтому названия души и тени, а равно и отражения в эвенкийском языке являются синонимами. Эвенки полагали, что ханяң способна покидать тело человека и уходить куда ей вздумается: охотиться за зверем в тайге, поехать в легкой, быстрой берестяной лодке (берестянке) ловить рыбу или пойти бродить по местам прежних таежных кочевков. Этим объясняли эвенки тот удивительный, с их точки зрения, факт, что в одном случае человек видит себя во сне охотящимся на зверя в тайге, а в другом случае — плывущим в берестяной лодке ловить рыбу и т. д. Исходя из этого, все виденное во сне считалось достаточным основанием для того, чтобы предпринять наяву соответствующие желанию души ханяң практические действия. С другой стороны, считалось предосудительным будить спящего: боялись, что душа не успеет вовремя добежать до спящего и человек может заболеть (лишиться души).

О телесной душе бэен эвенки думали, что она находится всегда в теле человека и никуда не удаляется, пока человек жив. По их мнению, она до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может восприниматься иначе как в облике тела человека. Все физиологические отправления человека связывались обычно с деятельностью этого телесного двойника человека. Если духи болезней съедят бэен, рассуждали эвенки, то человек умирает. Наоборот, если шаману удавалось, по их мнению, спасти бэен от духов болезней, человек, хотя бы и после продолжительной болезни, постепенно поправлялся и становился со временем совершенно здоровым.

Маин — душа-судьба человека в отличие от первых двух мыслилась находящейся не в человеке, а в истоке мифической родовой реки, мумонги хокто бира (дословно «водное пространство — дорога-река»). У истоков этой мифической родовой реки растут, полагали эвенки, прекрасные леса с пастбищами. Там много зверя

и птицы, озера и реки полны водоплавающей дичи и рыбы. В этой обетованной земле и живут души эвенков маин. Но живут каждая по-своему, врозь и в разном достатке: одни преуспевают, другие живут так себе. Почему складывается по-разному жизнь у мани, эвенки объяснить не смогли; только одно полагали они (и в этом, видимо, состоял весь смысл их представлений о душе-судьбе), что от этого зависело благополучие людей на земле: одни преуспевали, а другие терпели всякие бедствия, одни богатели, а другие становились бедняками.

Когда бэен умирает, тогда, полагали эвенки, умирает и человек. Покойника клали на могильный помост в укромном уголке тайги и снабжали «в дальний путь» всем необходимым для продолжения бытия в потустороннем мире. Если покойник мужчина, с ним клались все, что потребно для охотника, если женщина — орудия женского производства и все, что потребуется для ведения домашнего хозяйства. Могильный помост осмысливался при этом как плот или лодка покойного. На нем, полагали эвенки, умерший поплывет по мифической родовой реке, направляясь к родовому поселению мертвецов-сородичей. Однако отправиться туда можно было не сразу, пока тело не разложилось и костяк не очистился, телесная душа бэен, думали эвенки, должна находиться при нем, продолжая облекать кости. Только спустя известное время, когда бэен, постепенно отдаляясь, совсем покинет костяк, считалось возможным устроить анан — шаманский обряд (камланье) проводов телесной души умершего в мир мертвых. Смысл этого обряда сводился к следующему. «Отделившуюся» от тела бэен шаман «увозил» на могильном плоту-помосте в мэнэен мертвецов-сородичей, т. е. в стойбище безоленных, «сидячих» охотников. Это стойбище, полагали эвенки, находится в нижнем мире (хергу буга), в устье мифической родовой реки. Затем шаман возвращался на землю живых людей, в средний мир (дулу буга), а вход из одного мира в другой загоразивал особой изгородью из шаманских духов-сторожей.

Что касается хаяян, то она, полагали эвенки, став невидимой, удаляется тотчас же от тела покойного и принимает новое качество, подчеркнутое ее новым названием «оми». Это название происходит от о-ми, что означает: 1) стать, возникнуть, появиться, образоваться; 2) создать, сотворить, образовать; 3) сделать, исполнить, произвести; 4) настать, придти, наступить. Став оми, душа уходит к истокам мифической родовой реки и поселяется там в особом жилище душ оми — в омирук (дословно — «вместилище душ оми»). В этом большом коллективном жилище родовых душ оми и живут бывшие души хаяян умерших сородичей. Прибывшая после смерти сороди-

ча к истоку мифической родовой реки, душа оми разыскивает по берегу реки родовой омирук, поселяется в нем и принимается за обычную для людей работу: ловит рыбу, осматривает ловушки на зверя и птицу, строит рыболовные заколы (заездки).

Пока душа оми добирается, рассуждали эвенки, до истоков мифической родовой реки и устраивается в омирук, тело покойного истлевает, а шаман успевает «отвезти» на могильном помосте (плоту) телесную душу бэен в мир мертвых букит.

Когда душа бэен прибывает в мир мертвых и поселяется там на стойбище мертвецов-сородичей, дух предков манги узнает, что при бэен (телесная душа) умершего нет ханян (души-тени). Манги отправляется тогда вверх по мифической родовой реке разыскивать превратившуюся в оми душу ханян. Та подчиняется духу предков и следует за ним в мир мертвых. В пути, уловив удобный момент, она принимает (перевоплощается) образ животного или птицы и тем избегает преследования манги, направляясь вновь в свой родовой омирук. Придя в мир мертвых и обнаружив, что душа-творение вновь ушла в омирук, манги призывает своего духа-помощника момурэ (утку гоголя) и велит ему догнать и вернуть убежавшую душу. Тем временем из омирук вылетает одна из душ оми, летит на стойбище сородичей и падает через дымовое отверстие чума (харанду бурурэн), воплощаясь в новых потомках рода. Видя безнадежность погони, дух момурэ возвращается в мир мертвых, и цикл перевоплощения души-творения заканчивается. Так представлялись в изложении эвенков Подкаменной Тунгуски их бывшие воззрения о душах — двойниках человека<sup>1</sup>.

Представление о наличии у человека трех душ является общим для всех тунгусо-маньчжурских групп, хотя их названия и их функции могут значительно варьироваться. Так, Широкогоров говорит о других названиях трех душ у маньчжуров со сходными функциями:

- 1) первая (главная) душа *вуненги фадженго*;
- 2) вторая душа (предшествующая) *черги фадженги* соответствует *ханян*, она возвращается к «госпоже душ» *онгоси мама*, чтобы воплотиться в другого члена рода;
- 3) третья душа (внешняя) *олорги фадженго* — *бэен* после смерти идет к *Илмунхану*, господину Преисподней, он же наделяет ею других людей и животных.

<sup>1</sup> Анисимов А.Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. С. 110–112.

Приведенный Анисимовым сценарий, однако, позволяет составить представление о некоторых общих особенностях тунгусской антропологии в целом.

Сразу бросается в глаза, что в этой структуре фигурируют только два мира, а не три — Средний и Нижний. Нет никаких обращений собственно к Небу, Свету и контрастному отеческому Божеству, находящемуся в оппозиции темному началу — как у остальных алтайских культур (тюркской и монгольской). В этой картине нет титаномехии и напряженного противостояния между верхом и низом, Небом и Преисподней. Мы видим *устойчивый круговорот* антропологического бытия, который не наделен никакой трансцендентной целью. Три души в этом случае необходимы для объяснения феноменологического процесса рождения и смерти, где ни один из циклов — ни жизни, ни смерти — не несет дополнительного смысла. В этой антропологии полностью отсутствует даже намек на телеологию или эсхатологию. Здесь не ставится вопрос зачем, но все подчинено исследованию того, как. Само это замечание позволяет говорить о «двумерной плоскости», в которой осуществляется круговорот душ. У этой плоскости есть и циклическое измерение, и наличие перманентных инстанций, и линейный процесс. В целом представление о человеке и его душах оказывается довольно сложным и комплексным, причем более дифференцированным и утонченным, чем в случае многих теологий и антропологий развитых — метафизически и теологически — религий.

Главное в этой картине *символ реки*, без которого сама антропология будет непонятной. Река здесь выступает как онтологическая стихия. Поэтому считается, что шаманский чум стоит на воде и представляет собой корабль. Это подчеркивается различными ритуалами — в частности, деревянными рыбами, часто расположенными при входе в чум шамана. *Шаман — всегда в стихии воды*. Эта «шаманская река духов» является фундаментальным семантическим началом. Вместе с тем это не какая-то отдельная мифологическая река, но именно та река, в окрестностях которой живут эвенки. Так как в материальной реке не содержится напрямую смысла, логоса, то она *расширяется* до более полной реки, становясь *рекой духов*. Это, по представлениям эвенков, происходит незаметно: путешествуя при определенных обстоятельствах по обычной реке, можно иногда приплыть в мир духов. Поэтому обычная река одновременно представляет собой реку духов, реку духовную. При этом река духов является объектом точно такого же феноменологического опыта, что и обычная река. Это не две реки, но два измерения одной и той же реки — подобно тому, как тело и душа человека являются не двумя отдельными единицами, но двумя сторонами одного и того же существа.

Полным и прямым аналогом реки духов является символ Дерева — мирового или родового. Это Дерево также может считаться «деревом духов» или «шаманским деревом». К нему можно отнести все те же характеристики, что и к реке. И снова это не абстрактное дерево, а вполне конкретное, но увиденное в его внутреннем — шаманском — измерении.

При этом символ реки является предпочтительным в объяснении структуры души именно потому, что он подчеркивает горизонтальность — исток и устье лежат в одной плоскости. Это важное замечание, поскольку такая топология более всего отражает матриархальную структуру космоса. Однако в случае тунгусо-маньчжуров говорить о полной матриархальности и хтоничности мировоззрения мы говорить не можем. Повсюду в их традициях мы встречаемся с элементами патриархата и вертикальной топики, но почти всякий раз речь идет о влиянии монголо-тюркских народов — то есть остальных двух групп алтайской семьи, где Логос Турана однозначно и контрастно преобладает.

Итак, в человеке есть три души. Душа *бэен*, которую Анисимов описывает как «душа || тело», представляет собой живого *индивидуума*. Это — линейная душа. Она возникает вместе с рождением конкретного индивидуума и после смерти уходит в Преисподнюю. Именно она отправляется на плоту к *устью* реки — в мир мертвецов. Линейность этой души состоит в том, что она представляет собой луч. Она возникает в середине реки и обречена на то, чтобы двигаться к *устью*, в Преисподнюю. Хозяином Преисподней является *манги* — дух умерших предков, представленный иногда как *медведь*. К нему шаман и отвозит душу *бэен*, то есть индивидуума в его посмертном состоянии. Показательна драма погони *манги* за душой *ханян*, которая движется в другом направлении реки — к истокам. *Манги* и его мир мертвецов представлены инстанцией, стремящейся поглотить все, имеющее жизнь. В случае души *бэен*, индивидуума, это удастся, и из таких душ пополняется стабилизированное перманентностью смерти сообщество мертвецов. Там продолжается мертвая жизнь, жизнь индивидуумов под властью *манги*, господина Преисподней, устья. Показательно, что на схеме шаманской реки душ, сделанной эвенкийским шаманом Интильгун, приводимой в статье Анисимова<sup>1</sup>, в качестве главы поселения мертвецов фигурирует *старуха*, в которой мы безошибочно узнаем образ Великой Матери, Кибелы. Это объясняет и погоню за душой: Великая Мать хочет вернуть в свои недра все формы жизни и впадает в ярость, когда осознает, что она получает только индивидуальную душу мертвеца, тогда как его свободная душа — *ханян* — от нее ускользает.

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. С. 113.

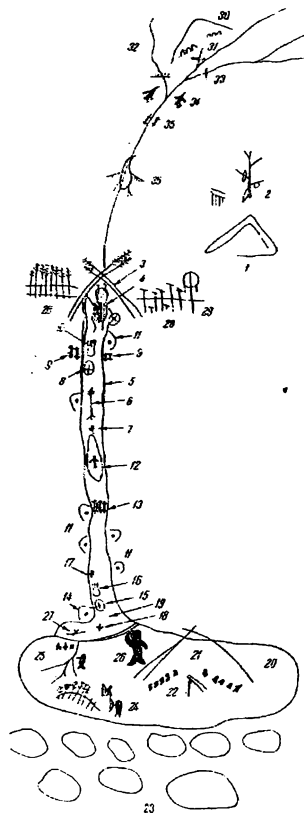


Схема реки духов, сделанная эвенкийским шаманом, с пояснениями (по А.Ф. Анисимову)

1 — покинутый чум умершего сородича; 2 — могильный помост; подле него на дереве висят сопровождающие умершего «в дальний путь» вещи; 3 — шаманский чум, сооруженный для совершения обряда проводов умершего в поселение мертвецов-сородичей; 4 — старший шаман рода Кордуаль по имени Илтильгун «отвозит» телесную душу умершего в нижний мир; 5 — мифическая родовая река; 6 — шаманский дух лиственница расчищает для шамана дорогу; 7 — шаманский дух гагара показывает шаману дорогу; 8 — шаманский бубен, заменяющий шаману лодку; 9 — шаманские духи — охранители и сторожа шамана; 10 — телесная душа умершего следует за шаманом на своем могильном помосте-плоту; 11 — стойбище мифических родовых старух — владычиц пути в нижний мир; семь из них живут по берегам мифической родовой реки, одна — на шаманском острове 12, самая старшая 26 является главой поселения мертвецов-сородичей; 12 — шаманский остров: он находится на середине пути и служит местом отдыха шамана; до него шаман останавливается в стойбище 11 мифических родовых старух; спрашивает у них о дороге в мир мертвых; на шаманском острове шаман гостит у старухи — владычицы родовой водной дороги в «нижний мир», отдыхает и советуется о дальнейшем пути; 13 — узкая горловина, порог; в ней стоит поставленная шаманом ловушка из духов; 14 — конечное стойбище мифических родовых старух — хозяйка дороги в «нижний мир»; шаман пристает к берегу и кричит через залив в поселение мертвецов-сородичей, чтобы те взяли привезенную им телесную душу умершего сородича; 15 — шаманский бубен — лодка; 16 — телесная душа привезенного сородича; 17 — жертвенный олень; 18 — гагара — шаманский дух-проводник; 19 — залив в устье мифической родовой реки, за которым начинается «нижняя земля»; 20 — место поселения мертвецов-сородичей; 21 — стойбище (манэен) умерших членов рода; 22 — женщины-мертвецы сидят подле костра, занимаясь различными хозяйственными работами; 23 — девять шаманских земель; на них живут духи предков шамана, а на самой большой (крайней справа) — глава «нижнего мира» манги; 24 — мужчины-мертвецы промышляют зверя; 25 — строят на реке закол — ловушку для ловли рыбы; 26 — старуха — глава поселения мертвецов поднимается на крутой яр, чтобы посмотреть, кто кричит на мысу; узнав, в чем дело, подает знак одному из мужчин поехать через залив и привезти в лодке через залив за приплывшим на могильном помосте-плоту мертвецом-сородичем; 28 — шаманские духи-помощники, прикрывающие вход в «нижний мир»; 29 — шкура жертвенного оленя; 30 — омирук — родовое хранилище (вместилище) душ оми; 31 — души оми; 32 — истоки верховья мифической родовой реки; 33 — ловушки-заставы, построенные шаманом из духов-помощников шамана, чтобы прекратить доступ духам болезни в омирук; 34 — шаманские духи в образе птиц охраняют проходы в омирук с воздуха; 35 — застава шаманских духов-тайменей охраняет проходы в верховья родовой мифической реки; 36 — душа оми, превратившись в птицу, улетает от манги в омирук



Это свободная душа, *ханян*, душа || тень есть элемент дионисийского сечения в тунгусской антропологии. Она не закреплена ни за телом, ни за индивидуумом. Она имеет *внутреннюю свободу*. Именно поэтому она и выступает субъектом повествования (приключений, трансмиграций) в сюжете с устьем реки духов и преследованием *манги*. *Ханян* — это эйдетическое начало индивидуального человека, его архетип, его высшее — в данном случае родовое — «я». Душа || тень — вертикаль внутри человеческой композиции. Если бы мы имели дело со строго патриархальной — уранической — версией антропологии, то мы отнесли бы ее к небесному измерению. Эта душа способна *возвращаться к истоку*, она не линейна и не поддается року Великой Матери, поглощающей все живое и навсегда заключающей проглоченное в своем могильном чреве. Именно с этим уровнем души оперируют полярные и солярные традиции — тэнгрианство, тибетский буддизм, вертикальные героические мифы монгольских и тюркских обществ. Но у эвенков это измерение *сглажено*. То, что душа-*ханян* превращается в птицу и летит к истоку реки духов, указывает на ее высшую природу. Но здесь вступает фактор *двумерной онтологии*: плоскость и стихия «реки» имманентна Среднему миру, она не выходит за его границы, а если и выходит, то в тунгусской антропологии и онтологии это не акцентировано. Поэтому свободная душа, достигнув истока, который также является миром предков, но только этот мир в отличие от мира мертвецов в Преисподней (устье) есть животворный мир смыслов, логосов, идей, превращается в *оми*. *Оми* — это души, которые живут в мире истока. Они же и становятся зародышами новых людей, проникая — снова как птица — в дымник чума (этот символизм является общим для всех алтайских народов).

## Проблема тунгусской матриархальности

У того же вертикально-горизонтального истока реки, где находится родина *оми*, страна *оми*, обитель живых и животворящих душ, пребывают *маин*. Они отличны от *оми* в том, что не выходят за пределы мира истока и предопределяют логос человеческой жизни. Можно было бы назвать их «трансцендентными душами», в отличие от имманентных *оми* и хтонических *бэен*. Но такая картина отражала бы иной, не тунгусский Логос и соответствовала бы триаде разумного духа (*маин*), души (*ханян=оми*) и телесного духа, «дыхания костей» (*бэен*). У тунгусов измерение третьего Верхнего мира *имманентно*, неразрывно сопряжено со Средним, что существенно меняет всю ноологическую структуру: от аполлонической к дионисийской — с сильным и могущественным Логосом Кибелы, который

в определенных обстоятельствах может становиться доминантой. Этот анализ гармонично сочетается с характеристикой шаманизма и «шаманской идеологии» (по М. Элиаде) как комплекса, связанного с Логосом Диониса, о чем мы говорили при рассмотрении тюркской традиции. Но в случае тунгусо-маньчжурской части алтайского Логоса следует обратить внимание, что шаманский дионисизм может толковаться в отдельных случаях как *маска*, под которой скрывается черный Логос Кибелы, что мы видели в случае «черных шаманов». Поэтому тунгусо-маньчжурскую антропологию и онтологию нельзя однозначно относить к Логосу Диониса, здесь мы имеем дело с наложением двух Логосов — Логоса Диониса (подкрепленного аполлонизмом соседних и родственных алтайских культур — тюркской и монгольской) и Логоса Кибелы, чье присутствие здесь наглядно и очевидно.

Широкоговор приводит данные о том, что у хинганских эвенков происхождение *оми* связывается с двумя великим *оми*-предками — мужским и женским, *оми*-отцом (*om'i*) и *оми*-матерью (*um'isma*). К ним эвенки и обращаются с просьбой о потомстве. Они представляются в виде пары, живущей в чуме, рядом с которым растет дерево, на чьих ветвях сидят будущие *оми* в виде птиц. Однако эвенки-кумары считают, что *оми* посылает только одна *оми*-мать, у которой *нет мужа*. Так же считают эвенки-бирары, почитающие великую *оми*-мать (*om'is'i* или *um'ism'i*). Эти же представления мы встречаем и у маньчжуров в образе женского духа — *огоси мама* или *хутури мама*, у которого также нет супруга. Эта Великая Мать посылает *оми* в мир, правда, по приказу *Алкаи эндури*, «небесного духа», в чем можно увидеть влияние патриархата, и в этом случае фигура Великой Матери может сближаться с тюркской Умай, посылающей души людей в тела — т. е. с фигурой вполне патриархального и полярно-соляного цикла. Но в истоках гештальта *оми-матери* явно стоит матриархальный слой тунгусо-маньчжурского горизонта.

К этой же теме относится и широко распространенное мнение о матриархальном происхождении шаманизма. Анисимов, комментируя появление женских фигур в ходе путешествия шамана в мир *буни*, которое мы рассмотрели, пишет:

Предания о том, что первыми шаманами были женщины, свойственны многим народам. У эвенков они связаны с образами старух-шаманок, обитательниц мифической родовой реки. Эта река считается дорогой шамана, соединяющей все три шаманских мира в единый мифический родовой мир. По берегам этой шаманской дороги-реки на всем протяжении пути в сторону мертвых живут

старухи-шаманки. На их стойбища, как уже указывалось, заезжает шаман отдохнуть во время длинного и утомительного путешествия в *буни* (мир мертвых), спрашивает у них советов, просит помощи, узнает дорогу. На середине этого пути стоит остров, на котором живет наистарейшая женщина-шаманка, владычица и хозяйка дороги в *буни*. Совершая камлание в нижний мир, шаман всякий раз заезжает к ней с поклоном, подолгу отдыхает у нее на острове, узнает приметы пути. После того как молодой шаман с помощью старого опытного шамана находит свою шаманскую дорогу-реку, он, перед тем как научиться плавать, идет в нижний мир, подолгу обучается шаманскому искусству у старухи-шаманки и заручается непосредственной помощью с ее стороны. В роли хозяйки — главы *буни*, поселения мертвых сородичей, у эвенков также выступает женщина.

У гольдов хозяйка страны мертвых является также и первой шаманкой. Она же является одним из главных духов шамана — *сусун*, помогающих ему вести душу умершего в *буни*. По представлениям гиялков, посредине дороги в мир мертвых покойника встречает старуха («посредине дороги находящаяся женщина»), осматривает его и, если у него нет дырки в ухе, делает ее. У телеутов на Алтае и у бурят существует сказание о том, что первым шаманом была женщина, от которой и пошли все остальные шаманы.

Объяснение этой ведущей роли женщины в древнем культе следует искать в том особом ее положении, какое она некогда занимала в жизни эвенкийских родов. Об этом красноречивее всего говорят сохранившиеся до сих пор в религии эвенков образы женских родовых божеств: владычицы родового огня и хранительницы душ сородичей — *того мушун*, владычицы родовой земли — *гуннэ мушун*, владычицы зверей, хозяйки и управительницы рода — *бутады мушун*. Образы родовых божеств-женщин известны также в религиях ряда народов Севера. Даже в том случае, когда эти божества принимают явно выраженный образ мужчины, в них долго еще сохраняются специфические женские черты. У гольдов дух — хозяин дома, дух-предок *джуолин* изображается обычно мужчиной, но с женскими грудями<sup>1</sup>.

Эти примеры удивительно напоминают аналогичные ситуации с распространением культа Диониса в Греции<sup>2</sup>. Древний матриархальный комплекс экстатической культуры постепенно переходит под власть мужского патриархального могущества. Так совершается

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 180 — 182.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. См. также: Кереньи К. Дионис: Пробраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомира, 2007.

ноологический сдвиг от Кибелы к Дионису, от материнского права к отцовскому<sup>1</sup>. При этом структура культа, параферналии и символические ряды остаются прежними, хотя общая ориентация резко меняется — от гинекократии к андрократии. Но в случае Передней Азии и Средиземноморья патриархальный импульс практически всегда исходит из Турана, где мы и локализуем центр и полюс *континентального патриархата*, ярче всего представленного индоевропейцами. Как мы видели, тюркские и монгольские народы, а также тибетцы, были прямыми наследниками этой *туранской идеологии* (к которой добавлялся еще фундаментальный фактор прямого влияния дуалистического иранского маздеизма), сохранившими кочевое воинственное начало в эпохи, последующие за волной гуннских завоеваний. Но в случае третьей группы алтайских народов — тунгусо-маньчжуров — мы видим народ, в котором следы матриархата (в частности, женского шаманизма, гипохтонической структуры, двухмерной, а не трехмерной топики) оказываются чрезвычайно яркими и свежими. В целом общие пропорции удивительно напоминают Средиземноморье, где сильный и древний матриархат прорастает через патриархальную структуру, привнесенную индоевропейцами. Но исследование Логоса Турана привело нас к тому, что самым главным, неизменным и постоянным источником солярно-полярного патриархата была именно Великая Степь евразийского континента, где его носителями после эпохи безраздельной доминации индоевропейцев стали как раз *алтайцы*. В случае монголов и тюрков Логос Турана верифицируется безошибочно и однозначно. Лишь в случае третьей группы алтайцев — тунгусов и отчасти маньчжуров — такое положение дел несколько меняется, и в Восточной Сибири, на Дальнем Востоке, в тайге, в тундре и прибрежной зоне Северного Ледовитого и Тихого океанов мы встречаем алтайский народ (эвенков, эвенов, гольдов-нанайцев и т. д.), в мировоззрении которого явно проступают матриархальные мотивы. По меньшей мере, радикальной вирильной героической наступательности нет даже в самом отдаленном приближении.

Это может быть объяснено следующим образом:

- либо здесь мы имеем дело с изначальным типом алтайского *Dasein'a*, который в случае монголов и тюрков подвергся столь сильному индоевропейскому влиянию, что радикально изменил свою ноологическую структуру — от Логоса Кибелы к Логосу Аполлона, а до тунгусов и маньчжуров эти туранские тенденции

<sup>1</sup> *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.*

радикального патриархата и трехфункциональной модели мира дошли в ослабленной форме, фрагментарно и достаточно поздно;

- либо, напротив, алтайский Логос был изначально родственным индоевропейскому и это касалось всех алтайских групп, включая тунгусо-маньчжуров, но в случае эвенков (тунгусов) смешение с другими автохтонными палеоазиатскими народами Сибири, полярной зоны (тундры) и Дальнего Востока было настолько сильным, что они утратили аполлоническую составляющую и сохранили лишь амбивалентный комплекс, в котором дионисийские структуры шаманизма могут быть истолкованы как в ключе Логоса Кибелы, так и, собственно, в ключе Логоса Диониса.

Здесь можно указать на фенотипическое отличие трех алтайских народов: у тюрков мы видим максимальное присутствие европеоидного типа, а у тунгусо-маньчжуров — монголоидного; монголы же представляют собой промежуточный случай.

Но в любом случае пример эвенкийской картины мира, близкой многим другим народам палеоазиатской группы, населяющим Восточную Сибирь и арктические зоны (тундру) Восточной Евразии, явно заставляет уточнить геософскую карту Турана: восточные и северо-восточные территории Евразии, не входящие в область кочевых пространств Великой Степи и населенные преимущественно «лесными народами», являются зонами культуры, где ряд признаков указывает на *цивилизацию Кибелы*. И здесь обнаруживаются удивительные совпадения с цивилизацией индейцев Северной Америки, в которой мы идентифицировали преобладание комплекса ноктурна и соответствующего комплекса Великой Матери<sup>1</sup>. Сходство культур народов Восточной Сибири и Северной Америки многократно отмечали исследователи. Поэтому при построении полной геософской модели Логоса Турана, включая его алтайское измерение, случай тунгусо-маньчжуров и присущую ему ноологию следует учитывать самым серьезным образом. На северо-востоке мы оказываемся *вблизи Великой Матери*, присутствие которой следует осмыслить, локализовать и изучить самым тщательным образом. Это является чрезвычайно важным элементом для построения ноологической карты мира. Подробнее мы обратимся к этой теме при обзоре культуры палеоазиатских народов в следующем разделе.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

# Глава 27. Тунгусо-маньчжурский шаманизм и его ноологическая классификация

## Шаманы и беспокойство

Тему функции и роли шамана у тунгусо-маньчжурских народов обстоятельно исследует С.М. Широкогоров в отдельной книге «Опыт исследования основ шаманства у тунгусов»<sup>1</sup>. Значение работы Широкогорова заключается в том, что он отбрасывает эволюционистские толкования феномена шаманизма и стремится объяснить его на основании феноменологического описания методами, весьма схожими с теми, что составляют основу культурной антропологии. Для Широкогорова неприемлема трактовка шаманизма как систематизации психических расстройств или результата вырождения архаических народов. Он показывает, что шаманизм есть важнейший институт традиционного общества, который играет фундаментальную роль в психоментальном комплексе. Шамана, его роль, его функции и его статус следует понимать исходя из общего цельного представления о культурном горизонте народа — в данном случае тунгусо-маньчжуров.

Широкогоров строго различает при этом *имперский шаманизм* маньчжуров и собственно шаманизм тунгусов (эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей, ороحوнов и т. д.). Главное отличие состоит в том, что в имперском шаманизме участвуют жрецы рода, приоритетно занятые жертвоприношениями. И хотя здесь также речь идет о вызывании и подчинении духов, маньчжурский шаман сочетает в себе две функции: *официального жреца*, занятого церемониями, и *практика*, имеющего дело с духами и призванного помогать обществу в случае возникновения аномальных ситуаций. У эвенков шаманы исполняют только и исключительно вторую функцию: они вступают в дело тогда, когда принесения традиционных упорядоченных жертв уже недостаточно и требуется более *прямое* вмешательство в мир духов.

<sup>1</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С.М. (ред.) Ученые записки историко-философского факультета в г. Владивостоке. Т. 1. С. 47 – 108.

Главная функция шамана в узком смысле (за вычетом жреческих функций как у маньчжуров), по Широкогорову, заключается в том, чтобы *поддерживать психоментальный комплекс общины в равновесном и упорядоченном состоянии*, а это значит, его задача в высшей степени консервативна: шаман и шаманизм необходимы этническому сообществу для того, чтобы все всегда оставалось *неизменным*<sup>1</sup>. Но экзистенция предполагает столкновение с неожиданным, непредвиденным, «новым», что требует напряжений и обнаруживает отклонения от устоявшейся инерциальной схемы. Это, как мы видели, и есть дух как комплекс. Духи дают о себе знать всякий раз, когда упорядоченность и полная освоенность существования дает *трещину*, что требует усилия, напряжения и попытки понять *смысл* того, что происходит. Смысл рутинных, постоянно повторяющихся явлений не требует того, чтобы быть понятым. Такой цикл может оставаться бессмысленным, поскольку не бросает вызова встроенному в эту повседневность человеческому сознанию. Но при столкновении с неизвестным, новым, чрезвычайным, сознание *пробуждается* и пытается понять смысл того, что происходит. Здесь-то и необходим шаман. Он представляет собой человека, в котором латентное беспокойство племени получает персонифицированное выражение. Шаман — *существо беспокойное*. Это не значит больное. Это значит, что он является той точкой, где общество сталкивается с проблемой, нерешаемой в рамках строгого следования жесткой системе предписаний и традиций. И в этом случае шаман, являющийся по определению тем «местом», где копят напряжения, несходимости, психоментальные разрывы и травмы, выходит на первый план и, преодолевая это напряжение в самом себе, способствует его снятию или, как минимум, сглаживанию в обществе в целом. Поэтому шаман прежде всего фигура *социальная* и совершенно необходимая в условиях чисто этнического (архаического) существования, где над прямой общиной еще не надстроена более сложная система стратификаций и дифференциалов, в которых локализуется травматическая проблематика в соответствии с конкретным устройством иерархии и ее функционалом — вплоть до предельно детализированных вертикальных систем (цивилизаций).

Широкогоров уподобляет шамана «клапану», через который сбрасывается напряжение этносоциологической системы. Шаман берет на себя когнитивную травму и старается ее нейтрализовать или излечить. Поэтому целительство органично входит в его функции. Однако это происходит не потому, что задача шамана лечить людей, а потому, что задача шамана — снимать и разрешать противоречия

---

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Этносоциология.

и напряжения, накапливающиеся в обществе. Шаман активизируется всякий раз, когда происходит определенный сбой жизненного цикла — смерть и болезнь являются примерами такого сбоя. Кроме того, к этому относятся разного рода «природные» или «исторические» катастрофы — погодные явления, войны, миграции дичи в лесах и т. д.

Шаман — явление социальное. Только тот является шаманом, кого общество таким признает. У архаических народов, в частности у эвенков, нет границы между психоментальным комплексом и обществом как таковым. Это у них строго одно и то же. Поэтому внутренний мир шамана, его видения, сны, галлюцинации, эмоции, мысли — шире, вся его психоментальная жизнь — является *социальным достоянием*. Все, что происходит в душе шамана, оказывает влияние на общество, а то, что происходит в обществе, напрямую — изнутри — затрагивает шамана.

Широкогоров пишет:

Каковы же задачи шамана? Шаман стремится направить деятельность духов, находящихся в его распоряжении, в сторону желательную для себя и людей, обращающихся к нему за помощью. Пользуясь, подчиненными ему духами, шаман входит в сношения с духами ему неподчиненными и то ведет с ними борьбу, то стремится сделать их своим орудием и даже помощниками в своем деле. Духи, причиняющие людям заболевания, мешающие успешному охотничьему промыслу, препятствующие душам покойников достигнуть мира мертвых и т. п., являются, главным образом, теми, с кем приходится вести борьбу. Кроме того, шаман избавляет людей от возможных беспокойств, принимая под наблюдение и покровительство специальных шаманских духов, которые, оставаясь без шамана — хозяина, могут приносить зло людям, что случается также и в тех случаях, когда эти духи находятся в распоряжении неумелого или нелюбимого духами шамана. Таким образом, шаману принадлежит важная общественная роль врача, помощника людей во всех тех случаях, где необходимо воздействие на духов более сложным способом (не простое кормление духов жертвой), а так как таких случаев, где помощь шамана необходима, в жизни шаманистов бывает много, то шаман оказывается необходим вообще и это вызывает у них стремление поддерживать шаманов, а иногда даже и предоставлять некоторое материальное обеспечение им для большего облегчения возможностей вести сложную, ответственную и опасную деятельность по умиротворению, направлению деятельности духов в желательную людям сторону<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. С. 54 — 55.



Если первым условием для того, чтобы стать шаманом, является факт его признания таковым, то второе условие состоит в наличии у шамана определенных священных предметов и способностей с ними обращаться. Минимальным набором шамана служит

- *медное зеркало* (классический атрибут Великой Матери), которое служит вместилищем духов,
- *шаманский бубен*, часто украшенный сложными символическими картинками — картами мира духов и маршрутами в нем,
- *особый шаманский костюм* (как минимум, специальный головной убор), без которого путешествие в миры духов невозможно — часто костюм символизирует птицу или оленя (откуда часто встречающиеся шапки с оленьими рогами — иногда железными), часто на нем навешаны фигуры, бахромы и т. д.

В обладании этими вещами выражается и статус, и компетенции шамана, а также его отличие от остальных членов общества: этот костюм является странным и необычным, отчасти тревожным и заведомо внушающим беспокойство. Он не означает более высокого статуса, он свидетельствует о *близости мира духов*, который проступает сквозь внешний вид шамана. Можно сказать, что одежда шамана — *костюм беспокойства*.

## Становление шаманом

Тема беспокойства как конститутивный элемент психоментального комплекса, лежащий в основе самого института шаманизма, ярко проявляется в призвании шамана, которое означает его избрание. Часто шаманство передается из поколения в поколение, и существуют особые шаманские рода. Но в некоторых случаях шаманом может стать любой член тунгусского общества: необходимым элементом является как раз чувство острой тревоги, *комплекс беспокойства*.

Сами звенки описывают, как происходит избрание шамана, следующим образом.

Когда старый шаман умирает, его звериный двойник (*харги*<sup>1</sup>) отправляется в низовья реки и сообщает первопредку-медведю (*манги*) об этом событии. Тогда *манги* приказывает одному из духов ранее умерших шаманов идти в селенье живых и найти там подходящего юношу или девушку для того, чтобы воплотиться. Отыскав кандидата, дух нападает на него и приглашает или заставляет стать шаманом.

---

<sup>1</sup> Харги — особый тип духов, считающийся духом-предком шаманского рода. Они представляются одновременно духами, людьми и животными.

Так для избранного начинается период испытаний<sup>1</sup>. Это называется «шаманская болезнь».

Молодой человек или девушка перестают работать, убегают в лес, ничего не едят, ведут себя аномально, с точки зрения всех установок племени. Здесь как раз в полной мере и проявляется глубинное беспокойство. Обычное перестает казаться обычным. Рутинная ежедневно повторяющаяся деятельность дает трещины, сквозь которые открываются прозрения в неочевидные, непривычные, чаще всего пугающие и непонятные области действительности. Это мир духов зовет шамана, приглашая его вступить в ту семантическую реальность, которая скрывается под покровом обыденности. Больной «шаманской болезнью» начинает удивляться тому, что всем остальным кажется привычным, бояться того, что других не пугает, тянуться к тому, что выглядит для остальных безобразным или низким. Так будущий шаман втягивается в странный мир духов и сам постепенно отстраняется, становится странным, ищет уединения и непривычных ситуаций.

Эвенки интерпретируют это как вхождение человека в мир духов. Они считают, что душа-хэян этого человека вместе с духом старого шамана начинает свое путешествие по горам предков, пока они не достигают изначального центра — перво-горы этноса.

Там, у подножья Мирового Древа в окружении звериных рогатых духов лежит великая Зверо-Мать. Она изображается в виде огромной оленихи и тождественна Великой Матери Бугады Эниптын<sup>2</sup>. Дух посвящаемого входит в Зверо-Мать, и та его рождает в виде четвероногого зверя, рыбы или птицы, изредка в форме человека. Это зависит от тотемной структуры рода, к которому принадлежит шаман.

Когда Мать-Олениха рождает нового шамана в зверином виде, гора превращается в дом, сама Мать-Олениха в старуху, а духи — в человеческие фигуры. Все они расчлняют будущего шамана на части, вываривают его кости, закаляют их на огне, куют их и собирают в новую антропоморфную фигуру.

После этого собранный заново шаман вместе с полученными от Зверо-Матери духами-помощниками и зверями-помощниками возвращается к своему племени и там торжественно посвящается в ша-

<sup>1</sup> Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 142–143.

<sup>2</sup> Анисимов предлагает рассматривать гештальт Великой Матери у тунгусов как топогентильный, то есть как «материнское место» или как «мать-место», называющееся у эвенков «бугады», под чем понимаются священные скалы, деревья и т. д. Поэтому Мать-Олениха может появляться также в образе Матери-Древа. Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 74.

маны. С этого момента он становится признанным и может приступать к исполнению своих функций<sup>1</sup>.

В описании обряда шаманской инициации следует обратить внимание на чередование форм — человеческой, животной и духовной (духи). У многих эвенкийских племен есть предание, согласно которому «было время», когда люди, духи и звери представляли собой один и тот же вид и могли свободно становиться то тем, то другим в зависимости от ситуации. Но потом в результате какого-то трагического события все они утратили эту способность. Кого это событие (его форму и значение довольно трудно корректно восстановить) застало в человеческом образе, тот остался человеком, кого в зверином — зверем, кого в виде духа — духом.

Шаман в своем посвящении возвращается к тому состоянию, когда этого разделения *еще* не произошло. Он интегрирует в себе все уровни мира — звериный, человеческий и духовный, восстанавливая через обряд посвящения изначальную природу. Но теперь его *тройственная природа* выражается через духов-помощников и зверей-помощников. Входя в транс, шаман снова интегрируется и в своих странствиях и битвах перевоплощается то в духа, то в животное, то снова в человека.

## Шаманское делание: камлание как Ereignis

Человек, ставший шаманом, выполняет главную функцию — поддерживать структуру мира, общества и жизни в неизменности. Прежде всего его способности необходимы там, где этой структуре угрожает опасность. Она может иметь самые разные формы, но у шамана на все вызовы есть один ответ: *акт камлания*. Сам этот акт камлания не является изолированным, ему предшествуют сложные подготовительные процедуры и за ним следуют не менее комплексные операции. Но именно сам этот акт представляет собой *кульминацию шаманизма*. В нем шаман выполняет свое призвание — он избран в шаманы *для того, чтобы камлать*.

Камлание происходит для излечения больных, для обеспечения удачной охоты или рыбной ловли, для избавления от падежа оленей и т. д. В некоторых случаях камлание происходит просто так, без видимой причины. В этом случае шаман утверждает, что «его заставляют камлать духи». Широкогоров так описывает этот позыв к камланию и его спонтанные формы:

---

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 145.

За несколько дней до камлания, особенно если таковое не назначено специально, шаман начинает испытывать чувство неудовлетворенности, упадка сил, иногда легкой возбудимости. Он ищет объяснения причин своего состояния, но не находит их. Наконец во сне ему начинают видеться непонятные страшные явления, объяснения которых он не находит и это создает ему еще большую нервную неустойчивость. Когда это состояние доходит до некоторого предела и должно как-то разрешиться, шаман начинает, сознательно или бессознательно, искать повод устроить камлание. Если его услуги никому не нужны, то он выискивает повод сам. Либо он хочет просто узнать, чего от него хотят подчиненные ему духи, либо он хочет узнать через духов, что делается с его близкими или что его ждет. Если это его желание укладывается в определенное решение, тогда шаман вызывает духов и камлает по определенным правилам, если же он не может найти решения, то дело кончается внезапным приходом духов, обычно во сне, и они сами ему объясняют причину их появления. В последнем случае шаман начинает сильно трястись и дрожать всем телом, особенно плечами и головой. Он садится на землю или на нару (у оседлых), начинает часто и резко подпрыгивать, скрежеща зубами и тряся головой. Движения его начинают делаться все резче и резче, чаще и чаще; они ритмичны, но нарастание темпа происходит равномерно. Наконец он приостанавливается, как будто даже успокаивается, но новый приступ, начинающийся с неритмичного подергивания плечами и головой, снова овладевает им. Время наступления следующего момента зависит от личного характера шамана. Когда движения им уже совершенно овладевают, шаман начинает петь один из мотивов известных всем, не только шаманам; пение становится все громче и громче, движения начинают подчиняться мотиву, наконец, шаман в пение начинает вкладывать слова. Слова эти принадлежат уже не ему, шаману, а тому духу, который в него вместился. Душа шамана уже не самостоятельна. Если поблизости от шамана есть опытный человек, — помощник шамана, — он начинает задавать вопросы духу, зачем он пришел, что ему нужно и т. д. Подпевая шаману после каждой строфы, помощник помогает шаману, заполняя молчаливые перерывы. Если есть под рукой бубен, то он передает его шаману, и тот начинает в него ритмично бить колотушкой. Шум бубна и подвесок на нем еще больше вводят шамана в состояние сознательного невладения собой. Если шаман бубна держать не может или отказывается от этого, то помощник сам берет бубен и помогает шаману довести себя до того состояния, когда дух становится полным господином тела шамана. Когда цель достигнута, шаман становится несколько спокойнее; его

сознанием, его языком и телом владеет дух, он ему отдается абсолютно, образ духа, желания его и страдания овладевают шаманом, и подсознательная сфера его оттесняет сознание. Тогда шаман сознательной жизнью больше не живет, он находится в состоянии, когда сознание его усыплено. Если в этот момент к шаману оно возвращается и если ему неизвестны некоторые приемы вернуть себя в прежнее состояние, из которого он выведен, он теряет способность продолжать камлание. В этом состоянии шаман может пребывать несколько часов. Дух, вместившийся в шамана, может понестись за много верст от тела шамана, наблюдать там и рассказывать то, что он видит. Дух может войти в связь с другими духами и от них узнать то, что ему требуется, он может просить и заставить других духов оказать ему помощь и т. д. В это время дело помощника шамана все запомнить и понять, что говорит дух через шамана, не приводя шамана в полное сознание, задавая ему вопросы коротко и ясно, ловя момент, когда шаман молчит. Если в это время сознание к шаману вернется благодаря грубости и неумению помощника, то дух может уйти и прервать сеанс<sup>1</sup>.

Так происходит у молодых шаманов, которые только начинают входить в мир шаманизма. Ритуалы состоявшихся опытных шаманов гораздо более сложные и требуют и специальной подготовки, и возведения особого шаманского чума со множеством символических деталей, и специального шаманского одеяния, и сложного взаимодействия с помощниками, но сущность камлания остается неизменной. *Шаман, чтобы иметь дело с духами, должен сам стать духом, родиться как дух*, что и происходит в ходе шаманского посвящения. После этого он способен призывать духов и становиться их «вместилищем».

*Вместилище духов* — важнейший концепт шаманизма. Духи могут быть помещены во вместилище — как душа в теле или человек в жилище. Причем вместилищем может быть специальная фигурка, украшение, особый предмет, но также человек, зверь, дерево, птица, рыба или кустарник. Во время камлания шаман впускает духов в себя, превращаясь в их вместилище. Причем в данном случае он призывает только духов-помощников, которые, хотя и превышают его обычные способности, действуют в соответствии с его волей. Но только эта воля происходит не от шамана в обычном состоянии, а от его *интегрированной формы*, куда включены оба дополнительных измерения, приобретенные в ходе инициации — шамана-как-духа

<sup>1</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. С. 83–84.

и шамана-как-зверя. Поэтому в камлании шаман одержим не только духами-помощниками, но и *самим собой* — своим духом (*харги*), собой как духом.

В начале камлания происходит призывание духов в шамана, при этом шаман подчиняет себе духов. Кроме помощников, такими подчиняемыми духами могут быть духи рода, духи местности и целый ряд других духов, количество которых зависит от силы и опыта шамана. Чем больше духов шаман подчинит и поместит в самого себя или в иные вместилища, в свой костюм, атрибуты камлания и т. д., тем большим будет его могущество. При этом некоторые духи могут отказываться починяться шаману и восстать на него. Тогда начинается «борьба духов», шаманская пневматомахия, которая подобна настоящей войне: если шаман оказывается слабым и проиграет в битве с непокорными духами, атакующими его, то он может ослабеть, утратить шаманские качества, заболеть и даже умереть.

По логике тунгусо-маньчжурского психоментального комплекса, шаман должен сам стать духом-хозяином для других духов — он приглашает их в дом, кого-то как друзей с уважением, кого-то как прислугу и работников, кого-то как пленников, кого-то как рабов, и в этом случае вместилище становится клеткой и тюрьмой для духов, ловушкой.

Важно, что во вместилище духи приходят по «дороге». Широкогоров поясняет практику создания «дороги» при призывании духов бурканов (от монгольского бурхан, то есть будда) и сывэнов (или сэвэнов), классических духов-помощников шамана:

Для объяснения способов сообщения бурканов и сывэнов с людьми и воздействия на них со стороны людей у тунгусов Маньчжурии и маньчжуров существует следующая теория. У каждого буркана и сывэна, а также и других духов существуют свои собственные *дороги*<sup>1</sup>. Дороги бывают ночные, полуденные, западные, южные, верхние, нижние и т. д. Движение духов происходит по этим *дорогам*, и особенности проявлений духа на человеке зависят от *дороги* данного духа. Так, если буркан, или сывэн пришел ночью дорогой, то он производит один эффект, а если полуденной, то другой эффект. В зависимости от того должно быть и воздействие на духа. Знание *дороги* и распознавание человеком, по какой именно пришел дух, облегчает борьбу с духами, так как по такой *дороге*, как по следу, можно легко добраться шаману

<sup>1</sup> У тунгусов дорога называется окто, что обозначает и тропу, и дорогу в узком смысле слова: у маньчжуров слово «джогун» вполне передает понятие «окто». — Прим. С.М. Широкогорова.

до самого духа. *Дороги* бывают более или менее трудные. Так, все полуночные *гороги* труднее. *Дороги* предков проходят по каменистым, мрачным местам, через горы и т. д. Знание их получается людьми через шаманов, души которых в сопровождении духов по ним проходят.

По *дорогам* происходит постоянное движение духов, и по ним же шаманы привлекают духов к себе, если в них нуждаются, на них же производят их взаимные с людьми встречи.

Как было сказано выше, для привлечения духов делаются особые вместилища, а при вместилищах обычно бывают и дороги, символизированные в виде длинных лент, шнурков, узких и длинных кожаных полос с подвязанными пучками ремешков, тряпочек и бисера, символизирующих различные пункты дороги<sup>1</sup>.

Понятия *вместилища* и *гороги* фундаментальны в практике камлания. Во время камлания шаман постоянно идет по *дороге духов*, и души приходят по этим же дорогам, при этом души попадают во вместилища или вторгаются в них без приглашения. Из комбинации этих операций и состоит ритуал камлания — от самого простого до самого сложного.

Первая часть полноценного обряда камлания включает в себя создание шаманского чума — большого помещения, воспроизводящего обычный чум, только в увеличенной пропорции. В центре него место для костра или очага, а также шест (*туру*). Шаманский чум строится *на реке* — то есть на «дороге родовых духов». Поэтому в нем обязательно наличествуют деревянные фигуры рыб (часто тайменей или щук), остроги, шесты для плавания, иногда весла. Сам шаманский чум становится вместилищем духов рода, поэтому русло реки рода протекает через этот чум-святилище.

Призвав в себя духов и приведя их к покорности, шаман начинает путешествие по реке. Оно необходимо для того, чтобы *узнать причину* той беды, от которой шаман хочет избавить свою общину — болезни, падежа скота и т. д. Для этого он совершает путешествие в Нижний мир, где и находятся корни всех бедственных явлений и происшествий. Это путешествие происходит сразу на двух уровнях: шаман в чуме камлает, бьет в бубен, висит на ремнях, кружится и кричит разными голосами, а в это время его *харги*, то есть он сам в ипостаси духа, движется к центру Преисподней, где находится *манги*, предок и повелитель духов.

Анисимов описывает камлание в следующих словах:

<sup>1</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. С. 66–67.

Путешествия *харги* в потусторонний мир описывались в песнях шамана в таком фантастическом виде, так искусно сопровождались движениями, имитацией голосов духов, комическими и драматическими диалогами, дикими выкриками, храпом, шумом и прочим, что даже далекого от суеверий зрителя изумляли и ужасали. Темп песни все более ускорялся, голос шамана становился все более взволнованным, бубен звучал все громче. Наступал момент высшего напряжения. Раздавались один-два оглушительных удара в бубен, и шаман вскакивал с места. Раскачиваясь из стороны в сторону, то нагибаясь к земле, то плавно поднимаясь, он с такой силой бил в бубен, что, казалось, все гудело, начиная с шестов чума и кончая пуговицами на одежде. Выкрикивая последние напутствия духам, шаман все более приходил в состояние экстаза, наконец, бросал бубен в руки помощника, хватался руками за привязанные к чумовым шестам ремни и начинал шаманский танец-пантомиму, изображая как *харги* в сопровождении целого полчища духов мчалась в опасное путешествие, исполняя волю шамана. Колотушка в умелых руках помощника шамана выбивала неистовую дробь. В чуме снова слышались голоса зверей, звериный хrap и т. д.

Поддаваясь гипногическому влиянию шаманского экстаза, присутствующие впадали часто в состояние мистических галлюцинаций, ощущая себя активными участниками шаманских действий. Шаман скакал, кружился на ремнях по чуму, подражая бегу и полету своих духов, доходил до высшей точки экстаза и падал с пеной у рта на своевременно подотсланный коврик<sup>1</sup>.

Так шаман узнавал причину проблемы и готовился к следующей стадии камлания. Причина почти всегда была идентифицирована как имя и свойство духа, принесшего болезнь или бедствие. Но так как дух — это комплекс, то его идентификация, по сути, была вскрытием *семантики* произошедшего. Узнав, какой именно дух причинил зло, шаман и участники камлания узнавали целый спектр символических цепочек, что, по сути, и было равнозначно этиологии болезни. Часто это подразумевало какую-то оплошность, совершенную или пострадавшим, или его родом, или всем племенем — например, отсутствие приношения либо недостаточное приношение жертв предкам, духам и т. д. В других случаях это было актом агрессии, подобным нападению врагов, от которого надо было просто защищаться. В психоментальном комплексе звенков шаманское путешествие служило прежде всего объяснением произошедшего, что включало

<sup>1</sup> Анисимов А.Ф. Религия звенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 208.



в себя и этиологию, и имплицитное моральное напоминание, и мобилизацию сил для эффективного сопротивления.

Узнав причину (имя духа), шаман принимался ее устранять. Чаще всего это было еще одним актом «войны духов», но только более жестоким, нежели начальная фаза подчинения и утверждения себя как хозяина. Теперь шаман вступал с духом болезни или катастрофы в противостояние, что должно было загнать его в специальное вместилище — например, в жертвенного оленя, которого потом ритуально убивали. Но иногда дух отказывался, и тогда за ним начинали настоящую охоту. При этом дух мог переходить в нападение и атаковать шамана по тем же самым «дорогам», по которым шаман за ним гнался. Тогда шаман призывал на помощь других духов, которые также входили во вместилища по «дорогам» и также при необходимости покидали их. В ходе этой драматической войны шаман продолжал кружиться, неистовствовать, бить в бубен, совершать символические путешествия, выкрикивать разными голосами отдельные слова, часто на неизвестном языке (глоссолалия), биться в судорогах, кружиться, висеть на ремнях, производить символические действия и т. д. Важно было вовремя открыть и закрыть символические отверстия между Нижним миром и Средним миром, а также поставить на дороге заставы из дружественных духов — *сызнов*, отбиваясь от тех новых духов, которые могли вторгнуться в ход борьбы. В таких боях актуализировалась вся структура шаманской традиции и вся мифология и космология эвенков: эпизоды борьбы сопровождались узнаванием отдельных духов, областей потустороннего мира, знакомых мотивов и комплексов. Наблюдатели камлания сопереживали шаману, испытывали вместе с ним страх, облегчение, радость. Камлание, происходившее у них на глазах, не было просто импровизированным театральным представлением, призванным сообщить символическим языком какие-то знания или истины. Это было эффективное вступление в мир духов, которые в ходе камлания превращались в объекты прямого опыта. Так, камлание пробуждало философское сознание, заставляя *удивляться, ужасаться и понимать*, к чему в обычной рутинной жизни члены общины были не склонны. Камлание можно назвать *тунгусским бытием*, в том смысле, в каком его понимал Хайдеггер — *Ereignis*.

## Ноология тунгусо-маньчжурского горизонта

Феномен тунгусского и тунгусо-маньчжурского шаманизма существенно нюансирует представление об алтайской цивилизации и алтайском Логосе. Учитывая историалы тюрков и монголов,

мы вполне могли бы говорить о наличии такого алтайского Логоса, изначальной версией которого была аполлоническая форма, продолжающая индоевропейскую миссию солярно-полярного патриархата, принесенную в береговую область евразийского материка (за исключением Шумера, Египта и Китая) вначале самими индоевропейцами, а затем их наследниками (гуннами, аварами, тюрками, монголами и т. д.), включая поздние разнообразные политико-религиозные системы, где индоевропейский элемент снова оказывался доминирующим (в его иранской или индийской версии). И это справедливо, если вынести за скобки тунгусо-маньчжурский историал и особенно различные культурные формы эвенков Сибири и Дальнего Востока, которые в эту модель не укладываются. Конечно, народы мохэ, чжурчжэней и маньчжуров, которые представляют собой южную ветвь тунгусо-маньчжурской культурно-языковой общности, в определенные периоды времени демонстрировали основные признаки кочевого воинственного общества туранского типа, создавали могущественные и долговечные Империи, покоряли оседлые народы и поддерживали культуру патриархата. Но вторая — северная — половина той же группы, эвенки, эвены, нанайцы и другие племена, а также сами маньчжуры в их постимперском состоянии, демонстрируют совершенно иные культурные и религиозные ориентации, где мы видим крайне ослабленную небесно-солярную вертикаль, и напротив, могущественную и яркую гипохтоническую доминанту Великой Матери. Дороги ночных и подземных духов были у эвенков намного более изведенными, широкими и привычными, а циркуляция душ по замкнутому циклу — от истока к устью и снова к истоку — отражает сочетание Логоса Диониса с Логосом Кибелы при номинальном, ослабленном присутствии Логоса Аполлона и без какого бы то ни было внятного акцентирования битвы Неба против Земли, что составляет сущность Логоса Турана — в том числе и алтайского.

Как мы видели ранее, это может быть объяснено либо тем, что тунгусо-маньчжуры являются носителями изначального алтайского Dasein'a, а остальные алтайцы (тюрки и монголы восприняли в процессе адопции иную — индоевропейскую — идентичность), либо сами тунгусы и отчасти маньчжуры утратили под влиянием внешних для их этнических систем факторов собственно алтайскую — туранскую, турано-алтайскую идентичность, элементы которой мы, впрочем, легко обнаруживаем в маньчжурском историале. Чжурчжэни и маньчжуры ведут себя в отношении Китая как настоящие и полноценные носители Турана, и это вполне наглядный и весомый аргумент.

Вместе с тем, если мы обратим внимание на структуры шаманизма, свойственного всем алтайским народам, то мы увидим на примере монголов-бурят и особенно тюрков-якутов и алтайцев, что они также, живя за пределами Великой Степи и соприкасаясь с более древними народами и культурами, сохранили вертикальный туранский Логос практически неизменным, подчинив дионисийские по своей структуре институты шаманизма аполлоно-дионисийскому стилю, где небесная вертикаль обозначена контрастно и уверенно. Так, герои якутского эпоса олонхо — шаманы и удаганки — или бурятского эпоса о Гэсэре имеют дело с представителями всех трех миров, включая Нижний, но при этом они находятся в постоянной и непрерывной световой войне против хтонических и матриархальных могуществ. В шаманизме эвенков ситуация резко отличается: вертикаль и путешествия на Небо почти забыты, и наиболее распространенными практиками являются те, что у монголов и тюрков, а также у тибетцев принято относить к «черному шаманизму». Более того, сама сакральная космология эвенков строится вдоль заваленной вертикали — она не отрицается и даже признается, но эффективным началом не является.

Не претендуя на окончательное решение этой геософской и ноологической дилеммы, мы ограничимся тем, что обозначим ее.

Однако случай с тунгусо-маньчжурским экзистенциальным горизонтом подводит нас к важному уточнению. Когда мы локализовали полюс аполлонизма и солярно-полярного патриархата в Туране, который являлся прародиной индоевропейских культур и цивилизаций, чью миссию продолжили позднее алтайцы (гунны, тюрки и монголы), то мы подошли вплотную к геософской схеме земли, где явно намечались три слоя:

- ядро патриархального Логоса Аполлона в центре евразийской Суши;
- аполлоно-дионисийские структуры, распространяющиеся от центра Евразии к ее периферии;
- очаги влияния Логоса Кибелы, которые каждый раз оказывались в зоне океанов и морей — в Атлантике, Восточном Средиземноморье и области Индийского и Тихого океанов.

Но теперь мы обнаружили еще одну геософскую зону, чья идентичность требует выяснения: это таежные и субарктические (тундра) территории Северо-Восточной Евразии, а также северное побережье Тихого океана от Японского моря до Чукотки. Здесь явно Логос Турана постепенно *гаснет*, несмотря на своих самых лесных и северных носителей — героически-солярных якутов. И начинается это с маньчжуров на юге, которые, однако, все же сохраня-

ют и следы имперского (чисто туранского) историала, и китайское влияние, чья ноологическая специфика разбирается нами в отдельном томе «Ноомахии»<sup>1</sup>.

Поэтому мы можем сделать небольшое отступление, подобное тому, которое мы предприняли, обратившись к тибетской цивилизации, не являющейся, строго говоря, ни туранской, ни алтайской, хотя и связанной органически с их экзистенциальными горизонтами, и рассмотреть кратко неалтайские народы Восточной Сибири и Дальнего Востока, что способны явиться ключом к идентификации еще одной обширной зоны, которая с большой долей вероятности может оказаться областью приоритетного влияния Великой Матери.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

## **ЧАСТЬ 6. ПАЛЕОАЗИАТЫ**



# Глава 28. Палеоазиатские народы Евразии

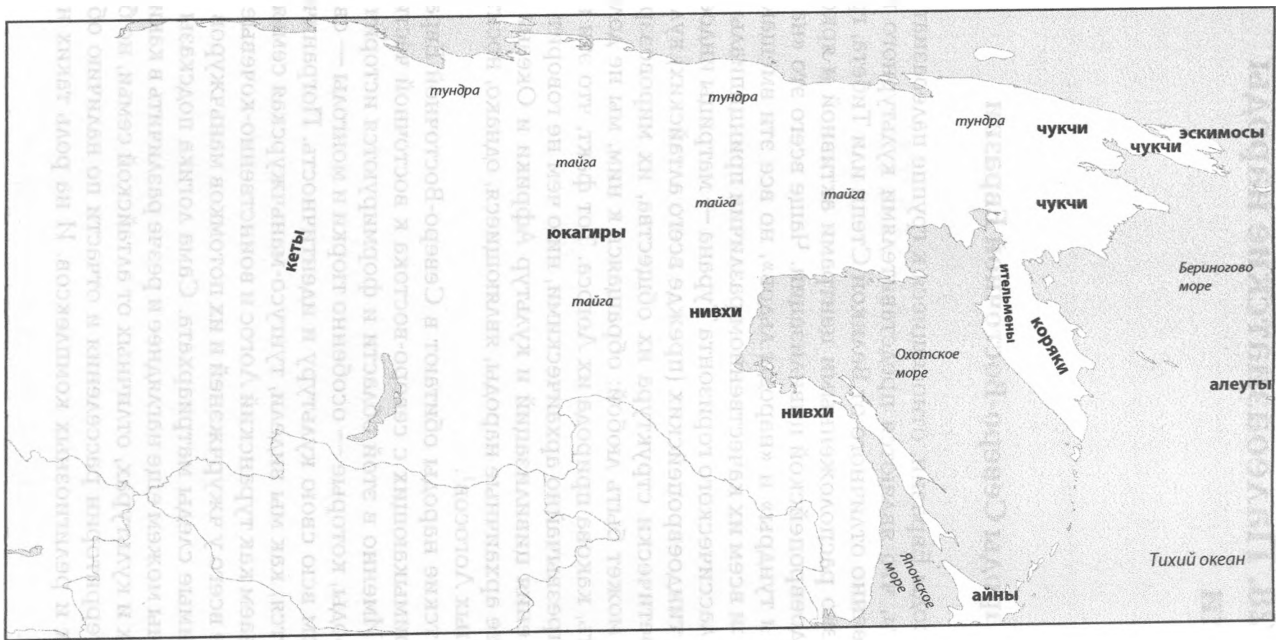
## Малые народы Северо-Восточной Евразии

Малые народы Евразии, относящиеся к группе палеоазиатских, интересны тем, что являются представителями культурного горизонта, качественно отличного от Великой Степи или Тибета, граничащего с близко расположенными центрами активной и ярко выраженной индоевропейской цивилизации. Чаще всего это «народы леса», «народы тундры» и «народы льдов», но все эти вмещающие ландшафты при всем их качественном различии принципиально отличаются от классического горизонта Турана — матрицы индоевропейских и постиндоевропейских (прежде всего алтайских) культур. Поэтому теоретически структура их общества, их мировоззрения и их религии может быть любой: обращаясь к ним, мы не должны заведомо знать, какова природа их Логоса. Тот факт, что эти народы являются чрезвычайно архаическими, ни о чем не говорит — на примере изучения цивилизаций и культур Африки и Океании мы видим не менее архаичные народы, являющиеся, однако, носителями самых разных Логосов<sup>1</sup>.

Палеоазиатские народы обитают в Северо-Восточной Евразии, в областях, примыкающих с северо-востока к восточной части Великой Степи. Именно в этой области и формируются исторически алтайские народы, которые — особенно тюрки и монголы — связывают с Тураном всю свою культуру и идентичность. Пограничным случаем является, как мы видели, тунгусо-маньчжурская семья, где мы обнаруживаем как туранский Логос и воинственно-кочевые традиции (прежде всего у чжурчжэней и их потомков маньчжуров), так и ясно различимые следы матриархата. Сама логика подсказывает, что эти следы мы можем еще нагляднее и резче различить в каких-то других народах и культурах, отличных от алтайской семьи, но близкой к ней по территории расселения и отчасти по наличию общих символических и религиозных комплексов. И на роль таких наро-

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.



Палеоазиатские народы



дов более всего подходят именно *палеоазиаты*. Но это не более чем стартовая гипотеза ноологического и геософского исследования, которая может быть как подтверждена, так и опровергнута. Это нам и предстоит выяснить.

К числу палеоазиатских народов принято относить *чукчей, коряков, ительменов* (все они принадлежат к общей языковой семье, разделившейся позднее), близких к ним *эскимосов* и *алеутов*, а также *нивхов, юкагиров* и *кетов*, представляющих собой отдельные языки и отчасти культуры. Отдельным случаем являются загадочные японские *айны*, которые совершенно уникальны и с лингвистической, и с фенотипической точек зрения, и которые представляют собой древнейшее населения Японии и Сахалина.

Все эти народы являются сегодня чрезвычайно малочисленными и стоят на грани полного исчезновения, как некоторые близкие к ним палеоазиатские племена и народы, языки которых считаются уже мертвыми. Память об этих древних исчезнувших палеоазиатах и сохранилась только в смутных преданиях и легендах. Тем не менее сведения об их культуре можно получить не только из описаний мифов и обрядов, но и в личном опыте прямого контакта с их экзистенциальным горизонтом — эти народы еще живы, подчас они сохранили и свою идентичность, и свой *Dasein*, что может быть важнейшим ключом в дешифровке их культурного кода.

## Чукчи, коряки, ительмены: культура Великого Ворона

Чукчи делятся на два типа:

- оленеводов (чаучу), проживающих преимущественно в тундре, и
- морских чукчей-собаководов (анкалыт), расселившихся на побережье и занимающихся ловлей рыбы и морских животных.

Сами чукчи называют себя этнонимом *луораветлат* (оравэтльэт, *ʃəʊʁawetʃət*), что значит «подлинные люди». Как и любой этноцентрум, чукчи считают самих себя *полюсом мира*, вокруг которого расположены менее совершенные земли и менее «культурные» народы.

Расселения чукчей граничат с разными языковыми группами — с тюрками-якутами, тунгусами эвенами и другим палеоазиатским народом — эскимосами, обитающими в циркумполярной зоне, простирающейся от Чукотки в Евразии до Аляски в Северной Америке и далее вплоть до Гренландии.

Фенотип чукчей в целом монголоидный, но наличествуют и некоторые особенности — густые бороды (редко встречающиеся у чистых монголоидов), широкие плечи, высокий лоб, горизонтальный

разрез глаз, относительно высокий рост. Некоторые черты сближают их с айнами.

Чукчи вели кочевой образ жизни, занимаясь преимущественно охотой и рыбной ловлей. В традиции чукчей также было оленеводство, что является архаической чертой евразийских — преимущественно лесных — народов и народов тундры, предшествующей распространению коневодства, что пришло позднее из Великой Степи.

Считается, что чукчи пришли на Чукотку, где преимущественно проживают и в настоящее время, с побережья Охотского моря, то есть с юга.

Обстоятельное исследование культуры, мифологии и религии чукчей оставил выдающийся этнолог Владимир Богораз<sup>1</sup> (1865 — 1936), изучавший жизнь палеоазиатских народов в ходе продолжительных полевых исследований, подразумевавших долгие периоды пребывания среди самого этого народа. В высшей степени показательно, что Богораз в 1899 году принимал непосредственное участие в экспедиции Франца Боаса, основателя школы культурной антропологии, на севере Америки и Канады, и следовательно, структуралистские идеи Боаса, скорее всего, оказали на него решающее влияние, что сказалось на глубине и эмпатической остроте его исследований.

Результаты своих полевых исследований и религиозно-философские заключения В. Богораз обобщенно и систематизированно изложил в трех томах<sup>2</sup>, первые два из которых были переведены и опубликованы на русском языке<sup>3</sup>.

Русские столкнулись с чукчами в ходе освоения Восточной Сибири и Дальнего Востока в первой половине XVII века. Среди всех народов этого региона, которые сравнительно легко соглашались признать власть русского Царя и выплачивать ему дань, чукчи оказались самыми непокорными, свободолюбивыми и воинственными. Они отчаянно сопротивлялись русским, нападали на экспедиции, разрушали возводимые казаками пограничные остроги, поджигали крепости. В целом они вели себя как полноценные кочевники, только с поправкой на условия жизни в тундре и на побережье Север-

<sup>1</sup> Богораз использовал также творческий псевдоним «Тан», от первого имени Натан, данного ему родителями иудеями (его отец был раввином), которое он в крещении сменил на «Владимир». Иногда он подписывал свои работы «Тан-Богораз». Тан-Богораз был одним из главных представителей раннесоветского течения национал-большевизма.

<sup>2</sup> *Bogoraz W. The Chukchee. V. 1 — 3. Leiden; N. Y.: E. J. Brill ltd; G. E. Stechert & Co., 1904 — 1909.*

<sup>3</sup> *Богораз В. Г. Чукчи. Часть I. Ленинград: Издательство Института Народов Севера ЦИК СССР, 1934; Он же. Чукчи. Часть II. Религия. Ленинград: Издательство Главсевморпути, 1939.*

ного Ледовитого океана, а также некоторых областей тихоокеанского побережья. Отношения русских с чукчами принято называть эпохой Русско-чукотских войн, которые длились в течение большей половины XVIII века и в которых ни одна из сторон до какого-то момента не могла добиться окончательного перевеса. Русские проводили подчас жестокие карательные экспедиции против чукчей, на что чукчи отвечали очередными рейдами. Иногда нападения воинственных чукчей становились настолько интенсивными и частыми, что русские были вынуждены отступать. Так, в 1847 году был оставлен укрепленный пункт Анадырь. Позднее русские власти избрали иную стратегию и стали устанавливать с чукчами преимущественно торговые отношения. В середине XIX века в районе реки Анжуй были основаны центры регулярного проведения русско-чукотских ярмарок, где русские товары обменивались на меха и иные ценные предметы, поставлявшиеся чукчами. К концу столетия с чукчами установили контакты и американские торговцы, заходившие на территории чукчей со стороны Берингова пролива.

Когда чукчи признали все-таки над собой власть русского Царя, которого они называли «Солнечным владыкой», они дали такое своеобразное объяснение того, почему русские постоянно требовали от них дани в виде шкурок мелких пушных зверей. Богораз пишет:

Представления чукчей о стране Солнечного владыки весьма любопытны. Из многих других я приведу одно весьма распространенное среди оленных и приморских чукчей о том, куда Солнечный владыка девадет меховой сбор, которым облагаются все народы Сибири. В стране Солнечного владыки есть огромная пещера, из которой постоянно хлещет вода, образуя колоссальный водоворот, угрожающий потопить весь свет. «Духи водоворота требуют жертв в виде мехов, которые бросают им в воду. Самое лучшее для них — белые и красные лисицы пополам. Когда лисиц не хватает, водоворот гневается, отказывается принять жертву, и тогда взамен Солнечный владыка должен отдать ему равное количество казацких детей. Кроме того, каждые десять лет он должен отдавать пару чернобурых лисиц или своего старшего сына».

Так чукчи объясняют себе, для чего русские так жадно собирают неисчислимое множество мелких шкурок, которые, по мнению чукчей, гораздо малоценнее оленьих шкур. Легенда, очевидно, сложилась под влиянием русских сказок, слышанных от казаков или от обруселых туземцев<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 12—13.

При этом показательно, что, когда все остальные народы Сибири платили русским дань (ясак) в строго установленном размере — с каждого человека, подчас включая и мертвых (как у якутов), для чукчей было сделано исключение — они платили мало, нерегулярно и с каждого домохозяйства, а не подушно. Кроме того, многие общины, жившие вдалеке от русских центров, вообще ничего не платили, а номинальную дань обычно приносили только те, которые относились к русским хорошо, а те в обмен признавали их «князьками», хотя остальные чукчи, как правило, их власть игнорировали, будучи традиционно крайне независимыми. Эта независимость распространялась и на то, что — также в отличие от других народов Сибири и Дальнего Востока — семьи и рода у чукчей были менее солидарными. Семьи спокойно удалялись от общинного поселения, и даже отдельные члены семьи — включая женщин — по собственной воле могли уходить из селения и жить либо одиноко, либо в составе другой общины.

Анализ культуры двух групп чукчей — оленных и морских, а также культурная близость чукчей к эскимосам, приводит к выводу о том, что изначально они сложились как общество морских охотников за водными млекопитающими и рыболовов. У чукчей сохранилось глубокое *почитание моря* как стихии. Богораз приводит чукотскую поговорку, свойственную не только морским чукчам, но и оленным: «ничего злого и скверного не приходит из моря»<sup>1</sup>. Однако в полной мере почитание морской стихии характерно для эскимосов, по сравнению с которыми даже многодневные плавания морских чукчей по океану кажутся довольно скромными. Эскимосы — и азиатские и американские, а также гренландские — связаны со стихией моря и льда очень близко и глубоко — *море* и *лед* составляют их основной вмещающий ландшафт, их месторазвитие, эскимосский Dasein, и поэтому в идентичности чукчей (а также каряков, еще более близких к эскимосам, и ительменов-камчадалов) следует предположить древнейшим и архаическим горизонтом именно *морское* и *ледовое ядро*. Оленеводство, судя по анализу мифов и преданий чукчей, является относительно поздним явлением, сформировавшимся под влиянием тунгусов (звенков). В этом смысле это теллурократический, лесной и даже в далекой перспективе кочевой туранский фактор, в то время как эскимосская талассократия и *пагократия* (от греческого *ὁ πάγος* — лед) представляют собой начальную и более древнюю структуру идентичности. В этом смысле можно сказать, что горизонт чукчей (а также каряков и ительменов)

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 159.

является промежуточным между чисто морским горизонтом эскимосов и континентально лесным горизонтом тунгусов-оленевонов.

В советское время новая власть попыталась принести чукчам «цивилизацию» — письменность, элементы советского хозяйства, идеологию, что почти полностью уничтожило традиционный уклад жизни чукчей, а вместе с ним и сам народ, настолько неразрывно связанный со своим экзистенциальным горизонтом, воплощенном в традиции, что разрушение традиций было приговором. Преследованиям и репрессиям подверглись шаманы, родовые старейшины, носители религиозных воззрений и т. д. Наличие у шаманов бубнов подчас принималось комиссарами как доказательство их «капиталистической» природы — бубны, а также другие атрибуты шаманского культа подлежали экспроприации и уничтожению, лишь очень незначительная часть оказывалась в этнографических музеях.

Такая же судьба постигла практически все палеоазиатские народы Северо-Восточной Евразии.

К чукчам по языку и культуре были близки *коряки*, в основном расселенные на Камчатке (в ее северной части) и совсем немногочисленная этническая подгруппа *керекки*, обитающая на берегу Берингова моря. Культура и религия коряков были близки к чукчам с некоторыми незначительными дополнениями. Показательно, что коряки, как и чукчи, называют себя «настоящими людьми» — *луороветлат*. Впрочем, и среди самих оленных и морских чукчей и даже внутри отдельных племен также существовали различия, часто обусловленные контактами с другими народами — с эскимосами со стороны моря и арктических областей, с якутами со стороны континентальных пространств, с эвенками со стороны более южных прибрежных областей, эвенками со стороны Северо-Западной Сибири. Позднее на это наложилось русское влияние, существенно аффикировавшее все палеоазиатские народы.

Коряки, как и чукчи, встретились русским в середине XVII века. Среди них существовало такое же деление на прибрежных коряков (*немелан*) и на тундровых коряков (*чаучуен* — как и название оленных чукчей), занятых оленеводством. Тундровых коряков обычно называют *алюторами*, а разновидность их языка — *алюторским*.

Образ жизни коряков и чукчей — жилища-яранги, рыбная ловля, тундровое оленеводство и т. д. — были чрезвычайно близки, при этом многие черты связывали культуру коряков с эскимосами, относящимися к той же языковой группе, но имевшими много своеобразных черт. В определенных аспектах культура коряков даже ближе к культуре эскимосов, чем чукчей.

Изначально *ительмены*, так же как и *коряки*, жили на Камчатке, к югу от *коряков*, а кроме того, на континентальном побережье Охотского моря. Позднее, начиная с XIX века, их численность сократилась, и они сконцентрировались на западном берегу Камчатского полуострова. Ительмены относятся к той же языковой семье и в целом к той же культуре, что и *чукчи* и *коряки*, но в отличие от них, у ительменов не развито оленеводство, и главным видом их хозяйственной практики является рыбная ловля и охота на тюленей, что представляет собой чрезвычайно архаическую черту.

Важно, что у ительменов шаманами были преимущественно женщины, что может быть следом древнего матриархата, распространенного в зоне *Охотской культуры*, прослеживаемой на территории от Камчатки и всего побережья Охотского моря вплоть до Сахалина<sup>1</sup>, Дальнего Востока, Приамурья и Японских островов<sup>2</sup>. К этой Охотской культуре относят *коряков* и *нивхов*, а также *айнов*.

Отличительной чертой одежды ительменов является сакральный головной убор — *умбракул*. Аналогичные головные уборы из древесной коры характерны для *коряков* и *алеутов*.

Мифология *коряков* и ительменов, а также некоторых *чукотских* групп строится вокруг главной фигуры Великого Ворона — *Куху* (у *чукчей* *Кухх*, у *керек* *Кукки*, у *коряков* *Квикинна'ку*, а также *Куткыннюку*, *Куркыль* и т. д.), считающейся главным мировым духом, наделенным, тем не менее, многочисленными чертами, сближающими его с Трикстером, чей образ широко представлен в мифах североамериканских индейцев<sup>3</sup>. Важно обратить внимание на то, что мифология *чукчей*, *коряков* и ительменов чрезвычайно близка к эскимосам и североамериканским индейцам, прежде всего к *тлинкитам* (и всей семье *на-дене*), но образ Ворона-Трикстера встречается и у многих других индейских племен Канады и США. Сходство между мифологическими структурами, обрядами и гештальтами настолько полное, что это позволяет предположить наличие *общего религиозно-культурного круга*, некогда объединявшего оба побережья Тихого океана со стороны Евразии и со стороны Северной Америки. Можно условно назвать этот культурный круг «культурой Великого Ворона». Область «культуры Великого Ворона» легко представить себе, если гипотетически замкнуть Берингово море с севера

<sup>1</sup> На Сахалине она существовала до XV — XVI веков по Р.Х.

<sup>2</sup> В Японии следы этой культуры можно обнаружить с конца I века до Р.Х. до VII века. Дальше всего — вплоть до X века по Р.Х. — она сохранилась на севере — на острове Хоккайдо.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

и представить себе гряду Алеутских и Командорских островов непрерывной полоской земли. В этом случае это море превратится во внутреннее озеро, на побережье которого и сложилась эта условная «цивилизация Великого Ворона», распространявшаяся во все стороны — на запад вплоть до Ньюфаундленда на востоке Канады и еще дальше — в Гренландию, а также на Аляску и центральные территории Канады, и на восток — от евразийского побережья Берингова моря в глубь континента между побережьем Северного Ледовитого океана на севере и бассейном реки Амур на юге.

Мы рассмотрим это подробнее, когда речь дойдет до Охотской культуры и религиозных представлений палеоазиатских народов.

### **Нивхи: царь-медведь и царь-рыба**

Еще одним палеоазиатским народом, живущим в бассейне реки Амур и на побережье Охотского моря, а также отчасти на Сахалине, были *нивхи*. Ранее в России их называли *гиляками* (от нивхского слова «гилэ» — «лодка»), подчеркивая тем самым их тесную связь с морской стихией. В китайских хрониках нивхи упоминались под именем «гилями» (吉列迷). Нивхи принадлежат к отдельной языковой семье и обладают специфическим фенотипом. По многим параметрам, однако, язык нивхов близок к языку чукчей. Точно так же сближает их и культура, религия и образ жизни.

Ряд историков сближает нивхов с народами Полинезии, хотя это лишь гипотеза.

Нивхи были древнейшими обитателями обширных областей Дальнего Востока, куда позднее переселились с запада предки тунгусо-маньчжуров. Именно они, вероятно, составили тот архаический пласт, на который наложились собственно алтайские влияния. К восточному побережью Евразии нивхи были оттеснены народами Турана, но ранее, скорее всего, занимали огромные территории Восточной Сибири, представляя собой основной массив автохтонного палеоазиатского населения. Некоторые историки даже проводят лингвистические параллели между архаическим языком индоевропейских тохаров и языком нивхов, что указывает на тесные связи и географическое соседство<sup>1</sup>. Однако в культуре нивхов никаких следов индоевропейских влияний не осталось.

Под русской властью нивхи оказались в середине XIX века в ходе договоров о разграничении территорий между Российской

---

<sup>1</sup> Клейн Л.С. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб., 2007.

Империей и Цинским Китаем. Первые контакты русских с нивхами произошли раньше — еще в XVII веке.

Нивхи жили южнее других палеоазиатских народов тихоокеанского побережья, и это отличало их от чукчей, коряков и ительменов, на которых большое влияние оказывали условия циркумполярного существования. Климат территорий, где обитали нивхи, был значительно мягче.

Основным занятием нивхов была рыбная ловля, охота на морских млекопитающих (тюленя, белуху, дельфина) и собирательство дикорастущих орехов, ягод и т. д. Нивхи жили большими родовыми семьями. Похороны умерших нивхи осуществляли через обряд сожжения трупов — кремацию.

В религии нивхов огромное значение имеет образ *медведя*, с которым связаны наиболее значимые мифы и сакральные обряды — в частности, медвежий праздник (*чхыф леранг* — дословно «медвежьи игры»).

Медведь толковался нивхами как *дух гор*, который находится, по их представлениям, в постоянной войне с *духами моря* (сыновьями Матери-Воды)<sup>1</sup>. Предания нивхов говорят о том, что некогда один нивх помог одержать победу духу гор, обратившемуся в медведя, в его борьбе с духом моря в форме рыбы-сивуча, убив рыбу острой. С этого времени между духами гор (медведями) и нивхами сложились дружба и военный союз. Духи гор посылают нивхам дичь на охоте. Сама проблематика войны Суши и Моря и достижение своеобразного равновесия в ней является семантической осью многих нивхских мифов. Тем не менее в этом балансе существует некоторый перевес в пользу Моря и господина морского (а точнее, подводного) мира — Тол-ызь. Главный дух Суши, господин горной тайги Пал-ызь чаще всего оказывается слабее и уступает господину Моря.

Горы и соответствующие им духи-медведи соотносятся с самими нивхами, что отражено в многочисленных историях о межвидовых браках мужчины-нивха с медведицей и медведя с человеческой женщиной из рода нивхов. По верованиям нивхов, близнецы рождаются у людей только в том случае, если их отец — медведь (то есть дух).

Культ медведя сближает религию нивхов с японскими айнами, которые жили в том же самом регионе Охотской культуры. У айнов медвежий праздник является главным и носит название Йёмантэ. Как и у нивхов, у айнов ритуал предполагает принесение медведя в жертву, а затем сложную церемонию извинения и его торжественных похорон. Айны воспитывают медвежонка в семье как человека.

<sup>1</sup> *Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997.*



вплоть до того, что вскармливают его грудным молоком, дают лучшую пищу и одевают в дорогие наряды. У нивхов также есть обряд выкармливания медведя при подготовке к жертвенному ритуалу, в ходе которого он должен стать духом, каким, по сути, он и так является — только в медвежьем обличии. Сходное значение медведя мы встречаем намного западнее — у кетов и у уральских народов самодийской группы.

Шаманизм у нивхов был менее развит, чем и большинства других народов Дальнего Востока и Северо-Восточной Евразии. Тем не менее этот институт существовал, и шаманы, как и в других традициях, организовывали камлания, подчиняли себе духов (прежде всего гипохтонических и подводных — милк и кинр) и боролись с болезнями и их причинами. Духи-помощники нивхских шаманов назывались кехн.

## Эскимосы и алеуты: Великий Ворон и Мать-Море

*Эскимосы* являются на сегодняшний день самым большим палеоазиатским народом, сохранившимся в наше время. Большинство эскимосов живет на Аляске, на северо-востоке Канады и в Гренландии, тогда как на территории России (на Чукотке) остались очень небольшие группы, которые принято называть «*азиатскими эскимосами*». По одной из версий, эскимосы (как и алеуты) берут свое происхождение из Северо-Восточной Евразии, хотя, по другой версии, их изначальная прародина находится на Аляске.

Эскимосы относятся к эскимосско-алеутской языковой семье, куда, кроме них, входят *алеуты*, отколовшиеся (по данным глоттохронологии) от эскимосов около 4 тысяч лет назад. Среди эскимосов различаются две большие языковые группы — *юпикская* и *инуитская*. Носители юпикской группы — восточные эскимосы, проживающие на Аляске и в небольшом количестве в России, а инуитской — западные эскимосы, расселившиеся на северо-востоке атлантического побережья Канады и в Гренландии.

Сами себя эскимосы называют «*инуиты*» — то есть «люди».

Культура эскимосов родственна культуре чукчей и других палеоазиатских народов, но при этом она отлична от них тем, что эскимосы являются целиком и полностью *народом моря*, образуя совершенно особое общество «арктической таллассократии» или «циркумпольной талассократии». Это явление уникально среди всех остальных типов обществ, так как сочетает определенные стороны *морской экзистенции*, где вмещающим ландшафтом становится *море* (морской Dasein), с условиями *ледяной* Арктики, где *море становится*

*твердой поверхностью* с минимальным наличием жизни, что можно назвать «пагократией», то есть «*лежанным могуществом*». Эскимосы относятся к редкому числу народов (к которому можно причислить некоторые полинезийские группы), *сделавших водную морскую стихию главным полюсом своего бытия*, в то время как твердая суша мыслится ими как временное и преходящее пристанище. Сделав море родиной, они спроецировали это и на область льдов, которая также в их глазах представляет жизненное пространство, вполне пригодное для полноценного человеческого существования. Поэтому для общества эскимосов характерны орудия и творения, более всего соответствующие морскому и ледовому бытию — именно они изобрели вращающийся гарпун, сланцевые ножи, лодки каяк (мужская) и умиак (женская), на которых они совершают путешествия на гигантские расстояния, и ледяной дом — иглу, построенный из снега и льда.

Важно, что так же, как и в случае других типов талассократии, для эскимосов характерен *индивидуализм*, отчасти свойственный и близким к ним культурно чукчам. Роды и даже семьи эскимосов не так консолидированы, как у большинства окружающих их сухопутных народов — Евразии или Америки. Эскимосы часто охотятся в одиночку, по много дней остаются одни в море, и инициация во многих племенах проходит в специально построенном на отдалении от главного поселения ледяном доме иглу, где посвящаемый эскимос в одиночестве выдерживает *испытание холодом*. Любой ландшафт не просто влияет на культуру и идентичность общества, но интегрируется в эту культуру в качестве неотъемлемого элемента. Эскимосы вбирают стихию холодного моря и еще более холодного льда в свою душу и, сталкиваясь в посвящении со стихией предельного холода, выходят из этого испытания его господами, хозяевами — *пагократами*. Такая пагократия является важной составляющей эскимосского шаманизма.

Согласно историческим реконструкциям и археологическим находкам, подтверждающим эскимосские предания, предшественниками эскимосов-инуитов были носители культуры Дорсет, которых инуиты называли *туниит* или *симулирмицут* и представляли как народ гигантов (в некоторых редких случаях — карликов). В начале второго тысячелетия от Р.Х. культура Дорсет была распространена точно на тех же территориях Северо-Западной Канады и прилегающих островов вплоть до Западной Гренландии, где позднее расселились инуиты. От туниитов инуиты унаследовали гарпун и практики подледного лова. Эскимосские легенды описывают, как более воинственные и агрессивные инуиты сражались с более миролюбивыми

и глуповатыми гигантами туниитами, что закончилось полной победой над ними и захватом их территорий. Последними носителями культуры Дорсет было маленькое племя садлермиут, жившее на территории острова Котс на севере Гудзонова залива.

Азиатские эскимосы либо были родственниками эскимосов Аляски, которые позднее столкнулись с туниитами, либо сами эскимосы переселились на Аляску с территории Евразии. Обобщенно «туниитами» или «танниитами» эскимосы называли своих врагов — в частности, коряков<sup>1</sup>.

Небольшое племя алеутов, родственное эскимосам, населяло Алеутские острова и было впервые встречено русскими в середине XVIII столетия в ходе первых экспедиций на Аляску. В XIX веке они активно взаимодействовали с Российско-Американской компанией: смешивались с русскими. Эскимосы и алеуты были дружелюбно настроены к русским поселенцам на Аляске и выступали их союзниками в противостоянии с агрессивными индейскими племенами тлинкитов, которые, напротив, постоянно нападали на русские фактории. Из алеутов были составлены военные отряды русских первопроходцев, двигавшихся к югу вдоль побережья Аляски и Канады, которые вели с тлинкитами настоящую войну (как с чукчами в Евразии)<sup>2</sup>.

Эскимосы замыкают пространство Северо-Восточной Евразии Аляски дугой, покрывающей Берингов пролив, тогда как зона расселения алеутов на гряде Алеутских и Командорских островов намечает связь двух континентов на юге Берингова моря. Это составляет культурное пространство, в которое входят и палеоазиатские народы Евразии, и архаические народы Северной Америки, причем именно в этой области можно расположить условный пояс «цивилизации Великого Ворона». В мифах эскимосов Ворон представлен световым существом, сражающимся на стороне дня, тогда как ему противостоит Медведь, олицетворяющий силы Ночи. В другом мифе объясняется, что Ворон стал черным, так как его порасила в черный цвет другая птица, по одной из версий, Сова, что привело к их вражде. Место Совы иногда занимают Гагара, Чайка или Утка. У азиатских эскимосов, у племен юпик, инуит Берингова пролива и Северной Аляски, инуитов Баффиновой Земли, Лабрадора, Западной Гренландии — племен нетсилик, иглулик, ангмассалик т. д. Великий Ворон выступает в роли Трикстера, совпадая по своей функции с гештальтом Трикстера индейцев Северной Америки, ме-

<sup>1</sup> Рубцова Е.С. Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект). М.; Л.: Академия наук СССР, 1954.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение гор...

тафизическое содержание которого мы реконструировали в книге о цивилизациях Нового Света<sup>1</sup>.

Главным божеством эскимосов была Великая Мать — «старая женщина» или «Мать моря», хозяйка морских животных, известная под именем Седна (на языке инуитов — Санна или Самна, что означает дословно «Та Нижняя», «Там Внизу»). Другие ее имена: Кавна, Агналук, Таканналук, Арнакуагсак, Арнаркуагссак, Нерривик, Нулиаюк и т. д. с более или менее аналогичной семантикой. Например, имя «Кавна» означает «Та Внизу», Арнакуагсак — «Старуха из Моря» и т. д.

У инуитов Лабрадора, правда, морское божество представлено в образе старика — «хозяина моря» Торнгарсоака.

Таким образом, цивилизация Ворона, если судить по структуре эскимосского мифа, связана с матриархатом и Логосом Кибелы, что является в высшей степени логичным для талласократии и цивилизации льда.

## Юкагиры: народ границы

Еще одним палеоазиатским народом являются юкагиры. Некогда юкагиры были многочисленны и делились на различные племена — наиболее крупными из них были ходынцы, анаулы, чуванцы, а также палаи, когимэ, олюбенцы, омоки, ононди, хоромои, шоромба, янга, яндинцы и т. д. Русские колонисты встретили юкагиров на огромном пространстве Северо-Восточной Сибири между рекой Леной и рекой Анадырем — к западу от расселения чукчей и коряков. Считается, что юкагиры в глубокой древности жили к югу и западу — в районе Саян и восточнее бассейна Енисея. Тем самым можно предположить, что юкагирские племена были предшественниками тюрков, заселивших Якутию. По одной из версий, юкагиры были родственны уральским народам — финнам, уграм и самодийцам, но эта гипотеза окончательно не доказана. Поэтому юкагирский язык рассматривается либо как изолят, либо как таксономический этаж, предшествующий разделению на юкагиров и уральцев.

Юкагиры делятся на две группы: тундровых и таежных. Их образ жизни связан с оленеводством и собаководством, ловлей рыбы, охотой и собирательством. Для межродовых отношений характерна матрилокальность. Отличительной чертой религии юкагиров является жертвоприношение собак. Так же как и среди других палеоазиатских народов, у юкагиров распространен культ Ворона, что позволяет причислить их к народам цивилизации «Великого Ворона».

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

Так, мы видим, что по обе стороны Берингова моря гештальт Ворона-Трикстера распространяется в глубь обоих континентов — Северной Америки и Евразии.

В XVII—XIX веках соприкосновение с русскими первопроходцами повлияло на юкагиров катастрофически: под влиянием новых эпидемий и распада традиционного образа жизни они начали стремительно вырождаться и ассимилироваться с другими окружающими народами — тунгусами и якутами в таежной зоне, коряками и чукчами в тундровой и прибрежной. Кроме того, большая часть юкагиров обрусела и полностью утратила свою этнокультурную идентичность.

Юкагиры соседствовали на западе с уральскими народами — прежде всего самодийской группы — и имели с ними некоторые общие черты. Хотя уральские народы, как и алтайские, не относятся к палеоазиатским народам и составляют совершенно особую группу, следует обратить внимание на то, что у самодийцев мы видим совершенно отличную структуру базового мифа — намного более близкую к алтайцам и, более узко, к тюркам и монголам. Так, у ненцев, энцев и других народов уральской группы проведена жесткая оппозиция между двумя богами — светлым Нуму и темным Нга и т. д., чего даже отдаленно нет у юкагиров.

Нуму борется с Нга, и в ходе этого напряженного противостояния появляются упорядоченные структуры мира. Нума является покровителем светлых божеств и людей, тогда как Нга стремится причинить им как можно больше зла — насылает болезни, несчастья, катастрофы и т. д. Этот дуалистический комплекс характерен для Турана и особенно для иранской маздеистской традиции. При этом у уральцев довольно детально описаны хтонические и матриархальные божества — Великая Мать Я-мюня, Я-небя, Моу-няма и т. д., подземные духи, чудовища и т. д. Один из самых известных героев — солнечный богатырь Ича, вступающий в схватку с великанами-людоедами и «черными шаманами». Ича бьется с темным божеством Кызы, и эта световая война, согласно воззрениям уральцев, длится до сих пор.

Здесь мы видим индоевропейские и туранские темы, но почти не видим палеоазиатских мотивов — прежде всего фигуры Трикстера-Ворона. Это значит, что юкагиры в древности являлись пограничным народом, западнее и южнее которого начиналась область совершенно иной культуры, где туранский Логос доминировал. Правда, и якутский культурный круг принадлежит именно к этому туранскому Логосу, но якуты и даже тунгусы пришли на территорию своего нынешнего поселения относительно поздно, тогда как юкагиры занимали эти земли много веков и, может быть, тысячелетий до них, будучи настоящими *автохтонами* Восточной Сибири. Наличие и отсутствие фигуры Во-

рона принципиально: там, где она есть — это один экзистенциальный горизонт — с полюсом в Беринговом море. Там, где ее нет — другой, и сразу же бросается в глаза резкое возрастание влияния индоевропейской контрастной этики и идеологии Великой Степи.

### **Кеты: енисейские люди огня**

Еще одним палеоазиатским народом являются *кеты*. Они расселены западнее всех остальных палеоазиатов Евразии — в междуречье Енисея и Оби. Будучи палеоазиатами по языку, антропологически кеты ближе к уральцам. Их фенотип имеет ряд ярко выраженных европеоидных черт, хотя сильны и монголоидные признаки. В целом такое сочетание характерно для самых различных народов Восточного Турана, где значение индоевропейского фактора было чрезвычайно весомым. К группе кетских народов относились арины, ассаны, яринцы, бахтинцы, котты, пумпокольцы и т. д., совокупно образующие енисейскую семью языков. В древнейшие эпохи кеты находились в интенсивных межэтнических контактах с народами уральской группы (хантами, селькупам, энцами и т. д.), а также эпизодически с эвенками, что привело к появлению ряда смешанных народов Южной Сибири.

В преданиях кетов содержится историческая информация об их передвижении вдоль русла Енисея от его верховий в Туве в направлении его устья в Карском море. Это происходило, вероятно, в IX—XIII веках, и в этот период кеты постепенно оседали на Среднем Енисее и его притоках. Сам Енисей играет важнейшую роль в кетском горизонте — для кетов это «река мира». Само перемещение кетов по руслу Енисея являлось удалением от территории Турана и приближением к циркумполярной зоне, что подразумевало также сохранение древних традиций с однозначно туранским профилем и столкновение с новыми влияниями, где преобладали палеоазиатские мотивы таежных и тундровых культур, а также с культурами уральских народов (хантов и селькупов) и с алтайцами (тунгусами).

Изначально кеты были пешими охотниками, а позднее под влиянием эвенков занялись оленеводством. Однако в мифологии кетов есть чрезвычайно архаичный пласт, свидетельствующий о давнем знакомстве с лошадьми, хотя позднее коневодство было забыто (сно-ва туранский след).

Поскольку кеты жили западнее других палеоазиатских групп, они первыми столкнулись с русскими, осваивавшими Сибирь, и вступили под начало Белого Царя в самом начале XVII века. Русские хроники упоминают их под именем «остяков». Под именем «остяков» у русских фигурировали наряду с кетами и самодийские народы (сельку-

пы), жившие в тех же местах, что и веекты. Сами же кеты называют себя просто *логьми* (денг), откуда единственное число — *кет*.

Мифология кетов также существенно отличается от структуры других палеоазиатских народов. Здесь снова, как у алтайцев, преобладает типичная трехчастная структура космоса и жесткая оппозиция между Небом и Землей. Причем в случае кетов теомахия имеет ярко выраженный гендерный характер. Высшее небесное отеческое божество кетов громовержец Есь ведет непрерывную войну с подземной черной богиней Великой Матерью Хоседэм. Этиологический миф кетов представляет Хоседэм бывшей женой Еся, которая изменила ему и была за это низвергнута в Преисподнюю. В этом можно увидеть и аналог гностического мотива «падшей Софии».

Хоседэм пожирает разумные души людей, ульвей, что влечет за собой смерть. Она живет в устье реки Енисей или в море. Показательно, что она называется «Нижняя Мать», что точно соответствует имени Великой Матери эскимосов.

Хоседэм противостоит солнечная богиня Томэм, богиня Жара и Света (аналог иранской Ардвиги Суры Анахиты в ее солнечной версии). Кроме того, у некоторых групп кетов есть предание, разделяющее подземную и злую Хоседэм и надземную и благую Хаседбам, что соответствует двум аспектам Земли — гипохтоническому в образе Кибелы и эпихтоническому в образе Деметры. Такое строгое разделение снова есть яркий пример влияния индоевропейского Логоса.

В полном соответствии логике патриархальных религиозных комплексов у небесного царя Еся существует имманентный представитель — солнечный герой. В данном случае это великий шаман Дох, который помогает Есю творить мир. Здесь снова мы встречаем образ ныряющей на дно мирового океана птицы (гагары), которая приносит в клюве землю для создания космоса. Но в отличие от образа Эрлика как врага Бога, выполняющего ту же функцию доставания земли для творения в некоторых алтайских и монгольских версиях, у кетов в этой роли выступает Посланник и Посредник, посланный Богом для осуществления космогонического акта и полностью послушный ему. Таким образом, здесь мы встречаем чистую аполлоно-дионисийскую модель, характерную как раз для индоевропейских народов. Дох вступает в смертельную схватку с подземной Великой Матерью Хоседэм, от рук которой гибнут и его сын, и он сам. При этом Дох сам часто отождествляется с солнцем и громовержцем.

Эту же борьбу солнечных героев после гибели Доха продолжает Альбэ, который иногда называется первым человеком и предком кетов. В другой версии первым человеком является дух леса Хольый. Он также сражается с Хоседэм и ему удается умертвить ее детей (иног-

да представляемых как шесть бобров), а также освободить человеческие души (ульвей), проглоченные ею. После смерти Альбэ превратился в скалу на берегу реки Енисей. В другом мифе описывается, как он поднимался с юга на север и с Земли на Небо.

Здесь самым наглядным образом утверждается солнечная героическая антропология. Показательно, что шаманская традиция кетов является строго *вертикальной*: шаманы совершают путешествия почти всегда на Небо, к Есю или к Доху, который считается их архетипом. Кеты полагают, что у человека, кроме шести низших душ, есть седьмая — вечная и разумная. До победы Альбэ эти разумные души пожирала Великая Мать и заточила в своей подземной утробе. Но Альбэ освободил их и позволил вернуться на белый свет. Бессмертная душа ульвей связывает, как в пифагорейской традиции, настоящее поколение с прошлыми великим предками — героями и шаманами, а также с эсхатологическим будущим. Душа-ульвей у некоторых людей может попасть на Небо — в царство Еся, что указывает на ее изначальную световую природу.

В кельтской мифологии бросается в глаза ее подчеркнутый дуализм: мы имеем дело с *контрастной этикой*<sup>1</sup> в ее наглядном выражении — Небо противопоставляется Земле, верх — низу, восток — западу, солнце — луне, гром и жара — воде и т. д. Дуализм строго отражен и в делении кетов на два рода: на «людей огня» и «людей воды».

Если снова обратиться к круту «цивилизации Великого Ворона», то кеты в этом отношении, в отличие от юкагиров, находятся уже не на ее границе, а *за ее границей* — ближе к Турану и уральцам, а в целом — к индоевропейскому по своим истокам патриархальному социальному порядку.

Однако в религии кетов есть ряд типично палеоазиатских мотивов. Одним из них является архетип человеко-медведя — хозяина леса Кайгусь, сына медведя и женщины, от которого зависел успех охоты, а другим — Койотбыль, сын от смешанного брака мужчины и медведицы. С медведем, который считался кетами первопредком и родственником человека, обладающим равным с людьми статусом, был связан важнейший священный ритуал кетов — медвежий праздник.

## Палеоазиаты и ноология

Беглый обзор палеоазиатских народов приводит к важному ноологическому заключению. Мы можем распределить эти народы следующим образом:

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



1. Самое очевидное и решающее влияние Логоса Кибелы мы видим в цивилизации эскимосов и алеутов, которые вписываются в символический круг на обоих берегах Берингова моря (со стороны России и Америки), и от этого полюса его влияния расходятся дальше в сторону восточного берега Канады и в Гренландию, и к западу евразийского материка — через Аляску, Анадырь, Лену и вплоть до низовий Енисея.
2. К культуре эскимосов и алеутов вплотную примыкают чукчи, коряки и ительмены, обладающие сходной структурой мифологии и гештальтом Великого Ворона, а также целым рядом хтонических и частично талассократических элементов в идеологии (хотя тундровые чукчи и коряки несколько корректируют эту идентичность в сторону тундровой и оленеводческой теллурукратии). Здесь показательно женское шаманство ительменов.
3. Нивхи (шире, Охотская культура в целом, включая айнов) является южным пределом этого же культурного круга, весьма близкого по основным параметрам к корякам, чукчам и ительменам, но без выделенной фигуры Ворона и с особым акцентом на сакральном образе Медведя. Вместе с тем талассократический момент нивхов проявлен в могуществе Тол-ызь, «господина Моря».
4. Следующий пласт, уже существенно более удаленный от тихоокеанского побережья и, следовательно, от эпицентра Логоса Кибелы, представляют собой юкагиры, культура которых, будучи изначально близкой к цивилизации Великого Ворона, в некоторых аспектах испытывает на себе воздействие уральской идентичности (самодийские народы), что позволяет рассмотреть ее как пограничную.
5. И наконец, кеты представляют собой аналог якутам или уральцам — этот палеоазиатский этнос оказывается носителем тунранского аполлоно-дионисийского Логоса с подчеркнутым патриархатом, центральной тематикой световой войны и солярно-полярной идентичностью.

С другой стороны северной области Тихого океана на американском континенте мы видим совершенно симметричную, с точки зрения ноологии, картину — здесь также от эскимосов (талассократия и пагократия) и индейцев группы на-дене (тлингитов, хайда, атапасков и т. д.) расходятся лучи влияния культуры, очень близкой к палеоазиатской, распространяясь к западному побережью Канады, Лабрадору и далее к Гренландии, а также в южном направлении — вплоть до южно-атабаскских племен навахо и апачей, также относящихся к семье на-дене, которых сближают в языковом и культурном

плане с чукотско-карыкскими народами. Важно, что именно среди них широко распространены мифы о Вороне, как о творце мира и Трикстере. Мы видели в другом месте<sup>1</sup>, что среди североамериканских индейцев существует ноологическая закономерность: у них преобладает *ноктюрн*, то есть Логос Кибелы (метафизика Трикстера как  $B^2$ , согласно нашей метафизической интерпретации с опорой на метод Шеллинга<sup>2</sup>). Но по мере приближения к Мексике, где некогда существовали цивилизации майя и ацтеков, где преобладали Логос Диониса (Кетцалькоатля) и оседлые земледельческие культуры, происходит соответствующий ноологический сдвиг. Таким образом, палеоазиатский сегмент «цивилизации Великого Ворона» дополняет и достраивает цивилизацию *ноктюрна*, приобретающую внушительные пропорции, и позволяет локализовать ее полюс снов в морской стихии, как это уже происходило с поиском центра культуры Великой Матери в Восточном Средиземноморье<sup>3</sup>, в Северо-Западной Атлантике<sup>4</sup> или в Индийском и Тихом океанах в случае истоков малайской<sup>5</sup> и дравидской культур, а также архаических народов Индии<sup>6</sup> (гонда и т. д.) и южно-китайских племен мяо-яо<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложившие горизонты.

<sup>2</sup> Там же.

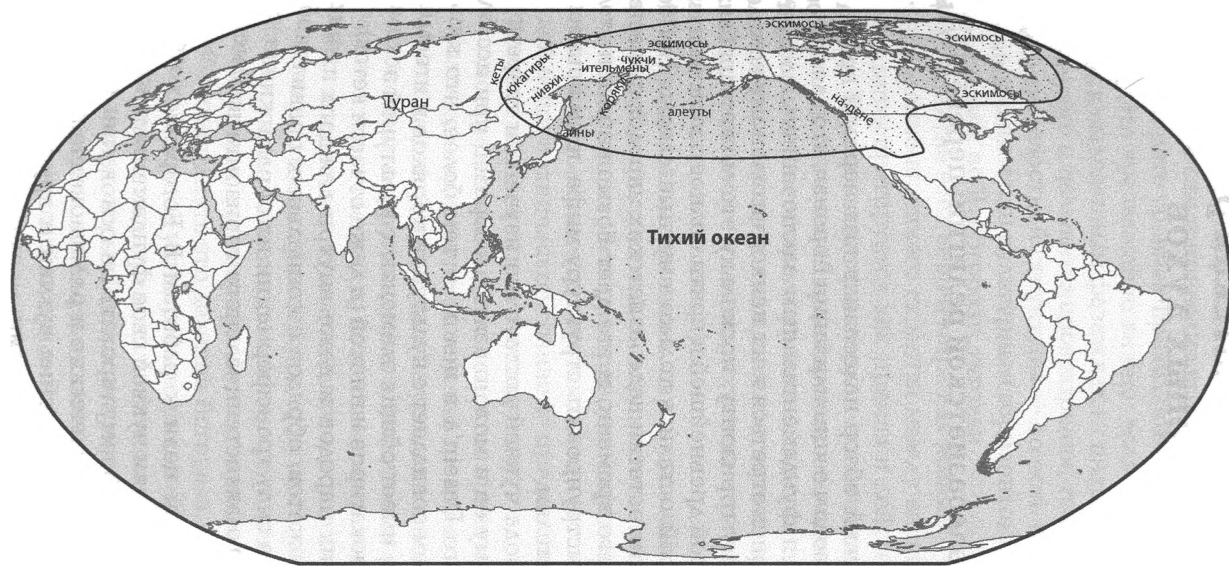
<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали: Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

<sup>4</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

<sup>5</sup> Дугин А.Г. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски.

<sup>6</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта.

<sup>7</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.



*Древнейшая «цивилизация Великого Ворона»*

## Глава 29. Палеоазиатская религия: структуры северных духов

### Пять слоев палеоазиатской религии: перевернутый мир духов

Поскольку краткий обзор палеоазиатских народов привел нас к очень важным выводам о «цивилизации Ворона», что для геософии и ноологии является фундаментальным заключением, следует более внимательно присмотреться к их психоментальному комплексу и экзистенциальному горизонту, поскольку это может приблизить нас к пониманию этой древнейшей и почти полностью исчезнувшей культуры, от которой остались только смутные следы. Тем более важно, что последние остатки палеоазиатских народов существуют вплоть до настоящего времени, и это дает возможность не только теоретически реконструировать структуру мифа, но и прикоснуться к ее живым носителям.

Мифология народа чукчей достаточно изучена и теоретически разработана, поэтому ее и можно взять за образец при исследовании палеоазиатского Dasein'a в целом — тем более, что культура чукчей почти во всем совпадает с культурой коряков и ительменов, а с другой стороны, имеет общие элементы с культурой эскимосов, с одной стороны, и юкагиров и нивхов (и даже отчасти кетов), с другой. Хотя среди этих народов и даже внутри каждого из них ряд мифологических сюжетов, обрядов и социальных правил и обычаев может меняться в силу трансформации их образа жизни, общее ядро палеоазиатского экзистенциального горизонта вполне поддается восстановлению.

Обратимся для этой цели к работам В. Богораза, который не только посвятил традициям чукчей свое фундаментальное исследование, но и попытался сформулировать на основании наблюдения за ними важные антропологические и религиоведческие гипотезы, которые в контексте исследования чукчей и других палеоазиатов представляются вполне релевантными.

Богораз выделяет пять стадий или пять уровней религиозно-мифологического сознания. С точки зрения теории эволюции и прогресса,

которой сам автор придерживается, они должны следовать друг за другом. Но он же сам и приводит примеры из мифологии и обычаев чукчей, где эти пять уровней проявляются одновременно, а не последовательно. Это чрезвычайно важно: если отбросить эволюционизм и отнестись к выделенным фазам как к *синхронно существующим аспектам единого и цельного мировоззрения*, то они превратятся в пласты или слои целостной структуры — то есть того, что мы называем экзистенциальным или культурным горизонтом<sup>1</sup>.

Пять стадий, по В. Богоразу, таковы:

1. Восприятие всех вещей мира как живых.
2. Выделение внешнего сходства между вещами или их частями, что интерпретируется как прямая и действенная связь между ними. Прежде всего фиксируются аналогии между вещью и человеческим телом, откуда берет начало «симпатическая магия».
3. На основании второго уровня (сходства) формируется представление о том, что каждая вещь может превратиться в человека, а человек — в каждую вещь, «трансформационная магия», онтология метаморфоз.
4. Постулирование наличия двух уровней действительности: внешней и внутренней, которая соответствует «внутреннему человеку вещи» (Богораз приводит в пример эскимосский термин «инуа» — то есть «его человек», что означает, что в каждой вещи архаическое сознание предполагает наличие «внутреннего человека» или «человечка»).
5. Полное разделение двух аспектов феноменального мира на оболочки, видимости, тела и внутреннее содержание («невидимых людей»), при этом оба уровня становятся относительно автономными друг от друга. «Невидимые люди» — душа в человеческом теле, духи, божества, «мертвецы» и т. д. — становятся полностью независимыми и конституируются в отдельные миры, где вступают друг с другом в разнообразные отношения, коммуникацию, вражду или союзы, образуя канву полноценной и развернутой — опытной — мифологии.

Мы можем принять это деление Богораз, с поправкой на структурный синхронизм, за универсальную модель, как предлагает он сам, но можем ограничиться ареалом палеоазиатских культур, на основании исследования которых Богораз и пришел к такой классификации. В принципе это довольно близко к начальным стадиям исследования сознания в «Феноменологии духа» Гегеля<sup>2</sup>, где также речь идет о процессе надстройки над актом прямого восприятия отвлеченных кон-

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

цептов, постепенно приобретающих автономную онтологию. Гегель называет одну из стадий этого процесса возникновением «перевернутого мира», *verkehrte Welt*, представляющего собой автономный, но симметрично опрокинутый дубль воспринимаемого непосредственно мира, состоящий из концептов, а не из явлений<sup>1</sup>. В архаических обществах таким «перевернутым миром» является «мир духов», и показательно, что у чукчей эта симметрия описывается самым буквальным образом: духи охотятся на людей так же, как люди охотятся на духов; в мире духов солнце — это луна (месяц), а день — это ночь и т. д. Богораз пишет о духах, называемых у чукчей *kelet*:

Большинство *kelet* не остается все время в своих убежищах. Они посещают человеческие поселки и рыщут кругом в поисках добычи. Они живут вообще человеческой жизнью подобно людям. Также разделяются на племена. У них есть свои поселки и стойбища. Они ездят на собаках и оленях. Они женятся и имеют детей. Их молодежь уходит на охоту и рыбную ловлю, а старики сидят дома и вводят о будущем гадательными камнями. Предмет их охоты всегда люди, которых они называют «тлоенчиками». Их гадательные камни — человеческие черепа; люди для гадания часто употребляют черепа различных зверей. В сказке говорится:

«*Kelet* приходят ночью к человеческому жилищу, раскидывают свои сети у входа, просовывают длинные шесты под стенки шатра и выгоняют маленькие души спящих из-под теплого покрывала спального полога».

Шаман говорил мне: «Мы окружены врагами. "Духи" все время рыщут невидимо, рыщут вокруг, разевая свои пасти. Мы поклоняемся и даем дары во все стороны, прося защиты у одних, давая выкуп другим, ничего не получая даром».

Мой близкий знакомец *Ajjanvat* в своем любопытном автобиографическом рассказе «о плохих годах оспы» на Западно-Колымской тундре говорил следующее:

«Потом вот я видел сон. Сверху, как бы туча, движется мрак. Словно туча медленно приближается. Во сне так я видел. Сюда приближается. Тут рядом со мной даже темнота стала, черных людей собрание. Черный народ в черной одежде, совершенно черная толпа. И в ясный день солнце невидимо сделалось. Я спросил ближайших. Сказали: "Тебя мы пришли пожрать". — "Эге, ну, сперва я вам помогу". На земле лежавший обломок рубленого полена я взял (конечно, я сновидение рассказываю). Взял кусок дерева и отправился; поднял»

<sup>1</sup> Вполне можно допустить, что марксист Богораз читал и продумывал «Феноменологию духа» Гегеля.

ся вверх, воспарил, взлетел или что; в вышине стал двигаться, собрание шатров у дымового отверстия я ударял, свалил все шатры. А между тем моих родимых детей — ибо я многодетен — и жены души я сам убил, сбил. С того времени на мою семью зараза нашла и настигла, со времен этого сновидения».

«Духи» любят человеческие внутренности — сердце, почки, особенно печень<sup>1</sup>.

«Перевернутый мир» духов — вполне близок к концептам Гегеля: работа сознания и поиск смысла питается жизненными силами человека. Чем больше сил он отдаст мысли, выяснению семантической структуры вещей, Логосу мира и его частей, тем меньше этих сил останется для телесной жизни и заботы о ней. Поэтому шаман, который ставит своей целью всю жизнь иметь дело именно с «перевернутым миром» и его населением, выступает как своего рода *проктофилософ*: он концентрируется на мире духов-концептов, снимая с других членов племени тяжелую, изнуряющую, убивающую, высасывающую все жизненные соки обязанность мыслить.

## Голос вещей

Примеры пяти стадий (слоев), приводимые Богоразом на основании чукотского и эскимосского материала, весьма выразительны и позволяют лучше понять палеоазиатский Dasein.

Первая стадия (первый слой) — это принцип одушевленности всего мира, всех его предметов и явлений. Мир вокруг нас — живой, убеждены чукчи. Богораз пишет:

Про каждый предмет чукчи говорят, что он *getynvlen* («имеющий хозяина»), но еще чаще говорят — *gequilin* («имеющий голос»). Это означает, что предметы живут и жизнь эта не отделима от них самих. Предметы, «имеющие голос», действуют посредством своих материальных качеств и возможностей. Так, например, камень, одаренный голосом, просто срывается с места, скатывается с грохотом и попадает в человека, которому он хотел повредить. Он может также убедить человека подобрать его и сделать своим амулетом.

В космогонических сказаниях чукотских шаманов (так называемых, *eyenelyne lōo* — «вещи, видимые шаманами») мы видим жизнь, пронизывающую всю природу, которая описывается в своих отношениях к шаманским духам следующим образом:

---

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 14–15.

«В речном яру живет человек, голос там существует и говорит. Я видел хозяина этого голоса и говорил с ним, он подчинился мне, преклонился и принес мне жертву, тот приходил вчера. Маленькая серая птичка с синей грудью, которая шаманит, сидя в углу между суком и стволом, и призывает духов, приходит и отвечает на мои вопросы. Дерево дрожит и плачет под ударами топора, как бубен под колотушкой. Оно было моим служебным духом; колотушка приходит, и я держу ее в руках...»

«Все сущее живет; лампа ходит, стены дома имеют свой голос, и даже урительник имеет собственную страну и шатер, жену и детей и бывает служебным духом. Шкуры, лежащие в мешках на запас для торговли, разговаривают по ночам. Рога на могилах покойников ходят обозом вокруг могил, а утром становятся на прежнее место, и сами покойники встают и приходят к живым».

В другом сообщении такого же характера маленькая птичка, сидящая во впадине сука, бьет в травяной бубен. Ее жертва — жучки или червяки — лучшее из ее корма. Воробьят ворон спускается к ней, слушает ее песни и завладевает ими, втягивая их своим дыханием.

В третьем рассказе всякая вещь имеет свой голос (*gemge-qulilьn*) или своего хозяина (*gamga-etьnlььn*). Шкуры, приготовленные для продажи, имеют «хозяина». Ночью они превращаются в оленей и ходят на свободе. Деревья в лесу разговаривают между собой. Даже тени от стен составляют целые племена, они живут в шатрах и выходят на охотничий промысел. Радуга и солнечные лучи имеют своих «хозяев», которые живут на самой высокой части радуги, а также и на том месте небосвода, откуда истекают солнечные лучи. Они сходят на землю этими дорогами света<sup>1</sup>.

Здесь смешаны два уровня, поскольку «хозяин» — это уже четко сформировавшийся дух, «внутренний человек» вещи (слой 4), а «голос» — простое и непосредственное выражение того, что вещь жива (слой 1). Эти слои в данных рассказах и ситуациях совпадают, но теоретически наиболее архаическим уровнем было бы наличие «голоса» без хозяина — простое и чистое восприятие жизни, которая царит повсюду. Голос обычно предполагает речь, но в самом прямом восприятии голос — это *жизненный звук*, еще не разделенный на осмысленное и бессмысленное, природное и искусственное, понятное и непонятное. Изначальное измерение издаваемого звука — это повествование о факте жизни, о миге живого присутствия. Мир панфоничен, он со-

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 4–5.



стоит из голосов-звуков, что свидетельствует о его жизненности: тот, кто подает голос, жив, и кто его слышит — тоже жив. Живое пребывает в живом, и это не просто само собой разумеющееся обстоятельство, но определенная мировоззренческая *экзистенциальная констатация*, которая является глубинным движением ума, сознания. Звук, воспринимаемый как голос, свидетельствует о мире, воспринимаемом как осмысленный порядок. И даже если контуры и пропорции этого порядка не ясны и воспринимаются смутно, опыт порядка, опыт разлитого вокруг Логоса уже дан в том, что иногда называют *анимизмом* — восприятием мира как *жизненной ткани*.

В более сложных мифологиях и религиозных системах и даже на четырех следующих ступенях Богораза этот прямой, но в то же время осознанный (!) опыт жизни, фиксируемый в обладании «голосом», уходит на задний план, скрывается за более детальной и комплексной систематизацией. Так, например, формула «у вещи есть хозяин» — это высокодифференцированное высказывание, предполагающее иерархию, отношения обладания, асимметрию власти, а значит, уже наличествующее имплицитно представление о власти и могуществе и т. д. Хозяин вещи чрезвычайно сложный концепт, фактически приближающийся к гегелевскому «опрокинутому миру». А вот формула *getge-qulily̆n* — «*вещь имеет голос*», по-настоящему примордиальна. Это тот экзистенциальный пласт, где кроются корни Dasein'a. Фиксация наличия голоса вещи равнозначна обнаружению в ней бытия — *бытия* (Sein) в хайдеггеровском смысле: как того, что качественно и принципиально отличается от сущего (Seiende). То, что сущее *живо*, означает, что сущее каким-то образом соотносится с бытием как *иным* в отношении себя, но в то же время — тождественным самому себе, ведь это бытие именно этой вещи, а никакой иной. В этом и состоит тайна голоса: *вещь кричит о том, что она есть*. Но это фиксирует только тот, кто сам есть, то есть сам, будучи сущим, одним из множественного сущего, *удивляется* тому, что сущее есть, а значит, задается вопросом о бытии сущего (Sein des Seienden).

Вот о каком «голосе вещей» идет речь в чукотской культуре. И именно на этом структурном основании и покоится экзистенциальный горизонт чукотского Dasein'a. Чукча слышит голос вещей. Он есть *охотник за голосами*, подобно ворону, похищающему через вдох птички песнопения.

Показательно, что у чукчей голосом обладают все вещи без исключения, включая ночной горшок или даже экскременты, которые также наделены речью, а также имеют свои семьи, охотятся и умирают, о чем сообщается в многочисленных мифах и легендах, широко распространенных особенно в цивилизации Великого Воро-

на, как среди палеоазиатов Сибири и Дальнего Востока, так и среди индейцев Северной и Южной Америки.

### Пути мухомора извилисты: чукотская метафизика

Богораз старается проследить, как происходит переход от голоса к «внутреннему человеку», что является второй стадией. Сам Богораз строго различает «симпатическую магию», основанную на замеченной связи между вещью и человеческим телом (вторая фаза), и выявление внутреннего человека как самостоятельного явления (четвертая фаза). Но как мы видели в случае «голоса» и «хозяина», чистота классификации им не выдерживается, и приводимые им самим далее примеры свидетельствуют не просто о наличии связей между вещами и человеком, но о самом настоящем «внутреннем человеке», который появляется уже здесь, на второй стадии «симпатической магии», и ведет к фундаментальным трансформациям самой структуры Dasein'a.

С точки зрения Богораз, когда чукча сосредотачивается на том, каким образом происходит разговор ночного горшка или тени от чума, он сталкивается со сбоем в репрезентации: действительно, у многих «говорящих» вещей (а все вещи по определению являются говорящими) совершенно нет для этого подходящих органов — их внешняя телесная морфология, казалось бы, исключает саму возможность речи.

Усвоение этой простой идеи о жизни неодушевленных предметов представляет много трудностей, так как эти предметы не имеют органов и приспособлений, необходимых для проявления жизни. В преодолении этой трудности чукотская религиозная концепция переходит на вторую стадию, отождествляя различные части предмета с соответственными органами человеческого тела.

Так, например, опьяняющие мухоморы представляют собою «особое племя» (*janra-varat*). Они очень сильны, и когда растут, то прорывают своими крепкими головами плотные корни деревьев и рассекают их надвое. Они прорастают сквозь камни и раздробляют их в мелкие куски. Мухоморы являются к пьяным людям в странной человекоподобной форме. Так, например, один мухомор явится в виде однорукого и одноногого человека, а другой — похожим на обрубок. Это не духи, это именно мухоморы, как таковые. Число их, видимое человеком, соответствует тому, сколько он их съел. Если человек съел один мухомор, он увидит одного мухоморо-человека, если съел два-три, увидит соответствующее число. Мухоморы берут

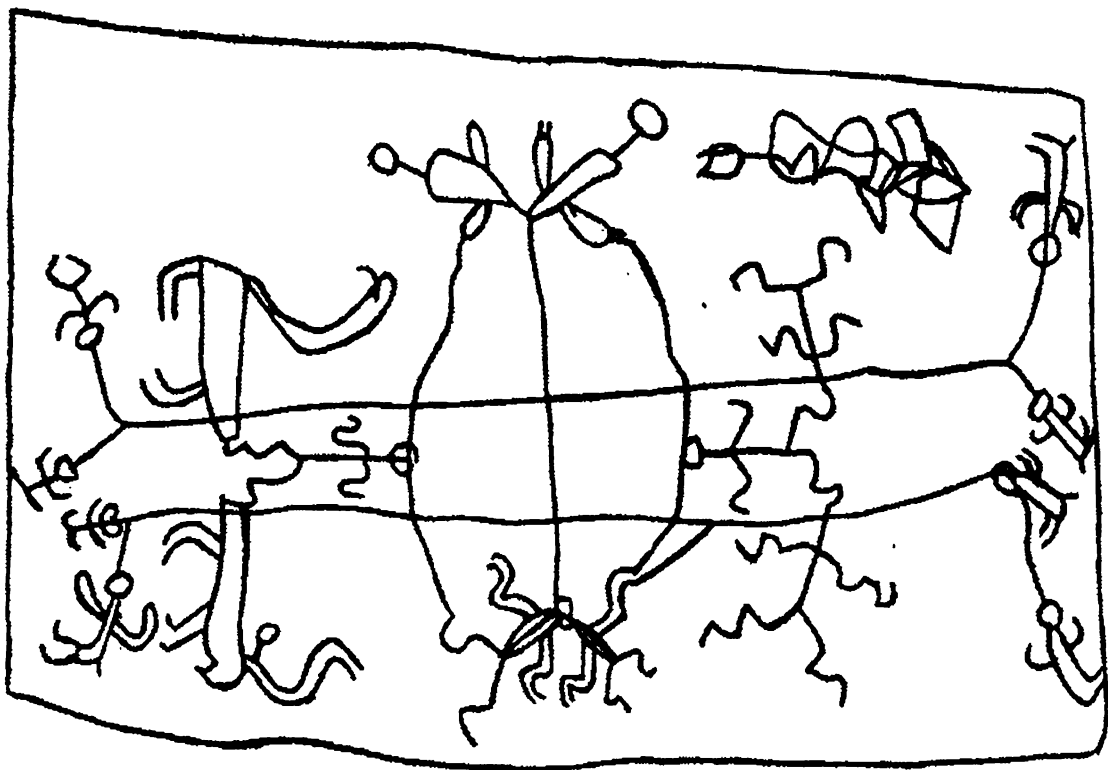
человека за руки и уводят его на тот свет, показывают ему все, что там есть, продельвают с ним самые невероятные вещи. Пути мухоморов извилисты. Они посещают страну, где живут мертвые<sup>1</sup>.

«Внутренний человек» представляет собой начало антропоцентристской гносеологии. Это не просто удачное объяснение для того, чтобы выявить, откуда исходит голос вещей, это уже приписывание вещи статуса организованного субъекта, который вступает с чукчей в сложную систему соотношений. Теперь это не просто жизнь, но упорядоченная жизнь. При этом, естественно, пропорционально меняется и сам чукча: он не просто одна из голосащих вещей, но сам становится «внутренним человеком» для самого себя. Поэтому переход от «голоса» к «хозяину», к эскимосскому *инуа* — чрезвычайно важен. Отныне сам человек становится двойственным: есть он, и есть он же. «Второй он» более человечен, чем первый — он вступает в коммуникацию с другими «внутренними людьми», понимает их, а они его, поэтому голоса, из которых состоит жизненный мир, приобретают *источник*, становятся не просто переплетающимися кривыми, но лучами, исходящими из некоторого *центра*. У голоса обнаруживается хозяин. Теперь есть «голос» (жизнь, наличие) и его «хозяин». Это — переход от онтики к онтологии и, по сути, к метафизике. Мухоморо-человек — это гносеологическое зеркало субъекта, а его «извилистые пути» — это исследование топологии сознания со стороны наблюдающего субъекта.

«Пути мухомора извилисты» — это глубокая формула *чукотской метафизики*. Первое столкновение с субъектом *вовне*, что означает зеркальное подтверждение наличия субъекта *внутри*, производит впечатления хаоса. Если вскрытие в мире жизни («голоса») приближает к порядку, поскольку «голоса» обещают когда-то стать понятными, то погружение в мир субъективности снова помещает человека (чукчу, эскимоса) в сложнейшую и запутанную картину, где надежды на порядок больше нет, поскольку сознание уже вступило в стихию порядка (смысла). Поэтому мир духов переживается тяжело и часто болезненно. Смыслы хороши, когда они обещаны, когда они подразумеваются, но, погрузившись в них, человек оказывается снова в сложнейшем и запутанном мире, но только на сей раз этот мир молчит, у него нет голоса. Мир мысли, духов — это мир смерти, а не жизни. Его прекрасно и увлекательно предчувствовать, но более близкое знакомство с ним чревато лишь непрекращающимся кошмаром.

---

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 5.



Пути людей-мухоморов. Иллюстрация чукчи, приводимая В. Богоразом

В этом тяжесть мира духов в религии чукчей. Это — *миры смыслов, которые имманентны друг другу*. Быть может, именно в этом и содержится ключ к цивилизации Великого Ворона, к Вселенной Трикстера. *Пути Трикстера извилисты так же, как пути мухомора*. В этом состоит метафизика  $B^2$  в модели Шеллинга, которую мы рассматривали при поиске ноологической идентификации культуры индейцев Северной Америки<sup>1</sup>. Правда, в том случае мы отправлялись от фигуры Мани-ту, Великого Духа, и стремились вывести из него гештальт Трикстера, обойдя острую субъектность по вертикальной топике — сверху вниз. В случае чукчей и следуя за Богоразом, мы движемся снизу вверх от голосов к их хозяевам и оказываемся в уникальной среде *бессмысленных смыслов, имманентных сами себе*.

## Превращения

Следующий слой — метаморфозы, способность к превращению всего во все или *почти* во все. Это уже путь от «внутреннего человека» вовне — своего рода практическое применение метафизического закона, открытого на «извилистых путях мухомора». Если вещь жива и у ее голоса есть хозяин (человечек, инуа), то ее внешнее выражение лишь одна из возможных ее презентаций. «Внутренний человек» может менять свои манифестации, как люди меняют одежду или социальную функцию — например, становясь из ребенка взрослым, из зависимого свободным и т. д. В практике превращений мир смыслов (духов) доказывает свое верховенство над миром внешних проявлений.

Поскольку у нас несколько сбилась последовательность и «внутренний человек» появился не на четвертой, а уже на второй (человечко-мухомор) и даже отчасти на первой стадии («хозяин голоса»), то мы видим магию трансформаций как доказательство или даже практический опыт, подтверждающий, что хозяин является, действительно, хозяином того, что ему принадлежит (как человек является хозяином своих вещей, инструментов, одеяний и т. д.). Но раз так, то хозяин, «внутренний человек» *свободен* от своего внешнего проявления и имеет в этой области большой выбор возможностей. Теоретически набор имущества чукчи относительно велик — чум, одежда, оружие, домашние инструменты, иногда стада. Он — хозяин всего этого, и каждая вещь это в каком-то смысле он сам.

Так и «внутренний человек» как хозяин никогда не имеет только какой-то одной вещи — у него есть набор проявлений, который он

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

может к тому же расширять, приобретая или захватывая, например, похищая или отнимая силой новые.

Богораз описывает третью стадию так:

Предметы представляются имеющими двойную сущность: обычный вид и другой, антропоморфный, вид, в котором они — живут человекоподобной жизнью. Так, деревянные амулеты, спокойно лежащие в деревянном ящике, превращаются в пастухов и ночью отправляются в оленье стадо охранять его от волков. Рано утром они возвращаются на прежнее место и снова становятся кусочками дерева. Такое превращение все же не меняет основных свойств предметов. «Деревянное племя» (*uttremkyn*), деревья во множестве являются на зов шамана, но, входя в юрту, они боятся огня, так как он может сжечь их. Человеческий кал представляется хвастливым стариком, одетым в одежды из блестящего коричневого меха. Он боится собаки, так как собака может его съесть.

Представления второй и третьей стадии лучше применимы к животным, чем к неодушевленным предметам.

Все звери представляются имеющими свою страну и хозяйство. На Чукотском полуострове я встречал охотников, которые ни за что не хотели выкапывать из нор маленьких лисенят, потому что лисицы имеют свое хозяйство (*genhmlinet*) и они могут навредить охотнику своими домашними чарами.

У черных и у белых медведей тоже есть свое хозяйство. Черные медведи живут в подземных жилищах, а у белых медведей есть свои поселки на льду в открытом море; они существуют охотой на тюленей и моржей и организуют для этого целые походы; они строят снежные дома, которые освещают жировыми лампами; вообще, их жизнь во всем подобна человеческой. Орлы — тоже особое племя. Одно из орлиных семейств имеет раба по имени *Ryrultet*. Он был похищен с земли много лет тому назад. Он приготовляет пищу для орлов, и лицо его черно от сажи.

Всякие мелкие пташки тоже живут на особой земле. Они выезжают в маленьких игрушечных кожаных челноках на охоту за червяками и букашками.

У морских зверей есть тоже большая страна далеко в открытом море. Она расположена по сторонам материка и отделена от земли глубоким потоком, который всегда трясется, как бездонная топь. Этот поток непроходим для всех, кто приходит с земли.

Звери, представляемые как человеческие существа, могут изменять свой вид так же легко, как это делают духи. Горностаи, например, это — статный воин, одетый в белый панцирь. Ножки убитых

им мышей это олени окорока. Сова — тоже воин. Мыши — народ, живущий в подземных жилищах — у них стада, состоящие из коreshков сараны (*Polygonum polymorphum*) или макарши (*Polygonum viviparum*) — это их олени, у них сани из травы. Внезапно превращаясь, они становятся настоящими охотниками. Они выезжают на нартах и охотятся на белых медведей. Когда им надо везти убитого медведя домой, нарта съезживается, а медведь обращается в вешрашку. (...)

Во многих случаях звери, принимая человеческое естество, сохраняют часть своих звериных качеств; тем самым они, хотя и становятся вполне подобными человеку, все же представляют собою особую категорию живых существ, отличную от людей. Так, например, кит, который берет себе в жены молодую женщину, продолжает оставаться китом, и она жалуется на то, что он заставляет ее вырывать ногтями раковины из его кожи. Эти раковины приравниваются к человеческим паразитам. Белый медведь сохраняет способность нырять и ловить тюленей своими лапами. Женщина-лиса сохраняет свой сильный запах. Женщина-дикая гусыня имеет отвращение к остаткам животной пищи, так как они могут выпачкать ее чистое белое платье.

Амулеты животного происхождения — шкурка, головка, череп, клюв, перо — тоже способны к превращению. Они превращаются в тех животных, от которых происходят, и действуют соответствующим образом. Затем снова принимают свой прежний вид. В одном рассказе засушенная шкурка горностая превращается в живого горностая, который, в свою очередь, превращается в большого белого медведя. В этой сказке амулет посылается «хозяином» в море в погоню за врагом, но, не будучи в силах выполнить приказание, он возвращается обратно и получает от «хозяина» выговор<sup>1</sup>.

Богораз хочет сказать, что вначале архаическое сознание чукчей постулирует превращение, а лишь затем, на следующей фазе, конституирует в полной мере «внутреннего человека». На самом деле, приведенные им примеры превращений животных в людей и наоборот, свидетельствуют о том, что образ «внутреннего человека» уже вполне сложился на предыдущем уровне. Здесь мы имеем дело не просто с развитием подобия между двумя рядами предметов — звериных и человеческих, но с глубоким проникновением в автономный мир смыслов (духов, «внутренних людей»), что только и делает такие метаморфозы возможными. После того, как в поисках объяснения технической способности издания голоса чукча приходит к антропоморфизму духа, он уже в полной мере оказывается в сфе-

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 5–7.

ре четко прослеживаемой дуальной метафизики. Хозяин, отделившись от голоса, точнее обнаружившийся за голосом, за стихией жизни, уже обосновал онтологию духов. И способность к метаморфозам зверей в людей, равно как и амулетов в зверей или людей (или духов), не есть следующая ступенька к автономизации духов и их свободному экзистированию (в антропоморфной форме), но диалектический момент возврата к миру видимостей, который окончательно подрывается успехом засвидетельствованной (рассказанной, высказанной — а значит, действительной) трансформации. Следуя зову голоса вещей, человек обнаруживает с той стороны голоса — человека, то есть самого себя, данного в зеркальной инверсии. Тем самым он из мира жизни, обещающей смысл, вступает окончательно в мир мыслей, ничего больше ему не обещающий. И доказательство того, что отныне он не сможет больше слышать *просто* голос, а всегда будет иметь дело лишь с человеческой *речью* — откуда бы она ни исходила — от мыши, ветра, амулета или лисенка, закрепляется в рассказах и обрядах трансформационной магии.

В ходе обрядов шаман одевается в животных и птиц не потому, что он хочет стать зверем, а потому, что никаких зверей и птиц больше не существует — существуют только люди *как* духи и духи *как* люди, а звери представляют собой одежды, шкуры, шубы, а также нарты, чумы или каяки для тех и для других.

### Владыки-виды

На четвертой стадии мы в полной мере имеем дело с окончательным формированием духа как концепта. Этот гештальт принципиален для палеоазиатского мировоззрения. Чаще всего он описывается терминами «хозяин» (*etyl*) или «владелец», «домовладелец» (*aun-rañn*). Слово *etyl* (в современной транскрипции *étan*) восходит к проточукотско-корякскому \*'itъ-пъ'm, а также к протоэскимосскому \*ata или \*ata-ata. Но мы уже отмечали, что почти среди всех народов Евразии, независимо от языковой семьи, название духа-хозяина оказывается удивительно схожим фонетически. У алтайцев оно восходит к протоалтайскому \*ēdV, которое, вероятно, родственно на следующем уровне ностратическому \*ʔedV.

Здесь мы видим окончательное формирование автономного гештальта того, *кто* имеет голос, то есть жизнь.

По мере формирования фигуры «хозяина» и пройдя через стадию трансформации, опытным образом доказывающую возможности его плюральных явлений, складывается таксономическая иерархия этого фундаментального концепта. Хозяин может быть у озера.



у роши, у отдельного дерева, у скалы или у какой-то местности, но он может быть и у целого рода предметов. Так «хозяин волков» или «хозяин мышей» может быть один. Это очень важное заключение, так как показывает сценарий рождения эйдоса, принципиально важной единицы не только любой философии, но и любого психоментального комплекса. В начале (логическом, а не историческом) «хозяин», «внутренний человек» обнаруживает себя в одной вещи — в конкретном мухоморе или конкретной скале. Но далее, в процессе осознания вариативности метаморфоз, гештальт «хозяина» возводится на следующий уровень: теперь «хозяин» может быть хозяином целого рода существ, предметов и явлений. Так появляются образы «хозяина тайги», «хозяйки моря», «хозяина китов» и т. д. Это принципиальный момент в становлении не только развернутой мифологии и теологии, но и самой структуры мышления. Лишенный надежды в мире ментального хаоса, столкнувшийся со стихией субъекта чукча или эскимос отныне снова получает открытую перспективу — на сей раз это возможность выхода за уровень концептуальных дублей множественных предметов к их обобщению. Если люди-мухоморы ведут чукчу своими извилистыми путями в никуда, то *царь мухоморов* обещает снятие трудного напряжения мысли в избавительном разрешении. Если у всех мухоморов, в конце концов, один и тот же хозяин, то при необходимости следует иметь дело именно с ним, и тогда конкретные люди-мухоморы будут вести себя более предсказуемо и понятно. Их извилистые пути *выпрямятся*.

Поэтому мы можем оправдать введение гештальта «хозяина» как господина и даже правителя на четвертой фазе классификации Богораза тем, что «внутренним человеком» и «владельцем голоса» он был всегда, но родовым владыкой, то есть «хозяином» в полном смысле слова, он становится только сейчас — *после фазы свободных трансформаций*.

Богораз приводит несколько примеров этой стадии у эскимосов и чукчей.

У центральных эскимосов, по данным профессора Боаса, каменные глыбы, разбросанные по поверхности земли, имеют своих духов. Каждый дух представляется в виде женщины с одним глазом во лбу. Другие духи живут в камнях, которые весной скатываются со склонов гор. Если человек увидит такой камень и попросит его сделаться духом-покровителем, камень продолжает катиться с горы, ибо, не имея ног, он не может двигаться иначе.

Впрочем, идея о каменных глыбах как о живых существах свойственна также и чукчам. Каменные глыбы, разбросанные по горам,

чукчи считают существами в прошлом живыми и впоследствии обращенными в камень. Они были первыми созданиями творца, предназначенными к жизни, но вышли такими безобразными, что он обратил их в камни и создал людей и зверей. (...)

Различные виды зверей и деревьев также имеют своих «хозяев», которые живут вместе с ними в лесу. Каждый вид деревьев имеет отдельного «хозяина». Только береза не имеет «хозяина», и поэтому, люди с ней обращаются без всяких стеснений, как с «безразличной» и ничьей. Такой взгляд на березу особенно ярко выявляется во время ежегодных поездок оленных чукчей на окраину леса, где они вырубают березовые жерди для нарт, дровяк для копий и пр. Каждая порода зверей — волк, лисица, олень — имеет своего «хозяина». (...)

«Хозяин рыбы» в горных ручьях наделяется длинным, тонким телом и волосатым лицом. У «хозяина леса» тело деревянное, безногое и безрукое. Глаза у него на макушке головы. Он двигается, перекатываясь с места на место, как бревно<sup>1</sup>.

Фактически мы имеем дело с философским введением понятия *roga*, который обобщает целую цепочку морфологически сходных предметов. Интересны свидетельства об отсутствии «хозяина» у березы — священного дерева тюрков. Именно береза используется чукчами для того, чтобы изготавливать из нее основную утварь. С точки зрения утилитаризма, именно к ней должны были бы относиться наиболее сложные ритуалы. Но в философии духов все обстоит ровно обратным образом: *самое полезное лишено сакральности*, более того, оно становится полезным и бытовым именно в силу отсутствия сложных мифологических представлений. И напротив, трудно представить, какую утилитарную выгоду эскимос может извлечь из катящегося с горы камня, который он вдруг просит стать «покровителем» — то есть в каком-то смысле «хозяином» эскимоса.

Этот механизм прекрасно исследован Лео Фробениусом в его трех стадиях пайдеумы — *Ergriffenheit, Ausdruck, Anwendung*<sup>2</sup>. Первая стадия соответствует «одержимости». На этой стадии существо захвачено чем-то или кем-то, чего или кого оно не понимает, лишь пронзительно переживая масштаб его могущества и остроту его присутствия. Это и есть опыт «хозяина» причем именно на четвертой стадии Богораза. «Хозяин» родов силен и властен, он вызывает трепет. С ним нельзя обращаться утилитарно, он слишком сакрален, чтобы быть простым материалом для использования.

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 7–8.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

Следующая фаза — перевод опыта «одержимости» в ясные формулы — в миф, рассказ, обряд, культовое действие. Это Ausdruck-стадия, стадия «выражения». Здесь «одержимость» приобретает конкретные черты, оказывается не со спины человека, как захватывающая непонятная сила, а *перед* его лицом. Это тоже сакральность, но другого качества. Сознание справляется с трудным вызовом смысла и отвечает на него упорядоченным Логосом, таксономией, иерархией. Кульминацией этой стадии является философия, политика и искусство. И наконец, третья фаза — Anwendung означает «применение». Когда сакральность испаряется из гештальта, ставшего прозрачным и светлым, он превращается в инструмент, свободный от почитания. Причем это не просто не-сакральный предмет, а предмет десакрализованный. Пока вещь издает голос, она сакральна и отчасти непредсказуема. Эксперименты с ней рискованны, даже если это совсем банальная вещь. Когда в ней обнаруживается «внутренний человек», тревога вещи получает форму. Эта форма выражает ее сакральность, становясь «хозяином», отношения с которым составляют сложный процесс упорядочивания психоментального комплекса. Так складываются мифы, обряды, повествования, ритуалы. В какой-то момент «хозяин» вещи становится настолько известным и предсказуемым, что перестает внушать ужас и восхищение. Мир духов — мир смерти, поэтому сознание, углубившись в него, утрачивает прямой опыт тревоги и удивления, который вызывает голос вещей. После того, как вся структура «хозяина» становится полностью прозрачной (Ausdruck-стадия), она перестает fasciniровать и начинает подвергаться энтропии. Это и есть десакрализация. В конце концов, вещь больше вообще не внушает того, что она внушала ранее — тем самым, она теряет «хозяина». Только после этого вещь можно использовать как удобно и ни с чем не считаясь: она отныне впервые по-настоящему мертва — у нее нет ни хозяина, ни голоса. Теперь из нее можно делать, что угодно и в каком угодно количестве — как сани, копыя, нарты и т. д. из березы. Это и есть Anwendung-стадия. Но этот путь десакрализации для традиционных обществ и особенно для архаических народов является редчайшим исключением. Из всего разнообразия деревьев лишь береза стала простой древесиной, тогда как все остальные, в том числе и совершенно ненужные, продолжают быть объектами священного почитания, ужаса, уважения и жертвенного поклонения. Их «хозяева» по-прежнему могущественны и опасны. К ним нельзя относиться легковесно, и всякий, кто попытается нарушить запрет, дорого за это заплатит.

Богораз показывает, к каким причудливым результатам может приводить сочетание палеоазиатских архаических представлений

с намного более рационалистической и техничной русской культурой, находящейся в целом (по крайней мере по сравнению с коренными народами Сибири) в стадии *Anwendung*.

Представления о «хозяевах» мест развиты также среди обруселых юкагиров Колымы и Анадыря. По всей вероятности, первоначальная туземная основа переплелась с русскими мифологическими представлениями. Здесь мы видим «хозяев» вполне человекоподобных, но гораздо сильнее человека. У этих «хозяев» есть свои дома и деревни, они ездят на санях по своим владениям, вместо собак запрягают лисиц и волков. «Хозяин» такого-то леса владеет всеми зверями, живущими в этом лесу, «хозяин» реки — всю рыбу, живущую в ней.

«Хозяин» леса, по русско-юкагирским представлениям, имеет большую склонность к водке и карточной игре. Обруселые туземцы утверждают, что охотники, которым исключительно везет на промысле, очевидно, купили свою удачу у лесного «хозяина» за водку или за колоду карт. «Хозяева» лесов играют в карты друг с другом. Ставки их — различные породы зверей. Они переходят от одного к другому в процессе игры. Этим объясняются частые перекочевки зверя<sup>1</sup>.

В целом же, в полноценной институционализации «хозяев» для палеоазиатских обществ происходит фиксация понятия рода. Так «дух-хозяин» превращается в «духа-помощника», то есть в того, кто «помогает» чукче справиться со множеством разрозненных ментальных моментов, обобщив их в своей семантической политике, где особи *подчиняются* одному виду. Такие «суверенные духи» и являются фигурами более развитых политеистических религий.

## Дух и его свободный мир

Последним звеном или этажом чукотского мировоззрения является пятая фаза — развитие полноценных и законченных представлений о топологии мира духов, где духи выступают как вполне оформившиеся существа, гештальты. Богораз пишет об этой фазе так:

На последней (пятой) стадии олицетворения жизненная сила окончательно отделяется от материального предмета и становится от него независимой. Развивается представление о сверхъест-

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 9.

венных существах, которые населяют внешний мир и в пределах его передвигаются свободно. Существа эти человекоподобны, но гораздо более могущественны, чем человек, они невидимы, но по-своему желанию могут явиться любому человеку. Шаман может их видеть помимо их воли.

Рассказы о таких существах составляют большую часть чукотского фольклора и мифологии. Наиболее отчетливы в них представления о *kelet* (множественное число от *kelъ*). Их несколько классов, и каждый из них по-своему вреден для людей. Нередко все виды духов, зловредных и безвредных, определяются как *kelet*, но такое понимание слова неточно. Строго различая, приходится установить два особых друг от друга класса сверхъестественных существ: с одной стороны — *kelet*, зловредные духи, с другой — благожелательные *vaŋgъt*.(...)

«Хозяева» рек, озер и т. п. также называются *kelet*. (...) Все три класса сверхъестественных существ у чукчей носят название «сведущие» (*gъltepepъcit*), точно так же как люди, сведущие в шаманизме, называются «знающие»<sup>1</sup>.

Здесь Богораз указывает на очень важную связь духов и знания — на то обстоятельство, что духи названы «знающими» (*gъltepepъcit*). То, что шаман связан со знанием (знахарь), это логично и почти очевидно: он знает мир духов, и поэтому *знает* в принципе. Но сами духи тоже «знающие». Что именно знают духи — как благие, так и злые? И вот тут следует снова обратиться к эйдетической природе духов. Духи — это эйдосы, то есть обособленные знаки вещей, делающие вещи теми, что они есть. Поэтому они являются «знающими» в полном смысле слова, поскольку они суть интегральные «умы», способные мыслить и быть помысленными. Они отвечают на запрос о знании шамана потому, что они суть *мыслительные единицы*, а тот факт, что страна духов иерархизирована, в ней есть правители и подчиненные, делает ее «знающей страной», поскольку жизнь духов не просто интеллектуальна, но и *полярна*, то есть структурируется вокруг полюса. Шаман знает мир духов, как сами духи знают самих себя и свой мир. Но поскольку и духи и шаман суть субъекты, по крайней мере, субъективные оси мира, то структура их знания однородна и непрерывна. Поэтому душа человека и его ум — это тоже духи, и в случае шамана это не простые, а довольно могущественные духи, родственные миру духов и соединенные с ним в общей ткани *знания*.

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 11.

Более детальную иерархизацию духов у чукчей Богораз описывает следующим образом:

*Kelet* могут быть разделены на три класса, более или менее различные, но все же нередко переплетающиеся взаимно. К первому классу относятся злые духи. Невидимо витая в пространстве, они охотятся за человеческими душами и телами. Вторую категорию составляют кровожадные каннибалы, которые живут или до сих пор жили где-то на отдаленном берегу. Они вечно враждуют с чукчами. К третьему классу относятся «духи», которые прилетают на зов шамана и помогают ему в его колдовстве и врачеваниях. Первый класс «духов» часто называется «настоящие духи» (*lii-kelet*), или «убийцы» (*teinъсьт*) или досаждающие «существа» (*pagsem-varygъt*), потому что они постоянно вмешиваются во все человеческие дела. Последнее название дается по преимуществу «духам» таинственных нервных болезней: *kurgu lъnjot* — подлежащие избеганию<sup>1</sup>.

Среди других духов и хтонических чудовищ интересные сведения Богораз сообщает о духах еще одного типа:

На тихоокеанской стороне «духи» называются обычно *rekkeгъt* (ед. *rekkeгъ*), в Колымском же районе *rekkeгъ* — это чудовище с телом белого медведя и с огромными ушами. Я собрал много интересных подробностей об образе жизни «племени» *rekkeгъ*. Они не умеют летать. Преследуемые шаманом, они спасаются под землю, и когда ныряют в глубь земли, земля колеблется и ходит под ними, как морские волны. У них есть красные челноки, на которых они ездят по мелкой воде, а также большие кожаные лодки, на которых имеются восемь гребцов и один хозяин (*атw-ermесъn*), так же как у людей. Охотясь в лодках, они раскидывают сети на людей. Люди — их единственная добыча. Жилища их — подземные землянки. Котелки их сделаны из травы. Огонь их — снежно-белый днем и кроваво-красный вечером. По вечерам он виден после заката солнца.

Внешний вид *rekkeгъ*, их оленей и собак не такой, как у людей. Они — «инога вида» (*alvam-valъt*). Многие из них — с одним глазом во лбу, с длинными заплетенными волосами. Они носят широкие одежды с длинными рукавами, волочащимися по земле, а руки их торчат из разрезов, сделанных сбоку. Последняя подробность повторяется в описаниях других сверхъестественных существ.

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 12.

Дыхание *rekkeŋyt* — густой дым, в котором мелькают искры. Женщины их дебелье, с длинными распущенными волосами, ниспадающими до земли. Кончики волос светятся в темноте, груди у них под мышками.

Чукчи приносят в жертву этим духам *rekkeŋyt* и другим духам *kelet* животных «инога вида»: например, оленей с рогами необычайной формы, белых оленей с черными ушами или таких, у которых белое пятно на боку, по форме напоминающее чукотский бубен, или же новорожденных телят с уродливой мордой, черных щенков с белыми пятнами над глазами<sup>1</sup>.

В этом сюжете очень точно передана стихия жизни духов. Здесь для духов земля является влажной (водной) стихией, которая не представляет собой границы. Это — типичный признак хтонических мифологий из цикла Великой Матери. Земля здесь не трудно проходимая граница с гипохтонической областью. Между Средним миром и Нижним миром существует непрерывный континуум, обоим мирам принадлежит то, что оба среза принадлежат единому хтоническому царству, где вмешательство солярного небесного патриархата еще не проложило фундаментальных космологических и онтологических преград и разделений. Духи *rekkeŋ* — геонавты, «землеплаватели», для которых земля является не твердой основой, но скорее земным морем, болотом, стихией, прозрачной для перемещения во всех направлениях. Важна и та деталь, что они не умеют летать, хотя для духов полет довольно характерная черта.

В преданиях о духах-великанах следует выделить такую деталь: изначальной страной их обитания названа Чукотка. Эскимосы называют их народом *tornit* (множественное число от *tuneq*). Эти великаны и людоеды были, в конце концов, истреблены эскимосами, после чего все люди стали обычного размера. Чукчи рассказывают, что великаны живут на противоположном берегу моря внутри горы, откуда исходит дым. Этих великанов они называют *lolgyŋyt*. История о том, как одного из таких великанов поймали и убили люди, распространена у керектов.

В другом мифе рассказывается, как народ духов (*keŋ*) жил на берегу Арктического океана и вел с чукчами войну. Но так как чукчи постоянно одерживали верх, народ стал невидимым.

Своеобразно описание шаманских духов. Они называются «отдельными духами» (*janra kalat*) или «отдельными голосами» (*janra-ŋolet*), потому что когда они приходят, их голоса раздаются со всех

<sup>1</sup> Богораз В.Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 15–16.

сторон. Другое их название — *ejejet*. Часто они состоят из банальных предметов домашнего быта и совсем уже низменных вещей, которые, тем не менее, любят представлять себя пышными и изысканными именами. Дух иголки представляется «Высоким мужчиной», дух ложки — «Неотразимым любовником» и т. д. Богораз пишет:

Шаманские «духи» — очень маленькие, они боятся незнакомых вещей и вообще всего окружающего. Они бездомны, живут по-звериному, как говорят чукчи. Их трудно привлечь к человеческому жилью, да и то по отдельности они не являются. Они прилетают целой ватагой и каждую минуту готовы удалиться. Прилетают они только в темноте. Прислушавшись, можно слышать топот их легких ножек по бубну. Двигаясь в темноте, они производят звук, подобный жужжанию жуков или комаров. Но иногда их голос бывает громок. Они тоже способны быстро менять свой вид и в случае нужды вырастают до гигантских размеров. Горноста́й, являющийся шаманским или «духом-охранителем» обычного человека, принимает вид белого медведя, когда это необходимо. Булыжник превращается в гору. Маленькая деревянная фигурка, изображающая магическую собаку, меняя свой вид, становится ростом больше белого медведя. Тем не менее шаманские духи меньше «настоящих духов». В целом ряде чукотских рассказов, где «настоящие духи» сражаются с «духами-помощниками», вызванными шаманами на защиту, шаманские духи оказываются слабее «настоящих».

Эти детали в описании шаманских духов весьма показательны. Здесь снова можно вспомнить классификацию Фробениуса о трех фазах пайдеумы.

То, что шаманские духи связаны с предметами быта, указывает на десакрализацию этих предметов, перешедших полностью в стадию «применения» (*Anwendung*). Привычная домашняя утварь настолько известна и подконтрольна, настолько рутинна и утилитарна, что она утрачивает жизнь, то есть «голос». Она не является объектом ужасающего восторга (сакральность), и ее витальная фасцинативная онтология изношена до предела. Когда иголки, ложки, котелки, молотки и даже ночные горшки оказываются в окружении шамана, они пытаются восстановить свое утраченное достоинство — вернуться к фазам «выражения» (*Ausdruck*) и «одержимости» (*Egriffenheit*). Поэтому-то они снова *говорят*. Более того, они представляют себя теми, кем когда-то являлись в сакральном контексте — пугающими, привлекательными, воодушевляющими, ужасными, очаровывающими. Эта черта кажется чукчам забавной, потому



что они видят в этом первую фазу своей собственной экзистенции, которая кажется им смешной, детской и наивной. Но у шамана не может быть рутинного контекста, поэтому даже утварь в его ведении превращается в духов-помощников. А так как духи-помощники доказывают свою полезность в конкретных операциях, то доказательство их сакральной состоятельности должно быть весомым. В этом случае для шамана они серьезные сотоварищи, как бы высокомерно к ним не относились все остальные.

Показательно в этом контексте, что духи-помощники, как и все духи в целом, легко меняют свой размер. С этим связаны многочисленные истории про гигантов и карликов, которые известны в фольклоре почти всех народов мира. Дух является «странным», «не таким, как все». В диспропорции размеров эта «странность» проявляется самым наглядным — количественным — образом. Кроме того, практически всегда духи узнаются по тем или иным *аномалиям*. Поскольку дух и вся его область свободна от материальности (а точнее, от фиксированной телесной формы), и в рамках единой матриархальной слеппенности Среднего и Нижнего мира у нее нет никаких непреодолимых преград, то духи свободно и часто стремительно проходят серии метаморфоз (третья фаза, по Богоразу), доказывая тем самым и свою автономию, и свое могущество.

Шаманские духи слабее настоящих по той же самой причине, по какой домашние животные (например, собаки) слабее диких (например, волков). Дикае духи ближе к стадии «одержимости» (*Ergriffenheit*), они более сакральны, и внушаемый ими ужас свеж. Шаманские духи принадлежат к фазе «выражения» (*Ausdruck*), они укрощены и представлены, и тем самым их могущество существенно ослабевает. Но в то же время они отчасти сохраняют свои силы и способны эффективно помогать шаману, как стая собак, травящая волка, помогает охотникам.

# Глава 30. Великая Мать и ее Ворон

## Прожорливая Седна и Моржовая Мать

Общий строй мировоззрения чукчей и близких к ним палеоазиатских народов относится к хтоническому типу, хотя прямого матриархата у этих народов нет, и лишь среди ительменов и нивхов можно найти отдаленно его следы. Тем не менее фигура Великой Матери играет у этих народов большую роль. Чтобы составить себе общее представление о ноологии северо-тихоокеанской цивилизации, явные признаки которой мы видим и на североамериканском континенте, и далее в Гренландии, следует более подробно рассмотреть этот гештальт.

У эскимосов главным божеством является морская богиня Седна. У чукчей аналогичный персонаж известен под именем «Моржовая Мать». Она представлена огромной старухой, живущей на острове. Во рту у нее два огромных клыка. Так как «недавно» один из клыков был сломан, охотники и рыболовы стали приносить меньше добычи, и лов ухудшился. Когда выпадет и второй зуб, рыбы и морские млекопитающие исчезнут совсем (чукотская эсхатология).

Образ Великой Матери Седны является довольно зловещим. У некоторых эскимосов это существо зовется *Amparkarfaaluk* (дословно «Большая Плохая Женщина»). Отличительная черта всех этих богинь Моря в том, что они патологически *прожорливы*. Эта прожорливость коррелирована с их огромными размерами. В одном из мифов Седна пожирает все, что находится в доме, включая члены своего отца. Это свойство гипохтонического божества смерти и Преисподней: оно поглощает в себя всех существ, поскольку рано или поздно умирают все, но все возрастающее число трупов и душ мертвецов не может удовлетворить ненасытной прожорливости Великой Матери. Ей всегда мало.

В определенных версиях рассказов о Седне ее мужем выступает *собака*. У чукчей есть предание, что за какое-то преступление отец решил утопить свою дочь, которая вцепилась в края лодки, и он вынужден был отрубить ей пальцы веслом. После этого она утонула и превратилась во Владычицу подводного мира в образе гигантского моржа. Ее пальцы стали моржами, тюленями и китами, а сама

она «Моржовой Матерью»<sup>1</sup>. Точно такой же сюжет у эскимосов мы встречаем в рассказе о Седне и ее отце Ангуте или Инунге. У эскимосов прожорливая дочь наказывается отцом за то, что отъела ему руку, пока он спал.

Подземный мир в мифологии эскимосов Аддивун также находится в ведении Седны, которая является его правительницей. Подземные и подводные пространства в космологии эскимосов практически совпадают. При этом сама страна Аддивун или Идлирагийенгет представляется *ледяной* пустыней (пагократия).

У чукчей есть мужское божество моря Кереткун. Его жилище также на морском дне, где он пребывает вместе со своей женой Цигей-гев. Эта пара представляется одетой в длинные белые одежды из моржовых кишок. Лица обоих абсолютно черного цвета. Кереткун питается трупамн утопленников.

У ительменов «хозяин моря», напротив, фигура относительно положительная — его имя Митт.

У нивхов, как мы видели, между «хозяином суши» и «хозяином моря» идет непрерывная война, где преимущество на стороне моря и его главного духа Тол-ызь.

В цикле преданий о морских божествах и, в первую очередь, о Седне или о «Моржовой Матери», явно различимы следы древнего матриархата, который переосмыслиется в рамках более позднего патриархального порядка, остающегося у палеоазиатов и эскимосов довольно хрупким. Анисимов пишет об этом:

Вспомним хорошо известные из этнографической литературы образы эскимосских женских божеств, таких, как *Гила* — владычица воздуха, *Асиак* — владычица бури и ветра, *Пинта* — владычица земли и хранительница стад диких оленей, *Седна* — подводная владычица, владельница морских зверей.

Рассказы об этих владычицах, говорит В. Г. Богораз-Тан, повторяются в разнообразных и многочисленных вариантах, а общая черта данных образов — их резкая двойственность и противоречивость. С одной стороны, владычицы рисуются как хозяйки — владельницы зверей, промысла, источников добычи и средств существования, от воли которых зависит вся жизнь человека, с другой — они надеются как бы умышленно омерзительными чертами. Особенно это относится к главной из них — подводной владычице *Седна*. В рассказах о ней говорится, что она родилась в человеческой семье, сочеталась с животным и была изгнана из родной семьи. Защищаясь,

<sup>1</sup> Богораз В. Г. Чукчи. Часть II. Религия. С. 30–32.

*Седна* убила родителей, превратилась после этого в самку моржа, опустилась на дно морское и стала подводной владычицей. По мнению эскимосов, *Седна* ненавидит людей и особенно мужчин<sup>1</sup>.

*Седна* является строго матриархальным существом, отношение к которому менялось по мере перехода к патриархату. Поэтому не у всех эскимосских народов ее образ по-настоящему негативен. Некоторые племена, где следы матриархата более устойчивы, описывают ее образ с определенной симпатией или, как минимум, с состраданием. Ее конфликт с отцом также показателен: то, что *Седна* цеплялась за лодку отца, можно рассмотреть как цепкость матриархальной модели в структурах палеоазиатских народов, не желающей выпускать из-под своего влияния культуру, где она прежде доминировала.

Анисимов развивает эту мысль:

У материнских родов с их системой тотемических представлений такое двойственное отношение к священному зверю было исключено, равно как и осуждение мотива связи со зверем. Материнские рода носили имя тотемного зверя, каждый из членов родовой организации считался потомком звериного предка и, соответственно этому, сородичем определенного тотемного вида животных. Наоборот, в мифе о подводной владычице *Седна* мотив связи богини со зверем не только резко осуждается с позиций патриархата и дается в подчеркнуто отрицательных красках, но даже выставляется как основной момент злодеяний владычицы. То же самое следует сказать и о других моментах мифов о богине *Седна*: о изгнании девушки из семьи и превращении ее в самку моржа, уходе ее на морское дно и превращении в хозяйку — владычицу морских зверей.

В.Г. Богораз глубоко прав, полагая, что эскимосские рассказы о владычице имеют двойное происхождение: основная часть повествования возникла при материнском родовом обществе, но потом материнский род уступил место отцовскому, и в нем произошла ревизия ранних рассказов<sup>2</sup>.

Анисимов подробно рассматривает переход от матриархата к патриархату у народов Сибири (он преимущественно занимался эвенками) и особенно у палеоазиатов. При рассмотрении этого процесса он делает ряд очень важных замечаний.

<sup>1</sup> Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 124 – 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 125.

В материнском родовом обществе, как об этом свидетельствуют данные этнографии, религиозные функции выполнял род, а руководили этим делом старейшины и главы-хозяйки в силу общественного положения; которое они занимали как руководители рода и племени.

Пережитки этих древнейших представлений бытовали в религиозном сознании ряда народов Севера, особенно у северо-восточной группы палеоазиатов — чукчей и эскимосов. В числе рисунков, собранных среди чукчей В. Г. Богоразом, есть один, который представляет женщину, хозяйку дома, сидящую во внутреннем отделении шатра и чарами привлекающую морскую добычу к берегу. Старый эскимос с мыса Чаплина по этому поводу говорил В. Г. Богоразу следующее: «Ошибочно думать, что женщина слабее мужчины даже для охоты. Домашние чары сильнее тех, которые сотворятся в пустыне. Напрасно мужчины ходят кругом, отыскивая добычу. Но те, которые сидят дома с жирником, они действительно сильны, ибо они умеют привлекать добычу к берегу». У оленных чукчей женщина является хранителем семейного очага и всей домашней святости, в том числе и бубна. Она выносит из яранги и расставляет в должном порядке во время празднеств и жертвоприношений домашних идолов и амулеты. Она больше сведуща и по части ритуала.

Выделение особых специалистов религиозного культа — шаманов как первый этап становления религиозной организации связано с разложением материнского родового строя и соответствующих ему древних, родовых культов. На это указывает также факт амбивалентности образов женских духов-хозяек и шаманских духов-предков. Исследуя образы женских божеств эскимосов, таких, как *Седна*, *Гила*, *Пинта*, *Асиак*, В. Г. Богораз в свое время указывал, что эти владычицы, с одной стороны, почитаются как владелицы добычи и окружаются умиловительным культом, с другой — наделяются порочащими их чертами. То же самое следует сказать и относительно образов тотемных божеств и духов эвенков. Так, *манги* на языке эвенков означает «медведь», «дух — предок шаманов», «дух — предок вообще» и т. п., но вместе с тем и «чудовище», «черт». *Хэрги* на их языке означает «главный дух — помощник шамана» (его звериный двойник), а также «души древних шаманов» (удивительные существа двойной природы — полулюди-полузвери); с другой же стороны, это слово означает по-эвенски «черт», «дьявол». У народов Северо-Восточной Азии, а также за пределами Азии, в Америке, эти черты амбивалентности переходят к ворону — творцу и божеству грома (чукотско-камчадалский *Кутх*, американо-индейский *Йэл*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 184 — 186.

Здесь следует обратить внимание на следующее: следы матриархата более явно видны у чукчей и эскимосов, то есть у северо-восточной группы палеоазиатов. Для нас важно как можно точнее определить полюс, откуда исходит влияние Логоса Кибелы, и эти замечания Анисимова еще раз подтверждают, что он находится на северо-восточной оконечности Евразии и столь же сильно воздействует на северные регионы Америки, образуя «цивилизацию Великого Ворона». Показательно, что демонизацию гештальта Великой Матери и ее гипохтонических, но мужских, аналогов (манги, харги и т. д.) Анисимов прямо сопоставляет с образом Ворона-Трикстера, который является характерной фигурой всего интересующего нас культурного круга, где он выступает в неразрывной паре с Великой Матерью (Седной и ее аналогами). *Ворон — консорт Великой Матери*. И не случайно в эскимосских сказках о Вороне-Трикстере мы сталкиваемся с эпизодом его самокастрации<sup>1</sup>, что окончательно связывает эти два образа.

Анисимов обращает внимание и на то, что в мифологии кетов, самого западного из палеоазиатских народов Евразии, гештальт Великой Матери уже полностью опрокинут и демонизирован.

У кетов (енисейских остяков) один из центральных персонажей их мифологии, так называемая *Хосагам*, первоначально обитала в прозрачном дворце на седьмом небе, но затем была низвергнута на землю главным божеством мужского пола, творцом и повелителем вселенной, так называемым *Ес*. С тех пор *Хосагам* стала обитать на земле и является началом всего злого и вредного, источником холода, мрака, болезней, мора. Затем, повествуют мифы кетов, эпический герой-богатырь *Алба* вступил в бой с *Хосагам*, победил ее и прогнал с реки Енисей далеко на север, на «Мертвый остров». Как и прочим персонажам тотемической мифологии, ей также присущи характерные для ее истинной природы зооморфные черты: ноги и руки *Хосагам* снабжены когтями.

Характерно, что тема низвержения женских образов в Нижний мир свойственна мифологии большинства народов Сибири и является идеологическим отражением низвержения матриархата патриархатом. *Седна* после изгнания опускается на дно морское и превращается в моржиху, становится подводной владычицей всех морских зверей и в то же время заклятым врагом всех мужчин. В упомянутом мифе кетов *Хосагам* низвергнута мужским божеством вместе со

<sup>1</sup> Bogoras W. Chukchee mythology. Part I. N. Y.; Leiden: Gr. E. Stechert & Co; E. J. Brill 1910. P. 77–82.

всеми ее слугами — зооморфными духами, ставшими источниками болезней людей<sup>1</sup>.

Для геософии Восточной Евразии это имеет решающее значение. Именно у кетов патриархат проявлен ярче всего, а гештальт Великой Матери наделен откровенно демоническими чертами. Как мы видели, у кетов отсутствует и образ Ворона-Трикстера. Но само местоположение кетов между алтайцами на юго-востоке и уральцами на западе указывает на центр патриархального влияния Логоса Аполлона, который у кетов преобладает так же как и в культурах Турана. Лучи патриархата распространялись из области Великой Степи к северу и северо-востоку Евразии, где, по всей вероятности, и находился полюс Логоса Кибелы, «Моржовой Матери», поскольку даже среди палеоазиатов патриархат слабеет по мере приближения к Чукотке и Камчатке, и в целом к тихоокеанскому побережью, а параллельно этому ослабевает патриархат и солярность и у носителей культуры Турана, алтайцев, что мы видим на примере тунгусов и отчасти маньчжуров.

### **Ворон: дьявол или творец?**

Ворон, как мы видели, является широко распространенным гештальтом как среди палеоазиатских народов, так и среди эскимосов и индейцев на-дене в Северной Америке. В определенном смысле Ворон или точнее, Ворон-Трикстер — *общий знаменатель* этой северо-тихоокеанской культуры, которую мы определили как «цивилизацию Великого Ворона».

Образ Ворона имеет несколько аспектов, и у разных народов на первые план выступают его разные стороны.

Связь Ворона-Трикстера с Великой Матерью позволяет выделить в его структуре несколько измерений.

Первое: положительная интерпретация Ворона как творца мира и культурного героя. Мы видим определенную закономерность: чем сильнее в палеоазиатском или североамериканском обществе матриархальные тенденции, тем позитивнее образ Ворона.

Так, матрилинейность и матрилокальность были характерны для древних юкагиров, ее следы видны у коряков и ительменов. У ительменов сохранилась традиция исключительно женского шаманизма. Обычай группового брака, оставшийся у чукчей, также является наглядным признаком древних матриархальных традиций. При этом особое почитание Ворона Куткыннеку или Кутха (варианты Kutkha,

<sup>1</sup> Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. С. 186 — 187.

Kootkha, Kutq Kutcha и т. д.) характерно для коряков и ительменов. Ворон считается у них творцом мира. Кроме того, он выступает в роли культурного героя, который приносит людям свет и освобождает светила. В одном из мифов показана связь образа Ворона и Великой Матери. Великая Мать спрятала солнце и луну в мячах. Ворон превратился в хвойную иголку и растворился в воде. Великая Мать выпила воду и забеременела (мотив партеногетического зачатия — типичный пример мифов из цикла Кибелы). Затем она родила Ворона, который, став ребенком, попросил поиграть в мячи, а затем разорвал их и выпустил светила. При этом Ворон был опален светом солнца и почернел (сюжет, сходный с Икаром, Фазтоном и отчасти с Прометеем).

Здесь Ворон выступает эксплицитно как сын Великой Матери, что в цикле Кибелы соответствует Аттису. С Аттисом его сближает и мотив кастрации, который мы встречаем в фольклоре чукчей. Правда, в сюжете с освобождением светил Ворон восстает против Великой Матери. Но в других версиях сам Ворон представлен тем, кто спрятал в мячах светила, которые на сей раз освобождает культурный герой, не просто отличный от него, но ему противоположный.

У коряков Ворон Кутх считается первопредком и первочеловеком. Он научил людей всему, что они знают. Поэтому коряки почитают его еще и как дух рода. Род Великого Ворона есть и род юкагиров — Когимэ.

Ворон создает землю из своих экскрементов, а затем сам на нее спускается в виде старика (первопредка). Пока он спит, ему в нос ползают мыши, возникшие из его следов. Когда Ворон пробуждается в ярости и чихает, так возникают горы и весь земной ландшафт, чья асимметрия объясняется «яростью Ворона». Чтобы вытряхнуть мышей, Ворон начинает топтать ногами, от этого появляется океан. Далее следует битва огня и льда. И на всех этапах новые фазы творения объясняются войной Ворона и мышей.

В других версиях Ворон творит мир не сам, но помогает высшему божеству. Здесь мы видим его интеграцию уже в патриархальную систему с сохранением матриархальных корней.

В некоторых палеоазиатских космогонических мифах Ворон выполняет ту же роль, что и соучастник первотворения, носящий различные имена. Этот соучастник представлен в виде птицы или ныряльщика, который приносит для Творца землю со дна океана, чтобы на ней построить упорядоченный мир. Есть два полюса в интерпретации этого образа в контексте мифов Евразии:

- *положительная*, где соучастник выступает как полностью послушный помощник Творца, Сын Неба, противостоящий под-



земной или подводной Великой Матери (ярким примером является первошаман Дох у кетов),

- *отрицательная*, где со-творец старается обмануть Творца, создать свое параллельное — «злое» — творение или испортить труд и замысел небесного Творца (классическим гешталтом этого является Эрликхан у тюрков и монголов).

Ворона мы встречаем в обеих этих версиях. В некоторых случаях его демиургическая деятельность видится как упорядочивающая, а в других — как разрушительная. Поэтому Ворон может выступать как аналог правителя Преисподней и как царь мира мертвых. Многие сюжеты, связанные с проделками злого сотоварища Творца, с его попытками испортить мир, запачкать и исказить его, в том числе подчинив себе или создав по своему замыслу человека, чрезвычайно популярные в Евразии, в палеоазиатском горизонте проецируются на гештальт Ворона.

## Ворон как Трикстер

Особенно часто Ворон выступает в особой роли — в роли Трикстера<sup>1</sup>. Эта роль не может быть однозначно расценена ни как позитивная (хотя деяния Трикстера часто становятся основой культов, ремесел, ключом многих этиологических мифов — функция культурного героя), ни как негативная (ответственность за темные стороны жизни, болезни, несчастья, катастрофы и т. д.). Если искать истоки этого образа, то следует обратиться именно к гешталту Трикстера как интегральной и уникальной фигуры, расщепление семантики которого на два полюса (благое/злое) происходит позднее и интерпретируется в контексте общего состояния — матриархального, патриархального или переходного. *Ворон-Трикстер и есть изначальный Ворон, Ворон как таковой.*

В томе «Ноомахии», посвященном цивилизации американского континента<sup>2</sup>, мы предложили интерпретацию гешталта Трикстера как парадоксальной метафизической фигуры, которую мы определили в терминологии, заимствованной из философии религии и истории Шеллинга, как В<sup>2</sup>. Смысл нашей реконструкции состоял в том, чтобы скорректировать в случае религиозных взглядов североамериканских индейцев классическую модель Шеллинга. Согласно его схеме, вначале человек устанавливает фигуру тотального Божества, понятого как могущество прямого и непосредственно-

<sup>1</sup> Рагин П. Трикстер. СПб.: Евразия, 1998.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов.

го наличия (**B** по Шеллингу), затем обнаруживает полюс сознания ( $A^2$ ) — как гештальт «нового Бога», а после этого в ходе сложной и напряженной драмы противостояния **B** и  $A^2$ , Логос ( $A^2$ ) обнаруживает, что в лице **B** он имел дело не с темной массой объекта, а с более высокой формой апофатического Логоса, которого  $A^2$  на первом этапе не распознал; финальный момент опознавания фиксируется в фигуре  $A^3$ , эсхатологического объединения всей цепочки  $A^1-A^2-A^3$  в единую тринитарную метафизическую и теологическую фигуру. Этот метафизический сценарий, однако, оказался применим лишь к некоторым религиям и культурам, так, в частности, при исследовании семитского культурного горизонта и разных типов семитской цивилизации мы обнаружили, что эта схема должна подвергаться существенным коррекциям<sup>1</sup>. В случае религиозных воззрений североамериканских индейцев гештальт Трикстера требовал еще более серьезной ревизии модели Шеллинга, так как в нем вообще отсутствовала фигура, сопоставимая с  $A^2$  (полюсом имманентного сознания), а следовательно, можно было достоверно констатировать только структуры порядка **B**, что проявлялось, в частности, в представлении о зверях как более совершенных существах, нежели люди (недозвери). Это вскрывало развитую модель культуры *мистического ноктюрна*<sup>2</sup>. Но в этом контексте фигура Трикстера была парадоксом: она была *имманентной* (в отличие от **B**), но в то же время, не совпадающей с  $A^2$ , что особо подчеркивалось абсурдом поведения Трикстера. Так мы пришли к формуле  $B^2$ . Она обозначала прямую имманентизацию примордиального начала могущественной безграничной данности в относительно *ограниченной* фигуре. Трикстер не просто абсурден, он Сын Великого Абсурда, его Посланник. Он не есть Логос, но он объясняет вещи мира в отсутствии *Логоса*. Он не снимает тяжести имманентного, но привносит в нее *ироничное* измерение. Сам его образ говорит человеку: ты безнадежно глуп, но, не волнуйся, мир тоже глуп, и чтобы это доказать, я докажу, что можно быть еще глупее, чем ты. Это — священная глупость или *инициативный абсурд*. В культуре ноктюрического типа он играет принципиальную роль.

Если мы обратимся к пяти фазам структурирования автономной онтологии духов (по Богоразу), то легко обнаружим все элементы гештальта Трикстера, а следовательно, сможем осуществить его философскую деструкцию (в смысле Хайдеггера).

1. Трикстер-Ворон есть голос вещей. Этот голос абсурден, и это измерение Трикстер сохраняет в своей природе. Слова Воро-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры.

- на — это раскаты кашля, нечленораздельный хрип, визг или хохот. Но в его хриплом смехе содержатся голоса всех вещей.
2. Трикстер-Ворон — это «внутренний человек», но только обобщенный до размеров Вселенной. Поэтому Ворон антропоморфен. Он создает мир и в то же время превращается в крошечную хвойную иглу. Он есть во всем и управляет всем, но одновременно его присутствие *ничего не объясняет*. Мы видели, что «внутренние человечки» делали ужас мира только еще более тягостным — «пути мухомора извилисты». Строго то же самое можно сказать о Трикстере: *его пути извилисты*.
  3. Трикстер-Ворон — господин превращений. Он птица и одновременно человек. Кроме того, он способен воплощаться в самые разные формы и образы, что снова только подчеркивает игровой характер его экзистирования.
  4. Трикстер-Ворон есть дух по преимуществу. Он есть *сущность духа*, как его понимает архаическое — палеоазиатское — сознание. Все духи имеют в себе нечто от Трикстера: их поведение гротескно, асимметрично, искаженно, чаще всего злонамеренно и губительно, но всегда и во всех исключениях экстравагантно и абсурдно. Трикстер-Ворон — посредник, равно как и духи суть посредники. Но самое главное, что в отличие от строго патриархальных солярных психоментальных комплексов, горизонтов (кульминацией и полюсом чего является горизонт Турана), это посредничество не между одним и другим, но *просто посредничество*, вторая сторона которого открыта. Следовательно, это посредничество не между этим и Тем, но между *этим и этим*, а значит, такое посредничество совершенно имманентно и автореферентно. Такая интерпретация Ворона-Трикстера полностью подтверждает его идентификацию как  $V^2$ . Но поскольку Ворон-Трикстер — это дух по преимуществу, то и мы можем распространить формулу  $V^2$  и на природу духов. Конечно, не все духи таковы, поскольку в вертикальных солярных и полярных топологиях духи строго дифференцированы, и их посредничество во всех смыслах трансцендентно: они находятся между этим и Тем, а То, в данном случае, предельно четко и ясно определено как отеческий полюс трансцендентного Неба. Но духи палеоазиатов (за исключением кетов), духи «цивилизации Великого Ворона», духи культуры мистического ноктюрна именно таковы. Эта формула  $V^2$  может рассматриваться как сущность природы духов в хтонических и матриархальных культурах.

5. Трикстер-Ворон есть глава духов и первопредок. В этом качестве он становится творцом экстравагантной и эксцентричной Вселенной, царем мира духов, где все пропорции и симметрии subtilно растворены в маршрутах галлюцинативных сетей зловещих и абсурдных ассоциаций, психических травм и ледяного ужаса. Мир духов есть мир Ворона. И именно его фигурой заканчивается пирамида духов, их иерархия. При этом важно, что не только у чукчей, где гештальт Ворона занижен, но и среди почитающих Ворона творцом и первопредком коряков, жертвы Ворону не приносятся. Он такой царь духов, который демонстрирует интимную близость людям. Он не возвышается над ними, но соседствует с ними, находясь с людьми в одной плоскости. Это горизонтальный царь, представляющий вместе с тем фигуру, обратную полюсу — Ворон неполярен, он является блуждающим элементом. Поэтому его Империя не поддается централизации, исключает ее. Над Вороном можно и нужно смеяться, потому что он в каком-то смысле *ниже* других. Но это не лишает его первичного статуса.

### Палеоазиатская «цивилизация Великого Ворона» в контексте геософии Турана

Гештальт Ворона как парадигмального выражения самой онтологии духа в культуре ноктюрна в целом вполне гомологичен и другим образам Трикстера у племен Северной Америки — Койоту, Еноту, неопределимому существу по имени Ваджкункага у племени виннебаго (языковая группа сиу), Иктоми Хейока у индейцев лакота, Маннегиши у индейцев кроу, Иштинике у индейцев понка, безымянному Старик у племени черноногих и т. д. Сами эскимосы также, кроме Ворона, имеют еще одного Трикстера — персонажа по имени Амагук<sup>1</sup>. Поэтому культурный круг Трикстера шире, чем «цивилизация Великого Ворона», и в определенном смысле доколумбовые народы Северной Америки, за исключением племен, оказавшихся под влиянием аграрных оседлых племен мексиканской культуры майя и ацтеков, почти все относятся именно к этому типу. Точно такая же у них и онтология духов, и доминация мистического ноктюрна в культуре.

Поэтому к кругу «цивилизации Великого Ворона» в узком смысле, куда входят палеоазиаты Евразии и эскимосы Аляски и Канады, а также племена на-дене и алгской группы (у которых также есть

<sup>1</sup> Рагин П. Трикстер.

культ Ворона), можно добавить еще одну зону, вплотную прилегающую к ней, где мы сталкиваемся с фигурой Трикстера под разными именами и одновременно и неизменно с отчетливо выраженными следами матриархата. При этом полюсом такого матриархата снова выступают океанические просторы Тихого океана в его северной половине. Там и следует искать жилище «Моржовой Матери», ее подводный и подземный трон.

Краткий обзор палеоазиатских народов Евразии существенно уточнил для нас геософское районирование евразийского континента с точки зрения его культурных горизонтов. Теперь исследование ноологии Турана получает, по крайней мере предварительно, завершение. В результате мы имеем следующую картину.

Великая Степь — изначальная прародина индоевропейского Логоса. Этот Логос является радикально патриархальным, небесно ориентированным, солярным и полярным, воинственным и кочевым, строго аполлоническим, что и предопределяет идентичность всех индоевропейских народов Запада и Востока, от Европы до Индии. Выходя за пределы Турана, индоевропейцы создавали культуры и цивилизации, в которых подчиняли своему трехфункциональному строго патриархальному мировоззрению более древние матриархальные культуры. Индоевропейцы вступали с обществами Великой Матери в ожесточенное противостояние (Ноомахия как титано- и гигантомахия), подчиняя их, трансформируя их в своем духе и отгесняя те элементы, которые сопротивлялись наиболее активно, на периферию своих Империй и цивилизаций. В некоторых случаях, как среди народов Малой Азии или отчасти у кельтов, матриархальные тенденции, однако, постепенно брали относительный реванш, что и предопределяло историалы отдельных индоевропейских обществ. Но всегда центром, откуда в другие регионы приходили особенно концентрированные индоевропейские патриархальные воинственные героические культуры, были земли Турана. Поэтому именно на территории Турана, причем, скорее всего, в его центральных областях, равноудаленных и от восточных и от западных экстремумов Великой Степи, находился центр Логоса Аполлона.

От этого центра получили солярно-полярную «индоевропейскую» миссию и другие неиндоевропейские народы Турана, перенявшие от индоевропейцев кочевой воинственный образ жизни, небесную религию, героические ценности и жесткий патриархат. Начало этой замены индоевропейцев постиндоевропейцами в качестве носителей туранского Логоса мы видим в Империи гуннов, а затем в создании Аварского каганата в Восточной Европе. Ярче всего эту миссию восприняли и сделали своей алтайские народы — прежде

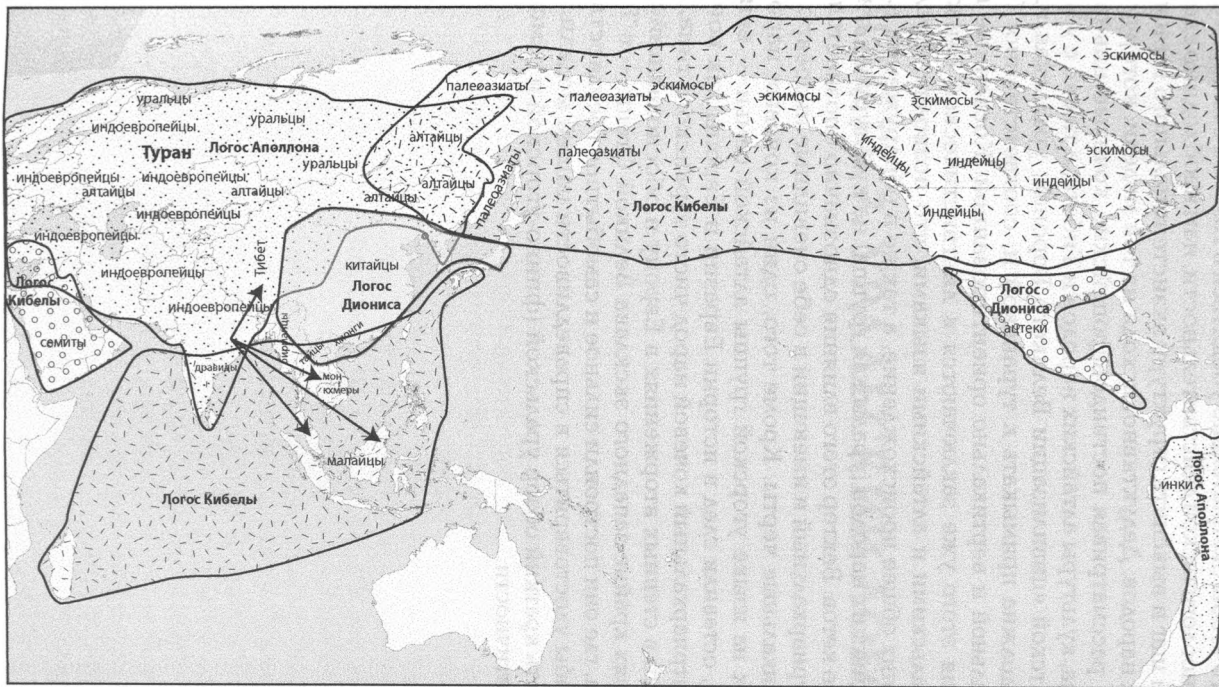
всего тюрки и монголы. При этом территории Монголии (Халхи) становятся, начиная с эпохи хунну, новым полюсом, где порождаются мощные волны экспансии евразийских кочевников. Культура алтайцев и отчасти близких к ним по религии и ноологии горных тибетцев в полной мере заимствует туранские и подчас иранские — индоевропейские — ориентиры и принципы: световой войны, героического солнечного подвига, жесткого противостояния хтоническим матриархальным структурам и их культурному выражению. На востоке Турана в Монголии, Северном Китае, в Южной Сибири и на Дальнем Востоке на основании более древних шаманских практик, возможно, изначально матриархальных, складывается постепенно особый туранский шаманизм, который в силу аполлонической доминанты алтайских обществ становится выражением Логоса Диониса и приобретает обостренно солнечные черты, включая перенос воинственной контрастной этики Турана на сферу борьбы духов: шаман отныне сражается с силами Преисподней, выстраивая Империю солнечных духов.

Но в Северной Евразии и особенно в ее дальневосточных областях при анализе религий и культур населяющих ее народов, начиная с культуры тунгусо-маньчжурских народов, принадлежащих, однако, к алтайской семье, мы начинаем замечать явные следы влияния иного — матриархального — комплекса, Логоса Кибелы. То, что мы знаем о цивилизации Китая<sup>1</sup>, явно не позволяет нам определить источник Логоса Кибелы в этой цивилизации, идентичность которой мы определили как культуру Желтого Диониса. Тибет, как мы видели, глубинно впитал в себя дуалистический радикально аполлонический Логос Ирана, хотя там и можно обнаружить следы матриархальных и хтонических тенденций, которые ведут к тибетско-бирманскому началу. Следовательно, локализацию полюса Кибелы следует искать в ином месте.

Здесь обращение к палеоазиатским народам и их религиям и особенно мировоззрению чукчей, эскимосов и камчадалов (коряков и ительменов), привело нас к идентификации на северо-восточной границе Евразии еще одного чрезвычайно архаичного, почти полностью «стертого» культурного крута, который охватывал и территорию Северной Америки и который мы определили условно как «цивилизацию Великого Ворона» вместе с прилегающей к ней областью культуры Трикстера (в иных облициях).

Таким образом, мы получили довольно стройную карту геософии Турана, где можно выявить ноологические зоны.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.



Структура геософских зон с учетом «цивилизации Великого Ворона»

Для того чтобы окончательно убедиться в том, что эта карта соответствует ноологической действительности, нам необходимо сделать последний шаг и выяснить структуру экзистенциального горизонта уральских народов. Дедуктивно, исходя из той модели, которую мы получили, рассматривая постиндоевропейские кочевые цивилизации Турана, культуры алтайских народов и Тибета, а также с учетом палеоазиатской «цивилизации Великого Ворона», уральская идентичность должна примыкать к туранской и, соответственно, быть патриархальной и вертикально ориентированной. Косвенные подтверждения этого уже заключаются в лингвистической близости между уральскими и алтайскими языками, что позволяет предположить у них общее происхождение, а также в обнаружении влияния самодийских народов (уральская группа) на культуру юкагиров и особенно кетов. Вектор этого влияния однозначно опознается как строго патриархальный и имеющий в себе очевидные индоевропейские вертикальные черты. Кроме того, один из кочевых народов, говорящих на языке угорской группы алтайской семьи — венгры (мадьяры), оставили след в истории Евразии и Европы как воинственный патриархальный кочевой народ чисто туранского типа, участвовавший в степных вторжениях в Европу и обосновавшийся на территориях крайне-западного эксклава Великой Степи — в Трансильвании, где они построили сильное и самобытное государство.

Но чтобы удостовериться в справедливости нашей модели, следует сделать краткий обзор уральской (финно-угорской и самодийской) идентичности.



# ЧАСТЬ 7. УРАЛЬСКИЙ ЛОГОС



# Глава 31. Уральская группа

## Народы уральской группы

Народы, относящиеся к уральской группе языков, населяют обширные территории Евразии, занимая огромную зону евразийского севера от Таймыра и Ямала (тундру), Приуралье, Поволжье, Пермский край и доходя на западе до Карелии, Финляндии и Скандинавии. Они чрезвычайно разнообразны и оригинальны, что усиливается интенсивными контактами уральских народов с другими этническими группами, вплоть до полной ассимиляции и утраты идентичности. Это смешение происходило в сибирской тайге с палеоазиатами (кетами и юкагирами), с эвенками, с тюрками (прежде всего с якутами и долганами) на севере и чувашами и татарами в Поволжье, со скандинавами на западе, но более всего с русскими, исторические контакты с которыми прослеживаются с самых древних времен русской истории. Так, призыв Рюрика в «Несторовой летописи»<sup>1</sup> явился коллективным решением не только славянских, но и финно-угорских племен (чудь и весь). Финно-угорские племена фигурируют также среди тех городов, которые Рюрик отдавал в вотчину своим дружинникам и родственникам — Ростов (меря), Белоозеро (весь), Муром (мурома) и т. д. Поэтому, несмотря на огромную зону распространения уральцев в пространстве Евразии, если учесть их участие в этногенезе русских (особенно великороссов, обосновавшихся на востоке — сам город Владимир был основан в области расселения финно-угров), то они могут считаться *одним из главных народов всего северо-восточного евразийского пространства*. Следовательно, для выяснения ноологической структуры геософии Евразии фактор алтайского экзистенциального горизонта, алтайской культуры является принципиально важным.

Сразу следует обратить внимание на то, что алтайские народы населяют преимущественно лесную область Евразии, а также зону *циркумполярной тундры*. Следовательно, ядро их экзистенциального горизонта расположено *вне пространства Турана* — к северу от территории Великой Степи, прародины индоевропейцев и приоритетной

---

<sup>1</sup> Повесть временных лет. М.: Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950.

области расселения алтайских народов, наследовавших индоевропейскую миссию. Однако такая удаленность и «лесная идентичность» уральцев не исключает ни существенно индоевропейского, ни тем более, алтайского влияния (как мы увидим позднее). А в случае утров (хантов и манси) мы имеем дело с народами, которые в определенный момент уральского историала напрямую соучаствовали в жизни кочевых народов Турана, а родственные хантам и манси по языку венгры (мадьяры) вообще стали могущественным кочевым народом Степи, дошедшим до Восточной Европы, и как наследники гуннов и авар основали на ее территории сильное и независимое государство — Венгрию. Венгры, а также фратрия Мось у уторских народов, могут быть отнесены к цивилизации Турана напрямую, а следовательно, рассматриваться как носители туранского Логоса. Идентичность других финно-угорских народов, которая имеет сложную многоуровневую структуру, мы попытаемся в самых общих чертах выяснить в дальнейшем.

С лингвистической точки зрения, уральские народы можно разделить на три большие семьи:

- самодийскую,
- уторскую и
- финскую.

Самодийцы — самые восточные народы этой семьи, они населяют огромные территории в бассейне двух рек Оби и Енисея до Таймыра, занимая при этом зону тундры и в западном направлении — вплоть до Архангельской области. В силу изолированности и труднодоступности тундры и таежных лесов самодийцы сохранили древние традиции в более чистом и нетронутым виде, чем другие уральские группы, поэтому для реконструкции древнейшего изначального уральского Dasein'a они имеют принципиальное значение. Народы, говорящие на языках самодийской группы, в свою очередь, делятся на южных и северных. К северным относятся *ненцы*, *энцы*, *нганасаны*, к южным — *селькупы*. Это самые восточные народы уральской культуры. Вероятно, они изначально жили южнее в верховьях Енисея и в Саянах, но позднее были оттеснены гуннами, тюрками и монголами на север (как это случилось и с тунгусами).

В центре уральской ойкумены вдоль Уральского хребта находится группа утров. К ним относятся современные народы *ханты* и *манси*, а также родственным им языком является *венгерский*. Ранее утры жили на западной стороне Уральских гор, но под давлением болгар и русских отступили в Зауралье и Западную Сибирь. Именно утры теснее всего связаны с культурой Турана.

Далее к западу следуют финские народы, занимающие обширные территории — от Урала до Балтики и Скандинавии, включая

Пермский край, Поволжье и северо-русские территории вдоль всего побережья Северного Ледовитого океана. Самые западные финны — саамы — живут в Скандинавии.

К финнам относятся:

- пермская группа народов, живущая на Северном Урале, — *коми* и *удмурты*;
- волжская группа, куда входят *мордва* и *марийцы*;
- западные финны — *ижорцы*, *карелы*, *вепсы*, *водь*, *эсты* и собственно *финны* (в узком смысле),
- лопари, в настоящее время представленные только народом *саамов* (лапландцев).

Эта группа носителей уральских языков сформировалась в I тысячелетии по Р.Х. в районе между реками Ока и Волга (в ее верховьях).

К волжско-финской группе принадлежали также древние народы:

- *мещера*, ассимилированный частично мордвой (эрзянцами), частично волжскими татарами (тюрками), но более всего русскими,
- *меря* — сложившийся в Верхнем Поволжье и занимавший промежуточное положение между западными финнами и восточными,
- *мурома* — в нижнем течении Оки, ставшие родоначальниками мордвы (относительно муромы есть гипотезы об их участии в этногенезе балтийских племен).

Кроме того, русские хроники упоминают на востоке племена:

- *печера* (финно-угорское или самодийское),
- *пермь* (предки коми-пермяков),
- *емь* (с которым новгородцы воевали вместе со своими союзниками — еще одним древним западно-финским племенем *водь*).

Среди западных финнов в русских хрониках упоминалось племя *весь*, которое считается предками современных карелов и вепсов.

Древнерусские летописи западных финнов называли общим собирательным именем — *чудь*. Реконструкция этнонимов приводит к выводу, что потомками чуди являются (также исчезнувшие) *весь*, *водь*, финны, эстонцы, карелы и ижорцы.

Народам уральской группы соответствует определенный фенотип, который по многим признакам является промежуточным между монголоидным и европеоидным. При этом монголоидные черты являются наиболее заметными у самодийцев и угров, а также отчасти у удмуртов, европеоидные — у коми, мордвы (особенно у мордвы эрзя), марийцев и западных финнов — карелов, эстонцев, собственно финнов и саамов. Эта особенность фенотипа в целом соответствует характеру всех финно-угорских культур: мы встреча-



ем в них однозначно индоевропейскую и туранскую доминанту, но в то же время и некоторые особенности, которые мы рассмотрим подробнее, относящиеся к нетуранскому, чисто лесному типу, ближе всего к палеоазиатскому или палеоевропейскому культурному кругу. Однако у каждого отдельного народа сочетание этих двух горизонтов — индоевропейско-туранского и палеоазиатско-палеоевропейского — представляет собой уникальную структуру, которую надо разбирать отдельно и тщательно в каждом конкретном случае.

### Самодийцы и вертикальная топика

В отношении самодийских этносов преобладает гипотеза о том, что они как народ сложились в среднем течении реки Обь, и наиболее близкими географически к самодийской прародине остались южные самодийцы — селькупы. Селькупы, в свою очередь, вероятно, были наследниками Кулайской культуры, следы которой обнаруживаются в Среднем Приобье (современная территория Томской области) с середины I тысячелетия до Р.Х. и до середины I тысячелетия по Р.Х. Кулайская культура соответствует бронзовому веку и отличается изысканным бронзовым литьем. Кулайцы были народом охотников и рыболовов, который вместе с тем занимался и коневодством, что свидетельствует о туранском влиянии. Вмещающий ландшафт Кулайской культуры представлял собой таежные и болотистые местности, примыкающие с севера к области Великой Степи. Этим определялась ее структура: сочетание охотничье-лесного быта с туранскими импульсами с юга. Это предопределило и идентичность самодийцев, сложившихся позднее в том же самом горизонте.

Сама география прародины самодийцев позволяет предположить в их культуре два уровня: лесной (охота и собирательство), вероятно имеющий архаическую структуру, и коневодческий, степной, что предполагает влияние туранского Логоса и, соответственно, прямо индоевропейских или постиндоевропейских (алтайских) мотивов.

Однако собственно селькупы появляются в истории спустя тысячелетие после исчезновения следов Кулайской культуры, но в том же самом регионе Средней Оби. В русских хрониках федерация селькупских племен<sup>1</sup>, названа «Пегой ордой», выступавшей союзницей Сибирского ханства во главе с Кучумом, с которым русские столкнулись при освоении Сибири. Упоминается князь селькупов Воня. Древние укрепленные пункты селькупов отражают воинст-

<sup>1</sup> Иногда в русских хрониках селькупы фигурируют под именем «остяков», так как они жили в тех же областях, что и кеты, и, следовательно, это название подчас применялось и к палеоазиатам кетам, и к уральцам селькупам.

венный уклад их жизни. В селькупском обществе существовала подчёркнутая иерархия. В нем выделялись

- аристократия (*сомаль-кумыт*), включая князей (*кок*) и военных вождей (*сенгира*),
- шаманы (белые — «*сумпытыль куп*» и черные «*амытырыль куп*»),
- олигархия (*коумге*),
- основное население (*манырелькумыт*),
- нищие и рабы, обладавшие особым статусом.

В целом мы видим стратифицированное общество воинского типа, сходное с туранской моделью. Показательно, что шаманы подчас играли роль не только духовидцев-врачевателей (как и большинства палеоазиатских и таежных народов, в том числе у тунгусов), но и политических вождей. В некоторых случаях они выполняли функции предводителей отдельных общин и даже межплеменных военных союзов.

Сама картина мира селькупов также воспроизводит индоевропейское трехчленное деление:

1. Верхний небесный мир (*Нон*).
2. Средний мир.
3. Нижний мир (царство *Кызы*).

Между этими мирами существует оппозиция, в которой люди в целом и белые шаманы выступают на стороне Неба.

Однако мы можем различить у селькупов и другой — более хтонический — пласт. Он выражен в ряде матриархальных сюжетов. В Преисподней наряду с темным властелином *Кызы* обитает и «нижняя старуха» *Ыланта-кота*, дающая новорожденным люльку, а покойникам гроб. Тождество утробы, колыбели и могилы — типичная черта гипохтонического круга символов Великой Матери. С областью Преисподней связаны и практики «черных шаманов» (*амытырыль куп* — дословно, «камлающих в черном чуме»). С хтоническими мотивами связан и культ Медведя. Мы видели роль гештальта Медведя у палеоазиатских народов — от айнов до кетов. Кроме того, тунгусы, принадлежащие к алтайской культуре, а также некоторые тюркские племена, обосновавшиеся в тайге и тундре, также исповедуют культ Медведя. Медведь чаще всего выступает как образ «духа леса» или «духа гор», «духа сопок» (у нивхов). Так, у селькупов существует табу на убийство медведя. Более того, согласно поверьям, селькуп после смерти перевоплощается в медведя, что создает между людьми и медведями родственные отношения. Культ Медведя (хотя и оформленный иначе) мы встречаем и у других самодийских народов, а также у угров (ханты и манси), причем лишь у одной из



двух фратрий — Пор, считающейся автохтонным населением Урала и евразийского севера<sup>1</sup>.

В таком случае мы можем наметить контуры еще одного культурного круга — культуры Медведя, который в некоторых областях накладывается на «цивилизацию Великого Ворона» (у нивхов, айнов и т. д.)<sup>2</sup>, а в некоторых регионах, напротив, представляет собой нижний пласт культуры Турана. Этим культурным кругом Медведя, возможно, и объясняются хтонические мотивы некоторых экзистенциальных горизонтов алтайских народов, которые мы видели у тюрков, монголов и особенно тунгусов<sup>3</sup>.

В XVII веке часть селькупов уходит на север, в бассейн Верхнего Таза и левого притока Енисея реки Турухан, где они образуют общество с существенно иной идентичностью. Здесь под влиянием оленеводов той же самодийской группы (энцев), также утров-хантов и кетов они осваивают образ жизни таежного кочевничества и выпаса оленьих стад.

## Время сихиртя и время ненцев

Северные самодийцы — *ненцы, энцы и нганасаны* — в большинстве своем живут в тундре в кочевых условиях. На западе они достигают Кольского полуострова, а на востоке Таймыра, являясь основным населением тундры. Вторая (меньшая) половина живет в тайге, но так же, как и первая, занята оленеводством и охотой. Таежные ненцы и энцы, с точки зрения общественной системы, в целом похожи на другие таежные народы — прежде всего на родственных им по языку и происхождению селькупов. По одной из гипотез, *ненцы*, как и остальные самодийские народы, сложились в условиях Саянского нагорья, а затем под влиянием этнических процессов в Великой Степи, приводящих в движение огромные орды воинственных кочевников, мигрировали на север и адаптировались к условиям евразийской тундры. При этом мифы самих ненцев также повествуют, что их предки пришли на север из южной страны. При этом на самом севере в заполярной тундре они встретили низкорослый и сказочно богатый волшебный народ — *сихиртя* (или сиртя). Позд-

---

<sup>1</sup> Вторая фратрия Мось имеет, напротив, все основные этносоциологические признаки воинственной и патриархальной туранской культуры.

<sup>2</sup> В некоторых мифах о Великом Вороне Медведь выступает его противником. В этом случае в гештальте Ворона преобладают его птички, небесные черты, тогда как Медведь воплощает в себе чисто хтоническую стихию.

<sup>3</sup> Отсюда харги или манги — медвежий двойник шамана, живущий в Преисподней.

нее этот народ «ушел под землю» и превратился в духов. О самих сихиртя говорится, что они пришли из-за моря, поселились вначале на острове (Новая Земля), а затем перебрались на полуостров (Ямал). Они не разводили оленей, но охотились на них. Кроме того, они отличались искусствомковки и производили множество драгоценных предметов. Мамонты, остатки которых часто находят в тундре, считались ненцами «подземными оленями» сихиртя. Историкал ненцев делится на мифический период («время сихиртя») и исторический («время ненцев»), при этом «время сихиртя» означает приблизительно то же, что «эпоха богов», а «время ненцев» — «эпоха людей».

На полуострове Ямал были обнаружены следы древней культуры IV века до Р.Х. — II по Р.Х., названной Усть-Полуйской. Ее носители изготавливали бронзовые предметы (сохранились тигли для выплавки бронзы), украшения и сосуды, пользовались железными орудиями и т. д. Достоверно выяснить этническую принадлежность этих обществ не представляется возможным — предполагается, что это были палеоазиаты. Ряд гипотез отождествляет усть-полуйцев с сихиртя.

### Нум против Нга: шаманы и падшие хозяева

Космология ненцев, а также энцев и нганасанов, была организована строго вертикально. Во главе иерархии небесных существ стоял отеческий бог Неба — Нум. По одной из гипотез, это имя согдийского происхождения и образовано от корня *nwt* — «религия», «вера». Ему в жертву приносили белых оленей. Нум был главным божеством, хотя существовал и культ бога Солнца (Хаер), главный праздник которого приходился на период после зимнего солнцестояния. У ненцев женой Нума выступает старуха-покровительница рода Я-Небя (или Я-Мюня).

В Преисподней царил черный властелин — Нга. Если жертвенного оленя Нумы устанавливали головой на восток, то в случаях жертвоприношений Нга — головой на запад.

Также жестко дуально распределялись и духи. Светлые духи, подчиненные Нума — были хозяева земли (*я ерв*), воды (*иг ерв*), леса (*то ерв*) и т. д. Они мыслились как благие помощники и покровители, дающие пищу и благополучие. Хозяину реки (Оби) — *яха ерв* — приносились человеческие жертвоприношения, а также олени. На стороне Неба было священное дерево — лиственница.

Духи, находившиеся в подчинении Нга, назывались «*нгылеко*» и не считались «хозяевами» (*ерв*). Им (у некоторых групп ненцев) в жертву приносили собак.

Человеческая душа мыслилась двойко и состояла из дыхания и тени. «Тень» представляла собой свободного двойника (*сидянг*), могла покидать тело, после смерти жила еще один срок в подземном мире, а затем превращалась в жука и исчезала. Как и у многих других народов, вещи, которые клали в могилу покойнику, предварительно разбивались, поскольку на том свете все было перевернуто вверх ногами — верх был низом, боль — радостью, целое — разбитым и наоборот.

Шаман у ненцев назывался *тагебя*. Различались полноценные «великие шаманы», обладающие бубном — *тагебя си'мя*, которые занимались только камланием и в целом были близки шаманам у тюрков, тунгусов и палеоазиатов, и *мал тагебя* — «малые шаманы», «шаманы без бубна», которые лишь частично выполняли шаманские функции — толковали сны, давали советы, но занимались обычной для ненцев деятельностью.

«Великие шаманы» также делились на несколько категорий:

- небесные шаманы *выду'тана*, к ним относились шаманы *пензретна*, имевшие дело с Небом и отеческим божеством Нумом, а также *хэхэ тэврамбга*, «вызывающие верхних духов» (Верхний мир);
- *я'нянги* — шаманы Среднего мира;
- *самбдорта*, а также *ял'тана* — шаманы, вызывающие злых духов и имеющие дело с могуществом Преисподней.

Такая усложненная модель шаманизма свидетельствует о наложении, как минимум, двух культурных слоев. С одной стороны, мы видим туранский Логос, его вертикальные структуры воплощены в институте «небесных шаманов», которые выполняют функции первосвященников, жрецов, что в целом не характерно для шаманизма. Шаманы Среднего мира — это наиболее распространенный тип шамана — представляют собой промежуточное явление. С другой стороны, черные шаманы, вероятно, соответствуют пережиткам хтонических структур того слоя культуры автохтонов евразийского севера, на который наложилась вертикальная топика самодийцев, где Логос Аполлона со всей очевидностью преобладал. Показательно, что самодийский фенотип наряду с монголоидными чертами имеет целый ряд явно европеоидных признаков.

У родственных ненцам энцев, однако, структура религии несколько иная. Главным божеством является Мать-Земля — Дя-Меню и ее сын Дюба-Нга, где вторая половина имени Нга соответствует правилу Преисподней у ненцев. У энцев и нганасанов термин «нга» относится к богам вообще. Сама возможность такого переосмысления образа и главенствующая роль материнского божества (Дя-Меню) го-

ворит о том, что у энцев гипохтонический пласт оказался более весомым. В этногенезе энцев различается собственно самодийский след (язык, многие обычаи) и еще один неидентифицируемый этнический элемент, который представлял собой досамодийское население Северной Сибири. Видимо, с этим вторым полюсом и связаны некоторые особенности энецкой мифологии.

Тем не менее у энцев высшим божеством является все же небесный Отец Тено-нга (бог-ум) или Оне-нга (истинный бог). Ему и другим небесным существам противостоят владыка Преисподней Тодоте, демон льда Сураба-нга, демон северного ветра Уму-нга и т. д. Таким образом, мы видим здесь, как и у других самодийцев, наложение двух горизонтов: туранского (вертикального, небесно ориентированного) и хтонического, видимо, соответствующего досамодийцам (по одной версии, палеоазиатам юкагирам).

Самыми восточными представителями самодийцев являются нганасаны, которые живут на северо-востоке Таймыра. Эта территория представляет собой область, расположенную в самом северном регионе Евразии.

Нганасаны — смешанный народ, сложившийся из палеоазиатов юкагиров, часть которых была ассимилирована самодийцами напрямую, а часть через тунгусов, передавших другой ветви западных юкагиров алтайский (эвенкский) язык. Но самодийцы интегрировали в них, что привело к возникновению особого народа — нганасанов. Нганасаны говорят на самодийском языке, но представляют собой потомков нескольких западных ветвей палеоазиатов-юкагиров.

Энцы и нганасаны тесно взаимодействовали с тунгусами и юкагирами, что и наложило отпечаток на их культуру и усилило тот хтонический уровень религии и мировоззрения в целом, который у остальных самодийцев — прежде всего у селькупов, но также и у ненцев, был качественно и необратимо подчинен влияниям патриархального Логоса Турана.

Тем не менее и у нганасанов, как у всех уральских народов в целом, небесное мужское божество доминирует. Так, у нганасанов высшим считается бог Неба творец Вселенной Ньилы-тыя-нгуо или Дейба-нгуо, а его супруга Нгуо-ням представлена как богиня Неба (аналог тюркской Умай или иранской Ардвисуре Анахите).

### **Угры: туранская фратрия и герои-манси**

К группе угорских народов и соответствующих языков относят ханты, манси и венгры. Ханты и манси остались на территории Западной Сибири (преимущественно в районе Югры — современ-

ный Ханты-Мансийский округ России) в тайге, а венгры вначале перешли к кочевому образу жизни на территории Турана, в середине I тысячелетия (V—VI века) по Р.Х. перекочевали в земли Нижней Камы, затем в Приазовье и Причерноморье, где стали вассалами хазар, а в IX веке, отделившись от хазар, двинулись на запад и в 896 году осели в Трансильвании, где на территории Аварского каганата, пришедшего в этот период в полный упадок, основали государство Венгрия.

Деление на ханты и манси, проживающих в Западной Сибири и занятых охотой и оленеводством, с одной стороны, и кочевников венгров (мадьяр), с другой, представляет собой формирование двух культурных полюсов угорских народов. Однако само имя манси, фратрия Мось, общая для обских угров и сохранившаяся как таковая у хантов (наряду со второй фратрией — Пор), а также самоназвание венгров (мадьяры) восходит к общеуральскому корню \*mańs, что значит «мужчина» — отсюда хантыйское mańt, mońt, maś (фратрия Мось), венгерское maуаg и разные версии mańsí, mańś, mǎńś, mańś (народ манси). Показательно, что у манси и у фратрии Мось народов хантов явно видны следы *туранского* слоя культуры — культ лошади, высокая степень социальной стратификации, почитание небесных птиц и т. д. Этнологи предполагают, что это прямое влияние носителей туранской культуры, смешавшихся с другим этническим слоем. Это особенно заметно в культе Медведя у хантов, который был исключительной прерогативой фратрии Пор, и на «медвежий праздник» члены фратрии Мось не допускались. Таким образом, у угров в целом термин \*mańs получил три разных этносоциологических воплощения:

- 1) у манси — это самоназвание, но образ жизни этого народа более таежный и связанный с охотой и оленеводством,
- 2) у мадьяров не только самоназвание, но и туранский военнокочевой образ жизни, который, в конце концов, привел венгров в Европу и разрешился созданием феодального государства индоевропейского типа,
- 3) а у хантов стал фратрией, поклоняющейся коню и исключенной из медвежьих ритуалов.

Все эти особенности чрезвычайно показательны, поскольку они отмечают собой туранскую линию в общей культуре угров.

Согласно реконструкциям ранних этапов становления угорских народов, *ханты* сложились к западу от самодийцев в низовьях Оби. Сами ханты называют себя «люди Оби» (*ac хоят*). Позднее они переместились к северу, дойдя до Северного Урала и еще севернее — вплоть до Ямала. Ханты преимущественно заняты разведением оленей в условиях тундры и тайги.

Манси изначально обитали еще западней, на западных склонах Урала, но были вытеснены оттуда русскими к востоку и северу — на Югру, территорию на Северном Урале и на побережье Северного Ледовитого океана от пролива Югорский Шар до устья реки Таз. Русские называли манси «вогулами», тогда как «хантов» общим словом с самодийцами (и палеоазиатами кетами) — «остяки». Венгры были известны русским как «угры», «утрины».

Фенотип угров различается у хантов и манси, с одной стороны, и венгров, с другой. Существенно на это повлияли контакты с соседними народами — европейскими у венгров, с русскими, тюрками, а также с тунгусами и палеоазиатами юкагирами у ханты и манси. Венгры принадлежат всецело к европейскому фенотипу, а сибирские угры представляют смешанный тип, где отдельные черты являются европеоидными, а другие монголоидными. Показательно, что и для самых архаичных сегментов угров характерны *европеоидные* черты — долихокефалия, грациальность, узкие губы, наличие русских волос и т. д. В то же время ряд черт относится к монголоидному типу — слабый рост волос на лице, слабо выступающая переносица, относительно низкий рост и т. д.

Венгры, переселившись в Европу, при князе Вайке в 1000 году приняли католичество, а сам князь стал первым венгерским королем Иштваном (Стефаном). Древние верования были забыты, и в дальнейшем Венгрия развивалась в культурном контексте католической Европы.

У сибирских угров изначальные традиции сохранились намного дольше, и по ним можно восстановить их мировоззрение, экзистенциальный горизонт и структуры угорского Dasein'a.

## Солнечный человек Мир-сусне-хум

Как и у самодийцев, у угров мы встречаем строго вертикальную картину трехчленного космоса. С учетом яркого присутствия туранских элементов — прежде всего во фратрии Мось — можно однозначно утверждать, что мы имеем дело с прямым воздействием индоевропейских и постиндоевропейских (алтайских) традиций Турана. Они-то и являются доминантой *угорского мировоззрения*.

Высшим божеством является Нуми-Торум (*numi-torem*), который представляет собой отеческое небесное Божество классического индоевропейского типа. Первая часть имени восходит к уральской основе \*numV — «небо», «бог», «верх», откуда ненецкое *num'* и селькупское *por* с таким же значением. Согласно Топорову, «та-

рум» (*tərem*) является иранским корнем<sup>1</sup>, также означающем «бога», «небо» и т. д. Нуми-Торум выступает в образе Творца в истории о создании земли из донного ила, принесенного гагарой (у угров в гагару превращается злое божество Куль-Отыр, аналог алтайского Эрлика). Нуми-Торум — глава Верхнего Мира.

Нуми-Торум создает первое поколение богатырей, которое позднее уничтожает за дерзость, потом второе, почитаемое уграми как «духи-покровители». Далее он создает племя лесных великанов, менквов, считающихся предками фратрии Пор у хантов, и наконец, людей.

К небесным божествам относятся громовержец Сяхыл-Торум, Луна (Этпос-Ойка — точнее, Месяц, Лунус, божество мужского рода) и Солнце (Хотал-эква, божество женского рода).

Большую роль в культе угров играет младший сын Нуми-Тору-ма Мир-сусне-хум (у хантов Миршэтиви-хо), считающийся главным божеством Среднего Мира. Его имя дословно означает — «Наблюдающий за Миром». Угорское слово «мир», как, впрочем, и в славянском, означает и «Вселенную», и «народ» как совокупность людей. Он предстает в облике «золотого всадника» верхом на солнечном крылатом коне (Товлынг-лув). Это также типично индоевропейская фигура, так как Мир-сусне-хум является не просто прямым потомком Нуми-Тору-ма, но выполняет в трех мирах его миссию, борясь с могуществами хаоса, мрака и зла. В этом легко опознать фигуру Сына, вокруг которой строятся вертикальные общества Турана. Его функция в мифологии близка к гештальту бога-посредника — Митры<sup>2</sup>, хотя другие аспекты сближают его с Индрой, воюющим с чудовищами и гипохтоническими существами.

О близости к образу Митры исследователь религиозных представлений угорских народов И. Н. Гемуев пишет:

Едва ли ни первым обратил внимание на филиацию арийского Митры у угров В. Н. Топоров, который отметил, что «само имя *Mirususne-hum* «Мир созерцающий человек», по сути дела, калька с самого характерного определения Митры». Аргументируя свои выводы, автор отмечает такие характеристики Мир-сусне-хум<sup>а</sup>, сближающие его с Митрой, как «Всадник... господню», который обходит

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1981. С. 146 — 162.

<sup>2</sup> Яшин В. Б. Еще раз о митраистских истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: История и культура. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 1997. С. 44 — 52.

земли, «Объезжая их на белом коне». Он дружелюбен, и к нему «прежде всего обращаются люди с просьбами».

Идея В. Н. Топорова была встречена с известной сдержанностью и расценена лишь как гипотеза, хотя он обоснованно подчеркивает не просто типологическое сходство, но и «генетическое тождество» Мир-сусне-хум'а и Митры.(...)

В плане сопоставления образов Митры и Мир-сусне-хум'а заслуживает внимания и такая деталь. Один «из наиболее интересных эпитетов Митры — выпрямитель линий (границ)». Что же касается Мир-сусне-хум'а, то к нему нередко обращались с просьбой «выпрямить линию жизни сына, линию жизни дочери».(...)

Митре жертвовали животное белого цвета. Лучшей жертвой Мир-сусне-хум'у считался белый конь. В число обычных спутников Митры, «без которых не обходится ни один из рельефов» в посвященных ему храмах, входит петух. Но именно: эта птица настолько популярна в качестве жертвы Мир-сусне-хум'у (хотя и не только ему)<sup>1</sup>.

Далее Гемуев делает важный вывод:

Из сказанного понятно, что угры заимствовали не только образ Митры, но и соответствующую идеологию, которая, будучи, разумеется, трансформирована в новой среде, стала доминировать в их религиозном сознании. Косвенным показателем этого является слабое развитие у них по сравнению с другими народами Сибири шаманства (...) и соответственно бедность шаманской атрибутики. Все это особенно заметно в сравнении с развитым шаманизмом ближайших соседей угров — самодийцев, прежде всего селькупов. Слабый шаманизм угров не смог, как оказалось, обойтись без «угорского Митры», он включил эту фигуру в свою систему. Так, при камланиях «всего чаще» призывался Мир-сусне-хум «как такой бог, который заведует всеми людьми». Более того, шаманский дар, по представлениям манси, человек получал опять-таки непосредственно от Мир-сусне-хум'а. Оказавшись «почетным пленником» шаманизма, Мир-сусне-хум и здесь сохранил за собой главную роль<sup>2</sup>.

Это чрезвычайно важное замечание, так как оно явно выявляет отличие угров от самодийцев. Но следует заметить, что и у самодийцев индоевропейские и туранские мотивы, однако, также присутствуют и даже доминируют, особенно если сравнить их с палеоазиатами юка-

<sup>1</sup> Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990. С. 190 – 192.

<sup>2</sup> Там же. С. 192 – 193.



гирами. Интересно также и сближение самого института шаманизма с культурным горизонтом, *противоположным туранскому*, что может быть важнейшим концептуальным обобщением. Мы видели в случае культуры тюрок и отчасти монголов, что шаманизм не является обязательной и необходимой частью их религиозных верований. Он добавляется к тэнгрианству или культу Хормустана как дионисийское измерение к Логосу Аполлона, что особенно актуально в случае прямых контактов с оседлыми обществами. Но постепенно по мере обзора палеоазиатской «цивилизации Великого Ворона», наблюдений за трансформациями культуры эвенков в таежной и тундровой среде и, наконец, при учете уральских традиций, — самодийской и уторской, — мы замечаем, что Логос Великой Матери начинает проявлять себя не только и не столько в земледельческих оседлых обществах, расположенных к югу от Великой Степи (Китая, Средняя Азия и т. д.), но и в таежных зонах и в заполярных областях тундры. Ряд признаков позволяет заключить, что шаманизм в своих истоках тесно связан именно с этой хтонической культурой, подобно тому, как греческое дионисийство, с формальной точки зрения, интегрировало многие атрибуты, практики и обряды из цикла Великой Матери<sup>1</sup>. Следовательно, мы получаем важную цепочку чрезвычайно релевантных и тесно связанных друг с другом семантических узлов: Ворон — культ Медведя (Медведихи) — шаманизм (прежде всего черный — гипохтонический).

Вернемся к образу Мир-сусне-хума. То, что Мир-сусне-хум является младшим сыном, указывает на минорат как сакральный и правовой институт, распространенный прежде всего у скифов, сарматов и других индоевропейских кочевников, где младший сын не просто был главным наследником отца, но и считался сакральной фигурой. У осетин младший в роду юноша иногда выступал как объект для подношений, заменяя статую небесного божества или жертвенный алтарь.

## **Дуальность слоев уторской идентичности и структура космического дома**

Матерью Мир-сусне-хума считалась богиня Калтась-эква (Калташ-эква, Калч-эква, в другой версии Иоли Торум Шань), которая зачала его от своего мужа и брата Нуми-Торума. Но после того, как она изменила Нуми-Торуму с гипохтоническим божеством Кульотыром, Нуми-Торум сбросил ее на землю<sup>2</sup>. В этой амбивалентности

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

<sup>2</sup> Идентичный сюжет мы встречаем у кетов, которые жили в междуречье Оби и Енисея, то есть по соседству с самодийцами и уграми.

женского начала мы также легко можем заметить двойственность экзистенциальных горизонтов угров, которую мы видели у самодийцев. Два слоя религии налицо:

- 1) древний матриархат, сопряженный с верованиями тех народов, на которые наложился туранские влияния, и
- 2) сами эти влияния с ярко выраженной индоевропейской доминантой.

Калтась-эква принадлежит небесному срезу (подобно тюркской Умай), но ее гештальт ассоциируется также с гипохтонической инстанцией Великой Матери, соответствующей второму уровню угорского мировоззрения. Отсюда ее двойственность, напоминающая образ «Падшей Софии» гностиков<sup>1</sup>. Калтась-эква считается прародительницей фратрии Мось. Она представлена в виде гусыни или зайчихи. Ее священным деревом является береза.

На земле присутствуют и другие божества Среднего Мира — богиня огня Най-эква и т. д. Духи угров также разделены между собой по принципу фратрий — лесные духи *менквы* покровительствуют фратрии Пор, а духи *мис-хумы* — фратрии Мось.

В Нижнем Мире правит Куль-отыр. В космогонических мифах он ответственен за искажение божественного замысла. Когда он в виде гагары принес землю Нуми-Торуму для творения, часть земли он скрыл в клюве, а когда земля стала расти, то и его клюв начало распирать, и он вынужден был выплюнуть землю, из которой возникли горы Уральского хребта. Позднее он подменил древесных людей (сделанных Нуми-Торумом из священной лиственницы) менее совершенными — глиняными.

Куль-отыр представляется в виде существа, одетого в черную шубу, от прикосновения к которой человек умирает. Ему подчинены кули — духи болезней.

В такой же трехчленной симметрии выполнен дом манси. Чердак, куда имеют право заходить только мужчины, используется как место хранения деревянных и иных изображений богов. Он соответствует Небу. Также священной является скамейка, пристроенная извне к южной стене, поскольку юг у манси — сакральная ориентация. Там же у южной стены стоит шест, означающий *ось мира*. Само жилище мыслится как Средний Мир, а северная дверь — как место спуска в Преисподнюю, которая также отождествляется с востоком. Так же, как рядовой дом, устроены и святилища угров.

Солнечный и небесный символизм преобладает у (туранской) фратрии Мось.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

## Фратрия Пор: Мать-Медведиха

Характерно, что у второй фракции утров — Пор — в центре стоит другая фигура — гештальт Медведя. Манси называют его Консыг-ойка, дословно, «Старик с Когтями». Другое имя Ялпус-ойка. Консыг-ойка считается прародителем фратрии Пор. В более древних версиях фигурирует не Медведь, а Медведица, выступающая в роли лесной Великой Матери — Матери-Медведихи. Предание фратрии Пор гласит, что охотники однажды убили Мать-Медведицу, но у нее сохранилась дочь, которую охотники взяли с собой и которая сохранила обряды культа Медведя. Это очень важное этносоциологическое свидетельство: в основе общего горизонта утров мы видим следы архаической культуры, связанной с культом Медведя (а в изначальной версии Матери-Медведихи), на которую наложилась позднее туранская и, быть может, иранская<sup>1</sup> (как мы видели в Тибете) структура, то есть собственно индоевропейский горизонт. Показательно, что у фратрии Пор Консыг-ойка считается сыном Нуми-Торума, и сам Нуми-Торум представляется с некоторыми атрибутами медведя — в частности, с когтями. Тем самым, мы можем фиксировать стремление перетолковать вертикальную топикку в хтоническом ключе — *снизу вверх*.

В некоторых сюжетах Нуми-Торум выступает как судья, разграничивший территории людей и медведей, а также разбирающий различные споры и конфликты, возникающие между этими двумя примордиальными «народами».

## Финны востока: коми — Великая Пермь

К западу от Урала начинается обширная зона расселения *финнов* — третьей большой группы языков и народов в составе уральской семьи языков.

В Западном Приуралье расселились народы *коми* (на севере) и *угмурты* (на юге), относящиеся к пермской ветви, далее к западу — волжские финны — *мордва* и *меря* (волжская ветвь) и еще дальше на запад и на север — *карелы*, *ижорцы*, *вепсы*, *эстонцы*, собственно *финны* и *саамы*. По языковому и культурному признаку их можно разделить на три круга: 1) уральский, 2) волжский и 3) балтийский, каждый из которых представляет достаточно самостоятельное образование, хотя и имеющее некоторую общезападнофинскую основу.

<sup>1</sup> Яшин В.Б. Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат контактов эпохи бронзы — раннего железа. Диссертационное исследование по специальности «Археология» (07.00.06). Новосибирск, 1990.

Некогда коми и удмурты составляли одно целое, но уже в первой половине I тысячелетия разделились на две части. Позднее коми, в свою очередь, разделились на коми-пермяков и коми-зырян. К коми-пермякам относятся также язвинские коми и зюзинские коми.

*Коми-пермяцкая* ветвь сложилась в Северном Прикамье, где с IX по XV век фиксируется Родановская культура, территория распространения которой соответствует области, называвшейся в русских источниках «Великая Пермь». Эта культура была земледельческой и оседлой, хотя ее представители занимались также разведением скота и охотой. Занятие земледелием — важный фактор, так как в коми-пермяках мы впервые встречаем народ уральской группы, хозяйственная деятельность которого связана с *сельским хозяйством*. С IX по XII век это было подсечное и мотыжное земледелие, а с XII коми-пермяки начали использовать плуг. И самодийцы, и угры представляют собой племена охотников и оленеводов, хотя мадьяры и, быть может, предки манси были носителями кочевого степного стиля жизни и относились к чисто *туранскому горизонту*. Основная часть угров (за исключением венгров) и самодийцев сельского хозяйства не знала. Поэтому коми-пермяки представляют собой исключение среди остальных восточных уральцев, демонстрируя культурные черты, сближающие их с балтами и славянами. Контакт с русскими у коми-пермяков — точнее, у их непосредственных предшественников Родановской культуры — был интенсивным начиная с XI века. А слово «Пермь» встречается в русских летописях уже в X веке. Но финские племена и раньше принимали участие в русской истории, поэтому можно считать, что от прибалтийских территорий через Новгородские земли и вплоть до Великой Перми существовала огромная область, населенная финскими народами, находившимися в теснейшем контакте со славяно-балтийскими племенами. И это знакомство и соучастие в различных совместных политических проектах могло уходить корнями в еще более глубокую древность — в скифские эпохи, когда предки славян и предки финнов населяли те лесные территории, которые находились на периферии скифских и сарматских государств. Отсюда устойчивое наличие в финском и славянском фольклоре широкого пласта *иранских* мотивов. Поэтому многочисленные совпадения с иранскими сюжетами могут иметь самое прямое происхождение: их источник — вхождение финских и балто-славянских обществ в державы, где правящим классом были кочевые иранские племена.

Коми, как и большинство финских народов, представляли собой иерархизированные общества, во главе которых стояли местные князья или племенные вожди, аристократия и зажиточные купцы (олигар-

хия). Однако централизация была незначительной, и отдельные группы коми жили обособленно, не подчиняясь никому, кроме непосредственного властителя. В общинах преобладала вечевая демократия.

С XIV века земли коми начинают переходить под власть московских князей. Это сопровождается христианизацией населения. Так, русский просветитель Стефан Пермский (ок. 1300 — 1396), проповедовавший среди коми, создал для языка коми письменность и перевел ряд основополагающих религиозных текстов. Деятельность Стефана Пермского способствовала включению Пермских земель в состав Великого княжества Московского. К концу XV века почти все население коми было обращено в христианство.

Окончательно Великая Пермь оказалась под властью русских князей в 1472 году, когда князь Федор Пестрый захватил Чердын и другие укрепленные города на Каме и образовал Пермское княжество в вассальной зависимости от Москвы. Среди местных бояр этого княжества было много представителей аристократии из числа коми-пермяков. Участие коми в движении на восток привело к тому, что они, будучи преимущественно оседлым народом, заимствовали у самодийцев (ненцев) навыки оленеводства, и одна из ветвей коми — ижемцы — расселилась не территории тундры — от Кольского полуострова до севера Западной Сибири.

В XV веке коми выступают союзниками русских в противостоянии атакам народа манси на Великую Пермь и Вычегоду, а позднее играют заметную роль в освоении Сибири — до трети всего населения коми отправляется с русскими в Сибирь, где они повлияли на этнический состав сибиряков. Так, проводниками Ермака были коми-зыряне.

Небольшая часть коми-пермяков сохранилась в относительной изоляции в бассейне реки Язьва, что положило начало народу коми-язьвинцев. Во время церковного раскола они встали на сторону старообрядцев и сохранились до нашего времени как этнорелигиозная община староверов-беглопоповцев. В целом среди коми к старообрядчеству примкнула очень значительная часть народа<sup>1</sup>.

Коми-зыряне сложились из того же ядра, что и остальные коми, позднее. Центром их расселения стали области к северу от Перми — в бассейне рек Печера и Вычегода — вплоть до Северного полярного круга. Коми-зыряне распространились и западнее — на юг современной Архангельской области и восток Вологодской.

---

<sup>1</sup> Распространение старообрядчества среди коми-зырян началось в XVIII веке при посредстве русских староверов, бежавших от преследований в малодоступные области. Больше всего коми-старообрядцев в трех районах — в верховьях Вычегоды (Спасово согласие, беспоповцы), на реке Вашка и в бассейне Печоры, где преобладают поморцы, филипповцы и бегуны (скрытники).

## Удмурты: война голубей и воронов

*Удмурты*, ближайшие родственники коми по языку и культуре, исторически жили южнее и испытали на себе влияние Волжской Булгарии, тогда как коми чаще всего оказывались на стороне Руси. О земле «вотяков» (так русские называли удмуртов), находившихся в вассальной зависимости от Казанского ханства, впервые упоминается в 1496 году во время похода Ивана III на Казань.

Обособление коми и удмуртов началось, скорее всего, еще в VII – VIII веках: удмурты на юге оказались под влиянием тюркских народов булгар и их потомков чувашей, а коми на севере и западе сблизилась с восточными славянами.

У удмуртов существовала социальная иерархия, а удмуртские князья находились в отношениях феодальной зависимости от тюркских — в частности, от правителей Арска. С XIII века, однако, русское влияние усиливается и на удмуртов. После того, как русские взяли Вятку в 1489 году, а в 1552 году Казань, все удмурты оказались на территории Московской Руси. При этом у удмуртов религиозные дохристианские воззрения были чрезвычайно сильны вплоть до самого последнего времени. Они были крещены позднее, дольше находились под влиянием тюрков (это привело к распространению ислама в их среде), но в целом древние обычаи и верования сохранились у удмуртов полнее, чем у других восточных финнов.

Высшим божеством удмуртов был бог Неба Инмар — от «ин», «небо». Вероятно, образ отеческого небесного Божества восходит к прафинноугорскому архетипу. У коми он носит имя Ён, а у западных финнов — Ильмаринен, Ильмарис (от западно-финского слова *ilma, juma* — «небо» или «воздух»). Структура образа Инмара вполне соответствует туранской идее высшего светлого отеческого Бога-Творца. Поэтому при христианизации удмурты отождествили христианского Бога-Отца с Инмаром. У северных удмуртов отдельно выделялись небесные божества погоды Куазь и воды (дождя) Инву.

Ряд историков предполагает, что слова Ён и Ильма (Юма) могут восходить к авестийскому Йима (Джамшид), Первочеловек. Само слово «человек» — морт (откуда уд-мурт, коми-морт, а также мордва) часто сблизают с авестийским *marəta*, «смертный» и среднеперсидским *marđ* — «человек», «мужчина»<sup>1</sup>.

Вторым по значимости божеством, но на сей раз строго хтоническим, был Кыдысиня, бог земли, также известный остальным пермским финнам — коми-пермякам и коми-зырянам. Этимология име-

<sup>1</sup> Возможно, от этого происходит и древнерусское слово «смерд». См.: Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII веков. М.: Наука, 1993.

ни Кыдысин происходит от основы кыддӑсь — «создавать», «творить», «оплодотворять» и основы ин, инь — «женщина», «жена», «мать», «существо женского пола». Это же слово *in* встречается и у западных финнов (водь, саамы). Кыдысин, будучи богом земли, рассматривался вполне позитивно: от него зависел урожай (удмурты, как и большинство коми, были земледельческим народом), рождение детей и размножение скота и диких животных, на которых удмурты охотились. Кыдысин мыслился как Посредник между людьми и Инмаром. При этом известна также женская и чисто хтоническая ипостась Кыдысина — Му-Кылчин (Кылчин-мумы), которая была женским божеством, обитающим под землей. В этом случае Му-Кылчин отождествлялась с Матерью-Землей (Музьем-мумы). Скорее всего, образ Кыдысина отражал древнейшее матриархальное начало, которое в силу наложившегося патриархата было реинтерпретировано в новом ключе в условиях аграрной практики (в духе образа Деметры) и культа небесного начала. Кыдысин считался божеством судьбы, и от него зависело благополучие удмуртов и в целом как народа, и по отдельности каждого человека.

Владыкой родов и сакральных территорий были божества Воршуд, Мудор и т. д., относящиеся к Среднему Миру. В эту категорию входили божества-хозяева (удмуртское кузё<sup>1</sup>) полей — Лудмурт, священной рощи — Луд/Керемет, леса — Нюлэсмурт, ветра — Тӧлпери, воды — Вумурт и т. д. Во всех этих именах последняя часть состоит из основы «мурт», то есть «человек». Здесь можно вспомнить «внутреннего человечка» чукотской мифологии, только масштабированного на более обширные космические области.

У удмуртов божествам Верхнего и Среднего Миров жертвы приносили потомственные жрецы. В ритуалах принимали участие только мужчины. Жертвенными животными чаще всего выступали белые бараны, бычки или утки.

## За пределом Неба: Великая Мать Ёму и три души

Представления о Нижнем Мире как об источнике зла и смерти у удмуртов явно носят гетерогенный характер: злое божество названо мусульманским именем Шайтан, и его образ выпадает из общей структуры удмуртской религии.

В мифологии коми-зырян и коми-пермяков, однако, темное начало подчеркнуто намного более контрастно. Здесь небесному божеству Ён противостоит его темный двойник Омӧль. По мифам

---

<sup>1</sup> Скорее всего, от чувашского *хо́за, ху́за* — «хозяин».

коми, они были рождены Великой Матерью (в образе Утки) без отца (чисто хтонический матриархальный сюжет) из двух яиц. Ёну соответствует светлая часть творения, солнце, леса и благие помощники (часто изображаемые в виде голубей). Сам он выступает в образе Лебедя.

Его антипод Омоль представлен творцом льда, луны и злых духов. Он предстает в образе Гагары. Его служители — вороны, которые ведут войну с голубями Ёна и убивают всех, кроме одного. Когда Ён сбрасывает Омöля с Неба, вместе с ним падают его сторонники, духи зла, превращаясь в духов-хозяев леса (ворса), реки (васа, вауса, вакуль и т. д.) и т. д.

Как и у угров в случае «народов» людей и медведей, у коми Ён по просьбе Омöля разделяет все богатства земли между людьми и различными видами духов, главой которых считается Омöль. Хтонические духи здесь выполняют ту же функцию, что и «медведи» у угров.

Показательно, что образ Омöля связан с женским началом. По одной из легенд, женщина появилась из крови Омöля и стала его женой. Омöль сбрасывает с Неба детей Ёна — бога северного ветра Войпеля и его сестру Ёму, которые становятся прародителями человечества, при этом образ первоженщины Ёму представлен в виде злой старухи. Гештальт Великой Матери описывается в крайне отрицательных выражениях — зубы и ногти из железа, огромные размеры, слепа, длинный нос до пола. Она стала владелицей мира мертвых или подводного мира. Ее мужем был либо дух лесов Ворса, либо людоед Гундыр. Сама Ёму также питалась маленьким детьми.

По другой версии, Ён создает мужчину и наделяет людей душой, а Омöль — женщину и наделяет ее пороком. Созданная Омöлем женщина убивает 12 дочерей, превращая их в болезни, а сама становится госпожой Преисподней. Эти детали явно указывают на обостренный патриархат религии коми.

Здесь мы ожидаемо встречаем классическую модель трех миров и борьбу солнечных богатырей Кудым-оша (представленного в легендах как великий жрец), его сына Пера (вариант, Пеле) против чудовищ и хтонических могуществ<sup>1</sup>. Вместе с тем Кудым-ош описывается как сын шаманки Пэвсин, зачатый ей от медведя, поэтому его символом становится медведь (само имя Кудым-ош — означает «медведь, ош, ош с реки Ку»). Этот медведь у коми иногда представлен сыном небесного Бога Ёна, спустившимся на землю из любви к гороху. Иногда он отождествлялся с духом-хозяином леса — Ворсой (ворса-морт — дословно «лесной человек»). В единственном чи-

<sup>1</sup> Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель, 2005.



сле Ворса считался мужем первоженщины Ёму, что замыкает круг символических связей между гешталтом Медведя и фигурами матриархального цикла.

Мир смерти у коми был также связан с Медведем: Медведь переносил туда души людей. Мир мертвых был отделен от мира живых кипящей черной рекой, состоящей из смолы, известной как Сир-ю. С рекой Сир-ю был связан типично иранский сюжет о мосте (у иранцев Чинват), по которому души проходят после смерти: если души принадлежат грешникам, они падают, если праведникам — проходят успешно. Подземный мир локализовался на севере.

По преданию, могущественный жрец Кудым-ош взял себе жену из народа манси — княжну Костэ. От этого брака родился другой богатырь Пера. По другой версии, Пера был рожден Матерью-Тайгой (Парма). Позднее он взял в жены Зарни-ань (Зарань), дочь Солнца Шонды. Шонды-Солнце считается творением Ёна, тогда как Месяц — Омбля. В одном из мифов Пера, как китайский стрелок Юй<sup>1</sup>, стреляет в Солнце, после того как оно начинает слишком сильно палить землю, угрожая выжечь все земное. От попадания стрелы у Солнца отлетает часть, рассеивающаяся над миром и вызывающая лесные пожары.

У людей, считают коми, есть три души: дыхание, свободная душа и двойник. Свободная душа называется «лов» (душа) и помещается в голове человека. Она соответствует Верхнему Миру. Она может покидать тело в виде пара и возвращаться обратно. Иногда она представляется в форме «маленького человечка» или «бабочки». Другой душой, соответствующей Нижнему Миру, выступает «орт» (тень, призрак), «черный двойник» человека, невидимо находящийся постоянно рядом с ним. Орта можно было почувствовать или даже в исключительных случаях увидеть в образе тени или странной фигуры. Увиденный орт предвещал смерть тому, чьим двойником он являлся. После смерти он уходил в Нижний Мир, частью которого и был. Третья душа — «дыхание» («сьбълъм» — дословно, «сердце») считается промежуточной и часто сливается с «лов», свободной душой.

В мифологии коми, так же как и у энцев, сюжеты, связанные с народом сихиртя, есть предание о народе «чудь» («чудь белоглазая»), который был предком коми, а потом исчез, спустившись под землю и превратившись в существ, наделенных волшебными способностями. Такая же легенда есть у саамов. «Чудью» русские хроники называли все финские народы в целом.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай.

## Мордва: тиссагеты и сарматские воины

К поволжским финнам относят два народа — *моргву* и *марийцев*. Они живут к юго-западу от коми и удмуртов в Поволжье. Мордва и марийцы населяют приблизительно те же территории, где сложилась древнефинская языковая и культурная общность. Археологи отождествляют ее с культурой Текстильной (сетчатой) керамики, которая появляется в конце II тысячелетия до Р.Х. в эпоху раннего железного века, в свою очередь, из наложения нескольких более древних культур. Одна из них идентифицируется как палео-финно-угорская (Чирковская культура), другая как иранская (Поздняковская, Абашевская) и т. д. К 500-м годам до Р.Х. на основании этой культуры появляются отчетливые признаки Городецкой культуры, которую принято отождествлять с мордвой (и древними народами — мещера и мурома), и Дьяковской культуры, соответствующей марийцам (а также древним народам меря, весь и другим западным финнам). Народ Городецкой культуры часто соотносят с племенами «андрофагов» («людоедов»), упомянутых еще Геродотом. Городецкая культура располагалась к востоку, а Дьяковская к северо-западу, покрывая огромные территории от Верхней Волги и Оки до Балтийского моря. Таким образом, волжских финнов можно разделить на две различные ветви — западную, представленную марийцами, и восточную, представленную мордвой. Обе эти древние культуры мордвы и марийцев с раннего железного века уже принадлежали к аграрному типу, хотя предки мордвы и марийцев также занимались охотой и собирательством. С точки зрения хозяйственного уклада (земледелие), волжские финны были близки славянам и балтам, которые жили к юго-западу от них. Вместе с тем на юге предки мордвы соседствовали со скифами, а позже с сарматами, что объясняет сильное влияние на них кочевой иранской культуры. Известно, что в эпоху скифо-персидской войны (516 — 512 годы до Р.Х.) сарматы завоевали земли мордвы, следовательно, культурные связи между ними были довольно тесными, что и прослеживается во многих мифах и обычаях.

По мнению академика Рыбакова, народ Городецкой культуры, то есть прапредки мордвы, у античных авторов фигурируют под именем «тиссагетов»<sup>1</sup>. Позднее в I веке до Р.Х. из Южной Сибири или Средней Азии на территорию Поволжья и Приочья пришли индоевропейские племена сарматов-аорсов, подчинивших себе «тиссагетов» и создавших военизированные политические сообщества, где

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Геродотова Скифия: историко-географический анализ. М.: Наука, 1979.

правлящим классом были аорсы. Тем самым аорсы заложили основу мордовской аристократии (сарматской по происхождению), а основным населением остались местные «тиссагеты»<sup>1</sup>.

Название «мордва» (*Mordens*) встречается у готского историка Иордана в VI веке в числе тех, кого завоевал Германарих, и вероятно, происходит от индоиранского корня \**mṛta*, дословно, «смертный» откуда персидское *mārd* — «человек», «мужчина». У мордвы от этого же корня образовано слово «человек» (эрзя — мирьде, мокша — мирде). Как мы видели, у пермских финнов сохранилась эта же основа с точно таким же значением «мужчина», «муж» — у коми «морт», у удмуртов — «мурт» и т. д.

Есть версия, эрзя и мокша — два разных, хотя и близких между собой финских народа, и к собственно мордве относятся только эрзя, тогда как мокша представляют собой отдельный народ. Само упоминание об эрзя в русских летописях встречается позднее, чем упоминания мокши и собирательно мордвы. Самоназвание народа эрзя, возможно, связано со страной Артания или Арта(б), которая встречается в сочинения арабских географов VIII — X веков как одна из наиболее недоступных территорий руссов. Возможно, Артания была политией, созданной еще аорсами и сохранившей определенные черты государственности и в последующие века. По одной из версий, само название города Рязань (в этом случае реконструируется как «Эрзянь») происходит от древней Артании и, соответственно, связано с самоназванием народа эрзя<sup>2</sup>.

Согласно другой теории, мордва является потомком народа *буртасов*, живших с V по XI век по Р.Х. на берегах Волги и воевавших с булгарами. Буртасы в VII — VIII веках стали двигаться на север, а позднее оказались в подчинении Хазарского каганата, а затем Руси. Другие гипотезы предполагают их близость к индоевропейцам аланам или к тюркам. Буртасы принадлежали к земледельческому типу культуры, что подтверждает их связь именно с поволжскими финнами, так как аланы и тюрки были преимущественно кочевниками.

## Мокша против эрзя: Пургасова Русь

В X веке области, населенные мокшей и эрзя, стали объектом соперничества между собой русских князей и булгар в их споре за земли между Волгой и Окой. В начале XIII века упоминаются два мордовских князя Пуреш и Пургас, которые стояли во главе поли-

<sup>1</sup> Гавришук И.О., Обломский А.М. Восточная Европа в середине 1 тысячелетия н. э. М.: ИА РАН, 2007.

<sup>2</sup> Монгайт А.А. Рязанская земля. М.: Издательство Академии наук СССР, 1961.

тических образований — волостей. Князь (каназор) мокши Пуреш возглавлял Пурешеву волость, а князь (инязор) эрзя Пургас — Пургасову волость или Пургасову Русь. Можно предположить, что Пургасова Русь была наследницей Артании, но и в истоках государства мокши также могла стоять сарматская аристократия. Эта модель многократно повторялась в обществах, граничащих с Великой Степью, кочевые и воинственные народы которой создавали на своих границах — в лесостепной и степной зонах — иерархизированные политические образования. Так обстояло дело во всей Европейской Сарматии, включая соседние с мордвой славянские и балтийские народы.

Государство Пуреша включало в себя лесостепные территории вдоль рек Цны, Вада, Мокши и Суры. Пуреш отстоял свою независимость от русских князей, хотя был их союзником в борьбе за контроль над устьем Оки Владимирского князя Юрия с булгарами. Князь эрзя Пургас правил государством, территории которого были расположены в основном по нижнему течению Мокши, от Темниково-Вадских лесов до Оки. Столицей Пургасовой Руси был город Арзамас. Пургас был союзником болгарского хана Алмуша. Русские вместе с мокшей совершали набеги на эрзя и болгар, что привело к разорению в 1229 году Пургасовой Руси. Но Пургас нанес ответный удар по Пурешу и осадил Нижний Новгород, построенный Владимирскими князьями как центр русского присутствия в мордовских землях.

Позднее Пуреш, несмотря на то, что был союзником половецкого князя Котяна, не оказал монголам Батыя сопротивления, но стал его вассалом, и мокша принимали активное участие в европейском походе монголов. Мокша были в авангарде монгольской армии и отличились при взятии Люблина. Позднее Пуреш задумал изменить монголам и перейти к немцам, за что его воины были разоружены и вырезаны. Сам Пуреш погиб. В Поволжье, узнав об убийстве отца, борьбу с монголами возглавила его дочь Нарчатка.

Пургас, со своей стороны, вероятно, оставался на стороне болгар, которые оказали монголам ожесточенное сопротивление. Старые враги мокша и русские, с одной стороны, эрзя и болгары, с другой, оказались по одну линию фронта в борьбе с монголами и степными тюрками в Золотаревском сражении, которое закончилось сокрушительным поражением противников монголов. Можно предположить, что в этом сражении принимали участие и князь эрзя Пургас, и дочь князя мокша Нарчатка<sup>1</sup>. После поражения все мордовские

<sup>1</sup> Традицию женщин-воительниц мы встречаем как раз у сарматских племен аорсов. *Гавритухин И.О., Обломский А.М.* Восточная Европа в середине 1 тысячелетия н. э.

земли оказываются под властью монголов и входят позднее в состав Золотой Орды. Тесные контакты с монголами укрепили туранскую составляющую мордовской идентичности. Индоевропейские влияния, со своей стороны, были позднее усилены русскими, частью государственности которых мордва стали по мере укрепления Московской Руси.

Некоторые князья мокша участвовали в походе Ивана Грозного на Казань, а после 1540 года многие мокшанские и эрзянские аристократические роды официально присягнули на верность Московскому Великому князю (позднее Царю).

### Мордовский Спаситель и «Кузька-Бог»

После вхождения в состав Российского государства мордва не раз выступали против русской власти, принимая участие в крестьянских восстаниях — эрзя поддержали Степана Разина, а мокша и эрзя вместе — Емельяна Пугачева. Часто эти восстания шли под лозунгом возврата к «старой вере». Так, среди эрзян еще в XIX веке существовали секты, сочетавшие христианские мотивы с древней мордовской верой. Одной из таких сект было движение терюхан под началом крестьянина Кузьмы Алексеева, называемого русскими летописями «Кузьмой-Богом». Он сформулировал специфическую мордовскую эсхатологию, смысл которой сводился к тому, что грядет конец света, и все эрзя должны одеться в традиционные эрзянские костюмы и вернуться к древним обычаям, чтобы оказаться в числе избранных в момент Страшного Суда (поскольку эрзя — избранный народ и все остальные народы должны «стать эрзя», чтобы спастись). При этом восток и запад поменяются местами, солнце станет всходить на западе и оттуда явится мордовский «Спаситель»<sup>1</sup>.

Мордовская религиозная традиция в версии мокша известна как *моксень кой*. В ее основе лежит почти чисто иранский дуализм — извечная война светлого отеческого Бога Неба Шкай (а также Оцю Шкай, дословно, «великий бог» или Шкабаваз) и хтонического противника Идеявось (иногда Шайтан). История творения в точности повторяет миф народа коми о птице, посланной Творцом достать со дна мирового океана ил, с дальнейшим развитием сюжета — неповиновением птицы-духа, антагониста небесного божества. У эрзя высшим небесным божеством является Нишке-паз, в целом эквивалентный Шкаю, хотя у эрзян он рассматривается как божественный Сын высшего бога Чам-паса и созданной им женщины и одновре-

<sup>1</sup> Бессонов И. Эсхатологическое движение Кузьмы Алексеева. Мировоззрение, обрядность, историческая эволюция. СПб.: Алетей, 2015.

менно его жены Анге-Патяй, небесной Матери. У Анге-Патяй есть еще три сына и чегыре дочери — все они представляют собой благие божества. Среди них, однако, есть бог Луны, зимы и смерти — Назаром-пас, но он выступает не как злое начало, а как судья, определяющий посмертную участь душ<sup>1</sup>. Чам-пас бьется с Шайтаном (булгарское или татарское заимствование) так же, как Шкай с Идемязозем. К Шайтану в Преисподнюю посылает души грешников и судья Назаром-пас.

### Луговые и горные марийцы: княжества и альянсы

Другая ветвь волжских финнов представлена *марийцами*, народом, наследующим Дьяковскую культуру. Вероятно, упоминавшийся в русских хрониках этнос *меря*, позднее обрусевший и ставший частью русского народа<sup>2</sup>, был либо предком марийцев, либо одним из их ответвлений. Русские и другие народы, в частности хазары, называли марийцев «черемисами». Возможно, этот этноним имеет тюркское происхождение, поскольку марийцы тесно соприкасались с народами Волжской Булгарии и их прямыми потомками — чувашами. Это сказалоь и на марийском языке, где наличествует значительное число тюркских заимствований.

Вероятно, предки марийцев жили на территориях, находящихся западней их современного местонахождения в Верхнем Поднепровье. В этот период они могли соприкасаться с готами. У Иордана в VI веке есть упоминание о черемисах. Под влиянием распространения славянско-балтийской волны к востоку в середине I тысячелетия до Р.Х., они также отступали под давлением на восток еще дальше. Там они соседствовали с предками пермских финнов (прежде всего с удмуртами). Таким образом, если Дьяковская культура, покрывающая огромную территорию от Балтии до бассейна Верхней Волги, включая бассейн реки Москвы и вплоть до устья реки Клязьмы, была общей для марийцев и западных финнов, сами марийцы сместились к самому восточному ее краю, оказавшись севернее мордвы и в непосредственном контакте с финнами пермской группы.

В бассейне Волги происходит дифференциация марийцев на две группы. На правом берегу складывается общность «*горных марийцев*», кырык мары и «*луговых марийцев*», олык марий на левом берегу. На горных марийцев влияние тюрков было особенно сильным, что

<sup>1</sup> В других версиях Луна представлена богиней Ковавой.

<sup>2</sup> Согласно русским летописям, в 882 году меря принимали участие в военных походах Олега, на Смоленск, Любеч, Киев. О меря известно, что этот народ почитал «синие камни».

скажется и в их культуре, и в их геополитике. С последних веков I тысячелетия по Р.Х., когда на марийцев стали давить не только славяне с запада, но и тюрки с юга, они еще больше сблизились с удмуртами.

По мере усиления Волжской Булгарии в VII—VIII веках горные марийцы Правобережья Волги оказались под ее властью и вошли в состав этого тюркского государства. В этот период происходит процесс тюркизации марийцев и отчасти их смешения с чувашами. На «луговых марийцев» Левобережья это распространилось гораздо в меньшей степени, и они были не столь интегрированы в Волжскую Булгарию как горные.

В период XIV—XVI веков у марийцев достоверно фиксируется наличие собственных политических образований, возглавляемых марийскими князьями. Они назывались «кыгыжа» (от марийского кыгыз — старейшина, старик). Кыгыжа либо избирался на народном сходе, либо становился таким в силу династической преемственности. История сохранила имена некоторых луговых марийских князей XIV века, основателей наиболее известного и могущественного Малмыжского княжества — Алгыбай, Ярса, Умшан, Полтыш (или Болтуш) и т. д. Кроме того, известны княжества Порек и Китяка.

Завоевание монголами Волжской Булгарии коснулось прежде всего горных марийцев, но в эпоху Золотой Орды практически все марийцы — и луговые, и горные — оказались под ее властью, а на последнем этапе, к началу XV века, стали частью Казанского ханства. Несмотря на интенсивные контакты с волжскими татарами, марийцы не были обращены в ислам и сохранили свои древние верования в неприкосновенности.

Горные марийцы и чувашаи в XV—XVI веках оказались ближе к русским, чем луговые, и незадолго до взятия Казани Иваном Грозным, горные марийцы (русские называли их вместе с чувашами «горной черемисой») вошли под покровительство Московского Великого княжества. Луговые же марийцы остались под властью татар. В момент самого штурма Казани марийцы выступали на сторонах двух противоборствующих сил — горные на стороне русских, а луговые на стороне татар. Но и после этого луговые марийцы в отличие от горных активно сопротивлялись русификации, в частности, христианизации, и в период конца XVI — начала XVII века неоднократно поднимали восстания. Одно из таких восстаний 1580—1584 годов было настолько масштабным, что современники окрестили его «черемисской войной». В этой войне принимал участие и погиб легендарный князь луговых марийцев кыгыжа Малмыжского княжества Полтыш (ок. 1513—1553). Его брат Токтауш основал другое княжество — Мари-Малмыж. Династия марийских князей через сына Ток-

тауша Паймыса сохранилась до настоящего времени. Полтыш стал героем марийцев, с которым связано много легенд — прежде всего о его грядущем возвращении, и периодических появлениях его со дна озера в лодке, наполненной медью. По одной из легенд, жена Полтуша Шошма (по-марийски весна), узнав о его гибели, бросилась в реку, после чего река получила название Шошма.

Русские построили ряд укрепленных крепостей на территории расселения марийцев — Царевококшайск<sup>1</sup> (Йошкар-Ола), Козьмодемьянск и т. д. Это способствовало дальнейшей русификации марийцев и переселению русских крестьян в эти области. Под этим натиском русских часть луговых марийцев переместилась к востоку, где они стали называться «восточные марийцы» или «чистые марийцы» (чи мари), то есть «избежавшие христианизации и русификации».

Марийцы, как и мордва, были земледельческим народом, но также промышляли охотой на пушного зверя.

## Марийская светлая вера и медовое причастие

Религия марийцев называлась Чимарий йўла. У марийцев существовало сословие родовых жрецов — картов. Термин «карт» (дословно, «старик», «старейшина» — так же, как и кутыжа) заимствован из чувашского языка, но другие имена — *онаен* (ясновидящий), *юптич* (жрец, призыватель богов) и т. д. — имеют марийское происхождение. У коми аналогичная фигура называется *коми пам*, у удмуртов — *восьясь*.

Главным богом религии марийцев был небесный властитель Куту-Юмо (Великий Юмо)<sup>2</sup>. Слово *jumo* в финских языках означает «небо» и «небесное божество». По функциям и этимологии ему соответствует у финнов — бог Юмала, у саамов — бог Юмбел, у вепсов — Юмоу. Это отеческое вертикальное божество вполне туранского типа. Он ездит по небу в золотой колеснице, выбивает из наковальни золотым молотом искры, которые становятся крылатыми небесными духами, обладает большими крыльями и покоится на вершине Мирового Древа. Куту-Юмо называется в молитвах множеством эпитетов, также связанных с небесными свойствами — «Бог Света» (Волгыдо Юмо), «Бог Жизни» (Ильш Юмо) и т. д. Жертвенным животным, приносимым этому богу, был белый жеребец, реже — белая корова.

Куту-Юмо считается царем Неба и царем мира. К нему прикладывается термин «кутыжа», которым марийцы называли верховного правителя.

<sup>1</sup> Ранее на реке Большая Кокшага Полтыш основал крепость Шанчара.

<sup>2</sup> Ситников К.И. Словарь марийской мифологии. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003.



Как и у всех уральцев, у марийцев есть предание о создании мира из донного ила, который достают попеременно два селезня, выплывшие из двух яиц, плававших на поверхности мирового океана: одним из них является Кугу-Юмо, а вторым его темный двойник Ёын (по другой версии, Кереметь). Если Кугу-Юмо творит благие существа и вещи, то Ёын ему в этом мешает. Ёын обитает в Нижнем Мире мертвых, состоящем из камня.

Божество Луны у марийцев представлено парой Тылызе-юмо и Тылызе-ава. Первое божество мужского рода (дословно бог Луны, Лунус), второе — его жена (богиня Луны). Он не имеет никаких хтонических черт. Также в чисто небесном контексте трактуется и божество утренней и вечерней звезды (Венеры) — у марийцев это мужской бог Ёжара. Правда, с ним связано предание, что, если коснуться края зари, можно поменять пол. Кроме того, в мифологии марийцев есть фигура Матери Зари — Ёжара ньё. Следует обратить внимание на то, что этот образ, чаще всего в мифологии сосредотачивающий в себе матриархальные или гинекократические элементы, у марийцев совершенно не выходит за рамки уранической топологии пантеона. В целом таковы же образы и других марийских божеств — бога огня — Тул он Кугу Юмо, бога судьбы — Пурьшо, бога звезд — Шудыр-Шамыч Юмо и т. д. Вертикальное измерение космоса и патриархальный вектор установлены у марийцев предельно строго. Поэтому влияние туранской или напрямую индоевропейской идеологии здесь очевидно. При этом тема онтологического дуализма также присутствует, что указывает на чисто иранское влияние.

Правда, существует одна деталь, связанная с фигурой бога Ёын. Есть марийское предание относительно того, как марийский жрец был задержан Ёыном на пути к тому месту, где Кугу-Юмо распределял между народами разные формы божественных небесных религий. Поскольку жрец опоздал, в наказание же Кугу-Юмо повелел марийцам поклоняться самому Ёыну. Это может быть этиологическим оправданием жертвам Ёыну (в логике «черного шаманизма») или воспоминанием о древней форме религии, распространенной у марийцев, до установления культа Неба. Следует обратить внимание и на этимологическую близость имени Ёын, и бога Неба Ён у коми, и Инмарту у удмуртов. Здесь мы, возможно, имеем дело с той же инверсией основных качеств главных фигур пантеона как в случае иранской и индийской трактовки девов (дэвов) и асуров (ахуров).

Но в целом структура марийской религии совершенно патриархальна и строго уранически ориентирована.

Наличие князей (кугыжа), жрецов (карт) и патриархальный небесный пантеон говорят о высокой дифференциации марийского

общества, представляющего собой типичную политику туранского или индоевропейского типа.

В 70-е годы XIX столетия у марийцев сложилась синкретическая секта Кугу-Сорта (дословно Большая Свеча), основанная на сочетании православных элементов с народной традицией — *марийской верой*. Основная идея состояла в том, что у каждого народа есть своя вера, поэтому и марийцы должны иметь свою, поскольку Бог распределил веры по числу всех народов. Здесь можно вспомнить предание о том, как Йын предотвратил получение марийским жрецом небесной веры, что привело к поклонению самому Йыну. Члены секты Кугу-Сорта, провозгласив веру в Небесного Бога и заимствовав многое у православия, восстановили эту «несправедливость». Члены Кугу-Сорта признавали библейскую историю, грехопадение, православных святых, но при этом поклонялись Кугу-Юмо и проклинали его противника — Йына (Кереметь). Вступить в эту веру можно было через девятикратное обливание родниковой водой. Причастие совершалось не на основе вина, но на основе забродившего меда и особых ритуальных овсяных хлебцев.

### **Финны Балтики на границе цивилизаций: от самобытности к ассимиляции**

Самая западная ветвь финских народов Евразии состоит из нескольких племен, расселившихся к северо-западу и западу от марийцев — в такой последовательности: *весь*<sup>1</sup>, проживавшая к востоку от Ладожского озера (в древности озеро Нево), вероятно, предки *вепсов*, далее на север на западном берегу Ладожского озера — *карела*, а еще западнее — *сумь* (современные финны называют себя *suomalaiset*, а свою страну — *Suomi*) и *емь* (или *ямь*)<sup>2</sup>, к югу от карелы некогда обитали *ижорцы* (эта область, соответствующая нынешней Санкт-Петербургской области, называлась Ижорой, а на европейских картах Ингерманландией), к западу от ижоры — *вогь*, а еще западнее — *эсты* (современные эстонцы) и *ливы*. Дальше всех от центра финской прародины удалились *саамы* (*лопари* или *лапландцы*), занимавшие северные территории Скандинавии, а также земли современной Финляндии, откуда их постепенно с VIII века вытеснила на север *сумь*. Считается, что *сумь* изначально обитали на территории современной Эстонии.

<sup>1</sup> Иногда *весь* отождествлялась с народом чудь.

<sup>2</sup> Татищев помещает *емь* к востоку от карелов.

Западно-финские народы сыграли значительную роль в создании русского государства. В «Повести временных лет» в истории про призыв Рюрика говорится:

Сказали руси чудь, славяне, кривичи и весь: «Земля наша велика и обильна, порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами»<sup>1</sup>.

Чудь и весь были западно-финскими племенами или двумя группами одного и того же племени, чьими потомками являются вепсы. Поэтому именно вепсы приняли историческое решение о призвании Рюрика вместе с восточно-славянскими народами — новгородскими словенами и кривичами. Вепсы отделились от других западно-финских народов во второй половине I тысячелетия и поселились на самом востоке этой западно-финской группы. Летописи уточняют, что весь проживали к востоку от Новгорода в районе Белого озера, где был основан город Белоозеро, называвшийся также Весь. На языке вепсов озеро называлось *Väuktaŋ* — от слова *väiced*, дословно, «белый». Ядром расселения народа вепсы была территория между Ладожским и Онежским озерами. Вероятно, у вепсов была иерархизированная политическая система, так как они принимали участие в федерации славяно-финских племен как полноценная единица (полития). Позднее под давлением славян вепсы стали передвигаться из Междозерья к востоку. Часть вепсов двинулась на север, где смешалась с другим финским народом — *карелой*. Считается, что одна из трех ветвей карелов — *людики* — представляет собой результат смешения карелов с вепсами. Другой карельский субэтнос — *ливвики* или «чудь олонская» — также, вероятно, тесно взаимодействовал с вепсами, что видно из большого числа заимствованных слов.

С XI века новгородцы начинают постепенно захватывать земли вепсов и обкладывать их данью. К XV веку они становятся населением северо-восточной Обонежской пятины Новгородской земли.

Вепсы были земледельческим племенем и по основным своим характеристикам незначительно отличались от славян. Христианство стало распространяться среди вепсов, как в целом среди западных финнов (ижоры, води и т. д.), *одновременно* со славянами при князе Владимире. Древние верования вепсов почти не поддаются реконструкции. Единственно, что можно выяснить об их древней мифологии, так это ее почитание верховного небесного Божества Юму (Юмоу), что близко к религиозным системам других финских народов.

---

<sup>1</sup> Повесть временных лет. С. 214.

Карелы, вероятно, сложились на основании смешения нескольких финских племен, начиная от *корелов* и включая *вепсов* и *лопарей* (*саамов*).

Первые упоминания о карелах (или о *корелах*) появляются в конце X — начале XI века. В XII веке карельские отряды столкнулись со шведами в Финляндии и нанесли им серьезное поражение. В 1187 году карелы (возможно, вместе с русскими) совершили морской поход на древнюю столицу Швеции Сигтунту на озере Меларен недалеко от побережья Балтийского моря, взяли ее штурмом и разграбили. Стокгольм возник в XIII веке как крепость у побережья Балтийского моря, построенная именно в целях обороны Швеции — поскольку карелы проникли в Сигтунту как раз через проливы. Построивший крепость ярл Биргер стремился не допустить повторения той катастрофы, которую принесли шведам карелы.

Крещение карелов произошло позднее, чем вепсов — в 1227 году.

Карелы как и некоторые другие западно-финские народы постепенно оказались под властью новгородцев и вместе с ижорцами и *водью* вошли в состав Новгородской Водской пятины. В этом территориальном образовании карелы занимали северные территории, на юге же располагалась Ижорская земля (Ингерманландия), а к западу от ижорцев — Вотская земля, что и было отражено в названии всей пятины. Центром Карельской земли вплоть до XVII века был город Корела (у шведов Кексгольм, современный Приозерск) на западном берегу Ладожского озера. Она считалась административным центром северной части Водской пятины. В ходе противостояния русских и шведов за контроль над Балтикой территория Карелии неоднократно переходила из рук в руки — шведы владели Карелией в промежутках с 1580 по 1595 год, а позднее с 1617 по 1721 год, после чего карелы окончательно оказались под властью Российской Империи в составе Выборгской губернии. В 1811 году Карелию (Старую Финляндию) присоединили к Великому княжеству Финляндскому.

Древняя религия карелов была столь близка к финской (*суоми*), что их можно рассматривать как одно целое.

Финский народ *ижора* жил на территории, примыкающей к современному Санкт-Петербургу в устье Невы. К западу от ижорцев располагалось другое родственное племя — *водь*. Вместе они занимали Ижорскую землю и входили в Водскую пятину. У истоков народа ижора стояло племя *корела* (ядро народа карелов), которое распространялось вдоль Финского залива, постепенно ассимилируя другие финские племена — прежде всего *водь*. Потому ижору можно считать народом близким к карелам, с одной стороны, и к *води*, с другой. В XII веке ижора, известные в европейских летописях как

*ингры* (откуда Ингерманландия, дословно, «Страна Ингров»), периодически вместе с русскими и другими финскими племенами (в частности, *емь*), организовывали военные походы на шведов и доставляли им серьезные неприятности. Ижорцы долго оставались язычниками. В целом культурно и социально они были очень близки к карелам и столь же воинственны и независимы. В 1323 году, однако, в ходе войны между Новгородом и Швецией, судьбы двух близких народов — карелов и ижорцев — разделились: ижорцы остались под Новгородом, карелы отошли Швеции. Ижорцы дольше других финнов оставались язычниками, и их обращение в православие произошло на столетие позже, чем у карелов. При этом элементы древней традиции сохранялись у них долго время, несмотря на принятие христианства.

В 1611 году Ижорской землей (Ингерманландией) завладела Швеция, и часть ижорцев переселились в Русское государство, к которому этот народ был культурно и исторически ближе, чем к католической Швеции. Спустя сто лет, в 1710 году, Петр Великий вернул эти территории и оставшихся на них ижорцев в состав России. При этом на протяжении всей истории шел процесс ассимиляции ижорцев русскими. С XV века у ижорцев преобладает земледелие, ранее же они занимались охотой и рыбной ловлей.

*Водь* жила в западной части Водской пятины. Этот народ в целом был близок к ижоре и к своим западным соседям, которые иногда назывались «чудью» (мы видели, что этноним «чудь» прикладывался к различным финским племенам, но чаще всего отождествлялся с вельями — предками вепсов, жившими намного восточнее), откуда — Чудское озеро. Расселение воевод доходило до устья реки Луга (современная граница России с Эстонией). Еще западнее воевод на территории современной Эстонии, иногда называемой Чудской землей (Чудца), жили финские племена, которые стали позднее называться «эстами», то есть «восточными людьми», хотя под этим названием европейцы подразумевали не только финнов, но и некоторые балтийские этносы. На юге Эстонии под влиянием близкого центра русской культуры Пскова сложились отдельные этнические группы *сету* и *выру*, которые считаются частью эстонцев. С IX века эстонцы начинают активно заниматься земледелием.

Северные территории современной Эстонии были названы Эстляндией. Финские народы Эстляндии стали частью латышских полиций, где начала доминировать балтийская идентичность, а финская составляющая постепенно была ассимилирована балтами. Чистыми финнами на северной территории современной Латвии (а также на юге Эстонии) остался небольшой народ *ливы*.

В XIII веке ливы, а также эсты, попадают под влияние германцев, насильственно обращаются в католичество и становятся частью западноевропейского культурного круга. По имени ливов территория их проживания была названа немецкими рыцарями Ливония, позднее Лифляндия. Впоследствии это название было перенесено на территории современных Эстонии и Латвии, завоеванные Орденом Меченосцев и ставшие его особой ветвью — Ливонским орденом. Эти земли в католической географии носили официальное название *Terra Mariana*, «Земля Девы Марии».

Эсты, ливы, ижора, вoдь, финны (сумь), весь и карелы населяли пограничные территории между двумя культурными кругами — русско-православным и европейско-католическим, и это предопределяло их особенность — на западе преобладало западное христианство (в начале католичество, а затем протестантизм), и это более всего затронуло эстонцев и финнов, а на востоке русское влияние распространялось на ижорцев, вoдь карелов и — восточнее — вепсов. Постепенно финны на западе перенимали стиль жизни германцев и скандинавов (прежде всего шведов), а на востоке — русских. В этом процессе часто самостоятельность исчезала совершенно, и от некогда независимых и самостоятельных финских племен и даже государственных образований, оставались лишь небольшие изолированные группы, а остальные смешивались с германским, балтийским или славянским населением.

## Саамы и финны: страна Сапмо и палеоевропейский след

Финны как этническое ядро современной Финляндии являются потомками прибалтийского народа *сумь*, сложившегося на территории Эстонии, который стал расселяться к северу, где ранее обитали *саамы*. Термином *Finna*, «финны» германцы называли именно саамов, подчеркивая, что речь шла о народе охотников и собирателей. Саамы же были самым древним населением Финляндии, северо-восточных областей Скандинавии и Северной Карелии. Другое название саамов — «лопари» или «лапландцы» (в древнерусских хрониках — *лопы*). Сами себя саамы называют «кильд», а свою «страну» — «Сапми».

Саамы представляют собой уникальный народ, в котором на уровне языка и, возможно, культуры сохранились следы того, что лингвисты называют *палеоевропейским языковым субстратом*. В томе Ноомахии «Логос Турана»<sup>1</sup> мы говорили о концепции Старой Европы как древнейшего матриархата, распространившегося на европейской

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

территории из Малой Азии, где некогда был центр цивилизации Кибелы. Среди европейских народов к этим палеоевропейским языкам относится баскский, а также исчезнувшие этрусский, минойский, пиктский и т. д. Приход в Европу кочевых патриархальных народов курганной культуры, то есть индоевропейцев и их более поздних — преимущественно алтайских — наследников, относившихся к этому же солярному типу цивилизации, вытеснил, подчинил и ассимилировал матриархальные культуры Старой Европы, от которой остались лишь едва различимые фрагменты. Нечто подобное мы видели в Тибете и в Восточной Сибири: прямые или опосредованные (через алтайцев) индоевропейские влияния подчинили — с разной степенью глубины — культуры, которые имели матриархальные черты — тибето-бирманские в Тибете, палеоазиатские в Сибири. Нечто аналогичное происходило и с финнами и прежде всего с саамами: они, будучи носителями *уральской идентичности*, которая, как мы видели, в целом соответствует небесному патриархальному типу культуры и представляет собой разновидность Логоса Турана, столкнулись на территории современной Карелии, Финляндии и Восточной Швеции с *неидентифицируемым палеоевропейским народом*, следы языка которого явнее всего видны в саамском. Отличие саамских диалектов, в свою очередь, часто весьма непохожих друг на друга, от остальных западно-финских языков (вепсов, карелов, эстонцев, ижоры, води и т. д.) однозначно указывает на тесные контакты, смешение и ассимиляцию какого-то иного народа — не индоевропейского и не уральского, который теоретически мог бы быть частью матриархальной цивилизации Старой Европы, отступавшей к самым окраинным территориям материка под натиском индоевропейцев (пикты и баски являются другими экстремумами того же процесса). Саамы были единственным финским народом, который не знал земледелия, и основу хозяйственной деятельности которого составляли охота и собирательство (поэтому финны и были названы германцами *Finnaq* — «те, кто ищут»), а также оленеводство. Мы видели, что изначально предки современных финнов представляли собой прибалтийский народ *сумь*, сложившийся на территории Эстонии или в соседних областях Воды. Позднее они расселились на территориях саамов и были отождествлены шведами и германцами с лопарями, получив общее название «финны». Вероятно, и в финском народе наличествует этот *палеоевропейский субстрат*, но гораздо в меньшей степени, чем у саамов, и, очевидно, связанный как раз с ассимиляцией сумью самих саамов. Предки саамов тоже достигли той территории, на которой они проживают во второй половине I тысячелетия до Р.Х., придя туда — как и остальные финские народы — с востока, где и находилась фин-

но-угорская прародина. Но собственно саамы как народ сложились через наложение *двух горизонтов* — уральского и палеоевропейского. Нельзя исключить, что этот палеоевропейский субстрат был интегрирован уральцами и ранее на территориях, располагающихся восточнее, но следы этого — по крайней мере, в языке — не столь очевидны, как в случае саамов и отчасти финнов Финляндии. Карелы также ассимилировали значительную часть саамов, которые жили до них на Карельском полуострове, но в этом случае палеоевропейский слой был включен опосредованно (снова через саамов).

В культуре и верованиях саамов мы встречаем черты, чрезвычайно близкие к палеоазиатским — почитание «хозяина тундры», «хозяина леса» (Лайб Олмай) и т. д., а также множество разнообразных низших духов. У саамов вы вновь видим культ Медведя, характерный для палеоазиатов, тунгусов и угров, но отсутствующий у волжских финнов. Саамы почитали также священные камни — сейды. Кроме того, у саамов есть традиция шаманизма (в свою очередь, отсутствующая у волжских и пермских финнов). Шаман у саамов называется найда. Как и сибирские и палеоазиатские шаманы, они делятся на две категории — белых и черных. Черные называются особым термином — «тейду», и ими обычно бывают женщины-шаманки. Нойды, как и все остальные шаманы, устанавливали связь с Нижним Миром, миром мертвых (сайво). Хотя у саамов собственно уральская традиция патриархата сохранилась, в целом под потусторонним миром обычно понимается именно Нижний Мир.

Одним из верховных божеств была богиня Акка. Одна из ее главных ипостасей называлась Ябме-акка, дословно «Старуха мира мертвых», а другая Мадеракка — она считалась родоначальницей саамов.

Мужскими божествами были бог Грозы Хорагаллес<sup>1</sup>, бог ветров Бьегголмай, бог охоты Лиэаиболмай, бог Луны Мало (или Аске) и т. д. Обобщенное понятие «бог» у саамов представлено словом Ипмил, родственным финскому Юмала. Ипмил (другая версия Радьен-аттье, Юбил, Веаральден Олмай) считался высшим божеством (патриархальная черта уральского горизонта), но при этом этот бог представляется пассивным или *спящим*. У него не было особых культов. Он отождествлялся с Полярной звездой. Его паредрой считалась Радьен-акка (Верхняя Мать), а сыном — Радьен-пардне.

Во главе Преисподней (Нижнего Мира), называемой саамами Ротаймо, стоял также мужской бог Рото, день которого отмечали во время зимнего солнцестояния. По мнению саамов, Ротаймо населен старухами-каннибалами, способными, в то же время, воскрешать

<sup>1</sup> Другими саамскими богами, связанными с грозой и молнией, были Айэке и Дермес.



мертвых — классические образы Великой Матери. Проникнуть в Ротаймо можно было через воду озер или трещины в скалах. Шаманы саамов часто совершали путешествия в Ротаймо.

Однако ряд сюжетов саамской мифологии указывает и на наличие патриархальной структуры. В частности, предание о боге и богине воздуха Мадер-атча и Мадер-акка, творящих людей, где Мадер-атча создает душу, а Мадер-акка — тело, говорит о фиксации патриархата. То, что в этой космогонической версии душами людей и их помещением в утробы земных матерей занимаются дочери этой воздушной четы богов, напоминает тюркские мотивы, связанные с Умай.

Случай саамов показывает интересную симметрию геософии Северной Евразии. Если двигаться по побережью Северного Ледовитого океана, то мы встречаем там постепенное иссякание палеоазиатских элементов, характерных прежде всего для самых восточных областей — Камчатки, Чукотки и т. д., и усиление влияния Логоса Турана, более ярко выраженного у тюркоязычного смешанного северного народа долганов, тунгусов, затем енисейских кетов и далее самодийцев (энцев и ненцев), и наконец, угров. Затем на Северном Урале эта тенденция меняется и постепенно нарастает влияние автохтонного субстрата на сей раз *палеоевропейцев* — от коми до вепсов, карелов, финнов и особенно саамов, где их присутствие уже различается четко в лексических заимствованиях из неустановленного языка, отличного от уральских или каких-то еще известных нам. Таким образом, арктическое побережье Евразии разделяется на два крыла, вдоль которых происходит ослабление индоевропейского и туранского культурного горизонта или, если посмотреть с другой стороны, усиления палеоазиатского начала на востоке и палеоевропейского на западе. Крайней точкой западного крыла является Северная Швеция, совпадающая с западной границей страны саамов Сампи.

### **«Калевала»: солярная мельница и зачатие Вяйнямейнена**

Влияние палеоевропейского субстрата на финнов было намного менее интенсивным, нежели на саамов, и общий финно-угорский стиль патриархальной небесной картины мира у финнов выделен более четко — включая трехуровневую структуру Вселенной.

Верховным небесным божеством финнов был Юмала. Финны почитали также божество Грозы, названное «Отцом», Укко. Богом воды и моря является Ахти, владеец всех богатств мира. Источник

богатств связан с волшебным предметом — Сампо, который представлен как образ Вселенной или мельница, дающая любое количество пищи и драгоценностей. Можно предположить здесь иранское влияние идеи хварено, «царского счастья», которое также связано с морем (в частности, в эпизоде о попытках достать его туранцем Афарисиабом<sup>1</sup>). Образ Сампо в тексте самой «Калевалы» назван «сшитым ободом», то есть кругом, но именно так — в виде диска — и изображалось хварено. Вместе с тем ручная мельница Сампо описана как имеющая крышку с изображениями звезд и светил, вращающихся вокруг своей оси. Небесный кузнец Ильмаринен выковывает Сампо из ряда на первый взгляд не связанных друг с другом вещей: «из пушинки лебединой, из кусочка веретёнца, и из молока коровы, и из ячменя крупинки»<sup>2</sup>. Если мы внимательнее присмотримся к ним, что в этой серии объединены частицы четырех вещей — веретено символизирует ось мира, вокруг которой вертикально расположены три слоя — пух лебедя, белой птицы означает Небо, молоко коровы — землю, а ячмень — Подземный мир, куда зерно помещается для того, чтобы умереть и воскреснуть. Все вместе это образует полноту Вселенной, представленной в миниатюре. Утрата крышки со звездами означает в «Калевале» падение Мирового Древа на далеком севере, что символически связано с утратой вертикальной ориентации — ноологической катастрофой.

В загробном подземном мире (называемом Манала) правит бог Туони (в другой версии Мана). У финнов, как и у саамов, а также карелов был развит шаманизм, и шаманы могли осуществлять путешествия по всем трем мирам, в том числе, спускаясь в мир мертвых. Правители мира мертвых описываются довольно подробно: это Туонен-укко (отец), Туонен-акка (мать), представленная в виде старухи, Калма — богиня трупов и могил, Туонен-пойка (сын) и чернолицые карлицы-дочери — Туонен-тюттерет, породившие все виды болезней, несчастий и зол.

Важнейшим документом является финский (или карело-финской) эпос «Калевала», содержащий ряд древних представлений всех западных финнов. «Калевала» представляет собой текст, собранный в одно целое из разрозненных фрагментов финским историком и лингвистом Элиасом Лённротом (1802 – 1884) на основе финских песен (рун). Он дает довольно полное представление о сакральном космосе западно-финских народов и особенно, собственно, финнов (сумь) и карелов, среди которых и записывались руны «Калевалы».

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Калевала. См.: [fb2.booksgid.com/content/30/elias-lennrot-kalevala/14.html](http://fb2.booksgid.com/content/30/elias-lennrot-kalevala/14.html)

В основе сакральной географии «Калевалы» лежит дуализм священных пространств — одно из них, страна Похьёла, находится на крайнем севере и соответствует области корней Мирового Древа. Это вполне матриархальная сфера, царство старухи Лоухи, правительницы Похьёлы. Ей противостоит страна Калева (откуда название эпоса «Калевала»), где живут герои — Вьяньямейнен, Сеппо Ильмаринен, Лемминкайнен, Ёукахайнена и другие. Контраст между Калевой и Пахьёлой подчеркивается тем обстоятельством, что главные герои Калевы — воины и герои — приходят в Пахьёлу, к ее властительнице Лоухе<sup>1</sup>, сватать ее дочерей.

Один из главных героев «Калевалы» — божественный герой Вьяньямейнен. Однако его партеногенетическое происхождение от Великой Матери Ильматар<sup>2</sup> (дословно, Воздушная Жена), которая пребывала в одиночестве в Мировом Океане до творения, пока еще одно женское существо — Великая Утка — не прилетела к ней и не отложила яйца, откуда возникла Вселенная, указывает на явное дофинно-угорское происхождение: скорее всего, мы имеем дело с той же палеоевропейской традицией, что и в случае саамов. Это особенно важно, поскольку Вьяньямейнен — это образ именно карело-финской традиции, причем больше упоминаний о нем мы встречаем именно среди карелов, которые, как мы видели, сложились как этнос на основе саамов<sup>3</sup>, а те, в свою очередь, многое взяли у палеоевропейцев. Этот сюжет об изначальной Великой Матери, плавающей в примордиальном Океане и выступающей в роли Творчицы мира, представляет собой классический признак Логоса Кибелы. Мировой океан, Великая Мать и происхождение мира из яйца, по Бахофену, являются главными характеристиками матриархальной мифологии<sup>4</sup>, с чем мы неоднократно сталкивались в разных томах «Ноомахии». В частности, точно такие сюжеты мы встречаем в пеласгийской культуре<sup>5</sup>, у единственных сохранившихся палеоевропейцев басков<sup>6</sup> и т. д. Показательно и чудесное рождение Вьяньямейнена Великой Матерью Ильматар — он был зачат без отца от ве-

<sup>1</sup> Имя Лоухи происходит от финского *louhi*, скала.

<sup>2</sup> Другое ее название еще более выразительно — Луоннотар, «Природная».

<sup>3</sup> У ижоры и эстонцев этот образ отсутствует, и, вероятно, это объясняется их относительным удалением от зоны позднейшей палеоевропейской культуры, сохранившейся только на крайнем севере Скандинавии и Карелии.

<sup>4</sup> *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.* Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

<sup>5</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины.

<sup>6</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.

тра. Ветер и его эквивалент Змей выступают в матриархальной мифологии классическими спутниками Богини. То, что Вяйнямёйнен спускается в мир мертвых, точно соответствует этому сакральному комплексу ноктурна. Вяйнямёйнен представлен как Первочеловек и прапредок.

Однако в «Калевале» этот матриархальный слой покрывается еще одним, более поздним, соответствующим уже собственно финно-угорскому горизонту. Так, в чертах Вяйнямёйнена можно увидеть и некоторые солярные и героические черты — в частности, его битва со старухой Луохи, отвоевывание волшебного объекта мельницы Сампо (аналог хварено) и т. д.

Гештальт Вяйнямёйнена имеет много чисто шаманских черт. Он побеждает врагов не столько силой (что было бы туранской чертой), сколько *пением* (он считается основателем музыкальной традиции рунических песен и во многом близок Орфею<sup>1</sup>), заклинаниями и уловками. Это — образ Диониса, сквозь который проступают черты его «черного двойника», Адониса или Аттиса, принадлежащие матриархальному циклу Кибелы.

Вяйнямёйнен связан с землей и Средним Миром (парадигмой которого является Калева). Его брат кузнец Сеппо Ильмаринен, связанный с небесным огнем и кузнечным ремеслом, выковавший волшебную мельницу Сампо, вероятно, был божеством Грозы или воздуха. На финском *ilma* — воздух.

Еще один герой «Калевалы», так же как и Ильмаринен сватавшийся к дочери старухи Луохи — Лемминкяйнен. В состязаниях за руку царевны северной страны (Преисподней) он должен был поймать или убить черного лебедя на подземной реке. При совершении этой попытки он гибнет, а его мать обходит Вселенную в поисках сына, находит в Преисподней его растерзанное тело, сшивает его, а за душой поднимается к небесному богу Укко. Получив от него небесный мед, с его помощью она воскрешает Лемминкяйнена. Этот образ также может иметь отношение к Логосу Диониса и его «черному двойнику», как и в случае Вяйнямёйнена. К Лемминкяйнену близок другой герой финской мифологии — Ахти (или Ахто<sup>2</sup>), который в некоторых случаях представляется божеством воды, пребывающим в подводном дворце Ахтола.

Все три главных героя «Калевалы» соответствуют трем слоям мироздания: Ильмаринен — Небу (Верхний Мир), Вяйнямёйнен —

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

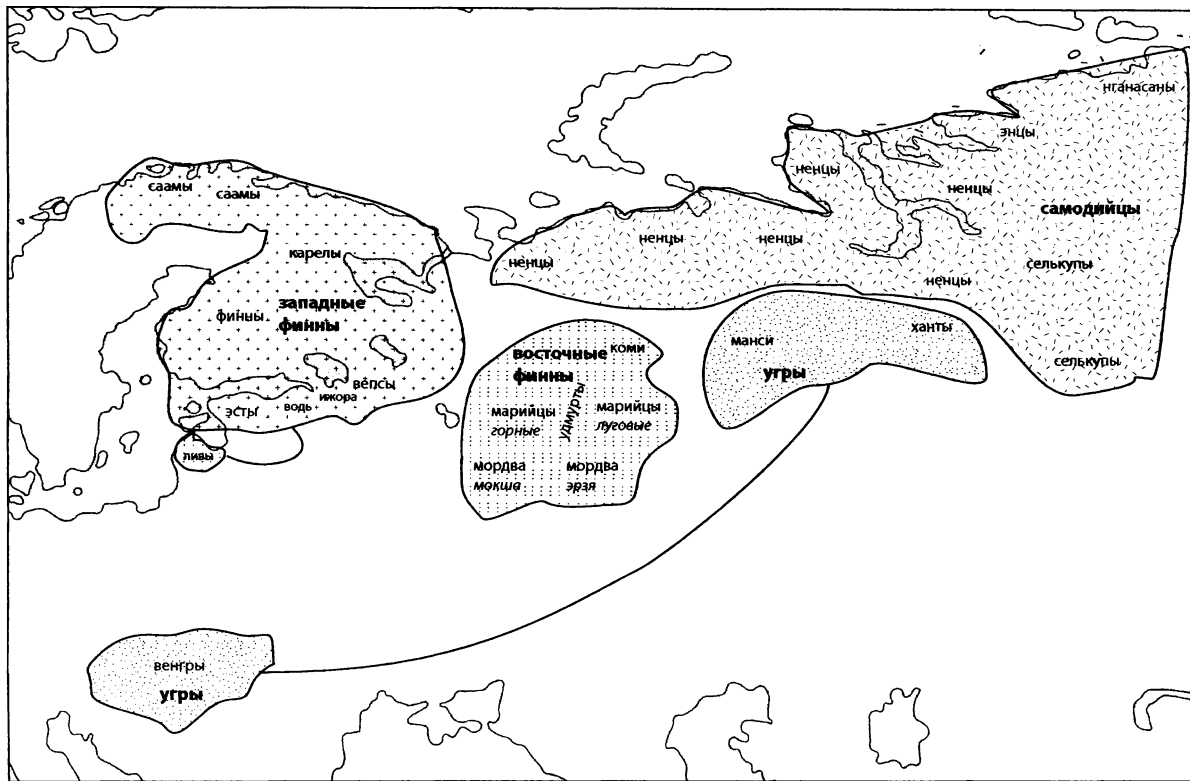
<sup>2</sup> Ахти называется также Саарлайнен, дословно «островитянин». Его супругой у финнов и карелов считается богиня воды и волн Велламо.

земле (Средний Мир), Лемминкяйнен — Преисподней или подводному царству (Нижний Мир).

У эстонцев патриархат более четко выражен (влияние саамов и палеоевропейцев существенно меньше). Поэтому в эстонском эпосе «Калевипозг»<sup>1</sup>, представляющем собой аналог «Калевалы», где действуют те же три героя, что и в «Калевале», они представлены сыновьями отца великана Калева, и давшим название стране. Карело-финская линия является более архаичной и больше обнаруживает матриархальный слой.

---

<sup>1</sup> Впервые эстонские предания и песни (руны) собрал воедино и опубликовал в форме эпоса «Калевипозг» Фридрих Рейнхольд Крейцвальд (1803–1882).



Народы уральской языковой группы

# Глава 32. Урал в сакральной географии

## Геософия уральского мира

Краткий обзор уральской семьи народов оказался важнейшим звеном для построения геософской карты Евразии. Эти народы в трех своих ветвях (самодийцы, угры и финны) представляют собой тот горизонт, через который проходит разделение между двумя пластами архаического доиндоевропейского матриархата в общем пространстве евразийского материка. Подобно тому, как Уральские горы в географическом контексте делят Европу и Азию, религия и культура уральцев делят экзистенциальный горизонт Евразии на две половины, причем обе они, вероятно, в примордиальные эпохи представляли собой матриархальные цивилизации, где доминировал Логос Кибелы — *палеоевропейскую* на западе и *палеоазиатскую* на востоке. При этом палеоевропейская цивилизация была связана с европеоидным типом и сельским хозяйством, а палеоазиатская — с монголоидным типом и с практиками охоты, рыбной ловли и собирательства. Собственно патриархальную цивилизацию, Логос Турана мы фиксируем между этими полюсами — в Великой Степи, где располагается индоевропейская прародина. Отсюда патриархат распространяется вместе с носителями курганной культуры во всех направлениях, оказывая свое влияние и на запад (накладываясь на палеоевропейский матриархат), и на восток (накладываясь на палеоазиатский матриархат), оттесняя все дальше к береговой зоне Евразии культуры Кибелы. Уральские народы занимают в этой симметричной картине строго центральное положение к северу от самого Турана. При этом зона расселения уральцев на востоке (ненцы, энцы, нганасаны) касается палеоазиатской культуры, а на западе (саамы, карелы) — палеоевропейской, отчасти смешиваясь и с той и с другой.

Влияния туранского и даже иранского (наиболее позднего по времени) индоевропейского элемента мы видим во всех самодийских и финно-угорских обществах, и они в них почти всегда доминируют (быть может, за исключением саамов и в меньшей степени карелов и финнов). Но при этом именно уральцы демонстрируют на востоке палеоазиатские культурные черты, а на западе — палеоев-

ропейские. Это делает уральские народы *уникальным звеном всей евразийской геософии*, поскольку именно здесь проходит граница между двумя континентальными зонами цивилизации Кибелы, разорванными вторжением солярно-полярного индоевропейского (и постиндоевропейского) патриархата.

Такая особенность уральской ноологии отчасти сближает ее с алтайской и особенно с тюркской, что сказывается и в фенотипе — и финно-угры, и тюрки преимущественно европеоиды с небольшим добавлением монголоидных черт (тогда как монголы и тунгусо-маньчжуры — преимущественно монголоиды с добавлением — у монголов — европеоидных черт). Уральские и алтайские языки агглютинативные и в ностратической теории вообще возводятся к общему истоку (урало-алтайская гипотеза). Но если алтайцы, и прежде всего тюрки, это народы Степи, заимствовавшие от индоевропейцев их кочевую миссию и ставшие важнейшим элементом патриархального державостроительства в общеевразийском масштабе, продолжая вектор индоевропейского Турана, то уральцы (кроме венгров, стоящих особняком) сочетали Логос Турана с земледельческими культурами на западе и с практикой охоты и оленеводства на востоке, что означало интеграцию в их горизонт более древних палеоевропейских и палеоазиатских структур. Логос Турана они проецировали на иной — не на степной, но на лесной и речной горизонт.

Сведя эти соображения в единое целое, мы можем предложить схематическую модель *геософии уральского мира*, где исторический фактор выносится за скобки, и поэтому мы имеем дело не с классической картографией, а скорее, с графом или синхронистской топологией, где картографическая основа служит лишь одним из слоев многомерной семантической структуры.

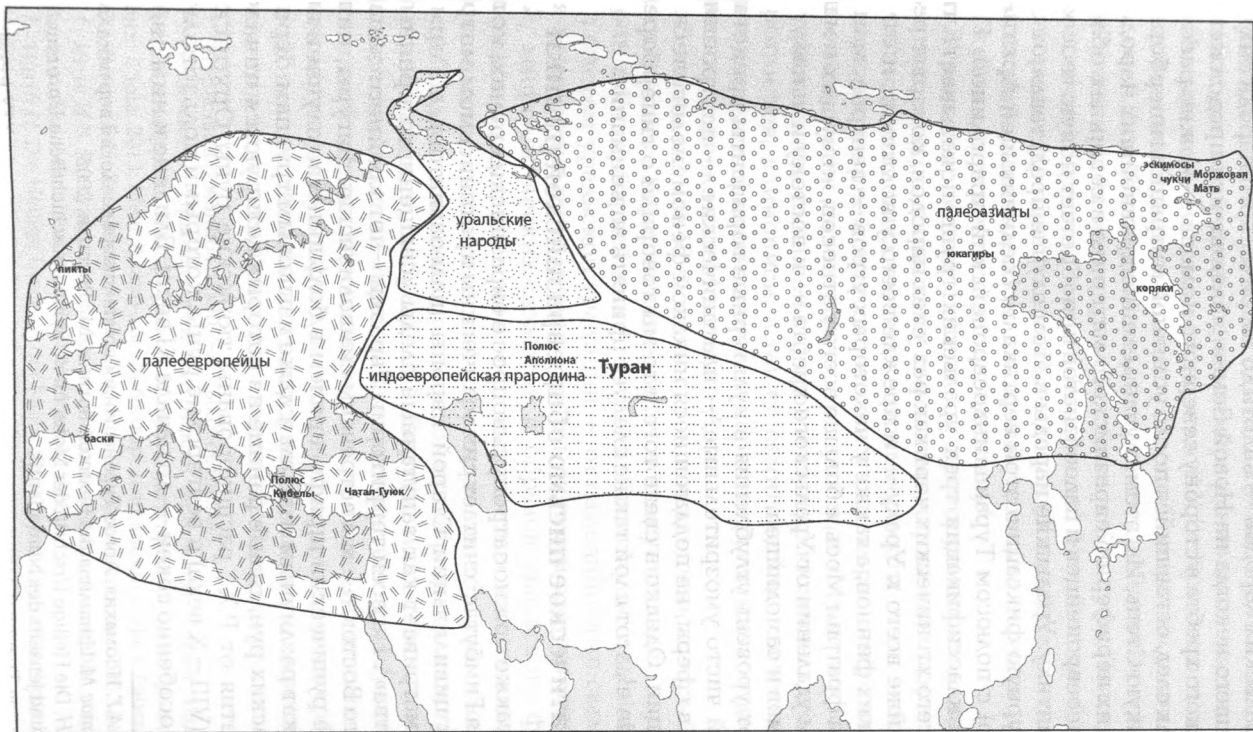
На этой карте-графе видна одна интересная закономерность. Уральские горы, вдоль которых расселились народы уральской семьи, представляют собой пространство, которое соединяет индоевропейскую прародину, помещаемую часто именно к югу от Уральского хребта, с Арктикой. Если учесть условную модель соотношения Логоса Турана с циркумполярными областями (гиперборейская теория Б. Тилака<sup>1</sup>, Г. Вирта<sup>2</sup>, Ю. Эволы<sup>3</sup> и т. д.), то область расселения

<sup>1</sup> *Tilak Bal Gangadhar. Orion or Researches into the Antiquities of the Vedas. Bombay: Rádhábái Átmárám Sagoon, 1893.*

<sup>2</sup> *Wirth H. Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion. Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Jena: Diederichs, 1928; Idem. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.*

<sup>3</sup> *Evola J. Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Mediterranee, 1998.*





*Место народов уральской семьи в контексте примордиальных культурных кругов Евразии*

именно уральских народов — вплоть до мифического народа сихиртя, обитавшего некогда на Новой Земле, являющейся продолжением Уральского хребта в сторону северного полюса — можно рассматривать как след, оставшийся после условной миграции гиперборейцев в Великую Степь. И в этом случае деление древнейших народов, населяющих периферию евразийского материка в северных областях, на палеоевропейцев и палеоазиатов приобретает новую геософскую семантику. Уральские народы в этом случае представляют собой культурную фиксацию этой вертикали, соединяющей Арктику (Арктогею) с полюсом Турана, индоевропейской прародиной. При этом сама классификация трех уральских групп показывает, что меньше всего хтонических черт как раз у тех народов, которые расселены ближе всего к Уралу — и прежде всего у волжских и отчасти пермских финнов, а также у некоторых угров — венгров, манси и хантской фратрии Мось, а больше всего у этносов, живущих в максимальном удалении от Уральского хребта — к востоку и западу, то есть у саамов и самодийцев.

Но этот уровень углубления в культурные горизонты представляет собой чисто умозрительные — платонические — построения, уводящие в сферы, не поддающиеся никакой феноменологической верификации. Однако в свете того, что мы говорили о гиперборейском *Dasein'e*<sup>1</sup>, этот слой также следует принять во внимание.

### Апофатическое письмо общевразийской руники

Здесь также можно затронуть вопрос о евразийских рунах, которые Мария Гимбутас<sup>2</sup> считает символическим протописанием матриархальной цивилизации Старой Европы (палеоазиатов), а Герман Вирт рассматривает как запутанные следы «священного праязыка человечества»<sup>3</sup>. На всей территории Евразии — от крайнего запада до Дальнего Востока — мы встречаем символические фигуры, напоминающие рунический шрифт, причем в большинстве случаев они принадлежат различным языкам и даже языковым группам. Кроме скандинавских рун, самые ранние из которых датируются началом I тысячелетия от Р.Х., расшифрованы тюркские руны Орхонских надписей (VIII — X века) и венгерские руны, которыми пользовались венгры — особенно секеи — до начала XI века<sup>4</sup>. Близкие к ним знаки

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини. М.: Росспэн, 2005.

<sup>3</sup> Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.

<sup>4</sup> У венгров Трансильвании (секелов) это письмо сохранялось до XIX века.

встречаются в евразийских тамга, а также в культовых предметах сарматских захоронений (например, руническая надпись на чаше из Иссыкского кургана — V век до Р.Х.<sup>1</sup>). Кроме того, к проторуническим памятникам можно отнести болгарские руны VI—X веков по Р.Х.— Ситовские надписи, тексты найденные в Мурфатларе (Румыния), на месте древней столицы Болгарии Плиске, а также в местечках Крепча, Равна и Шудиково<sup>2</sup>. Упоминание болгарского черноризца Храбра<sup>3</sup> (конец IX — начало X века) о наличии у дохристианских славян особого священного письма — «черт и резов» — также можно отнести к этому феномену<sup>4</sup>.

В реконструкциях Г. Вирта<sup>5</sup> к проторуническому набору священных знаков, связанных с моделью карты-календаря, фиксирующей сезонно-циклические закономерности года, наблюдаемые в циркумполярной зоне, возводятся самые разнообразные знаковые системы — от наскальных рисунков и татуировок североамериканских индейцев или народов маори до китайских и египетских иероглифов, клинописи, а также семитических, греческие, индийские и иные алфавиты, включая нерасшифрованные модели письма Фестского диска или Мохенджо-Даро.

В таком случае Урал становится тем каналом, который соединяет в контексте Евразии как единого общерунического пространства Туран с Гипербореей или Арктогеей. Поэтому исследование знаковых систем уральской традиции — от самодийцев до саамов, включая венгерские руны, а также узоры, системы соответствий и созвучий, мифологических сюжетов и образов уральского фольклора, ритуалов и обрядов — может стать ключом к восстановлению примордиальной семиотической структуры, на которой основываются более поздние языковые, религиозные и обрядовые надстройки. Огромный материал, собранный Г. Виртом, может быть взят в вопросе о восстановлении «праязыка человечества» за отправную точку, хотя новейшие исследования в области палеолингвистики и глоттохронологии требуют фундаментальной коррекции его собственных выводов, значительная часть которых, очевидно, не может быть принята в том виде, в котором они изложены. Однако наличие карты-ка-

<sup>1</sup> Нерасшифрованное памиро-иссыкское письмо.

<sup>2</sup> *Бешевлиев В.* Прабългарски епиграфски паметници. София: Издателство на Отечества фронт, 1981; *Войников Ж.* Произход и преселения на древните българи. София: Ciela, 2013; *Idem.* Алано-древнобългарското писмо. София: Faber, 2011.

<sup>3</sup> *Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетейя, 2000.

<sup>4</sup> *Ягич И.В.* Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968.

<sup>5</sup> *Wirth H.* Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.

лендаря как основы общеевразийского символического комплекса вполне правдоподобно и более того, с точки зрения платонического предшествования единства над множественностью — что является фундаментальным положением Логоса Аполлона — такая знаковая система *должна* была существовать. Из этого долженствования, однако, отнюдь не следует, что эта модель сегодня нам известна или даже, что она может быть нам известна, учитывая комплексный характер наложения друг на друга многослойных евразийских историа-лов, экзистенциальных горизонтов и цивилизационных слоев. Но с точки зрения аполлонизма, если есть феноменологическое множество народов и языков, знаков и символов, *должно быть* предшествующее ему Единство. Однако в отличие от этноцентристских моделей такое Единство не может быть простым обобщением одной из существующих языковых или этнокультурных единиц, равно как и результатом их механического сопоставления или сложения. Природа Единого более трудна *метафизически*, и эту же *метафизи-*ческую трудность мы встречаем в вопросе о восстановлении обще-евразийской проторуники, которую в определенном смысле можно назвать «апофатическим письмом» (по аналогии с апофатическим толкованием Единого, “Ev у неоплатоников).

Симметрия расселения уральских народов, их традиции, сам уральский экзистенциальный горизонт, уральский Dasein могут в будущем стать ключом к открытию такого «апофатического письма».

# **ЧАСТЬ 8. ГОРИЗОНТЫ КАВКАЗА**



# Глава 33. Картография Кавказа

## Горизонты Кавказа

Последним аккордом первичного построения геософии евразийского пространства будет краткий обзор культур народов Кавказа.

Регион Кавказа представляет собой горный массив, а также предгорья, которые находились на пересечении путей многочисленных и разновекторных миграций и переселений народов Евразии, что предопределило мозаичность местного населения. Многие древние народы спасались в горах в недоступной местности от экспансии других воинственных народов, — прежде всего туранцев, но не только них, — что привело к сохранению у некоторых племен архаических культурных форм и языков.

Изучение культур и языков, а также традиций кавказских народов — тема безбрежная и являющаяся предметом бесчисленных споров и дебатов. Ей посвящены объемные тома и энциклопедии. Для геософии Евразии важно сделать лишь самый общий и приблизительный обзор тех горизонтов, наложение которых формирует структуры Кавказа. В таком случае мы закончим первый предварительный этап выяснения основных параметров Логоса Турана в его соотношении с сопредельными ему культурными зонами.

Основными полюсами влияния, предопределившими мозаику кавказского горизонта, кавказского *Dasein'a*, являются:

- 1) *индоевропейский фактор* в чистом виде, представленный кочевыми народами индоиранского или более древнего типа (например, киммерийцы и армяне),
- 2) к этому же ноологическому полюсу примыкают те культуры, находившиеся под определяющим воздействием *Логоса Турана*, которые наследуют индоевропейскую миссию (прежде всего тюрки),
- 3) отдельно следует рассматривать *Иран как таковой* (включая Мидию) — как оседлую цивилизацию зороастрийского и постзороастрийского типа,
- 4) *Анатолия*, примыкающая к Кавказу с юга непосредственно и представляющая с ним в определенном ракурсе единое целое,
- 5) *Месопотамия*, для которой Кавказ был самым северным культурным пределом,

- 6) *греческая культура*, представленная рядом восточно-черноморских колоний,
- 7) осколки *палеоевропейских культур* и языков, связанных с древнейшим доиндоевропейским населением Малой Азии и с «народами моря».

Все это многообразие накладывается разными слоями в причудливой пропорции, что делает Кавказ в целом уникальной цивилизационной зоной, сочетающей в себе множество (подчас весьма разнородных) горизонтов и этносоциальных систем.

Мы рассматриваем Кавказ в целом, включая в него и Южный Кавказ, и Северный Кавказ, так как переплетение культур и народов не может быть однозначно разделено административными границами.

Однако чтобы уточнить границы нашего обзора, следует сразу сделать определенные уточнения.

Армян мы относим к древним индоевропейцам Анатолии, о которых мы более подробно говорили в «Логосе Турана»<sup>1</sup>. Осетины являются следом скифо-сарматского кочевого мира, прямым продолжением которого было Аланское царство, существовавшее еще в эпоху Средневековья. Они также рассматриваются в «Логосе Турана»<sup>2</sup>. Тюркские народы Северного Кавказа (ногайцы, кумыки, балкарцы и карачаевцы) представляют собой органическую часть кочевого тюркского мира Турана, а тюрки-азербайджанцы испытали на себе также огромное влияние иранской культуры, что сказалось в их комплексной идентичности, и в отличии от тюрков Северного Кавказа.

Среди остальных народов Кавказа, имеющих совершенно автономные структуры и представляющих собой отдельные экзистенциальные горизонты, следует выделить:

- *картвельские народы* (грузины — картлийцы, кахетинцы, сваны, мегрелы, лазы и т. д.),
- *абхазо-адыгские народы* (абхазы, адыги, черкесы, абзины, шапсуги, убыхи и т. д.),
- *нахские народы* (чеченцы, ингушы и бацбийцы),
- *дагестанские народы* (аварцы, даргинцы, лезгины, лакцы, табасаранцы, удины, рутульцы и т. д.).

С лингвистической точки зрения, нахские и дагестанские народы легко возводятся к общей структуре, которую принято называть «нахско-дагестанской языковой семьей». По лингвистическим критериям нахско-дагестанская семья делится на четыре ветви:

- 1) даргинско-лезгинскую,
- 2) лакскую,

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Там же.



- 3) аваро-андо-цезскую и
- 4) нахскую.

Пятой ветвью Старостин и Дьяконов считают хурритско-урартскую<sup>1</sup>.

Но с точки зрения социально-этнических процессов последних столетий и соответствующего историала восточно-кавказских народов, стоит принять более общее деление на вайнахов и дагестанцев, что не совсем точно отражает лингвистические особенности, которые тем не менее следует учитывать. Вайнахи (чечены и ингуши) сформировали особый стиль общества, довольно сильно отличающийся от полиэтнической и мозаической картины народов Дагестана, поэтому их общие языковые корни контрастируют с ярко очерченными границами соответствующих этносоциологических групп.

### Археологические культуры: районирование Кавказа

В древнейшие периоды истории Кавказа (начиная с эпохи бронзы) можно выделить несколько культурных кругов, которые и в более поздние времена влияли на народы и общества, формирующиеся на Кавказе<sup>2</sup>.

Территории Северного Кавказа, Приазовья и Восточного Причерноморья в бронзовом веке занимала *ямная культура*. Ямная культура была кочевой. Она простиралась на огромные территории, включающие все Северное Причерноморье, низовье Днепра и бассейн Дона. Ямная культура идентифицируется как туранская и, соответственно, индоевропейская.

В Приазовье на основе ямной культуры позднее, с IX века до Р.Х., стала формироваться *меотская культура* оседло-земледельческого типа. Она занимала территории на побережье Черного моря вплоть до Абхазии (включая современные территории Кубани, Адыгеи, Абхазии и частично Дона). Она окончательно сложилась к VIII веку до Р.Х. и просуществовала до II века по Р.Х. К этой культуре принадлежали ряд оседлых народов, известных из греческих источников. Доминирующими влияниями были киммерийские, скифские, а затем сарматские. С IV века до Р.Х. к воздействию кочевых обществ стало активно добавляться постоянно возрастающее воздействие эллинской культуры. Меоты были преимущественно индоевропейцами (индоиранцами или индоариями): к ним относились синды, досхи, зихи, агры, керкеты, торигы, дандарии, аррехи, тарпеты, обидиакены и ситтаке-

<sup>1</sup> Старостин С.А. Труды по языкознанию. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 359 – 406.

<sup>2</sup> Формозов А.А. Каменный век и энеолит Прикубанья. М.: Наука, 1965.

ны. Есть версии, что синды были родственны индусам. Однако вместе с тем меотийские общества, вероятно, оказали влияние и на иные народы, населяющие территории Северного Кавказа — прежде всего на адыгов (зихи, керкеты, ториты) и абхазов.

С точки зрения этносоциологии, меоты представляли собой классическую форму общества, сложившегося на южной границе Великой Степи и основанного на сочетании индоевропейской кочевой культуры курганов с земледельческими практиками.

Таким образом, в истоках кавказского горизонта эпохи бронзы (прежде всего на севере и на северо-западе) мы видим однозначную доминацию индоевропейцев и, соответственно, Логоса Турана.

В центре Кавказа на территории Грузии в эпоху бронзы начиная с III тысячелетия до Р.Х. фиксируется *Куро-аракская* культура. Ее носители были земледельцами, но занимались также скотоводством и разведением лошадей. По мнению некоторых историков<sup>1</sup>, носителями этой культуры и, соответственно, предками грузин были *хурриты*.

К концу III тысячелетия Центральный Кавказ сталкивается с волной индоевропейцев — носителей курганной культуры. Под их влиянием сложилась *Майкопская культура*, распространившаяся по северо-восточному побережью Черного моря. На севере она граничила с ямной культурой и имела с ней ряд общих черт. Она сложилась еще с середины IV тысячелетия до Р.Х., но на Кавказе проявилась с 2300 по 2100 год до Р.Х. Согласно М. Гимбутас, а также Иванову — Гамкрелидзе Майкопская культура была индоевропейской и относилась в целом к курганному типу. Более того, Гимбутас считала, что именно с Майкопа начинается вторая волна распространения курганной культуры в сторону Старой Европы. В то же время на Майкопскую культуру, вероятно, оказывали определенное влияние малазийские народы (вплоть до Сирии) и народы Северной Месопотамии. По Гимбутас, носители Майкопской культуры стали основоположниками *цивилизации хеттов* в Малой Азии, подчинившими себе хурритов. Нечто подобное затронуло и Кавказ, с тем отличием, что этносоциологические процессы в условиях горного ландшафта были существенно замедлены. Поэтому ряд черт, присущих дохеттской — *хаттско-хурритской* — цивилизации, на Кавказе сохранился почти в нетронутом состоянии.

В Майкопской культуре, однако, ярко выражено и туранское влияние — в частности, широко распространено использование конных повозок. Анатолийские же мотивы проявлялись прежде все-

<sup>1</sup> Лэнг Д. Грузины. Хранители святынь. М.: Центрполиграф, 2006. С. 38.

го в сельскохозяйственных практиках и в элементах матриархальной организации. Наиболее ярко влияние индоевропейских мотивов сказывается на *Триалетской* культуре в Юго-Восточной Грузии.

Майкопскую культуру сменила *северо-кавказская* культура. Ее носители практиковали земледелие, а ее восточной границей был Главный Кавказский хребет.

Северо-кавказской культуре наследовала *Кобанская культура* (XIII — IV века до Р.Х.), называемая также *центрально-кавказской*. Кобанская культура отличается тем, что в ней туранское влияние существенно ниже — так, к примеру, в ней отсутствуют курганные погребения, бывшие отличительной чертой индоевропейцев. Носители этой культуры также практиковали земледелие в сочетании со скотоводством. К ним принято возводить происхождение колхов, населения Западной Грузии и, по другой версии, вайнахов — предков чеченцев и ингушей. Колхи упоминались греками среди меотских народов — синдов, тореатов, керкетов, гениохов, досхов и т. д.

К западу от центрально-кавказской культуры сложилась *Колхидская* культура, имеющая много общих черт с Кобанской.

К востоку от северо-кавказской культуры на западном побережье Каспийского моря в конце II — начале I тысячелетия до Р.Х. на территории современного Дагестана и Восточной Чечни выделяют *Каякентско-Хорочаевскую* культуру. Для нее характерно отсутствие оружия в захоронениях (принципиальное отличие от туранских обществ). Позднее на этой территории сложилось государство Кавказская Албания, основанное на конфедерации 26 горных племен<sup>1</sup>. Среди них греки особенно выделяли гаргаров и амазонок, что указывало на остатки у этих народов матриархата. Достоверно установить этническую идентичность гаргаров не представляется возможным, но, вероятно, они были предками одного из дагестанских этносов — скорее всего лезгин, рутульцев, цухуров и удин (с удинами у гаргаров больше всего культурных совпадений).

Влияние Турана на кавказский горизонт с глубокой древности распространялось с севера и затрагивало прежде всего предгорья Кавказского хребта, проникая в самую горную область по отдельным ущельям и обходя Кавказ по восточному побережью Черного моря и западному — Каспийского. С юга же распространялось анатолийское влияние на востоке южного побережья Черного моря, армянское в центре и мидийско-иранское в юго-западном Каспии. Так, часть Кавказа, прилегающая к юго-восточной части каспийского побережья, входила в иранскую область Атропатена, откуда совре-

<sup>1</sup> Каланкатуаци М. История страны Алуанк. Ереван: Арм. ССР, 1984.

менное название Азербайджан. Мы видим, что индоевропейские общества влияли на кавказский горизонт со всех сторон — как с севера, так и с юга, как с востока, так и с запада. Поэтому более архаичные — доиндоевропейские — культуры и народы были вынуждены концентрироваться в центральной части Кавказа, отступая все глубже и глубже в горы, недоступные воинственным кочевым народам. Это предопределило самобытность и своеобразие мозаичной кавказской структуры: в индоевропейском кольце горные народы смогли сохранить свою древнюю идентичность и даже в определенные эпохи осуществить захваты тех пространств, которые находились ранее в зоне влияния индоевропейцев. В ходе разворачивания исторического процесса каждого кавказского народа индоевропейские и неиндоевропейские элементы сталкивались и переплетались между собой неоднократно и многомерно, формируя сложные кристаллические модели различных кавказских горизонтов, часто довольно значительно отличающихся друг от друга, несмотря на территориальную близость и наличие общих черт.

Кавказский горизонт мозаичен и многомерен, и не всегда языковая и тем более культурно-религиозная принадлежность того или иного кавказского этноса полностью определяет его Dasein. Индоевропейские, а также алтайские (тюркские) элементы распределены среди кавказских народов причудливо и всякий раз непредсказуемо, поэтому их можно обнаружить легко и среди неиндоевропейских и нетюркских народов, и наоборот, кавказские индоевропейцы (армяне, осетины, талыши и т. д.) имеют много местных черт, кавказские тюрки — балкарцы, карачаевцы — испытали серьезное влияние аланской (индоевропейской) или адыгской идентичности, а азербайджанцы не только сложились при существенном участии иранцев, но и включили в себя традиции народов Албании и другие культурные элементы.

## Культурные круги и этносы Кавказа

Собственно кавказцами в узком смысле принято считать *кавказионов*, представителей европеоидного фенотипа, по языку и культуре, однако, отличных от индоевропейцев и тюрков (народов Турана и Ирана). Эта европеоидность может интерпретироваться различно: с одной стороны, она может быть следствием прямого воздействия индоевропейских народов (а позднее алтайских европеоидов-тюрков) на локальный архаический субстрат (неопределенного происхождения), а может характеризовать и сам этот субстрат как *палеоевропейский*, что косвенно подтверждается указанием латин-

ских географов (в частности, Рефа Феста Авиена) на то, что один из меотских народов, зихи<sup>1</sup>, имел «пеласгийское происхождение»<sup>2</sup>. Можно предположить и сочетание обеих версий, поскольку индоевропейское воздействие исторически очевидно, а палеоевропейский субстрат вполне вероятен в силу близости к Малой Азии и ее кибелическому полюсу. Это подтверждается и легендами некоторых кавказионов о том, что их предки пришли на Кавказ с юга — то есть с территории Анатолии.

Есть мнение, что в формировании кавказионов существенную роль сыграли *хаттские* и *хурритские* народы, а еще более древним пластом были представители древнейших народов *убейдского* культурного круга, охватывающего пространства Месопотамии, Восточного Средиземноморья, Сузианы, части Иранского нагорья, Закавказья, побережья и островов Персидского залива. Мы встречали эти народы у истоков шумерской цивилизации и отмечали матриархальный характер их цивилизации<sup>3</sup>.

Картвелы, адыги, вайнахи и мозаика дагестанских народов составляют четыре ветви кавказионов. При этом, как мы видели, в некоторых лингвистических системах вайнахов и дагестанцев относят к одной нахско-дагестанской языковой семье, тогда как адыги и картвелы представляют собой, безусловно, отдельные ветви.

Адыги<sup>4</sup> и близкие к ним абхазы, абазины, шапсуги, убыхи и т. д., являются наследниками меотийской культуры и населяют *западные и северо-западные* территории Кавказа, включая предгорья. Эти народы, вероятно, представляют собой потомков зихов, керкетов, тореатов, гениохов и т. д. Меотийская культура была преимущественно оседлой, но вместе с тем находилась под влиянием туранских кочевых обществ. Адыгские народы сохранили эту двойственность: некоторые ветви этих народов представляли собой кочевые воинственные племена, тогда как другие занимались земледелием и вели оседлый образ жизни. Показательно, что у адыго-абхазских народов сохранились многие матриархальные обычаи — в частности, высокий статус дяди по материнской линии (аванкулат).

Адыго-абхазский полюс кавказской (точнее, кавказионской, поскольку мы для ясности картины исключаем из этой категории индоевропейские и тюркские народы) структуры можно считать *западным*.

<sup>1</sup> Его считают предками адыгов.

<sup>2</sup> *Avienus Rufius Festus. Ora maritima: or, description of the seacoast from Brittany round to Massilia.* Chicago: Ares Publishers, 1977.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>4</sup> Термины «адыг» и «черкес» являются почти полностью взаимозаменяемыми.

*Северные* (северо-восточные) области Кавказа и прилегающие к ним предгорья и равнины населяют преимущественно народы вайнахской семьи, к которым относятся чеченцы, живущие восточнее, и ингуши. Иногда отдельно выделяют орстхойцев, населяющих запад Чечни — район реки Сунжа и имеющих ряд самобытных культурных черт, часть которых сближает их с чеченцами, а часть — с ингушами. С языковой точки зрения, к вайнахам примыкают бацбийцы, живущие в Грузии (Тушетия). Чеченцы и ингуши называют себя «нохчи», а ингуши, отдельно от чеченцев — «галгай». Самоназвание ингушей (галгай) некоторые историки попытались интерпретировать как указание на древний народ гаргаров, главный в конфедерации племен Кавказской Албании, но эта гипотеза широкого распространения не получила, так как, вероятно, гаргары были предками не ингушей, но некоторых дагестанских народов (рутульцев или удин). Чеченцы делятся на два этнокультурных типа — *горные*, занятые скотоводством и отличающиеся чрезвычайной воинственностью, и *равнинные*, практикующие земледелие. В структуре пространства кавказионов вайнахов можно рассматривать как *северный* полюс. Вайнахи являются наследниками древнейшей Майкопской и более поздней Кобанской культуры. По отдельным фрагментарным сведениям можно предположить, что в XV веке у вайнахов существовало свое государство Симсим, хотя сама структура традиционной социальной организации этих народов, как мы позднее убедимся, не располагала к созданию государств.

*Восточный* полюс представлен дагестанскими народами. Самыми крупными этническими группами дагестанских кавказионов являются *аварцы*, *даргинцы*, *лакцы* и *лезгины*, а также народы, входящие в лезгинскую группу — *табасараны*, *рутульцы*, *цахуры*, *агулы*, *удины* и т. д. Дагестанские народы являются потомками носителей Каякентско-Хорочаевской культуры, а в более поздние времена конфедерация дагестанских племен образовала государство Кавказская Албания, где ведущую роль играли гаргары, предки лезгин или каких-то отдельных этнических ветвей лезгинской группы. Есть сведения о существовании у албанцев особой оригинальной системы письма (по другой версии, эту систему разработали для них армяне).

В VI–XI веках в Дагестане существовало отдельное государство Сарир, где основополагающим этносом были аварцы. Это государство было вначале частью иранской Империи, а затем в VII–VIII веках оказалось под влиянием Хазарии. Народ Сарира исповедовал христианство и оказывал отчаянное сопротивление

арабским исламским завоевателям. В эпоху распада Сарирского государства на западе сложилось самостоятельное политическое образование — Андийское владение, во главе которого стояла династия, исповедовавшая иудаизм и оказавшаяся в Сарире после падения Хазарского каганата. У лезгин (леков) также с 500 по 1240 годы существовало свое государственное образование — Лакз или Лезгистан.

И наконец, в *центре* всей структуры горизонта кавкасионов находятся картвелы (грузины). Они считаются потомками носителей древнейшей Куро-Аракской культуры, отчасти Колхидской (на западе) и Триалетской (на юго-востоке). В период хеттской державы Центральный Кавказ, вероятно, был ее отдаленной провинцией, а после того, как хеттское царство пало под натиском «народов моря», на территории Грузии появляются первые независимые политические образования.

Предки грузин были известны под именем табалов или табаренов. Выдвигалась гипотеза, что народ мушки дал начало племенам грузин-месхов, хотя, по другой версии, мушки были индоевропейцами, близкими к фригийцам и армянам<sup>1</sup>. Древние армяне и персы называли предков грузин «вирками» или «виршбунами», откуда возникло название народа «виры» и страны «Иверия». Сами грузины не используют ни этой основы, ни слова «гюрджи», называя себя «картвелеби», а свою страну «Сакартвело» (дословно «Страна картвелов»).

В составе картвелов выделяют, как правило, три ветви: иберийскую, сванскую и мегрело-лазскую. *Мегрелы* занимают западную часть Грузии, *лазы* — южную, а *карты* — восточную. Сваны живут на севере Грузии в горных районах.

История грузинского народа знала много различных эпох и царств.

Первым самостоятельным государством на территории Грузии было государство Тао (называвшееся армянами Тайк), а его жители были известны как «дайэны» (еще один внешний этноним грузин, который они сами не употребляют).

Одним из древнейших было царство Колхида, известное по греческим источникам и мифам об аргонавтах и золотом руне. Возможно, колхи населяли Северо-Восточное Причерноморье еще в XII веке до Р.Х., о чем сообщается в ассирийских источниках. В VIII веке до Р.Х. цари Колхиды воевали с Урарту. Кобано-Колхидская культура является одной из основных в формировании грузинского горизонта.

---

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

К концу VIII века в Грузию вторгаются племена киммерийцев, а затем скифов, которые обосновываются в Триалети.

В III – II веках до Р.Х. появляется царство Иберия с центром в Восточной Грузии — в городе Мцхета (рядом с современным Тбилиси). Самоназвание царство было «Картли». В IV–VI веках на части южных территорий Колхидского царства возникло государство Эгриси (или Лазика) со столицей Археополис. Как и Иберия, Эгриси было христианским государством. Частью Эгриси было другое государство на территории Колхиды — Абазгия. С VII по XII век и с 1490 по 1762 год существовало еще одно независимое грузинское государство — Кахетинское царство. В 978 году территории Грузии были объединены в составе Грузинского царства Багратом III (978 – 1014). Позднее после его распада в XV – XVI веках на юге Грузии возникло самостоятельное государственное образование Самцхе-Саатабаго. А впоследствии сложились три независимых образования Картли, Кахетия и Имеретинское царство.

Картвелы представляют собой совершенно особую языковую ветвь среди кавказианов и с точки зрения языка, и с точки зрения культуры. Они так же, как и все кавказианы — европеоиды и одновременно неиндоевропейцы, хотя индоевропейские влияния на их культуру очевидны.

Сводя эти предварительные соображения воедино, мы можем построить граф, описывающий структуру кавказского горизонта и его четырех полюсов: адыгского, вайнахского, дагестанского и картвельского. Структура этого горизонта находится в поле интенсивного воздействия иных туранских и иранских идентичностей. В него вплетены тюркские народы:

- на северо-востоке и севере — ногайцы и кумыки,
- на северо-западе — балкарцы и карачаевцы,
- на юго-востоке — азербайджанцы,
- а на юге — турки.

Тюркский фактор аффектирует кавказский горизонт, внося в него свои специфические черты.

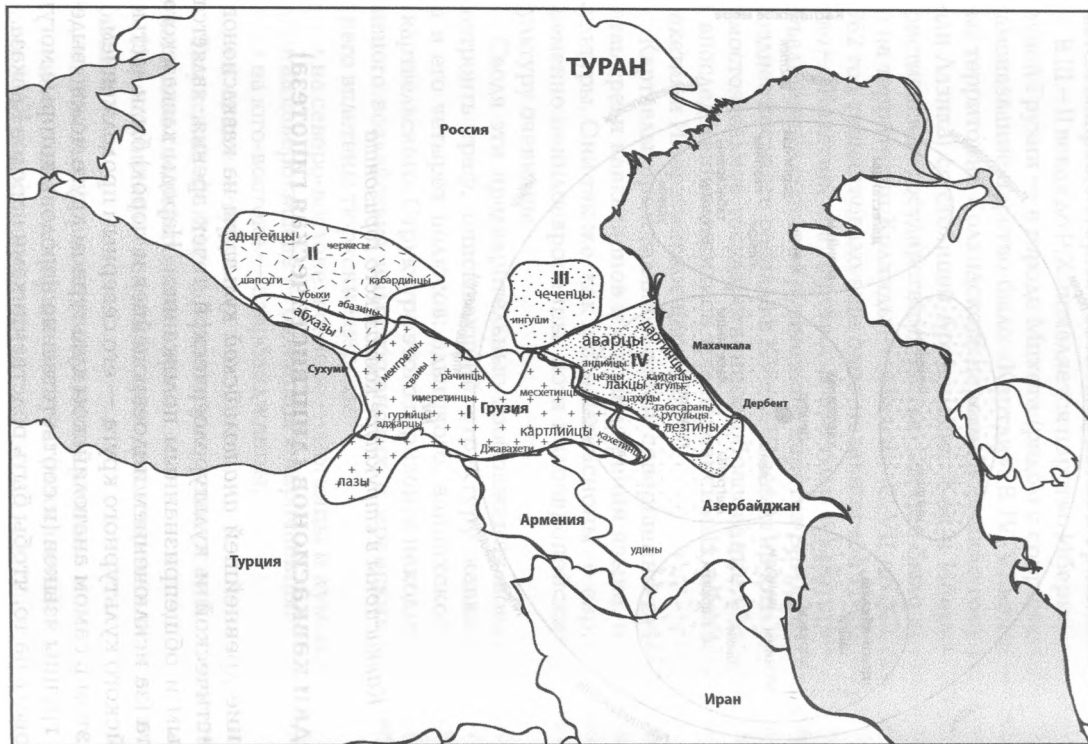
Индоевропейцы, как мы видели, многократно вторгались в зону Кавказа:

- на юге их форпостом являются армяне,
- на востоке — скифы и маскуты (массагеты),
- на юго-востоке — персы,
- на севере — осетины (потомки алан), позднее русские.

И тем не менее структура горизонта кавказианов представляет собой нечто целостное и уникальное, несмотря на всю мозаичность и комплексность своих элементов.







Четыре полюса кавкасионов:

I — картвелы; II — абхазо-адыги; III — вайнахи; IV — дагестанцы

ся этим именем. Сами хатты, вероятно, были патриархальным народом, но влияние еще более архаичного анатолийского матриархата (фиксируемого в некоторых точках — например, в Чатал-Гююке со второй половины VIII тысячелетия до Р.Х.) на них было достаточно сильным. Не все хатты были полностью ассимилированы хеттами — часть их сохранилась на севере Анатолии в государстве Каски. От культуры и языка хаттов остались только отдельные фрагменты, но изучение их языка в настоящее время ведется довольно активно, и первые выводы о его структуре сделать уже можно: он однозначно не относился к индоевропейской группе, но при этом полностью отличался от хурритского, шумерского и эламского. Относительно его связи с прототигридскими («банановыми») языками<sup>1</sup>, с субареями и носителями Убейдской культуры ведутся споры. В любом случае хатты вполне могут рассматриваться как один из народов, оказавших на кавкасионов существенное влияние и являющийся субстратом некоторых народов Кавказа.

2. *Хурриты* и родственные им урартийцы (что было доказано, в частности, И.М. Дьяконовым<sup>2</sup>) представляют другой отдельный этнокультурный субстрат, имевший, однако, свои генетические связи с анатолийской матриархальной культурой — в том числе с Убейдской и еще более древней Халафской (дошумерской) цивилизацией, и следовательно, с Логосом Кибелы. Хурриты играли большую роль в хеттской истории, будучи союзниками, а иногда и противниками Хеттской Империи. Религия хурритов оказала огромное влияние на хеттскую религию, а также на многие западно-семитские культуры — Угарит, Эбла, Сирия и Ханаан. Вероятно, сюжет о кастрации новыми поколениями богов старых и об изгнании примордиальных божеств в Преисподнюю (в подземные и подводные миры), что мы видим, в частности, у греков, начиная с Гесиода, равно как и титаническое толкование бога Грозы (Тешуба), ставшего семантической основой гештальта Ва'ала у западных семитов (в Сирии, Финикии и Ханаане)<sup>3</sup>, имеет хурритское происхождение, хотя корни его снова уходят в толщу анатолийского матриархата. Хурриты и родственные им урартийцы (народ хурритского государства Урарту, почитавший высшим божеством

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1988.

<sup>2</sup> Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М.: Наука, 1967.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Халду) были строго отличны от хаттов. Вместе с тем хурритское влияние на кавкасионов становится все более и более явным по мере исследования хурритской культуры, дешифровки хурритского языка и сравнительного лингвистического анализа его с языками кавказской семьи, в свою очередь, возведенными к реконструкциям их древнего состояния — то есть через восстановление структуры «палеокавказского языка»<sup>1</sup>.

3. «Народы моря» появляются в Восточном Средиземноморье в XIII веке до Р.Х. и представляют собой либо усилившуюся племенную конфедерацию, либо народов самой Анатолии, либо выходцев с Балкан. Эти народы вторгаются в Северную Африку, Египет и Ближний Восток, где основывают свои общества, заселяют острова Эгейского моря (пеласгийская культура), Пелопоннес и способствуют гибели Хеттской Империи. К «народам моря» относят предков берберского населения Северной Африки, этрусков, древнейших обитателей Сицилии и пеласгов. Есть гипотезы о том, что «народы моря» (минойцы, сиканы, иберы, баски, лелеги, пеласги и т. д.) представляли собой доиндоевропейские общества европеоидов или «палеоевропейцев», к которым относилось автохтонное население Балкан и Западной Европы и которые позднее были ассимилированы или уничтожены индоевропейцами Турана. Последними остатками таких палеоевропейцев считаются баски или пикты Британских островов. О языке «народов моря» (по крайней мере, их неиндоевропейской части) полностью достоверных сведений не сохранилось. Культура этих племен имела ярко выраженные признаки матриархата, что вполне понятно и в случае их происхождения из Анатолии, где находился полюс цивилизации Кибелы, и в случае их прихода с Балкан, куда (согласно реконструкциям М. Гимбутас и других историков Старой Европы), в свою очередь, очаги анатолийского матриархата были перенесены еще в VI тысячелетии до Р.Х. (культуры Триполье-Кукутени, Винча, Лендель и т. д.). Есть гипотезы, что кавкасионы являются частью этой этнокультурной общности, что предопределяет еще одно направление исследований.

Углубленный лингвистический анализ позволяет более строго наметить линии возможных генетических связей между отдельными

---

<sup>1</sup> Старостин С.А. Труды по языкознанию; Иванов Вяч.Вс. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы (сравнительно-типологические очерки). М.: Наука, 1965; Пиотровский Б.Б., Иванов Вяч.Вс., Аргзинба В.Г. (ред.). Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985.

ми языковыми группами. Так, выдающийся лингвист И.М. Дьяконов пишет:

Наиболее вероятным представляется тесное родство хаттского (протохеттского) с абхазо-адыгскими (северо-западно-кавказскими) языками, хотя, разумеется, для окончательного суждения об этом материала пока еще слишком мало. Структурная близость их, во всяком случае, очень велика. Для абхазо-адыгских языков, так же как для хаттского, характерно широкое применение префиксации как в имени, так и в глаголе; в последнем и характер размещения, и грамматическое значение префиксов весьма близки к тому, что мы, по-видимому, наблюдаем в протохеттском. Однако имеются и некоторые указания не только на структурное сходство, но и на материальную близость формантов — насколько можно судить о действительном звучании фонем, скрытых за клинописной графикой<sup>1</sup>.

Таким образом, мы имеем предварительную гипотезу о связи западного полюса кавкасион — абхазо-адыгских народов с хаттами. На этом настаивает и Вяч.Вс. Иванов, который даже предлагает рассматривать хаттский язык как одну из ветвей западно-кавказского, наряду с абхазо-адыгскими языками<sup>2</sup>.

Существует гипотеза о связи с хаттским субстратом и картвельских языков, но, по Дьяконову, она гораздо более проблематична и во всяком случае не такая прямая, как у хаттов и абхазо-адыгов. Дьяконов подытоживает эту тему следующим образом:

К этому следует прибавить те, хотя и очень скудные, данные, которые, как указано выше, возможно, указывают не только на структурное, но и на материальное родство хаттского с абхазо-адыгскими, а может быть, — и с картвельскими. К сожалению, бедность графических возможностей хеттской клинописи при исключительном богатстве абхазо-адыгского (и картвельского) консонантизма в высшей степени ограничивает возможность сопоставления корнеслова и даже морфологии.

При всем том не следует исключать возможность того, что хаттский язык либо прямо относится к числу абхазо-адыгских (северо-западно-кавказских) языков, либо занимает промежуточное место между ними и картвельскими (южно-кавказскими) языками. Но, во всяком случае, нет никакого основания относить его к числу более

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. С. 172 — 173.

<sup>2</sup> Иванов Вяч.Вс. Об отношении хаттского языка к северо-кавказским / Пиотровский Б.Б., Иванов Вяч.Вс., Ардинба В.Г. (ред.). Древняя Анатолия. С. 26 — 60.

общего «хеттско-иберийского» единства в качестве ветви одного порядка с кавказскими языками в целом. Необходимо, в частности, отметить, что хаттский язык, проявляя черты сходства с абхазо-адыгскими и, может быть, с картвельскими языками, не проявляет никаких черт сходства с языками северо-восточно-кавказскими (в противоположность хурритскому и урартскому)<sup>1</sup>.

Важно разграничение Дьяконовым хаттского и хуррито-урартского влияния. Хаттское влияние почти однозначно у западных кавказионов (абхазо-адыгов), менее явно и более косвенно прослеживается у картвелов и минимально или вообще отсутствует у вайнахов и дагестанцев (нахско-дагестанская семья), где, напротив, ярко обнаруживаются хурритские влияния.

Исследование Дьяконова о родстве нахско-дагестанских языков с хурритскими продолжил крупнейший лингвист С. А. Старостин. В совместной с Дьяконовым статье «Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки»<sup>2</sup> он однозначно доказывает, что есть все основания утверждать хурритско-урартский язык как одну из ветвей восточно-кавказской семьи, куда входит и нахско-дагестанская семья. Таким образом, можно считать восточных и северных (вайнахи) кавказионов прямыми родственниками хурритов. Важно, что хурриты сыграли свою роль и в становлении армянского народа, но в случае армян индоевропейский язык и строго вертикальное индоевропейское мировоззрение оказались безусловными доминантами и полностью подчинили себе автохтонные анатолийские горизонты<sup>3</sup>. Тогда как в случае восточных и северных кавказионов это не так: древняя идентичность оказалась намного более жизнеспособной и активной, сохранившись в языке и культуре.

Вместе с тем среди хурритских государств есть те, которые исторически могли быть связаны со становлением грузин. Дьяконов поясняет:

На основании ономастических данных можно предполагать, что в начале I тысячелетия до Р.Х. хурритоязычными оставались следующие мелкие государства: (1) Гузана (современный Тель-Халаф) в Северной Месопотамии (завоевана Ассирией в IX в. до Р.Х.); (2) Хубушкиа, буферное государство между Ассирией и Урарту в долине реки Божтан-су; (3) Шубриа, или Шуприа, в Сасупских горах (последние два государства имели, во всяком случае, правя-

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. С. 176.

<sup>2</sup> Старостин С.А. Труды по языкознанию. С. 359 – 406.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

щие династии, носившие хурритские имена). Менее ясно, были ли хурритоязычными (4) государство Диауэхи (Тао) в долинах р. Чорох и, может быть, верховьев Евфрата (Карасу) и (5) государство Манна к югу от оз. Урмии (Резайе)<sup>1</sup>.

В грузинском историале государство Диауэхи (Тао) считается первым собственно картвельским политическим образованием. Таким образом, картвелы могли формироваться на основании двух анатолийских субстратов — хаттского и хурритского, тогда как западные кавказцы (абхазо-адыги) и восточные кавказцы (нахско-дагестанская семья) демонстрируют связи только с одной из этих анатолийских ветвей.

И наконец, связь кавказионов с « народами моря », которая может обосновываться рядом культурных и мифологических параллелей (снова связанных с тематикой матриархата, титанизмом и фигурой Великой Матери), имеет и лингвистическое выражение. В статье С.А. Старостина и В.Е. Орла «Этрусский как восточно-кавказский язык»<sup>2</sup> делается попытка обосновать родство «восточно-кавказской» языковой семьи, с включенными туда хуррито-урартскими языками, с языком этрусков, от которого, однако, сохранились лишь незначительные фрагменты.

---

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. С. 116.

<sup>2</sup> Старостин С.А. Труды по языкознанию. С. 471 – 477.

# Глава 34. Грузины: Сакартвело — световая страна

## Картвельский историал

Грузины исторически сложились из нескольких народов, идентичность которых, а также пропорции вклада в становление грузинского этноса достоверно установить не представляется возможным. Эта тема интерпретируется в зависимости от политического и исторического контекста, и вокруг нее ведутся горячие споры. Поэтому следует сделать самый общий обзор грузинского историала, как его видят сами грузины в контексте осмысления основных семантических узлов своей особой грузинской (картвельской) цивилизации.

Первые упоминания, которые можно условно отнести к грузинской протогосударственности, касаются народа дайэнов или диаухов, страна которых Данаэни находилась в области Юго-Западной Грузии (область Тао<sup>1</sup>) в IX веке до Р.Х., когда правитель этого народа (царь Асия или Какия) вступил в союзные отношения (по другой интерпретации, в противостояние) с ассирийским правителем Салмансаром III. Диаухи сражались также с Урарту. В связи с этим упоминается их столица Шашила и царь Утупурши.

Греческие мифы из цикла о походе аргонавтов за золотым руном повествуют о древнем (с начала I тысячелетия) государстве Колхиде, населенном колхами, которое располагалось на северо-восточном побережье Черного моря на территории современной Абхазии и Мегрелии. Потомками колхов считаются прежде всего мегрелы и лазы (чаны). К востоку от них вдоль реки Чорох и пространством между верховьями Евфрата и Аракса жили саспиры или саспейры, считающиеся прямыми предками картвелов. Относительно Колхиды и ее населения окончательной ясности нет. Одни историки считают ее города — Диоскурию (современный Сухуми), Фасис (современный Поты), Пичвнари (современный Кобулет), Гиэнос (современный Очамчир), Питиунт (современная Пицунда) и т. д. — греческими колониями, тогда как грузины склонны видеть в них древние города колхов и/или части единого древнегрузинского государства.

---

<sup>1</sup> В ассирийских хрониках эта страна упомянута как «Хубушкия» или «Наири».



Миф о колхидской царевне Медее можно интерпретировать как указание на значительный вес в колхидском обществе генекократического элемента, а также связать его с пеласгийским культурным кругом. Вместе с тем в греческой мифологии Медея считается родоначальницей мидян, первым царем которых был ее сын (от Эгея или от Ясона) Мед (или Медей). Показательно, что еще в эпоху Александра Великого о колхах (как и о гаргарах) сообщалось, что они живут рядом с племенем амазонок.

Страна Даиаэни и Колхидское царство, вероятно, возникли после ослабления государства Митанни, где основным населением были хурриты, а правящей элитой — индоарийцы. Оба этих фактора — хурритский и индоарийский — оказали на древнейшие общества Грузии фундаментальное влияние и стали глубинной константой грузинской идентичности.

Первые достоверно зафиксированным грузинским царством является Картлийское царство или Кавказская Иберия, существовавшая в IV веке до Р.Х., столица которой Мцхета (рядом с современным Тбилиси) была основана в 300 году до Р.Х. В традиционной грузинской историографии<sup>1</sup> первым правителем назван Азон или Азо (возможно, отождествлявшийся с греческим героем аргонавтом Ясоном), который был поставлен Александром Македонским над страной Картли, а ранее он был царем или той же, или иной области — Ариан-Картли. Под этим названием можно понимать как указание на часть Великой Армении и Кавказской Албании Арран, так и на связь с каким-то древним государством Кавказа, находившимся под властью либо иранской, либо индоарийской элиты.

В любом случае первый зафиксированный в хрониках монарх Картлийского царства — Фарнаваз I, основатель династии Фарнавазидов, правившей Картли до 189 года по Р.Х., смешавшись позднее с армянской династией Артасесидов и Аршакидов. Считается, что именно он создал грузинскую письменность. Фарнаваз восстал против Азона и, изгнав его, стал основоположником династии грузинских царей. Азон установил в Мцхете культ солнца и небесных светил, а также возвел в главном храме статуи двух богов Гаци (из золота) и Гаими или Га (из серебра), стоящих по обе стороны центрального главного солярного божества. Скорее всего, речь шла о каком-то течении митраизма, поскольку фигура солнечного божества Митры изображалась часто в окружении двух симметричных фигур, стоящих по обе стороны от него — Каута и Каутопата, держащих два факела — один поднятый, другой опущенный.

<sup>1</sup> Мровели Л. Жизнь картлийских царей. М.: Наука, 1979.

Судя по имени, Фарнаваз был иранцем. При этом упоминается, что он воздвиг храм и статую богу Армази, что явно означает Ахура-Мазду. Таким образом, у истоков Картлийского царства мы видим зороастрийскую (или митраистскую) иранскую династию, что, вероятно, оказало влияние на все картлийское общество.

В целом в период правления Фарнавазидов Картлийское царство находилось под переменным контролем армян и парфян.

Показательно, что в Колхиде был распространен греческий язык, а в Картли — арамейский, что подчеркивало связь Картли с Парфянской Империей.

В 120 году до Р. Х. Колхиду присоединил к своему царству понтийский правитель Митридат VI Евпатор, но по мере усиления в Северной Анатолии позиций Рима Колхида переходит под его контроль. Картли также оказывается под его влиянием и соучаствует в 36 году до Р.Х. в римском походе против Кавказской Албании. При царе Фарсмане II Доблестном (ок. 120 — ок. 160) Иверия добивается независимости и становится самостоятельным государством. Позднее, в III веке, другое грузинское племя лазы (или чаны) создают на юго-западе еще одно царство Эгриси (или Лазское царство). В IV веке цари Эгриси подчинили народы Колхиды (грузинские племена сванов, а также адыго-черкесов — апсиллов и абазгов). Столицей Эгриси был город Археополис (современный Нокалакеви). Это государство сохраняло независимость до 562 года, после чего при Юстиниане стало частью Византийской Империи.

В эпоху царствования царя Мириана III (265 — 361), происходившего из династии иранских царей, в IV веке (в 326 году) Картлийское царство официально переходит от зороастризма и митраизма к *христианству*. Первый кафедральный собор Светицховели возводится в Мцхете. В обращении царя Грузии и всех грузин в христианство решающую роль сыграла святая Нино, православная христианка из Каппадокии, спасавшаяся на Кавказе от преследований Диоклетиана. Она дошла до Иверии, которая была определена как удел Пресвятой Богородицы, в поисках нетканого хитона Иисуса Христа, принесенного из Иерусалима в Мцхету грузинским иудеем Сидонией и похороненным вместе с ним. Святой Нино в видении Богородицы был вручен крест из виноградной лозы. Предание о переносе хитона Христа Сидонией еще на самом первом этапе распространения христианства в Мцхету лежит в основе теории особой избранности грузин в контексте христианского мира и интерпретируется в православной грузинской традиции как надделение картвельского народа и отчасти государства эсхатологической миссией. Мцхета, где находится могила Сидонии, становится сакральным центром право-

славной Иверии, а сама Иверия окончательно укрепляется в статусе избранного удела Пресвятой Богородицы.

Грузины государства Эгриси приняли христианство позднее — в VI веке.

Одним из величайших грузинских религиозных деятелей V века был грузинский царевич Петр Ивер (ок. 411 — 491), основатель первого грузинского монастыря в Вифлееме и Маюмский епископ. Петр Ивер канонизирован Грузинской православной церковью несмотря на то, что при жизни он был критично настроен к Халкидонскому собору и симпатизировал *миатеизму* — в умеренной версии «Энотикона», которую защищали члены Газского кружка — авва Исайя Газский, Варсануфий, Иоанн, Эней Газский<sup>1</sup>, Захария Схоластик<sup>2</sup>, возможно, Нонн Панополитанский и которую поддерживала Императрица Евдокия<sup>3</sup>. Некоторые исследователи считают, что Петр Ивер находился под решающим влиянием неоплатонизма афинской школы Прокла и даже являлся автором «Ареопагитик»<sup>4</sup>.

Принятие христианства определило идентичность грузин на всем протяжении последующего историала. Это было решающим выбором, причем важно, что христианская традиция наложила на аполлоническую световую иранскую религию. С ноологической точки зрения, это была *аполлоническая преемственность*, где индоевропейский фактор безусловно доминировал. Более архаичные темы грузинского Dasein'a, таким образом, следует искать на иных уровнях, поскольку, начиная с самого создания Картлийского царства, доминантой был именно *индоевропейский солярный аполлонизм*.

В IV—V веках Иверия оказывается под властью Сасанидской Персии, хотя время от времени православные цари поднимают восстания против персов (например, при царе Вахтанге I Горгасале).

В первой четверти V века складывается древнегрузинское письмо мргловани или асомтаврули.

В 608 году происходит раскол между Грузинской и Армянской церквями. Армяне окончательно становятся на сторону миафизитства<sup>5</sup>, тогда как Грузия остается в лоне православия.

В середине VII века после того, как Иран пал от рук арабских завоевателей, мусульманские армии дошли и до Кавказа. Земли Эг-

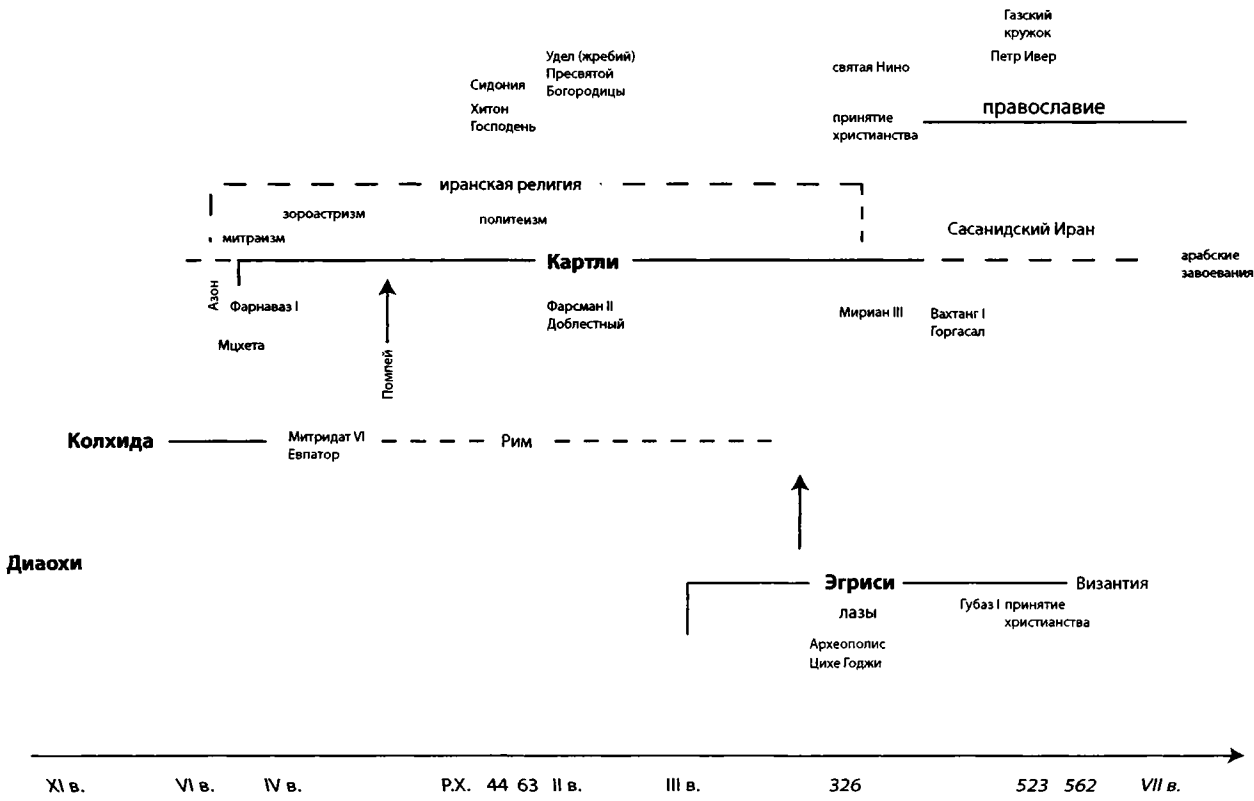
<sup>1</sup> Морескини К. История патристической философии. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011. С. 791 — 795.

<sup>2</sup> Там же. С. 795 — 797.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

<sup>4</sup> Нуцубидзе Ш. Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси: Изд-во ССР Грузии «Литература и искусство», 1963; Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1959.

<sup>5</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.



Грузинский историкал. Первая фаза

Часть 8. Горизонтлы Кавказа

риси, Абазгии (часть древней Колхиды) и Картли переходят попеременно из рук византийцев в руки арабов и утрачивают свою независимость. Грузинская идентичность в этот период консолидируется языком и христианством.

В VIII веке в составе подчиненной арабам Армении создается отдельный Тбилисский эмират под прямым контролем Арабского халифата. Это образование существовало в Восточной Грузии с 736 по 1122 год (фактически — до 1080 года), а в Западной Грузии — с 735 года до середины IX века.

Грузинские князья, пользуясь противоречиями среди крупных Империй, пытались отстоять свою независимость при каждом удобном случае. Так, на территории Юго-Западной Грузии в областях Тао и Кларджети в IX веке было образовано отдельное государство, формально подчиненное Византии, во главе с царем Ашотом I Куропалатом из армянской династии Багратидов. К началу X века арабы были изгнаны с территории Кавказа, и в этот период возникают другие независимые грузинские княжества. В начале VIII века из халифата выходит Абазгия, а в конце этого века — княжества Кахети и Эрети.

В конце X века (по афонскому преданию, в 972 году) на Афоне грузинскими монахами Иоанном Ивером и Иоанном Торникием был основан грузинский монастырь Иверон, ставший важнейшим духовным центром грузинского православия. Именно в этом монастыре была обретена икона Иверской Божией Матери, чрезвычайно чтимая в Грузии, а также в России.

В начале XI века Баграт III (960 — 1014), представитель грузинского княжеского рода Багратионов<sup>1</sup>, подчинил себе грузинские княжества — Тао-Кларджети, Картли, Кахети, Абхазию и Эрети, и стал первым царем объединенной Грузии. Преемник Баграта III Георгий I (998/1002 — 1027) воевал с Византией, претендовавшей на княжество Тао-Кларджети, которое было ее вассальной территорией, но проиграл эти войны и вынужден был уступить. При сыне Георгия I Баграте IV Куропалате (1018 — 1072) Грузия оказывается в зависимости от турок-сельджуков, продолжает воевать с Византией и разрывается внутренними противоречиями.

По-настоящему ситуацию удается изменить лишь внуку Баграта IV Куропалата знаменитому грузинскому царю Давиду IV Строителю (1073 — 1125). Давид IV Строитель воспользовался усобицами среди сельджуков Конийского султаната и Крестовым походом для того, чтобы освободиться от исламского господства и укрепить свою власть над отдельными областями Грузии. В 1122 году он освободил

<sup>1</sup> Считается, что этот род был ветвью армяно-иранской династии Багратидов, известной с начала I века до Р.Х.

Тбилиси от мусульман, завершив историю Тбилисского эмирата, и перенес туда столицу своего царства. В это время Грузия превращается в могущественное и независимое православное царство. Давид IV Строитель создает недалеко от Кутаиси Гелатский монастырь и расположенную при нем Гелатскую академию, где процветают философия, теология и искусства. В частности, там преподает грузинский неоплатоник и переводчик Прокла Иоанэ Петрици<sup>1</sup>, продолжатель византийской школы Михаила Пселла и Иоанна Итала. Гелатская академия стала центром философской традиции Грузии и заложила основу *грузинского неоплатонизма*, развивавшегося параллельно неоплатонизму армянскому. Под влиянием идей Петрици сформировалось неоплатоническое и ираноцентричное одновременно мировоззрение величайшего грузинского поэта Шота Руставели (ок. 1172 – 1216).

Давид IV Строитель существенно реформировал церковную иерархию, укрепив роль царя в духе византийской модели василевса<sup>2</sup>. В своей военной политике он во многом опирался на тюркскую гвардию — половцев (кыпчаков), которых он поселил в Грузии и сделал элитой своего войска. Масштаб личности Давида IV Строителя делает его величайшим православным царем. Грузинской православной церковью он признан святым.

Ряд средневековых армянских и византийских авторов возводили генеалогию Давида IV Строителя к библейскому царю-пророку Давиду. Это касалось всей династии Багратидов.

При внуке Давида IV Строителя Георгии III (? – 1184) государство еще более окрепло, и влияние Грузии распространилось на Северный Кавказ и Восточное Закавказье. Но вершины могущества средневековая Грузия достигает во время царствования его дочери царицы Тамары (1166 – 1213). Она с самого начала проявила себя волевой и мудрой правительницей. Ее мужем стал сын Андрея Боголюбского Георгий, оказавшийся не способным к управлению государством, за что царица Тамара отправила его в ссылку в Константинополь, а позднее развелась с ним. Позднее она вторично вышла замуж за аланского царевича Давида Сослана<sup>3</sup>. Но и после этого она занималась делами Грузии единолично, добившись для страны

<sup>1</sup> Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадокха. М.: Мысль, 1984.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

<sup>3</sup> Согласно грузинским источникам, Давид Сослан был потомком основателя одного из еврейских колен — Ефрема, и его династия поэтому называлась «Ефремидами». С «Ефремидами» грузины в Средневековье отождествляли «орсов», то есть осетин. Он воспитывался грузинской княжной Расудан, приходившейся теткой царице Тамаре. Сами же Багратиды возводили свою династию к царю Давиду. По осетинским

и народа высшего подъема. При Тамаре Великой Грузия включала в свои земли огромные территории от Черного моря до Каспийского (Гурган) и от Карса и Трапезунда на юге, до Дербента и Скифии на севере. В эпоху Тамары, считающуюся «золотым веком» грузинской истории, творил Шота Руставели, написавший оригинальную грузинскую версию иранского эпоса — «Витязь в тигровой шкуре»<sup>1</sup>, грузинский поэт Чахрухадзе, посвятивший царице Тамаре изысканные оды, и многие другие великие деятели грузинской культуры. В облике царицы Тамары можно увидеть черты иранской небесной девы — фравашы или уранической богини Ардвисуры Анахиты. Ее волевые черты, ум и совершенное владение политическим искусством позволяют распознать в ней черты мифических амазонок.

При Тамаре шло строительство монастырей и храмов, христианство распространялось среди горных народов Кавказа. Грузинская идентичность приобретала окончательный облик как особый полюс православной цивилизации с ярко выраженной солярной (иранской) доминантой. В этот период в полной мере сформировался грузинский Логос, достигший Ausdruck-стадии.

Во второй четверти XIII века Грузия, как практически и весь Кавказ, попала под власть татаро-монголов. Государство Грузия утратило свою независимость и стало вассальной территорией государства Ильханов. На короткий период царь Георгий V Блестательный (1286 — 1346) освободил Грузию от власти Ильханов, но в конце XIV века на Грузию обрушилось военное вторжение Тамерлана, что полностью подорвало силы грузин. В XV веке после падения Византии Грузия оказалась в изоляции и в 1460-е годы распалась на несколько небольших царств и княжеств — Картлийское царство, Кахетинское царство, Имеретию, Самцхе-Джавахети и т. д. Утратив самостоятельность, грузинские политии были поделены между Османской Турцией и Ираном: западные территории (Имеретия) отошли к османам, восточные (Картли, Кахети) — к персам. Это зависимое положение сохранялось в течение XVI — XVIII веков.

К концу XVIII века при кахетинском правителе Ираклии II (1720 — 1798) произошло объединение Кахети и Картли, а затем грузинам удается освободиться от власти турок, и чтобы отстоять независимость от иранцев, они обращаются к Российской Империи, заключив в 1783 году Георгиевский трактат о переходе под протекторат России. Это соглашение не спасло Картли-Кахети от мусульман, и Россия под давлением Турции уступила грузинские террито-

---

преданиям, Давид Сослан был потомком царя Царазонта, сына основателя аланской династии Ос-Багатара.

<sup>1</sup> Поэма Шота Руставели была посвящена царице Тамаре.

рии. В 1795 году Грузия подверглась иранскому вторжению. Ситуация становилась для грузин критической, и в 1800 году российский Император Павел I в ответ на просьбу последнего независимого грузинского царя Георгия XII (1746 — 1800) издает рескрипт о присоединении Грузии к России. В 1810 году к России присоединяется и Имеретия.

Грузия оказывается в составе Российской Империи, но снова становится отчасти жертвой централизации — Россия упразднила правление грузинской царской династии (под тем предлогом, что царевич Александр перешел на сторону Ирана и вместе с аварцами вторгся в Грузию в попытке отвоевать ее у России в пользу Персии), позднее отправило в ссылку в Белгород супругу последнего царя Грузии Георгия XII Мириам (которая от возмущения таким обращением убила кинжалом генерала Лазерева, пришедшего в ее дворец для ее выселения), а в 1811 году была упразднена прежняя структура церковного управления епархиями Грузинской православной церкви и был снят католикос Антоний II, сама же Грузинская церковь получила статус экзорхата церкви Российской. Тогда же был упразднен древний католикосат Абхазской церкви, обладавшей автокефалией в VIII веке в структуре Антиохийского патриархата. Абхазская церковь также была присоединена к Российской, будучи включенной в грузинский экзорхат.

Такое положение дел сохранялось вплоть до начала XX века. В этот период многие аристократические грузинские рода, включая ветви царской династии, интегрировались в правящую элиту Российской Империи.

В начале XX века в период 1905 — 1907 годов, когда в Российской Империи начиналась смута, грузинские националисты попытались поднять восстание, которое было подавлено российскими войсками.

В момент гибели Российской Империи грузинские левые националисты (меньшевики) объявили Грузию «независимой республикой», пригласили в Грузию немецкие войска и уступили Турции значительные территории. Но после поражения Германии немецкие войска сменяются английскими. В 1920 году грузинские меньшевики заключают мирный договор с большевистской Россией, а в 1921 году большевики захватывают Грузию и присоединяют ее территории к Советской России.

В 1917 году грузинская церковь провозгласила восстановление католикоса и автокефалии, что на первых порах при патриархе Тихоне Русская церковь не признала. Ситуация между церквями была восстановлена в 1927 году, а окончательно все разногласия были урегулированы в 1943 году.





Великая Грузия, ее народы и соседние области Кавказа

Грузия вошла в состав СССР как союзная республика, а после распада СССР в 1991 году провозгласила независимость и стала самостоятельным государством с демократическим укладом и в целом прозападной ориентацией.

Затем последовал период гражданской войны, межэтнических конфликтов (прежде всего с осетинами и абхазами) и многочисленных потрясений. В ходе вооруженного конфликта в августе 2008 года Грузия теряет Южную Осетию и Абхазию, поддержанные Россией и признанные ею независимыми государствами.

В целом в современной Грузии преобладают проевропейские и либерально-западнические тенденции, резко контрастирующие с глубинной грузинской идентичностью — традиционной, православной и солярной.

### Хурритский след

Исторические сведения о грузинах и Грузии рисуют образ оседлого земледельческого общества, находящегося под доминирующим индоевропейским влиянием, разделяющего трехчастную модель мира и социально-политической структуры, почитающего небесных патриархальных богов солярно-полярного типа. С момента создания полноценной грузинской государственности мы видим иранский пантеон (небесный световой бог Армази, злые существа подземного мира дэвы и т. д.) и явные следы митраизма, а позднее греческое христианство в его платонической идеалистической версии еще более укрепляет эту аполлоническую и аполлоно-дионисийскую идентичность. Однако в отличие от близкого к грузинам армянского христианства миафизитские тенденции здесь только намечены, и грузинский платонизм полностью остается в русле ортодоксального православия.

Патриархальную фигуру мы видим во главе дохристианского собственно грузинского пантеона — это бог Неба, Отец богов и владыка Вселенной — Гмерти (у мегрелов Горунти, у сванов Гербет). Он выступает в мифах о творении создателем мира. В роли посредника между Гмерти и людьми выступает бог Квириа (Квирае), который является предводителем посланников Гмерти, олицетворяемых волками и собаками. В патриархальной оптике Квириа может толковаться как Бог-Сын и аналог индоиранского Арьямана, поскольку он считается покровителем общины грузин и ее архетипом, замещаая в этом качестве самого Гмерти. Сакральным животным Гмерти был солярный баран (агнец).

Но знакомство с грузинской культурой и грузинским экзистенциальным горизонтом не позволяет остановиться на этой, безуслов-

но, верной констатации их патриархальной природы, и требует более глубокого подхода к проблеме грузинского Dasein'a.

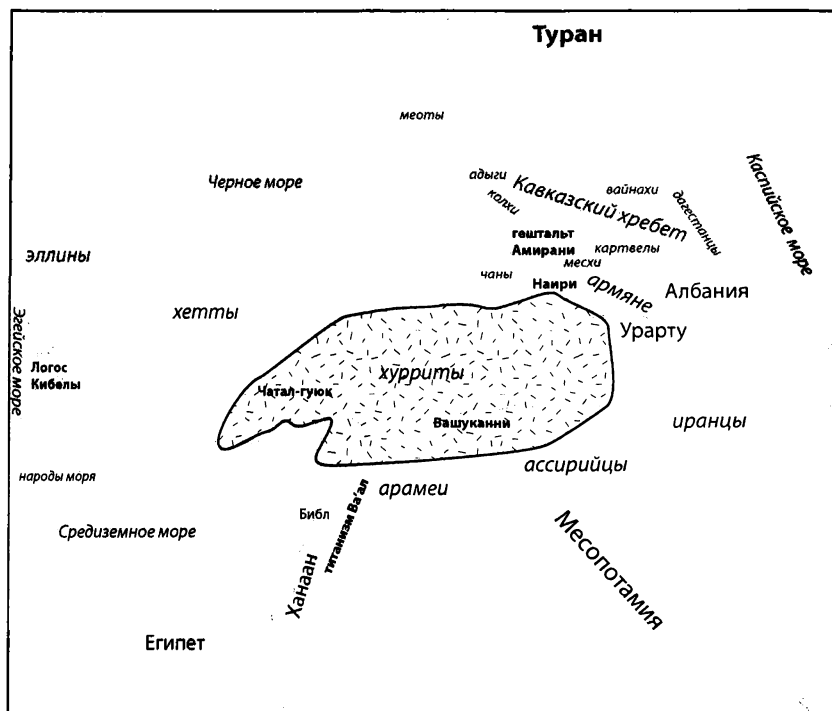
Прежде всего следует обратить внимание на те неиндоевропейские элементы, — в культуре, религиозных представлениях и т. д., — которые делают грузин именно кавкасионами. Кроме собственно картвельского языка, должны быть и иные уровни. Грузины — *народ гор*, и сами условия существования в горах позволяют сохранить многие чрезвычайно архаичные черты, давно утраченные народами равнин и более доступных для вторжений и историко-культурной динамики ландшафтов.

Можно предположить, что самый глубинный уровень грузинской идентичности уходит к палеоевропейскому слою и к народам, населявшим Анатолию до прихода шумеров, семитов и индоевропейцев (хеттов). Этот уровень может относиться к народам Убейдской культуры, к жителям страны Субарту (субареям), позднее ассимилированным хурритами, и к «народам моря». Территориально Грузия находится в зоне, расположенной близко к хурритскому государству Митанни, и проявляет первые признаки независимости как раз после того, как держава Митанни слабнет и распадается. Это позволяет выдвинуть предположение, что хурритское влияние было довольно сильным, и хурритский элемент связывал Грузию с культурой Северной Месопотамии и Сирии<sup>1</sup>. Намного позднее, в парфянскую эпоху, мы видим распространение арамейского языка в Восточной Грузии, что, быть может, является продолжением очень древних связей. Хурритский язык был также агглютинативным, как и грузинский, однако, лингвисты (Старостин, Дьяконов<sup>2</sup> и т. д.) допускают родство хурритского с северо-кавказскими языками нахско-дагестанской группы<sup>3</sup>, но не с грузинским. Хурриты составляли основу населения государства Урарту, которое также граничило с теми территориями, где позднее мы встречаем лазов и картвелов. Хурриты исчезают из истории в VI веке до Р.Х., когда их остатки либо поглощаются индоевропейцами армянами, либо вливаются в число родственных восточно-кавказских (нахско-дагестанских) народов. Вместе с тем в структуре хурритского языка, как и в случае картвельских, мы видим характерную черту — сочетание зависимых от существительных слов через падежные суффиксы.

<sup>1</sup> Гернот В. Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М.: Наука, 1992.

<sup>2</sup> Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М.: Наука, 1967.

<sup>3</sup> Старостин предполагал также родство хурритского с этрусским и этекипским, что объединяет линию хурритов с «народами моря».



*Хурриты в ноологическом контексте Малой Азии и Кавказа*

Согласно гипотезе лингвиста Г.Ф. Турчанинова<sup>1</sup>, древние народы Колхиды, предки абхазов, абазин и убухов, обладали древнейшей письменностью, которую Турчанинов назвал «ашуйским» или «колхидским» письмом и которое он отождествил с нерасшифрованным Библиским письмом проторунического типа. И хотя речь идет в данном случае не о грузинах, а о других кавказионах, — народах адыго-черкесской семьи, об их расселении в Колхиде и их связи с Финикией (создателями надписей на Библиском письме считаются ашуйские<sup>2</sup> — то есть колхидские — рабы), — это подчеркивает культурное единство между грузинским горизонтом и Ближним Востоком, где снова общим элементом являются хурриты.

<sup>1</sup> Турчанинов Г.Ф. Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М.: Московский исследовательский центр абхазоведения, 1999.

<sup>2</sup> Ашеуаа — древнее название народа абазин.

## Гештальт Амирани

Одним из самых знаменитых грузинских сюжетов, известных как в Колхиде и Сванетии, так и в Восточной Грузии, является миф об Амирани. Он имеет явное сходство с греческим мифом о Прометее и отражает гештальт *титана*. В конце истории за то, что Амирани восстал на Бога (в поздних версиях на Христа), Бог приковывает его к скале в горах Кавказа, где он остается страдать по сей день и освободится только в конце времен. Сам греческий сюжет о Прометее однозначно связывает его с Азией и Кавказом, а у самих картвелов сюжет имеет столь архаические формы, что многие историки считают само происхождение этого предания древнекавказским, попавшим к эллинам именно из этого региона. У абхазов есть сходный сюжет о великане Абрскиле, бросившем вызов верховному небесному божеству Анцвы и прикованном за это цепями к скале. Сходные богоборческие сюжеты мы встречаем в Нартском эпосе у «железного человека» Батрадза<sup>1</sup>, борющегося с небесным богом Уацилой<sup>2</sup>, у Сосруко (Сасрыквы у абхазов, Сослана у осетин, Сеска Солса у вайнахов), а также у адыгского Насрен-Жаче, который решает свергнуть небесного бога Тха и для этой цели проникает в обитель богов на гору Ошхамахо (Эльбрус), за что он был прикован к этой горе цепями (освобождает Насрен-жаче тот же Батрадз). У вайнахов аналогичной фигурой является нарт-кузнец Пхьармат (аналог нарта Батрадза<sup>3</sup>), похищающий для людей огонь из Преисподней и прикованный богом огня и грома Села<sup>4</sup> за это преступление к ледяной вершине горы Казбек (по-ингушски Баш-лоам). Такой же участи подвергся и другой герой-богоборец ингушской мифологии Курюко, укравший у бога Села баранов, воду и тростник для строительства жилищ.

<sup>1</sup> Батрадз, скорее всего, был гештальтом древнеиранского (скифского) бога Войны. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Еще один близкий образ осетинской мифологии — злой дух Артгауз, прикованный Богом к луне за непокорность ислушание (в одной версии — за сотворение пресмыкающихся и насекомых). Чтобы Артгауз не смог вырваться и уничтожить землю, по поверьям осетин, каждый кузнец должен во время работы сделать один дополнительный удар молотом по наковальне. См.: Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований, 2008. С. 78.

<sup>3</sup> Сам осетинский Батрадз в вайнахском эпосе о Нартах также представлен героем по имени Хамчий Патараз.

<sup>4</sup> Села в вайнахской версии эпоса Нартов выступает как отец (в некоторых версиях как муж) Села-Саты, то есть Шатаны-Сатаней, которую он зачал (как Уастырджы в осетинской версии Нартского эпоса) от мертвой девушки, отказавшей ему в уживаниях при жизни.

Как правило, кавказские титаны-богоборцы связаны с темой горы, скалы или камня, включая волшебное рождение героя из камня и его окончательное превращение в камень в наказание за восстание. Так же, как и в мифе о Прометее, герои Кавказа приносят людям огонь и свет, при этом это часто происходит в ходе атаки на Небо или небесное воинство (так нарт Сосруко сбивает стрелой звезду, чтобы обогреть братьев).

В грузинском мифе об Амирани герой также рождается чудесным образом от богини охоты Дали и смертного охотника, нашедшего ее пещеру на вершине скалы. Тема связи богини со смертным является характерной чертой матриархального цикла<sup>1</sup>. Богиня Дали, зная, что ей суждено умереть после того, как ревнивая жена охотника срезала ее золотые косы, завещает охотнику вырезать из ее чрева плод и поместить его в корову и быка. Это отдаленно напоминает миф о рождении Диониса от Семелы, когда после гибели матери его зародыш был выношен в бедре Зевса. В случае Амирани мы имеем дело с более архаичной версией, но показательно, что после коровы Амирани вынашивает в своей утробе бык. Рождение героя из камня — как в случае Сосруко (Сослана) — близко к хурритским мифам об Улликуме, гиганте, который рос из скалы, грозя уничтожить небесных богов. Этот сюжет созвучен фундаментальному сценарию о гинандре Агдистис из цикла Кибелы. Показательно, что в адыгской версии Нартского эпоса мать нартов Сатаней-Гуаша (аналог осетинской Шатаны) считается великой Творчихой мира, рождающей сыновей без отца. Мелетинский пишет об элементах матриархата в Нартском эпосе:

Весьма возможно, что существует связь между поразившими археологов яркими проявлениями элементов «матриархата» у сарматов и отчасти меотов в последних веках до нашей эры и исключительной ролью Сатаны — «хозяйки нартов» в эпосе. Зафиксированное Мовсесом Хоренаци сказание об аланской царевне Сатиник, вышедшей замуж за армянского царя Арташеса, косвенно свидетельствует о большой популярности эпической Сатаны, по крайней мере, в IV — V века н. э. Надо думать, что период гегемонии аланского военно-племенного союза, включавшего и адыгов, на Северном Кавказе (I тысячелетия н. э.) сыграл существенную роль в развитии и циклизации фольклора о нартах. Этимология слова «нарт» не вполне ясна (наиболее правдоподобная — от древнеиранского «нара» — мужчина, храбрец; воин, богатырь). В эпосе нарты выступают как некое богатырское племя, жившее в древние и славные времена. Нарты вою-

<sup>1</sup> Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.

ют с великанами, а также с отдельными феодальными властителями, против которых они совершают лихие набеги (осетинское — балцы). Их община имеет военно-демократический характер. Многие сказания (песни) в осетинской и адыгской версиях начинаются с описания пира и плясок на собрании воинов (нихас, хаса). Женщин на это мужское собрание не допускают, однако настоящим главой нартов парадоксальным образом является Сатана, выступающая в функции, которую в других памятниках выполняет эпический «князь». С авторитетом Сатаны никак не может сравниться авторитет ее мужа — брата почтенного патриарха Урызмага в осетинской версии (сравни соотношение Айлиля и Медб в ирландских сагах) или старого нарта Насрена в адыгских. В наиболее архаической абхазской версии Сатаней-Гуаша не имеет мужа, но является матерью всех девяносто девяти нартов и их единственной сестры Гунды<sup>1</sup>.

Титанический архетип героя-богоборца, связанный с циклом Великой Матери, является отличительной чертой всего кавказского горизонта — или как минимум трех его полюсов — картвельского, адыгского и вайнахского. Амирани-Прометей ярче всего представлен именно у картвелов, но может считаться гешталтом, общим для всего кавказского горизонта. В этой фигуре мы явно видим наложение двух слоев: патриархально-солярного и индоевропейского (иранского и армянского) и матриархально-анатолийского (хурритского или пеласгийского), что делает сам образ неоднозначным — в нем есть как черты классического солнечного героя, побеждающего драконов-вишапов, злых дэвов, так и титана-богоборца, восставшего на небесное Божество, опирающегося только на свои собственные силы и в поздних версиях бросающего вызов самому Христу, своему крестному отцу, покровителю и источнику его могущества.

Мелетинский пишет:

Христос в качестве крестного отца Амирани дал ему необыкновенную силу. Амирани, упоенный этой силой, дерзает померяться с самим Христом, но не может вытащить из земли посох Христа, и в наказание его закрывает гора. Иногда гора открывается, и проходящие мимо пастухи видят Амирани в пещере. Согласно некоторым вариантам, крылатая собака Курша лижет и ослабляет цепь, которой прикован Амирани, но, когда кузнецы ударяют по цепям в своих кузницах, цепь эта укрепляется<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Мелетинский Е. М. Древнеэпические сказания народов Кавказа и Закавказья // История всемирной литературы: В 8 т. Т. 2. М.: Наука, 1984. С. 280.

<sup>2</sup> Там же. С. 282.

В некоторых версиях уточняется, что Амирани прикован к горе Эльбрус, выступающей как Гора Мира или Ось Мира.

Здесь следует обратить внимание также на образ крылатого пса, рожденного орлом или вороном, напоминающим гриффона, сфинкса или ассирийского шеду. В некоторых версиях преданий об Амирани пес Курша считается проклятым, так как он уничтожил почти всех быков на земле, которые были священными животными небесного Бога. Судьба Амирани, вынужденного снова и снова испытывать пытку приближением освобождения и новым отчаянием после того, как кузнецы укрепляют цепи, точно соответствует титаническому типу, обреченному на вечное возвращение — в духе пыток Тантала или Сизифа<sup>1</sup>. Крылатый пес является также аналогом крылатого коня Пегаса, который был связан с лидийским героем Беллерофонтом, чья роль в матриархальной культуре разбиралась Бахофеном<sup>2</sup>.

Мелетинский продолжает:

Сказания об Амирани весьма популярны в Грузии и Южной Осетии. М. Я. Чиковани, изучавший этот эпос, считает основными две формы его бытования: прозаическую и стихотворно-прозаическую. В стихах обычно встречаются второстепенные эпизоды (отправление на охоту, монолог Бакбак-дэва, диалог Камар с отцом и др.). Исследователь сообщает также о песенно-хоровом исполнении стихотворных фрагментов сказаний об Амирани во время народных празднеств и обрядов в некоторых горных районах. Ряд точек соприкосновения с народным эпосом об Амирани (сходство имен и некоторых элементов сюжета) имеет рыцарская повесть XII века «Амиран Дареджаниани» Мосе Хонели. Соотношение народных сказаний и книжного образца героико-романического эпоса составляет особую проблему «амиранологии». Некоторые исследователи (В. Кекелидзе, А. Барамидзе, Ю. Абуладзе) склоняются к примату книжного источника, а другие (М. Чиковани) стоят за приоритет фольклорной версии. Е. Вирсаладзе обнаружила глубокие связи «Амираниани» с грузинским охотничьим мифологическим эпосом, в котором Дали и охотник Беткил напоминают божественную пару типа Афродиты и Адониса, Кибелы и Аттиса. Очень близко стоит к «Амираниани» абхазское сказание об Абрскиле. Абрскил — сын знатной девушки, забеременевшей от небесной силы. Он завоевы-

<sup>1</sup> Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2006.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. См. также: *Vachofen J. J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.*



вает славу богатыря, борца против врагов Абхазии, защитника угнетенных. Он не дает расти папоротнику и другим сорнякам, поэтому луга покрываются сочной травой и развивается скотоводство. Абрскил не хочет ни перед кем склонить голову, перечит творцу, и ангелы приковывают его в пещере. Встречаются и другие прикованные герои в фольклоре народов Кавказа — бородатый адыгский великан, перечивший богу Тха<sup>1</sup>, имеретинское демоническое существо Рокапи, армянские богатыри Артавазд, Шидар и Мгер. Еще античные писатели обратили внимание на то, что древнегреческий титан Прометей прикован к горам Кавказа и что на самом Кавказе есть сходные предания. Кавказская локализация легенды о Прометее весьма отчетлива в послеэскиловский период.

Аполлоний Родосский (III век до Р.Х.) упоминает даже Амарантские горы на Кавказе в стране колхов, где правит Аэт и где дракон стережет золотое руно. В этой связи любопытно наличие рудиментов сюжета похищения огня в сказаниях об Амирани, так же как и упомянутое выше его соотношение с мифологическим охотничьим эпосом. Скорее всего между сказаниями о Прометее и об Амирани — Абрскиле имеется не только типологическая аналогия, но и частичное генетическое единство. Не исключено даже, что сюжет прикованного великана или героя вошел в мифологию Прометеев из кавказских источников.

Общее у Прометеев и Амирани — героизация богоборчества в противоположность некоторым иранским и армянским традициям.

Как бы то ни было, не вызывает сомнения исключительная архаичность образа Амирани и сказаний о его борьбе с дэвами и богоборчестве. И борьба с чудовищами, и богоборчество чрезвычайно характерны для эпической архаики (сравни не только нартские сказания, но и аккадский эпос о Гильгамеше)<sup>2</sup>.

В гештальте Амирани и его аналогах у других народов Кавказа можно увидеть прямое влияние доиндоевропейских мотивов цикла Кибелы, чей полюс располагался в относительной близости к Кавказскому региону — в Эгейском море и в древнейших святилищах Великой Матери в Малой Азии, непосредственно примыкающей к пространству Кавказа. Этот архаический пласт сохранился в условиях гор и оседлого образа жизни, основанного на земледелии, намного полнее и ярче, чем у многих соседних народов, где индоев-

<sup>1</sup> Насрен-жаче. — Прим. А.Д.

<sup>2</sup> Мелетинский Е.М. Древнеэпические сказания народов Кавказа и Закавказья. С. 282 — 283.

ропейское патриархальное влияние за тысячелетия подавило или трансформировало ранний матриархат.

Важно, что Мелетинский обращает внимание на отличие и даже противоположность цикла Амирани, с одной стороны, и иранской и армянской традиций, с другой. В этом состоит важнейшая черта кавказского Dasein'a: *богоборчество и титанизм составляют его внутреннее глубинное измерение, которое не полностью трансформировано и преодолено индоевропейским солярным патриархатом. Если на поверхности мы видим доминацию традиции отеческого Света и аполоно-дионисийское начало (что проявляется прежде всего в христианстве), то сквозь индоевропейские слои проглядывает примордиальный титанизм гештальта Уликуме или его аналогов, что сближает кавказский горизонт с сирийско-финикийской и хаанской цивилизацией Ва'ала<sup>1</sup>.*

Фигура, аналогичная Амирани, есть и в армянской традиции, но в ней она носит уже однозначно отрицательные черты. Такая трактовка вытекает из жестко вертикальной топологии индоевропейской армянской традиции («Випасанк»). У армян аналогичный гештальт носит имя Артавазд, сын царя Арташеса I (? — ок. 160 до Р.Х.), основателя династии Арташесидов. У Моисея Хоренаци женой Арташеса выступает аланская принцесса Сатеник, в которой Ж. Дюмезиль видит образ Шатаны (адыгское Сатаней) из Нартского эпоса. Артавазд, в таком случае, может считаться сыном Сатеник.

Артавазд был проклят из-за того, что он позавидовал славе своего отца Арташеса. В согласии с этим проклятием, он был пойман на охоте злыми духами (каджами) и закован в цепи в пещере горы Арагат (Масис). Его цепи грызут две собаки. Он стремится освободиться и уничтожить мир. Но от звуков молота цепи всякий раз снова становятся крепкими. В некоторых версиях Артавазд представлен злым дэвом, которым подменили в колыбели настоящего сына царя Арташеса змеевидные женщины вишапы (драконессы). В других источниках он представлен безумным принцем, узурпировавшим трон вопреки воле отца. Во всех случаях у армян гештальт Артавазда представлен в чисто негативном свете: он есть прообраз финальной гибели мира и эсхатологического зла в строгом соответствии с дуальной логикой. В высшей степени показательно, что точно такой же строго негативный образ, эквивалентный гештальту Амирани, мы видим у другого индоевропейского народа Кавказа — у потомков алан осетинов, среди которых было распространено предание о титане Артгаузе (сравни с армянским Артаваздом), прикованном к Луне в наказание за богоборчество.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

Его образ, точно так же, как и у армян, не несет в себе на сей раз никакой двусмысленности. У картвелов гештальт Амирани совершенно иной. Он характеризуется именно двусмысленностью: он частично привлекательный, частично отталкивающий. И наконец, у соседних с грузинами абхазов и адыгов аналогичные образы Абрскила и нарта Несрен-Жаче в целом вообще позитивные, а их противниками являются фигуры завистливых богов — прежде всего адыгского Пако. Таким образом, то что у картвелов только намечено в гештальте Амирани, у адыгов и вайнахов приведет, как мы увидим, к почти полному перерождению структуры божественной иерархии.

### Грузинский неоплатонизм: от Петра Ивера до Мцери и Петрици

В христианскую эпоху картвельская идентичность строится на основании платонической традиции христианства. Начиная с Петра Ивера, бывшего участником школы Газы, основанной Энеем Газским и Захарией Схолостиком, грузинская христианская мысль (с миафизитским уклоном, свойственным многим христианским неоплатоникам) пересекалась с идеями афинской школы политеиста Прокла и с ее египетской ветвью, укрепившейся в Александрии. Мы видели, что христианский неоплатонизм лежал в основе армянской антихалкидонской традиции<sup>1</sup>, и грузинская христианская мысль, во многом сходная с армянской и близкая ей культурно и географически, следовала параллельным курсом, хотя и не столь радикально, оставаясь в рамках православия и признавая положения Халкидонского собора<sup>2</sup>. С этим связана гипотеза грузинского философа и историка Ш. Нуцубидзе<sup>3</sup> и автономно от него выдвинутое предположение бельгийского историка Э. Хонигмана<sup>4</sup> о вероятном тождестве одного из членов Газской школы Майюмского епископа грузина Петра Ивера, вероятно, бывшего слушателем школы Прокла или его египетских последователей, с автором «Ареопагитик». Нуцубидзе допускает, что грузинские православные богословы еще в начале XIII века знали об авторе «Ареопагитик», расшифровывая в этом ключе строки посвящения одной из од царице Тамаре великого грузинского поэта Чахрухадзе, в котором упоминаются Дионис (за которым стоял Петр Ивер) и Эней (Газский).

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

<sup>3</sup> Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси: Изд-во АН Грузинской ССР, 1942.

<sup>4</sup> Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Следующее звено грузинского неоплатонизма мы видим в эпоху Давида Строителя. Им является ученик византийских неоплатоников Михаила Пселла и Иоанна Итала, знаток и переводчик на грузинский язык Прокла Иоанн Петрици.

Грузинский философ Г. В. Тевзадзе пишет о Петрици:

Петрици учился в Константинополе и был близок к византийскому рационалисту и платонику Иоанну Италу. После осуждения Итала и его единомышленников в 1083 году Петрици находился в Болгарии в Петрицонском грузинском монастыре (ныне Бачковский монастырь), основанном соотечественником Петрици Грегором Пакуриаи, «главным домоestikом — командующим византийскими войсками в Европе. В начале XII века просвещенный грузинский царь Давид Строитель приглашает Петрици в основанную им Гелатскую академию, наиболее значительную из двух существующих в Грузии XII веке академий. В Гелати Петрици перевел «О природе человека» Немесия Эмесского (IV – V веков), неоплатоника, создателя христианской антропологии, и «Первоосновы теологии» Прокла Диадоха (V века), последнего крупного представителя и систематизатора античного неоплатонизма. Перевод названной работы Прокла Петрици снабдил обширными комментариями. О значении этого перевода говорит тот факт, что в XII же веке появился армянский перевод «Первооснов теологии» Прокла, осуществленный с грузинского перевода. (...)

В эпоху Петрици в грузинской культуре впервые в средневековой философии столкнулись ареопагитский неоплатонизм и открытое использование «языческого идеализма» Прокла, который был представлен И. Петрици. Грузинская культура последующих эпох развивалась под влиянием обоих направлений, при этом постепенно усиливалось значение философских воззрений Петрици.

По свидетельству греческого философа IV века Фемистия, в Западной Грузии уже тогда существовала вполне сложившаяся философская школа, с которой считались и в Константинополе. В колхидской школе изучали Платона и Аристотеля с неоплатонических позиций. После этого философская мысль в Грузии до Петрици прошла долгий и плодотворный путь развития, основным достижением которого можно считать осознание решающего значения родного языка для развития культуры<sup>1</sup>.

Петрици появляется не на пустом месте, но является продолжателем именно грузинского христианского платонизма, который

<sup>1</sup> Тевзадзе Г. В. Философское мировоззрение Петрици // Петрици И. Рассмотрение платоновской философии. М.: Мысль, 1984. С. 3 – 4.

в лице Пселла и Итала только нашел дополнительную поддержку. Однако фигура Иоанэ Петрици чрезвычайно важна для Грузии, поскольку платонизм активно утверждается в XI веке в период бурного строительства грузинского государства — своего рода Грузинской Империи, отражающей именно платоническое представление о сущности политического устройства, где централизация (воплощенная в самом Давиде Строителе) развертывается параллельно тематизации неоплатонического Единого, “Ев и соответствующего процесса перехода от множественности к Единому — ἕνωσις. Показательно, что именно в этот период учитель Петрици Ефрем Мцире разработывает грузинскую философскую терминологию и закладывает основы грузинской духовной поэзии. Ефрем Мцире переводит и тексты «Ареопагитик», а также огромный пласт православного платонизма в целом — богословские комментарии на «Ареопагитики» преподобного Максима Исповедника, Иоанна Скифопольского, Константинопольского патриарха святого Германа I, все сочинения святого Григория Богослова, труды, приписываемые Нонну Панаполитанскому (близкому к Газской школе), аскетические и мистические сочинения святителя Василия Великого Кесарийского, преподобного Ефрема Сирина, труды преподобного Иоанна Дамаскина, преподобного Феодора Студита и других авторов. В этом контексте Петрици оказывался не изолированной фигурой, но частью широкого потока формирования *грузинской православной метафизики*.

В этот период в Грузии складываются три теологические школы. Тевзадзе описывает их следующим образом:

В развернувшейся в средневековой Грузии дискуссии между платониками и аристотеликами Петрици решительно становится на сторону первых. Это было нелегкое дело, так как авторитет Аристотеля в средневековой Грузии был огромен, и даже после Петрици придворные одописцы XII века Шавтели и Чахрухадзе вершиной философии считали Аристотеля. Например, Чахрухадзе, упоминая Сократа, Платона, Дионисия и других в «Тамариани», говорил:

Знал естество тел лишь Аристотель —  
Кем совершенство благ достигнуто...

Аристотелевское направление было, видимо, самым многочисленным, его возглавлял представитель Икалтойской академии в Грузии, наставник и советник Давида Строителя Арсен Икалтоели, полагающий, что платоники подобно Платону «рассказывают сказки». Но известная религиозная терпимость Давида Строителя распространя-

лась на всю сферу духовной культуры. Вторым значительным направлением грузинской философской мысли был ареопагитский неоплатонизм, представленный Ефремом Мцире, которому Грузия обязана прекрасным переводом ареопагитских книг. Третье направление было тоже христианско-неоплатоническое, но исходило прямо из Прокла. Основные положения этого направления изложены Петрици в комментариях к «Первоосновам теологии» Прокла. Два последних направления примыкали к платоновской линии в философии, и каждое из них имело на это право. Шота Руставели (XII век), ориентирующийся на «афинских мудрецов», достойными подражания учителями считает Платона и Дионисия Ареопагита, но не упоминает Аристотеля, а Петрици, считая Прокла истинным наследником Платона, как-то демонстративно обходит молчанием «Ареопагитики»<sup>1</sup>.

Обращение к Проклу служит для Петрици обоснованием фундаментальной световой метафизики, в которой он видит цель существования народа и общества. Показательно, что Петрици связывает общую хенотическую структуру мира, восходящего к небесному Единству, и цель человеческой жизни, которой является труд на благо своего народа. Петрици обосновывает вектор грузинского *Dasein'a*, где христианская вера, создание великого государства, философия единства и возвышение народа представляют собой лишь различные стороны *единого духовного процесса*.

Сам для себя Петрици, как и Эфрем Мцири, ставил задачу построения философской и метафизической лексики на грузинском языке, а следовательно, *создание* особого чисто грузинского *мета-языка*, на котором можно было бы изложить самую сущностную — неоплатоническую — философскую систему индоевропейской традиции. По сути, Петрици *создавал* своими переводами и толкованиями интеллектуальный грузинский язык, который был для создаваемой Империи не менее важен, чем политика, армия, административная и правовая централизация. О работе Петрици с языком переводчик Петрици на русский И. Панцхава пишет:

«Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоба» написано не таким стилем, каким Петрици писал исторические, дидактические и другие произведения, а очень сложным философским. В своих философских произведениях он стремился сохранить в первозданном виде все тонкости греческой диалектики и всю полноту сложных упражнений неоплатоновского умозрения.

<sup>1</sup> Тевзадзе Г.В. Философское мировоззрение Петрици. С. 7 – 8.

С этой целью Петрици предполагал провести реформу родного языка.

«Если бы мне было оказано сочувствие... и помощь, — утверждал он, — я бы поднялся до предначертанного мне провидением и, клянусь стремлением к умозрению, я бы и язык [грузинский] отделил бы подобно [греческому] языку...». Занимаясь кропотливой научной деятельностью, огромной переводческой работой, Петрици разрабатывал философские и научные термины и тем самым обогащал грузинский язык. Но этот процесс обогащения осуществлялся не через включение в фонд грузинского языка греческих и латинских терминов, а, наоборот, на основе использования словесного фонда всей группы грузинских языков и наречий. В его работах нередко применяются слова менгрельского, чанского и гурийского происхождения. Н. Я. Марр подчеркивал: «За Иоанном Петрици следует признать громадную заслугу в грузинской литературе: ему мы обязаны готовой философской терминологией на грузинском языке, замечательно точно и кратко передающей грузинскими корнями все те термины, которые в европейских языках существуют в форме греческих и латинских заимствований»<sup>1</sup>.

Язык Петрици стал основой выражения грузинской мысли, и не случайно величайшие художники грузинской словесности — гении грузинского «золотого века» эпохи царицы Тамары — опирались именно на Петрици, на его идеи, на его формулы, на его термины и метафизические образы, на его особый грузинский философский язык — язык грузинского неоплатонизма.

## Руставели: грузинские воины Любви и Света

Поэма грузинского поэта Шота Руставели «Рыцарь в тигровой (барсовой) шкуре»<sup>2</sup>, жившего в эпоху царицы Тамары, то есть в период максимального подъема грузинской государственности, является для грузинской идентичности фундаментальной эстетической, этической и нравственной осью. С одной стороны, в поэме утверждаются классические для европейского и иранского Средневековья идеалы рыцарства, личной преданности и культа Прекрасной Дамы. В этом смысле поэма Руставели может рассматриваться как часть единой индоевропейской рыцарской культуры, имеющей сходные черты как в классическом европейском рыцарстве, так и в исламской (прежде всего иранской) традиции футувва. В обоих случа-

<sup>1</sup> *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии. С. 235.

<sup>2</sup> *Руставели Ш.* Витязь в тигровой шкуре. Тбилиси: Картули цигни, 2015.

яж — и на христианском западе, и на исламском востоке — комплекс рыцарских идей, обрядов, сюжетов и доктрин опираются, с одной стороны, на нормативы *туранской этики*, привнесенной в Европу (а равно и в сам Иран) воинственными индоевропейцами Великой Степи<sup>1</sup>, т. е. на Логос Турана, а с другой, на метафизику световой войны и мистериальной любви к Солнечной Деве, что составляет ядро собственно персидской — зороастрийской, а позднее, суфийской и шиитской традиции, ярче всего представленной в философии Ишрак<sup>2</sup>. Не случайно Руставели в начале своей поэмы прямо ссылается на то, что его произведение представляет собой пересказ персидского мифа. Хотя прямого прообраза «Витязя в тигровой шкуре» в иранском наследии пока не обнаружено, персидское влияние несомненно: сама идея братства воинов света, личной преданности сюзерену и Прекрасной Даме (прямой аналог фраварти), идея Империи, певцом которой выступает Руставели, и даже ссылка на то, что сам герой поэмы Таризл является мусульманином (царем «Индии»), а царица Тинатин является царицей «Аравии» (царем «Аравии» становится позднее и сам главный герой — Автандил) — все это однозначно указывает на восточный — конкретно, иранский — источник.

Иранские традиции футува, продолжающие традиции зороастрийских мистических союзов «воинов света» («джаванмард»), ставили знак равенства между верностью сюзерену и Прекрасной Даме, что было также одной из главных тем суфийского мистицизма, основанного на личной преданности и любви героя к Богу.

Отсутствие у Руставели прямых отсылок к христианской традиции было причиной скептического восприятия его поэмы в христианских кругах Грузии и даже поводом для обвинения в «ереси». Однако речь шла не об особом религиозном течении, но о традиции солнечного героического воинства, которое видело *единство* глубинного патриархального полярного архетипа *сквозь* этнорелигиозные различия. Именно в этом состояла главная идея иранской философии Ишрак Сохраварди (1155–1191), получившая особое распространение в Иране как раз в XII веке, что совпадает с периодом жизни самого Руставели (ок. 1172–1216). Героическое братство воинов Света, ведущих экзистенциальную битву с армиями Тьмы (драконами, чудовищами, каджами, вешапами и т. д.) и служащих своему господину и Световой Деве — это главная идея структуры футуват. И именно ее мы видим в основании эпоса Руставели, где главные герои — Автандил, Таризл и Фридон — составляют именно такую ячейку футуват. Имя «Фридон» указывает на авестийского героя Тразтону (авестий-

<sup>1</sup> Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.



ское *Θραάτανα*, пехлевийское *Frēdōn*). «Автандил» (от арабского *avtan*, *vatan*, «страна», «родина» и персидского, *dari dil*, «сердце») означает дословно «сердце родной страны». «Таризэл» также персидское имя, означающее, вероятно, «царь-герой». Культ царицы Тинатин, которая стала править «Аравией» в условиях отсутствия наследника мужского пола у аравийского царя, может интерпретироваться одновременно на двух уровнях — и как прямое указание на царицу Тамару, сделавшую для Грузии, вероятно, больше, чем мужские правители (за исключением Давида Строителя), и как женский архетип Небесной Девы, являющийся важнейшим элементом иранской традиции световой войны<sup>1</sup>. К этому же типу Небесной Девы относится и образ принцессы Нестан-Дареджан, которую похитили злые духи (каджи) и которую освобождает ее возлюбленный Таризэл вместе со рыцарями-побратимами.

Безусловные иранские влияния, которые являлись постоянным фактором грузинского историала с самых ранних эпох, — от Ахеменидов до основания первого Картлийского царства и позднее, — составляют одно измерение великого героического эпоса. Второе измерение — это эллинский платонизм, процветавший в Грузии с эпохи Давида Строителя и Эфрема Мцери и Иоанэ Петрици (уходя корнями к Петру Иверу и Газскому кружку). Этот платонизм оперировал со строго вертикальной картиной мира: земное царство должно быть отражением Небесного Царства, человек должен стремиться воплощать в себе духовный световой архетип, а значит, человеком в полном смысле является только герой, искренний, смелый, сильный, честный, преданный сюзерену и Прекрасной Даме. Именно такого совершенного солнечного человека и описывает Шота Руставели в лице главных героев поэмы. Это не просто воинская каста, это *гуховное световое воинство*, отражающее архетипы человека — как они представлены у Платона, например, в диалоге «Федр»<sup>2</sup>. Там души людей изображены в виде колесничих, управляющих военными колесницами в армии небесных богов и героев, скачущих по небосводу. Этой небесной скачкой объясняется и феномен любви: упавшая в тело душа опознает в другом человеке своего небесного предводителя, и поэтому любит его, следует за ним и вместе они возвращаются на небесный курс, с которого сошли под воздействием притяжения темной земной материальной массы.

Показательно, что в поэме Шота Руставели описывает Бога в неоплатонических терминах, чрезвычайно близких к традиции Прокла в грузинских переводах Петрици. Бог назван Руставели «благом» (чисто неоплатоническое понятие), «невыразимым» (апофатическое

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Платон. Федр/ Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

определение), «единым» и «единосущным» (отсылка к теории генад, различающей чисто апофатическое сверхонтологическое Единое, "Ев и его «единящее» воздействие на бытие) и т. д. Типично неоплатонической является формула, с которой Автандил обращается к солнцу:

Эй, солнце, ты хранишь образ солнеч-  
но-ночного,  
Верно Единосущего, Единого, и Вечного.

ჰე, მზეო, ვიბ ხატად გოქვეს მზი-  
ნისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამისა  
ჯამისად

«Солнечно-ночное» (მზიობისა ღამისად) — это платоновское Единое, поскольку оно есть источник всякого света и бытия (солнце), но само является сокрытым и не обладает бытием (первая гипотеза диалога «Парменид»<sup>2</sup> Платона).

В одном месте поэмы Руставели напрямую обращается к Дионисию Ареопагиту:

Сумрак тайны, сокровенной, Дионисом  
мудрым раскрыт:  
Бог являет только добро, зла Он никак  
не породит,  
Жизнь зла кратка, как мгновенье, доб-  
ру дает Он вечно жить, Он лучшее не  
порочит, ему, верно, сохранит вид.

ამ საქმენსა დაფარულსა ბრძენი დი-  
ნოს გააცხადებს:  
ღმერთი კარგსა მოავცინებს და ბორო-  
ტსა არ დაბადებს,  
ავსა წამ-ერთ შენამოკვებს, კარგსა  
ხან-გრძობად გააკვდიადებს,  
და თავსამის საუკეთეს საუზადო-  
ჰყოფს, არაზადებს.

Здесь Руставели точно и емко передает сущность неоплатонического учения о природе зла. Бог творит только добро, зло же является лишь «умалением добра» и не имеет собственной онтологии. Зло эфемерно и преходяще. Добро — вечно, поскольку оно и есть архетип всех вещей, и поэтому человек вечен в той мере, в какой он соответствует собственному архетипу — благому виду, сотворенному Богом. Зло не может затрагивать вечного, оно аффекурует лишь видимость.

Эта платоническая метафизика рыцарства и любви в поэме Руставели стала высшим выражением грузинского Dasein'a. Показательно, что в этом поэтическом повествовании вообще отсутствует мотив богоборчества, в которое часто перерастает эксцессивный героизм. Здесь нет даже следа гештальта Амирани или некоторых героев-нартов (особенно у адыгов и вайнахов). Мы имеем дело с радикальной версией чистого эллинского платонизма и иранской традицией световой войны.

<sup>1</sup> Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре. С. 347.

<sup>2</sup> Платон. Парменид / Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

<sup>3</sup> Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре. С. 557.

## Грузия в Новое время: освобождение титана

Грузинская история складывалась под влиянием окружающих ее Империй — Иранской, Византийской, Османской и, наконец, Российской. При этом в некоторых случаях грузинам удавалось построить сильное независимое государство, признаваемое другими соседними державами. Таковы были Картлийское царство династии Фарнавазидов и Грузинское царство Давида Строителя и царицы Тамары. Как мы видели, при великих правителях грузины подошли вплотную к оформлению своего особого Логоса, структура которого в целом была аполлонической или аполлоно-дионисийской. Гештальт Амирани, черного двойника Диониса, в эти эпохи был незаметен, равно как и древнее матриархальное анатолийское наследие, существенно потесненное иранистским вектором световой войны и эллинским платонизмом, что гармонично сочеталось в грузинской православной традиции (где важнейшую роль играли «Ареопагитики», к которым, как мы видели, мог иметь определенное отношение участник Газского кружка грузинский святой Петр Ивер). Когда при Давиде Строителе и царице Тамаре Грузинское царство становится своего рода Кавказской Империей, происходит небывалый подъем картвельской философии, поэзии и искусства.

После нашествия монголов Грузии не удавалось больше восстановить свою независимость, и с политической точки зрения, грузины оказались в периферийном положении относительно более могущественных геополитически соседей. Однако грузинская идентичность к XIII веку — к эпохе нашествия монголов — уже полностью определилась и приобрела отчетливую цивилизационную форму — письменность, теологию, художественные традиции, философию, политическую и правовую систему и т. д., и в дальнейшие эпохи грузинский историал строился вокруг этой оси — вокруг грузинского Логоса. Драматичность ситуации состояла в том, что православные грузины оказались преимущественно под властью исламских государств, что привело к ассимиляции и исламизации значительных секторов грузинского общества, что больше всего затронуло лавов, живших на юго-восточном побережье Черного моря, оказавшихся под властью турок-османов. В некоторые эпохи и Восточная Грузия испытывала на себе тяжесть исламского владычества, хотя со стороны иранцев столь жестких методов в отношении ассимиляции этнических грузин не предпринималось.

Ситуация стала критической в XVIII веке, когда само существование народа оказалось под вопросом, что и заставило грузинских царей обратиться за помощью к Российской Империи, с которой грузин объединяло православие. Однако само грузинское общество

XVIII века оставалось традиционным и продолжало средневековые традиции, тогда как Российская Империя в этом же столетии проходила этап модернизации и вестернизации, активно демонтируя структуры традиционного общества и заменяя их заимствованными на Западе структурами европейского Модерна. Впрочем, этот процесс проходил непоследовательно и фрагментарно, а в XIX веке отчетливо проявились и обратные, консервативные (славянофильские) тенденции. В результате Российская Империя в тот момент, когда в ее состав была включена Грузия, представляла собой *общество археомодерна*<sup>1</sup>. Это значило, что часть социальных, культурных и политических институтов функционировали в парадигме Модерна, а часть оставались архаическими и сохраняющими основные пропорции традиционного общества. Поэтому Грузия присоединилась не просто к России, но к *России археомодернистской* — отчасти воспроизводящей типологию европейских национальных буржуазных государств Нового времени, отчасти сохраняющей идентичность православного поствизантийского порядка. Это предопределило во многом судьбу грузин в последние два столетия: став частью Российской Империи, они получили защиту от мусульманских держав, но вместе с тем российская централизация и археомодернистская бюрократия не способствовали становлению и укреплению грузинского Dasein'a и расцвету самобытного грузинского Логоса. При всех выгодах пребывания в Империи грузинская идентичность испытывала серьезные трудности, что способствовало развитию не аполлонических и аполлоно-дионисийских сторон грузинского горизонта, но, напротив, активизации глубинно-титанизма. Российский порядок Империи в определенном ракурсе мог представляться тяжелым бременем, и давал не долгожданную свободу, но новую форму зависимости, от которой грузины мечтали освободиться. Так, снова становится актуальным гештальт Амирани: он пробуждался как надежда на построение в будущем независимой государственности (Великой Грузии) и мог приобретать вместе с тем модернистские черты, благодаря той европеизации грузинской элиты, которой способствовало существование в контексте России.

В таких условиях грузинский горизонт кристаллизовался вдоль нескольких естественных осей:

- *интеграция* в Российскую Империю — этот выбор сделала значительная часть грузинской аристократии, отождествив свою судьбу с судьбой православной России и доказав свою преданность и свою верность (в духе героев Руставели) героическим служением;

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское Движение, 2011.

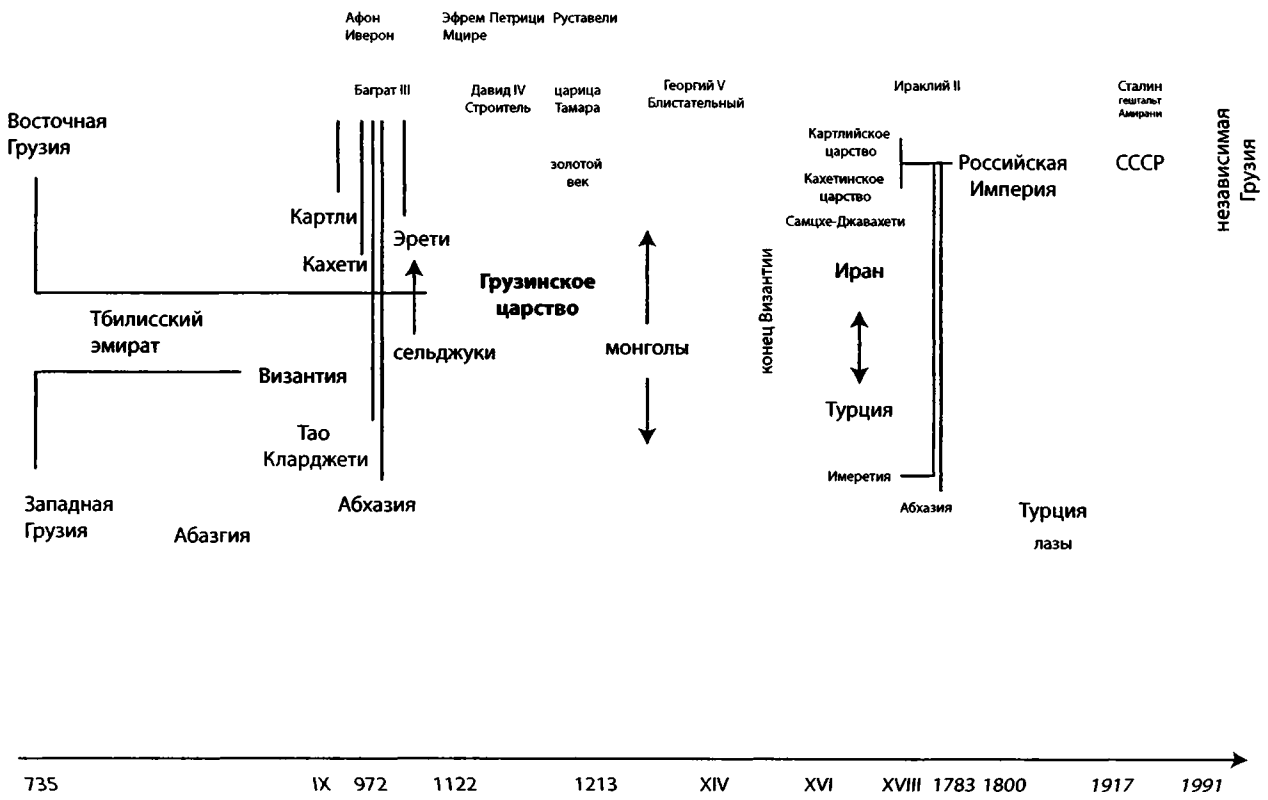
- *стремление к освобождению от русского контроля* и построению независимого национального государства — чаще всего по лекалам западноевропейских буржуазных обществ (этот проект разделяли как буржуазные националисты, так и либералы, а также позднее некоторые круги социал-демократии);
- *возрождение традиционной сакральной и православной грузинской монархии* и построение Великой Грузии как Кавказской Империи с новым утверждением глубинной православной идентичности.

Однако этот выбор затрагивал прежде всего высшие круги грузинского общества, тогда как основное ядро народа оставалось в состоянии определенной закрытости, сохраняя грузинские традиции, ценности и образ жизни в том же состоянии, в каком они пребывали в предшествующие эпохи, когда грузинам приходилось отстаивать свою идентичность под давлением неправославных народов и царств.

Эти три выбора грузинского Dasein'a остались в целом неизменными и в советскую эпоху, поскольку и в этот период в России преобладал археомодерн, только совершенно в ином идеологическом оформлении, и на сей раз советский строй служил катализатором модернизации и европеизации традиционного общества. И снова часть грузинской аристократии интегрировалась в советскую элиту, часть лелеяла мечту о независимости, а традиционалистская составляющая, увлеченная белогвардейским лагерем в эпоху Гражданской войны, была предельно ослаблена и либо оказалась в эмиграции, либо была уничтожена в ходе репрессий.

В советское время, однако, гештальт Амирани получил масштабное выражение в самой советской системе, основанной на принципах радикального богоборчества и имманентистского титанизма. Верные глубинной стихии грузинского (шире, кавказского) Dasein'a мыслители не могли не опознать в СССР освобожденного от цепей титана — Прометея-Амирани, полного решимости отомстить небесным богам порядка за свои страдания и пытки. Поэтому и вклад грузин в советскую власть был не просто пассивным терпением зверств, осуществленных большевиками, или конформистское приспособление, но представлял собой *яростное соучастие в самом авангарде большевистских преобразований*. И не случайно во главе СССР, страны победившего Прометея, у власти оказался *грузин с выразительной «железной» фамилией* — Иосиф Сталин<sup>1</sup>. Так, гештальт Амирани из древних бездн анатолийской (быть может, хуррит-

<sup>1</sup> Здесь уместно вспомнить гештальт «железного человека» в самых разных традициях народов Евразии — от монголов до кавказцев.



Грузинский историап. Вторая фаза

независимая Грузия

Сталин  
гешалат  
Амрани

СССР

Турция  
лазы

Российская  
Империя

Ираклий II

Картлийское  
царство  
Кахетинское  
царство  
Самцхе-Джавахети

конец  
Византии

Иран

Турция

Имеретия

Абхазия

МОНГОЛЫ

Грузинское  
царство

золотой  
век

Георгий V  
Блистательный

царица  
Тамара

Давид IV  
Строитель

Баграт III

Эрети

сельджуки

Картли

Кахети

Византия

Тао

Кларджети

Абхазия

Абазгия

Тбилисский  
эмират

Восточная  
Грузия

Западная  
Грузия

735 IX 972 1122 1213 XIV XVI XVIII 1783 1800 1917 1991

ской) идентичности достиг грандиозного масштаба, и его тень упала не только на Грузию, но на Россию и, шире, на весь мир.

По поводу связи гештальта Амирани, фигуры Сталина и титанизма, а также о некоторых особенностях грузинской психологии довольно верные замечания сделал современный грузинский психолог Г. Нижарадзе:

В результате очень интересного анализа мифа об Амирани Григол Робакидзе пришел к выводу, что одним из ведущих свойств грузинской души является «своеволие», и Амирани есть персонификация этого свойства. Наблюдение исключительно глубокое. Своеволие, примат собственных желаний над общими нормами поведения и, как следствие, нигилистическое отношение к законности — весьма существенная черта грузинского характера. Своеволие — реальная и значимая ценность грузинской культуры, поэтому особо «своевольные» личности в грузинском массовом сознании пользуются явным пиететом, даже если они принесли несчастье множеству людей. В этом следует искать причину скрытой симпатии к изменнику, убийце и насильнику Зурабу Эристави, которая отчетливо слышна в народных стихах. Этим же частично объясняется феномен культа Сталина. Сталина любили не вопреки тому, что он уничтожил миллионы людей, а потому, что он олицетворял свободное от любых ограничений своеволие. Хотя этот весьма инфантильный механизм культа харизматического лидера в большей или меньшей степени был характерен для всего «советского народа», в Грузии, мне кажется, он имел более глубокое, так сказать, архетипное основание. Феномен Сталина и факт грузинского происхождения «отца народов» развили, возродили или усилили две важные тенденции в грузинском обществе — «культ» неограниченной власти, «своеволия», а также чувство индивидуальной и групповой доминантности, что и легло в основу грузинской модели адаптации к советскому строю<sup>1</sup>.

Крах СССР стал новым шансом для грузин вывести свой исторический мир в поле независимого политического бытия, но эта возможность не была использована в полной мере, поскольку в стране, получившей независимость, начались гражданские усобицы, а основная ставка элит была сделана на постмодернистский Запад, где давно утвердилась цивилизация Кибелы. При этом память о несправедливости со стороны русских времен советской и царистской государственности не позволяла грузинам взвешенно сосредоточиться на своей

<sup>1</sup> *Нижарадзе Г. Мы — грузины // Защита будущего: Кавказ в поисках мира. М.: Глагол, 2000. С. 130.*

идентичности, обратиться к высшим образцам своего особого Логоса, осмыслить органично и внимательно свой дальнейший путь. Археомодерн глубоко въелся в само грузинское общество, а увлечение западным либерализмом и культурой Постмодерна, совершенно чуждыми грузинскому горизонту и политически, и культурно, только усугубили и без того трудную и запутанную ситуацию. Прямолинейный национализм и столкновения с Россией в Южной Осетии и Абхазии привели к утрате Грузией политического контроля над частью своих территорий.

Современная Грузия, в основании которой лежит грандиозное цивилизационное богатство, особый Логос и трагический и героический историал, в очередной раз стоит перед решающим выбором, от которого зависит не только будущее грузинского народа, но и семантическое разрешение его прошлого.



# Глава 35. Адыги

## Слои и полюса адыгской идентичности

Грузины являются ядром пространства кавказионов, занимая центр всего кавказского горизонта. Поэтому в грузинской идентичности представлены одновременно все основные составляющие кавказской структуры —

- древний пласт анатолийского начала (*хурритский* фактор), включающий следы матриархата и *титанизма* (гештальт Амिरани);
- фундаментально *индоевропейское* (прежде всего иранское, а также армянское и эллинское, в том числе эллинистическое) влияние — отсюда световая война, платонизм, рыцарство и православное христианство;
- отдельно *туранский* фактор, представленный прежде всего воздействием культуры алан, что отражено, в частности, в распространении (особенно среди сванов) Нартского эпоса с его героической этикой;
- *исламский* фактор, выраженный в ассимиляции части грузин (прежде всего лазов) культурой Турции (в меньшей степени сефевидского Ирана);
- на последнем этапе интеграция в Российскую Империю (а затем в СССР), что совпало с *модернизацией* (точнее, с археомодернизмом) и *русификацией*.

Все эти элементы в разных пропорциях присутствуют у остальных кавказионов, но никто из них, кроме грузин, не смог придать своей идентичности столь яркое воплощение, как это сделали картвелы, построив на определенном этапе своего исторического могущественную Империю и придав грузинскому Логосу предельно четкое и контрастное оформление — в виде грузинского платонизма, отраженного в теологии и литературе. По модели Л. Фробениуса<sup>1</sup>, грузинский народ прошел все фазы становления пайдеумы — от фазы «одержимости» (*Ergriffenheit*) через фазу «выражения» (*Ausdruck*) — что соответствует грузинскому «золотому веку»

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

царицы Тамары и Петрици — и вплоть до стадии «применения» (Anwendung), которую мы видим в грузинском национализме вплоть до появления современной Республики Грузия после распада СССР.

У всех остальных кавказионов мы также встречаем эти элементы, но в иной пропорции и в иной секвенции фаз, но поскольку в пространстве Кавказа разные народы и культуры оказывали друг на друга подчас очень серьезное воздействие, и это воздействие происходило в контексте относительно самостоятельных историалов, где фазы порой не совпадали, то мы получаем комплексную модель, требующую тщательного анализа.

Ближе всего к грузинской культуре и, соответственно, к грузинскому историалу находятся народы адыго-черкесской группы языков. Предки этих народов населяли территории, граничащие с Западной Грузией (Колхидой), и часть адыго-черкесских народов — прежде всего абхазы и абазины — была тесно и органически связана с культурой, политикой и судьбой грузинского горизонта. В целом эта группа народов и языков разделена на две части:

- на абхазов, абазин (абазгов) и убыхов, культурно близких к грузинам и живущих на территории древней Колхиды, и
- на адыгов (к ним относятся черкесы, другое название адыгов, шапсуги, кабардинцы и т. д.), населяющих горные регионы и предгорья Западного Кавказа в областях, расположенных к западу и северо-западу от Грузии.

Язык обеих групп имеет общее происхождение, но культура подчас существенно различается. Абхазы и в целом жители черноморского побережья представляют собой оседлое население, занятое прежде всего земледелием. В определенные эпохи они практиковали морское пиратство и были искусными мореплавателями (в отличие от грузин, вообще не развивавших морской флот). Адыги частично практиковали кочевничество и наряду с оседлыми земледельческими чертами, наследуемыми от меотов, обладали многочисленными элементами туранской идентичности.

Древнейший пласт адыго-абхазской общности уходит своими корнями в доиндоевропейскую культуру Анатолии<sup>1</sup>. Здесь еще в большей степени, нежели в случае грузин, можно предположить связь с автохтонными народами Малой Азии — с хаттами, хурритами и «народами моря».

Хатты жили на территории Анатолии до прихода индоевропейцев хеттов, носителей туранской культуры, в XVIII веке до Р. Х. После этого хетты подчинили и частично ассимилировали хаттов, но восприня-

<sup>1</sup> Разделение на адыгов и абхазов началось, по всей видимости, во II тысячелетии до Р. Х.

ли от них многие аспекты религии и мировоззрения — в том числе пантеон богов. Хетты считали язык хаттов — «языком богов» и сохраняли его в литургическом и сакральном использовании. Культура хаттов была генетически связана с циклом Великой Матери и представляла собой часть анатолийского матриархата, находясь под решающим влиянием Логоса Кибелы. Однако этот матриархат хаттов все же еще и до прихода хеттов был не эксплицитным, поскольку мы видим в их пантеоне главенствующих мужских и небесных богов, что было результатом влияния доиндоевропейских патриархальных структур, ярким примером которых является Шумер и шумеро-аккадская цивилизация Месопотамии<sup>1</sup>. Ряд современных лингвистов (в частности, С.А. Старостин<sup>2</sup>, В.В. Иванов<sup>3</sup> и т. д.) считает древний язык хаттов предком адыго-абхазских языков и, следовательно, связывает истоки адыго-абхазов с дохеттской Анатolieй.

Не все хатты покорились хеттам и растворились в их среде. На южном побережье Черного моря (Понтийская область) во II тысячелетии до Р.Х. существовало государство народа каски, который, вероятно, был частью древних хаттов, сохранившей язык и культуру. Каски жили рядом с племенами табалов и мушков, в которых видят предков грузин: табалов сближают с табаренами, а от мушков, возможно, происходят грузины-месхи, месхетинцы<sup>4</sup>. Народ касков мог дать одно из названий адыго-абхазов — «косоги» (у русских), «кашаги» у грузин и т. д.

Среди фигур хаттского пантеона можно выделить бога плодородия Телепинуса, считавшегося сыном главного бога Грозы Тешуба, связанного также с огнем. Телепинус исчезает, и вместе с этим земля прекращает плодоносить, угрожая гибели всей жизни. Далее следует история о поисках богами исчезнувшего Телепинуса, что отчетливо напоминает мифы о Деметре и похищении ее дочери Персефоны Гадесом, лежащие в основе Элевсинских мистерий, которые имеют аграрный исток и, вероятно, также связаны с доиндоевропейской эгейской культурой, переосмысленной в индоевропейском патриархальном ключе (роль в Элевсинских мистериях Диониса). Возможно, герой адыгской версии Нартского эпоса кузнец Тлепш, как и Телепинус связанный со стихией огня и представленный уда-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Старостин С.А. Труды по языкознанию.

<sup>3</sup> Иванов В.В. Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. Т. 2. М.: Языки славянских культур, 2008.

<sup>4</sup> Эти народы часто соотносят с упомянутыми у библейских пророков народами Севера — мешех (мушки) и фувал (табалы). Мы видели, однако, что мушков некоторые историки считают индоевропейцами, родственными армянам или фригийцам.

ляющим от людей, будучи обиженным ими, является отголоском хаттской мифологии<sup>1</sup>.

Историк Г.Ф. Турчанинов, исследовавший древние памятники Майкопской культуры (в частности, Майкопскую надпись XIII—XII веков до Р.Х.), выдвинул гипотезу о существовании у предков адыго-абхазов (хаттов) особой системы письма, которую он назвал «ашуйским письмом»<sup>2</sup>. Это письмо, существовавшее в Абхазии (Ашуйе) как минимум с XII века до Р.Х., исчезает к IV веку до Р.Х. Он предложил расшифровку некоторых выбитых на камне символов на основе реконструированного протоадыго-абхазского (хаттского) языка, относимого к началу II тысячелетия до Р.Х., что вполне сопоставимо с народом касков или родственными к нему хаттских этнических групп. С этим письмом Турчанинов соотнес текст стеллы из Библоса, написанной группой «ашуйских рабов», то есть выходцами из области Северного Кавказа, которые, по Турчанинову, и принадлежали к адыго-абхазской группе. Истоки этого письма Турчанинов видит в северо-кавказских петроглифах. Структура ашуйских надписей Майкопской культуры, равно как и Библоской стеллы, имеет явно проторунический характер, но однозначно к какому именно языку они относятся и связаны ли они между собой, в настоящее время не выяснено. Однако в гипотезе Турчанинова нет ничего невероятного: в пространстве Турана мы видим знаки карты-календаря, имеющие проторунический характер, и в пространстве Кавказа, граничащем с Великой Степью, определенные элементы сакральной традиции Турана вполне могли сохраниться. А с Ближним Востоком — Сирией, Финикией и Ханааном — связь была довольно интенсивной — как через хеттов, так и через более древних хаттов и хурритов. В частности, адыги неоднократно оказывались вовлеченными в этносоциальные и политические процессы обществ Ближнего Востока. Так, позднее они (наряду с тюрками и грузинами) сыграли важную роль в формировании египетских мамлюков, ставших начиная с середины XIII века по Р.Х. правящей элитой постфатимидского Египта и остановивших монгольское вторжение в Северную Африку<sup>3</sup>. Следует допустить, что и в более древние эпохи пространство Анатолии было пронизуемо в обоих направлениях — для влияний, исходящих с Передней Азии и распространяющихся вплоть до Кавказа (например, распространение арамейского языка в соседней с адыго-абхазами Восточной Грузии), и наоборот — от-

<sup>1</sup> *Аргзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.: Наука, 1982.

<sup>2</sup> *Турчанинов Г.Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л.: Наука, 1971.

<sup>3</sup> *Ayalon D.* The Mamluk Military Society. L.: Variorum, 1979.

мечается воздействие кавказских народов на баланс сил и культурные течения Сирии и даже Египта. На этом фоне наличие колонии «ашуйских рабов» в финикийском Библосе во II тысячелетии до Р.Х. является одним из эпизодов, вполне логичных в контексте общей структуры всего этого региона.

Условно хаттский субстрат адыго-абхазов, видимо, испытал на себе влияние индоевропейцев Анатолии — хеттов и особенно палайцев, живших на севере Анатолии. Кроме того, можно предположить, что на них оказали воздействие «народы моря» — и в частности, пеласги, разрушившие Хеттскую Империю. Предки адыго-абхазов, живших на северо-восточном побережье Черного моря (Колхида) и на правом берегу Азовского моря, столкнулись, по всей видимости, с киммерийцами, потесненными в VII веке до Р.Х. скифами и расселившимися в Северо-Восточном Причерноморье — в Меотии. Этнический состав меотов, как мы видели, был преимущественно индоевропейским (как и сами киммерийцы), но вероятно, среди разных племен Меотии были и древние адыго-абхазы. Влияние киммерийцев и позднее скифов вовлекло часть адыгов в кочевой образ жизни, вытеснена в горные области или разместились на побережье, сохраняя оседлый образ жизни и занятие земледелием. Именно у этого оседлого и горного ядра адыго-абхазов и сохранилось в большей степени, чем у остальных, ядро архаической идентичности — язык, мифология, обряды и традиции, уходящие корнями в глубины анатолийской цивилизации. Однако следует обратить внимание на то, что индоевропейский фактор в адыго-абхазском историале имеет огромное значение: начиная с хеттов и палайцев, через киммерийцев, а позднее скифов и греков адыго-абхазы постоянно находились в зоне интенсивного взаимоотношения с индоевропейским Логосом, что всячески укрепляло патриархальную, солнечно-полярную сторону адыго-абхазской культуры. Соседство абхазов с грузинами также содействовало укреплению патриархата, хотя и опосредованно — сами грузины, имея архаичные анатолийские корни, в свою очередь, находились под прямым и сильным влиянием индоевропейского Логоса (прежде всего через иранцев и армян).

## Историал адыгов

В I—II веках по Р.Х. на меотов, а следовательно, и на адыго-абхазские племена обрушиваются сарматские племена аланов (индоевропейский фактор Турана), что частично теснит адыгов в Закубанье, а частично интегрирует их в кочевые народы-армии воинственных

аланов. Так, адыги и абхазы оказываются в составе государства Алания. В этот период аланы становятся ведущим народом в широкой коалиции сарматов, потеснив в этой роли аорсов. Тесные контакты адыгов с аланами сохраняются на протяжении всей истории существования Аланского царства и после того, как аланы терпят поражение от гуннов в 372 году, и когда тюрки, а позднее хазары, устанавливают гегемонию в северо-кавказских степях, вытеснив аланов в горные районы, и вплоть до монгольских завоеваний XIII века, после чего Аланское царство утратило свою независимость. Адыги были интегральной частью аланской государственности на протяжении 12 столетий, и это наложило на их культуру и идентичность серьезный отпечаток.

В целом это усилило индоевропейскую вертикальную модель космологии и религии, а в более конкретном измерении способствовало распространению среди адыгов и абхазов Нартского эпоса, являвшегося парадигмальной матрицей аланской идентичности и продолжающего традиции кочевых иранских народов Турана — скифов и сарматов. Адыги были адаптированы в нартскую культуру, восприняли нартов как своих героических мифологических предков и тем самым вошли в зону доминирующего влияния Логоса Турана. В этом состояло существенное отличие адыго-абхазской идентичности от грузинской: грузины находились под преимущественным влиянием Ирана (позднее греков), а адыги и абхазы — Турана, хотя в обоих случаях доминанта была индоевропейская и солярно-патриархальная.

Вместе с тем туранская традиция, индоевропейская религия Света и структуры Нартского эпоса стали контекстом, в котором искали свое воплощение и более архаичные измерения адыго-абхазской идентичности. Многослойные влияния индоевропейцев накладывались на анатолийский (хаттский, а может быть, и пеласгийский) субстрат, который искал выхода в особых редакциях обрядов, мифов, ритуалов, героических преданий и мифологических сюжетов.

Проповедь христианства началась в землях адыгов (стране зихов — Зихии) и Абазгии с апостольских времен и была связана с миссией апостола Андрея Первозванного и Симона Кананита. В Черкесии христианство под византийским влиянием утверждается с VI века, когда здесь появляется первый епископ, и сохраняется в течение 800 лет — вплоть до падения Византийской Империи. Епархиальные центры, которым подчинялись адыги-христиане, находились в Фанагории, Таматархе, Зихополисе и Никопсе. При этом Зихское епископство было автономным от церковной системы Золотой Орды. Христианство было преобладающей религией Аланского царства, и в нем двумя главными литургическими языками, по свидетельству ряда путешественников, были осетинский и черкес-

ский, что свидетельствует о высоком развитии адыгской письменной культуры, необходимом для передачи на этом языке богословских тонкостей христианского вероучения, молитв, служб и остальной религиозной и литургической литературы.

После разгрома Аланского царства татари-монголами адыги в XIII – XIV веках заняли обширные территории в предгорьях Центрального Кавказа, а также в бассейне рек Терек, Баксан, Малка и Черек. В этот период этот регион контролирует Золотая Орда, чьи подданными становятся и адыги.

Хотя адыги никогда не входили в состав Османской Империи, они сыграли значительную роль в истории этого государства. Черкесский князь Тамани Темрюк возвысился при султани Селиме I (1465 – 1520), и в это время гвардия адыгов сложилась в отдельную влиятельную партию при османском дворе. Они сохранили свое влияние и при Сулеймане Великолепном (1494 – 1566), когда одним из выдающихся полководцев Великой Порты становится черкес Оздемир-паша, а его сын Оздемир-оглу Осман-паша был назначен «великим визирем».

Часть адыгов, перешедших к кочевому образу жизни и расселившихся по пространству Причерноморских степей, вероятно, приняла участие в формировании русского казачества — начиная с казаков Запорожской Сечи и заканчивая Донским и Кубанским казачеством.

С начала XVI века начинают обостряться противоречия между Крымским ханством и Московским царством. С 1478 года Крымское ханство было в положении вассала Османской Империи, поэтому противостояние Крыма и Москвы имело характер столкновения двух Империй. Позднее это привело к серии Кавказских войн. Эти войны часто проходили по землям, населенными адыгами или соседним с ними. Это поставило адыгов (известных в то время под собирательным названием Кабарда) перед необходимостью выбора той стороны, на которой им предстояло сражаться в этом противостоянии двух держав.

Разные адыгские князья решали этот выбор по-разному. Так, в 1561 году брак Ивана Грозного с дочерью старшего князя Кабарды Темрюка Идарова Идархэ Гуашеней (в Москве она была известна как «царица Мария»), укрепил связи русских с адыгами, но этот союз был принят далеко не всеми вождями Кабарды. Клан Идаровых (Идархэ) делил свою власть с князьями Кайтукиными (Кайтыкуэхэ) и Талостановыми (Талостанхэ), между которыми постоянно вспыхивали конфликты. Это, в конце концов, к середине XVII века привело к разделению адыгской территории на «Большую Кабарду» и «Малую Кабарду». В «Большой Кабарде» правили князья клана Кайтыкуэхэ.

По результатам очередной Русско-турецкой войны в 1739 году между Россией и Османской Империей был заключен Белградский мирный договор, Кабарда была объявлена «вольной территорией», но самостоятельного государства адыги создать не смогли, оказавшись не способными преодолеть внутренние противоречия.

Ислам распространялся среди адыгов неравномерно и стал серьезным фактором лишь в XVII веке, потеснив христианство и древние дохристианские религиозные представления, которые (как и у аланов) тесно переплелись с христианскими. Ислам в его суннитской версии начинает доминировать лишь в XVIII веке. В это время между адыгами-мусульманами (например, шапсугами) и адыгами-христианами (например, натухайцами) случались жестокие межрелигиозные распри, носившие конфессиональный характер. В XIX веке практически все адыги (но не абхазы) считали себя мусульманами. При этом шариат (исламский религиозный закон) нераздельно переплетен у адыгов с адатом (традиционным правом), и во многих случаях значение как раз традиционного права, уходящего в древние горские обычаи, оказывается более весомым и решающим. Эта черта характерна и для остальных народов Северного Кавказа — вайнахов и дагестанцев.

Со второй половины XVIII века, когда Российская Империя начинает процесс интеграции земель Южного Кавказа (прежде всего Грузии), встает вопрос и о судьбе Северного Кавказа, населенного, в частности, адыгскими народами. По результатам Кючук-Кайнарджийского мира, заключенного между Россией и Турцией, Кабарда отошла к России. С этого момента адыги Кабарды оказались в составе Российской Империи, хотя и в конце XVIII века и в начале XIX века не раз поднимали восстания против русских — в частности, против строительства военных крепостей (таких, как Моздок в 1763 году). С 1800 года власть русских распространяется и на других адыгов, населявших Причерноморье.

В XIX веке ислам выступает в качестве идеологии, объединяющей народы Северного Кавказа (и в частности, адыгов) в их противостоянии Российской Империи. Османская Турция в этом случае выглядит как религиозная сила, дружественная горцам, а православная Россия — как враг. В 40-е годы XIX века в эпоху борьбы имама Шамиля против Российской Империи его предшественники (наибы) из числа черкесов пытались реорганизовать общество на основах более строгого исполнения шариата, призывая отказаться от традиционных норм и обычаев ради сплочения и «священной войны» против русских (гяуров). Одними из самых упорных противников России были шапсути, которые наряду с абадзехами, убыхами и на-



гужайцами вошли в созданный Шамилем союз, существовавший до 1859 года. Шапсуги отчаянно сопротивлялись русским до 1863 года, а затем были вынуждены отступить на Кубанскую равнину. Другому адыгскому народу — убыхам — был предъявлен ультиматум о выселении, с требованием либо принять российское подданство и переселиться в кубанские степи, либо перейти в подданство Турции. Большинство убыхов выбрали последнее.

К 1864 году Российская Империя установила полный контроль над Северным Кавказом, и значительное число горцев-мусульман (в том числе, адыгов) было вынуждено бежать в Османскую Империю (мухаджирство), где они были частично ассимилированы.

С начала XIX столетия адыги (черкесы) стали подданными Российской Империи, и те, кто остались на своей территории, сохранили идентичность. Позднее они оказались в СССР и, наконец, с 1991 года — в составе Российской Федерации, входя в три административно-территориальных образования — Адыгею, Кабардино-Балкарию и Карачаево-Черкесию.

## История абхазов

Судьба абхазов (и отчасти абазгов — абадзин), населявших юго-восточное побережье Черного моря ближе к Грузии, складывалась несколько иначе.

Предки абхазов (саниги, абазги, апсилы, мисимяне) населяли вместе с грузинскими племенами лазов территорию Колхиды. Общая структура народа абхазов была сходной с адыгской, но сам горизонт Колхиды — восточного побережья Черного моря — представлял собой совершенно особый ландшафт, связанный с Малой Азией более тесно и непосредственно, нежели Меотия и, позднее, территории Аланского царства. На древних абхазов большое влияние оказали греческие колонии, что способствовало распространению греческого языка и культуры, а в христианскую эпоху — православия. «Абхазия» является грузинской версией названия страны «Абазгия», сами же абхазы называют свою страну «Апсны», «Ап̄сны», «страна абхазов». Греки называли Абхазию «Гениохией», страной народа «гениохов».

Греческие колонии в Абхазии процветали в эллинистический период (III — I века до Р.Х.). С 63 года до Р.Х. эти земли перешли под контроль римлян, которые оставили след в культуре апсилов, абазгов и санигов — абхазских племен. К IV веку в Абхазии христианство уже было широко распространено, а абхазский епископ Пицунды присутствовал на Первом Вселенском соборе в Никее. С этого же

времени Абхазия оказывается в зоне влияния Византии, а с первой половины VI века христианство становится официальной религией. Сама Абхазия интегрируется в территории Византии.

Когда в условиях противостояния с исламом позиции Византии на Кавказе ослабевают, князь Абазгии из династии Аносидов<sup>1</sup> Леон II (767–811) объявляет о независимости от Византии и основывает независимое государство — Абхазское царство. К концу VIII столетия складывается самостоятельная Абхазская церковь. Абхазское царство было масштабным политическим образованием, и под властью царя, кроме абхазов, оказались картвельские народы (рачинцы, гурийцы, имеретинцы, мегрелы, сваны), а также армяне. Столицей Абхазии был вначале Новый Афон, а затем с 806 года Кутаиси. Абхазская династия прервалась в 975 году, и власть над Абхазией перешла к грузинской династии Багратионов. С этого времени Абхазия оказалась в составе различных грузинских политических образований вплоть до единого Грузинского царства эпохи Давида Строителя и царицы Тамары. После нашествия монголов единство Грузии рушится, и Абхазия становится самостоятельным княжеством.

Однако эта самостоятельность в конце XV века становится все более относительной перед лицом экспансии в Восточное Причерноморье турок, а в XVI веке гегемония Османской Империи в Абхазии и Западной Грузии устанавливается окончательно. В это время проходят волны принудительного обращения абхазов-христиан в ислам, на что абхазы отвечают восстаниями.

С конца XVIII века абхазы, как и соседние с ними грузины, ищут поддержки у Российской Империи. Несмотря на сопротивление протурецкой партии, абхазские князья подали прошение о вступлении в Россию, и в 1810 году вышел манифест русского царя Александра I о присоединении Абхазского княжества к Российской Империи. Однако в 1864 году российские власти лишили Абхазию автономного управления (упразднение Абхазского княжества), что вызвало, в свою очередь, антирусские волнения, а значительная часть абхазов была вынуждена покинуть родину и перебраться в Турцию (мухаджеры).

После революции 1917 года абхазы вошли в состав Советской России в качестве отдельной республики, а в 1931 году Абхазия была включена в состав Грузинской ССР как автономная республика.

После распада СССР Грузия взяла курс на построение полностью независимого от России национального государства с прозападной и русофобской ориентацией, а также с опорой на грузин-

<sup>1</sup> Основателем династии князей Абазгии, согласно грузинским источникам, считается Анос, чье право на трон было подтверждено в 623 году византийским императором Ираклием (575–641).

ский национализм, что вызвало отторжение абхазов, которые начали войну за независимость. В 1994 году независимость (на сей раз от Грузии) была провозглашена. Это привело к столкновению с Грузией и взаимным этническим чисткам. По результатам российско-грузинского конфликта августа 2008 года, спровоцированного вторжением грузинских войск в Южную Осетию, независимость Абхазии была официально признана Россией.

### **Религия адыгов: демонизация Небес и паук-божество**

В религии адыгов и абхазов мы встречаем предсказуемо несколько пластов. С одной стороны, есть образы небесных мужских богов — таких, как верховный бог Тха или Великий Тха (Тхъэшхуэ)<sup>1</sup>, трехчастная модель мира, солнечные герои Нартского (аланского) цикла, повествования о битвах с драконами и хтоническими существами (великанами, карликами, «горными людьми», духами и т. д.). О божестве Тха исследователь адыгской мифологии А. Шортанов пишет:

У адыгов существовало представление, что творцом всего сущего был бог — Тха, нередко характеризующийся как Великий бог — Тхъэшхуэ. Он сотворил мир и людей. Мир создан им из огня, воды, земли и воздуха. Тха не имеет ни начала, ни конца, ни пола. Тха вездесущ, главенствует над всеми другими богами, а не только над людьми... Тха не принимает непосредственного участия в действиях богов и людей, а служит лишь «высшей инстанцией» при редких спорах и недоразумениях между божествами и подвластными им гереями и людьми<sup>2</sup>.

Также мифология адыгов знает вполне патриархальную фигуру «покровителя солнца, луны и звезд» — Хъэхъ-Мохъ (Хах-Мох). К этому же солярному типу относится и божество света Гобжогош. Шортанов поясняет:

По представлениям адыгов, появляется только ночью, лишь на мгновение, и тут же исчезает. Его появление сопровождается ослепительной вспышкой на небе, лучезарным всплеском ночной тем-

<sup>1</sup> Богу Тха поклонялись только мужчины в открытых местах — священных рощах (Тхъатлеупа). Молитвы и жертвоприношения совершали жрецы (Тхъамада). Современное слово «тамада», председательствующий во время ритуального застолья у грузин супра), происходит от названия абхазско-адыгского жреца.

<sup>2</sup> Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. С. 21.

ноты. И человек, сумевший уловить этот миг и обратиться к сиянию Гобжогоша с любой просьбой, будет счастлив, просьба его будет исполнена небожителями<sup>1</sup>.

Аналогичные патриархальные фигуры небесных богов мы встречаем у абхазов — в частности, таков бог Айтар, считающийся главным среди «седемьцы» божеств, покровителей стад. В эту «седемьцу» входили Амза — покровитель луны, Амра — покровитель солнца и т. д.

Кроме того, у адыгов существовали культы Щыблэ — бога Грозы (у абхазов Афы) и Уашхъуэ — бога Неба. Слово «Уашхъуэ» дословно означает «Небо Синее», что может быть следом тюркского влияния (Тэнгри). У абхазов «первым богом» также считался патриархальный Ан-ца или Аецва.

Но с другой стороны, мы видим — и намного контрастнее, нежели в случае картвелов — явное присутствие архаического доиндоевропейского комплекса, который отражает структуры древнейшего анатолийского Логоса Кибелы. Возможно, этот глубинный пласт — это след цивилизации хаттов, предшествующей индоевропейцам хеттам и даже хурритам. Он представляет для нас особый интерес, так как на этом уровне мы сталкиваемся с той моделью мировоззрения, которая была почти полностью вытеснена патриархальным Логосом индоевропейцев и других культур Турана.

Практически все абхазские и очень многие адыгские легенды повествуют о том, что предки этих народов пришли на Кавказ с юга. При этом юг приобретает мифологические черты, отождествляясь то с «Египтом», то с «Аравией», то с вымышленными странами. Хатты жили в Анатолии, то есть к югу от Кавказских гор и Черного моря, поэтому можно допустить, что в этом предании содержится память о древнейших истоках адыго-абхазской культуры. Страна хатти называлась «страной богов», а в одном из мифов Бог при распределении земель между народами дает опоздавшему на это событие абхазу (который задержался из-за гостя) ту территорию, которую он выделил для самого себя (то есть Абхазия или Апсны, дословно «страна души», есть также «страна Бога»)<sup>2</sup>.

В высшей степени показательными являются соображения, высказанные специалистом по адыгейской культуре и религии

<sup>1</sup> Шортанов А. Т. Адыгская мифология. С. 41.

<sup>2</sup> С сюжетом опоздания посланца народа на церемонию разделения Богом земель и стран мы сталкивались у марийцев, хотя у них общий смысл был прямо противоположным: в результате опоздания на это примордиальное событие жрецу марийцев не досталось религиозного культа, тогда как у абхазов Бог компенсирует им недостаток страны тем, что отдает самое лучшее, приготовленное для себя самого.

З.Ж. Кудяевой в статье «К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции»<sup>1</sup>. Кудяева замечает одну важнейшую деталь адыгейской мифологии: в ней небесное измерение, образы птиц (особенно орла) и гор, в целом вертикаль как таковая представлены в *демоническом* облике и противопоставляются миру людей, выполняя ту же функцию, что и миры смерти и гипохтонические области бытия в других мифологических системах. Эта *демонизация верха* и Неба является отличительной чертой религии Великой Матери и титанической идеологии. Кудяева отмечает:

Горы как обозначение «верха» идентичны порой «нижнему», хтоническому миру. Чаще всего в горах, горных пещерах, начинается испытание героя и его путешествие в потусторонний, «нижний» мир. (...)

В древнейших мифопоэтических сюжетах «верх», «небо», «горы» соотносятся с враждебными человеку тенденциями, связаны с местопребыванием деструктивных сил, противопоставленных космическому порядку<sup>2</sup>.

Ярче всего это проявляется в образе бога Пако (Пэкъуз), который представлен богом Неба и небесного огня. В целом он имеет многие черты традиционного громовержца — патриархального мужского божества. Как и многие патриархальные божества индоевропейского пантеона, его символом является орел (бгъэжь), который обычно связан с вершиной Мирового Древа, с его кроной. Бог Пако пребывает на вершине мировой горы — Ошхамахо, которая изображается его тронем. Фактически перед нами прямой аналог эллинского Зевса. Однако в мифологии адыгов Пако представляет собой стихию *чистого зла* и выступает в роли антагониста людей и героев (нартов). Пако — бог гнева, рассерженный на людей за их непочтение, обрушивает на них молнии, сокрушает горы, отнимает огонь. Он спускается на своем железном орле (Бгъэжь ябгэ) на землю и начинает истреблять род героев-нартов. Предводителя нартов — Насрена-Жаче — Пако приковывает к скале, а его железный орел разрывает ему грудь, пьет его кровь и клочет печень. При этом важно, что Насрен-Жаче бросает вызов не Пако, а самому верховному богу Тха, пытаясь проникнуть на священную гору Ошхамахо. К этой горе Пако (замещающий Тха) его и приковывает.

<sup>1</sup> Кудяева З.Ж. К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции/ Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Пятигорск: Пятигорский Государственный лингвистический университет, 2006.

<sup>2</sup> Кудяева З.Ж. К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции. <http://mith.ru/epic/nart12.htm>

Кудаева уточняет:

Орел выступает в данном эпическом сюжете символом и атрибутом божества Пако и одновременно воплощением грозного, враждебного по отношению к человеку «верха», «неба», где сосредоточены хтонические, разрушительные по отношению к человеку и его космосу тенденции<sup>1</sup>.

Мы имеем дело с полной инверсией ролей традиционного для эллинского мифа сюжета: титан выступает как положительный герой, а наказавший его небесный Бог Отец — как отрицательный. Гештальт Амირани (Прометей) представлен здесь намного ярче и отчетливей, нежели у грузин, при этом он лишен двусмысленности — миф адыгов всецело на стороне жертв гнева бога Пако, который мыслится как бог зла. Поэтому герой адыгских нартов Батараз вступает с Пако и его орлом в поединок (тема богоборчества продолжается), пробивает его крыло, откуда начинает бить небесный свет, ранее скрытый гигантскими крыльями. Так Батараз силой возвращает свет и огонь и освобождает прикованного к скале нарта Насрена.

Кудаева приводит еще один пример:

Наиболее выразительным в аспекте стадильной динамики развития мифологических воззрений, а также представлений о «верхе», соотносящемся с образом птицы (орла) и представляющем как деструктивный, хтонический по своей сущности символ, является миф «Борьба двух Тха».

Основная коллизия мифа — вражда двух богов — «Тха птиц пернатых» и «Великого Тха», олицетворяющая процесс смены божественных пантеонов. «Божество птиц пернатых» обитает на вершине Ошхамахо, в его подчинении находятся джинны, которых «Великий Тха» сбросил в «нижний», подземный мир. «Не хочет подчиняться «Тха птиц» воле «Великого Тха», зовет он верных джиннов, но не вырваться джиннам из глубин подземных, куда их поверг «Тха Великий». Встает «Тха птиц» с ледяного седалища своего [Эльбруса] и, расправив крылья, летает над снегами, над пропастями. Взмахнет он могучим крылом — и сотрясается земля, завоюют буйные ветры, всколеблется море. Не идут на зов «Тха птиц» ранее послушные ему джинны. И стонет, и воеет и плачет «Тха птиц». И только слышат на земле этот стонвой, умолкнув в испуге все птицы, поникнут увядшие цветы, туманы поползут по ущельям, черные тучи покроют небо, засверкают молнии

---

<sup>1</sup> Кудаева З.Ж. К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции.

и загремит гром, от которого сотрясаются скалы. Тогда «Тха Великий» посылает верных ему джиннов и они разгоняют тучи, небо становится голубым, солнце сверкает, снег на Ошхамахо блестит, цветы оживают». В образе Божества птиц прослеживаются черты космогонического божества, представление о власти которого, по-видимому, предшествуют воззрениям о всемогуществе Великого бога Тха<sup>1</sup>.

Здесь снова «Тха птиц пернатых», то есть небесное крылатое божество представлено как воплощение зла, а его «джинны», «духи» имеют атрибуты «падших ангелов».

В своей диссертации Кудаева аргументированно иллюстрирует и защищает следующий тезис:

Представления о хтоническом, нижнем мире играют на определенных этапах развития мифопоэтических представлений определяющую, главенствующую роль. Об этом свидетельствует преобладание образов и символов «нижнего» мира по сравнению с «верхним», не получившим столь многообразной разработки. «Путешествие» в нижние миры составляет основу многих эпических и сказочных сюжетов, в то время как небо и вершины гор (Ошхамахо) осознаются недостижимыми. Особенно выразительна в связи с этим глубинная мотивировка символики «отсечения ног», а также предикатов, связанных с ногами («наступление»), которая лежит в сфере восприятия предшествующего эпической традиции и соотносится с космогоническими воззрениями, стадияльно соответствующими времени всемогущества хтонических сил. Особая значимость символики ног, ступней, предиката «наступления», «отсечения ног», пронизывающих мифопоэтические сюжеты (Сосруко, Тлепш), а также мифоритуальный комплекс (Созереш) обусловлена комплексом воззрений, согласно которым они являлись амбивалентным символом божественной сущности, власти, могущества, а также связанности с «нижним» миром<sup>2</sup>.

«Отсечение ног» есть косвенное указание на хтоническую природу героев и, вероятно, на их змеиность. Гипохтонические существа — как гиганты, так и подземный кузнец Гефест — изображаются хромыми, безногими или змеиногими<sup>3</sup>. Так, в адыгской версии

<sup>1</sup> Кудаева З.Ж. К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции.

<sup>2</sup> Кудаева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Научник: Эльбрус, 2008. [<http://www.dissercat.com/content/mifo-epicheskaya-model-dyugskoi-slovesnoi-kultury-na-materiale-paremiij>]

<sup>3</sup> К этому же символическому ряду следует отнести символизм предания о пяте Ахилла. В теории воображения Ж. Дюрана ступня (пятка) связана с постуральным

Нартского эпоса кузнецу Тлепшу отрубает ноги, а он вместо них выковывает себе новые — железные. Связь кузнеца, хромоты и железа мы видим и в архаических версиях алтайских мифов из цикла Эрке (Эрликхана). Явное сходство кавказских фигур прикованных к скале титанических существ и их аналогов в алтайской традиции тюрков и монголов заставило некоторых историков (в частности, Г.Н. Потанина<sup>1</sup>) предположить алтайское влияние на религию кавказских автохтонов (в данном случае адыгов и отчасти грузин — гештальт Амირани). Так или иначе, мы имеем дело с *морфологическим единством матриархального горизонта*, природа которого в случае кавказцев, скорее всего, имеет анатолийский — хаттский — источник.

Еще одной чертой, точно подмеченной Кудяевой, является доминирующий в адыгской мифологии мотив *связывания*, а также символизм сети и паутины.

В адыгских мифопоэтических воззрениях большой значимостью обладает символика связывания, узла, сети. Символика связывания в форме различных образов и знаков — сети, паутины, узла, «божественной веревки» («тхьэгъущі клапсэ»), сковывания льдом — пронизывает все сферы этнокультурной традиции. Космологическая символика сети как связующей сущности мироздания, как символа взаимосвязанности всех элементов космоса в адыгских мифопоэтических воззрениях находит отражение в мифологическом гимне «Нартыжъ уэрэд» — «Песня старых нартов», а также в мифоритуальном комплексе. Архетипу Магического Властелина индоевропейцев (Варуна, Уран, Один, Юпитер) в адыгской мифологии соответствуют боги Пако и Тха, сковывающие льдом, связывающие своих врагов «божественной веревкой» («тхьэгъущі клапсэ»). «Комплекс связывания» свойствен как для «верхнего», космологического уровня, так и для «нижне-

---

рефлексом и режимом диурна, являясь морфологическим эквивалентом вертикального полета, в стихию которого погружается ребенок впервые обретающий опыт прямохождения. Опора на пятку и само наличие ступни отличает существо, способное стоять прямо, от того, кто может только ползать. Отсюда традиционное предствление о том, что пятка нет у бесов, подземных духов, изображающихся часто с птичьими ногами. См.: *Durand G. Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. P.: Dunod, 2011; *Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры*.

<sup>1</sup> Потанин пишет: «Кавказский сын неба — это Амيران. Амيران, это кавказский тэнгрэдынг-улы или тэнгриин-ху, это Ерлик, которого один устный памятник выдает за сына неба и самонение которого не уступает самонению Амिरана (Ерлик вступает в бой с Творцом мира); это Эрке, в котором также можно угадывать сына неба, и с таким же неумеренным самонением, как у Амерана и у Ерлика; это Эрке, который, как надо полагать, не сам добровольно ушел из человеческого общества в нору, а был заточен в темное подземелье своим отцом, царем неба, подобно Амيرانу». *Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии*. С. 78.



го», колдовского. Магическая интерпретация символики узла, «связывания» лежит в основе колдовских, магических ритуалов, а также правил повседневного поведения, регламентируемых приметами<sup>1</sup>.

Символизм петли, связывания, сети сопряжен с хтоническими мотивами матриархата, где женские божества *ткнут* структуру онтологии, завязывая и развязывая узлы космической ткани, что соответствует череде рождений и смертей. В хаттском мифе о Телепинусе фигурирует дым, который сковывает мир после его удаления (адыгский кузнец и бог огня Телепш, также удаляется от людей, после того, как они заглянули ему в рукав). Этот дым «связывает» мир. Чтобы развязать его, боги призывают богиню пчел Камрусепу<sup>2</sup> (в хаттском мифе скрывшегося Телепинуса также находит пчела, посланная другой богиней Великой Матерью — Ханнаханной, дошумерский прообраз Инанны-Иштар). Камрусепу своей связывающей и разрешающей магией превращает буйного Телепинуса, который ведет себя после укуса пчелы подобно адыгскому богу гнева и зла Пако или западно-семитскому Ва'алу, в изнеженного и податливого Аттиса.

В мифах адыгов само создание мира описывается с помощью образа примордиальной Сети (Хъы).

Мир строится Сетью...

Дунеижьыр ХъыкIэ шаухуэм...

Мир не творится небесным Отцом, но создается постепенным сгущением примордиального хаоса — как в классических космогониях философии Кибелы. Показательно, что само жилище бога Пако представлено как шатер из паутины, а сам Пако в некоторых ситуациях предстает в образе паука, пьющего соки из земли. Небо и земля суть паутина Пако.

Предсказуемо мы видим в адыгских мифах и еще один классический символ Великой Матери — яйцо, которое фигурирует в истории появления мира, а также в многочисленных ритуалах и празднествах (в частности, стрельба по яйцам из лука или поднятие яйца к небу), ряд из которых напрямую сопряжен с образом Телепша.

## Абхазы и дух моря

Архаические доиндоевропейские мотивы ясно различаются и в традиции абхазов, сохранившись, несмотря на многовеко-

<sup>1</sup> Кудалева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Камрусера // Этимология-1983. М.: Наука, 1985.

вые влияния греков, римлян, византийцев и т. д. Некоторые мифы о происхождении абхазов связывают их с морской стихией и содержат прямые указания на талассократию. Поэтому в отличие от строго теллурократических грузин, адыго-абхазские народы с древних времен были активными и искусными мореплавателями. О связях абхазов с морем пишет исследователь абхазской традиции Ш.Д. Инал-ипа:

Необычное развитие мореходства в прошлом у абхазов и связанная с этим богатая оригинальная терминология, своеобразное отражение моря во многих древних памятниках абхазского фольклора и архаических молитвенных текстах неоспоримо свидетельствуют о непосредственном («интимном», по выражению Н.Я. Марра) общении абхазов с морем с древнейших времен. (...)

Некоторые древнеабхазские родоплеменные группы связывают свое происхождение непосредственно с морским побережьем, морем и морской стихией. Абхазской религиозной фантазией создан образ морского божества или духа под именем Аг-ных, что означает морское (приморское) святилище, дух (от ага — приморье и аныха — святилище, дух).

Особенно выукло органическая связь с морем выступает в фамильном предании в родственной группе Ампаровых (само имя Ампар, упоминаемое еще в нартских сказаниях абхазов, в дословном переводе с абхазского, может быть, означает «дети моря» от амшын — море, па — дитя, сын). В роде Ампар, издавна проживающем в приморском селении Калдахвара Гудаутского района, раз в год осенью приносили своему морскому божеству Етных — Агных дань в виде козленка и огромного четырехугольного просяного чурека. Со всем этим весь род, исключая женщин, отправлялся на берег моря, где старший молился божеству, прося его не гневаться и принять жертву. Затем садились за обед, на том месте съедалось только сердце, печенька, почки и другие незначительные части жертвенного животного. И этого считалось достаточным, сколько бы народу ни собралось. Согласно фамильному преданию ампарцев, последние вышли из моря и сошли (изхьцит) на берег моря в том месте, где сейчас село Калдахвара. И все ампарцы как дети моря ежегодно молились и приносили жертву духу морского божества у самого берега<sup>1</sup>.

Связь с «духом моря» Агных и самоназвание себя как «детей моря» указывают на вероятную связь предков абхазов и с «народами

<sup>1</sup> *Инал-ипа Ш.Д.* Что рассказывают абхазы о древнейшем населении Абхазии и своем происхождении (материалы с комментариями) // *Абхазоведение. Язык. Фольклор. Литература.* II выпуск. Сухум, 2006. С. 232 – 233.

моря» пеласгийского или эгейского культурного круга. И хотя «народы моря» появились в Анатолии намного позднее хаттов, нельзя исключить, что и они оказали на становление адыго-абхазов определенное влияние. Причем общая структура культуры «народов моря» имела с древней культурой хаттов очень много общих матриархальных черт, восходящих, вероятно, к общему анатолийскому полюсу цивилизации Великой Матери.

## Абрскил

У абхазов, равно как и у адыгов и картвелов, мы встречаем образ прикованного к скале героя. У адыгов он представлен в образе Насрен-Жаче, у грузин — Амирани, а у абхазов он носит имя Абрскил. Рождение Абрскила является необычным, как и рождение Амирани. Но если Амирани его отец-охотник (в другой версии кузнец) вырезает из утробы матери — богини Дали, то Абрскила рождает дева без мужского начала, что представляет собой еще более прямой мотив матриархата.

Абрскил становится героем и обучает абхазов земледелию. Так, он расчищает землю от сорняков, а также совершает много других подвигов — в частности, побеждает племя великанов<sup>1</sup> (адауы), которые вместе с «лесными людьми» (абынуавы<sup>2</sup>) часто упоминаются как древнее население Абхазии. Абрскил как архетип земледельца противопоставляется народу охотников, который жил на Кавказе до прихода адыго-абхазов.

Ряд черт сближает Абрскила с лидийским героем Беллерофонтом, который является, согласно Бахофену<sup>3</sup>, элементом матриархальной традиции<sup>4</sup>. В частности, неперенный спутник Абрскила — крылатый конь Араш, прямой эквивалент Пегаса Беллерофонта. Полет Абрскила на крылатом коне в Небеса напоминает битву с небесными силами нарта Батараза или попытку штурма священной горы богов Ошхамахо Насрен-Жаче. Абрскил бросает вызов самому высшему богу — Анцва. Анцва в гневе хватает Абрскила и приковывает его вместе с его конем в пещере к железному столбу. Так участь Абрскила полностью повторяет судьбу Прометея.

Его титаническая природа ярко проявляется и в тех муках, которым он подвергается. Абрскил своей мощью расшатывает камен-

<sup>1</sup> У адыгов они носят имя «иниж» или «аиныжэ».

<sup>2</sup> У адыгов они носят имя «мезлануквы».

<sup>3</sup> *Bachofen J. J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.

<sup>4</sup> См.: *Дутин А.Г.* Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

ный столб, стараясь вырвать, но когда ему кажется, что он почти достиг цели, на столб по воле Анцвы садится маленькая птица. Абрскил бьет ее своим молотом, но промахивается и вгоняет столб еще глубже в землю. Аналогичная структура в истории с Амирани и его псом Куршей, который лижет цепь, и в тот момент, когда он почти достигает цели, приходят кузнецы и чинят цепь, обрекая Амирани на новый цикл мучений. Лишь в конце времен прикованным титанам удастся освободиться, и тогда они вырвутся наружу и, по одной версии, спасут человечество, а по другой — уничтожат мир, свергнут Бога и погрузят Вселенную во тьму и хаос.

Таким образом, у абхазов и адыгов мы находим тот же образ, что и у грузин, при этом он представлен еще более ярко и контрастно, определяя Dasein абхазо-адыгов в еще большей степени, нежели Амирани — грузин. Если у картвелов хтонический титанизм подчинен детально разработанной иранско-греческой солярной вертикали, что обеспечило христианской теологии и особенно православному платонизму фундаментальное основание, то титанические мотивы у абхазов и адыгов, а также весомость архаического — возможно, хатского или связанного с культурой «народов моря» — начала несравнимо более развиты и влиятельны. Поэтому в целом в западном полюсе пространства Кавказа — в зоне абхазо-адыгских народов — мы встречаем большую концентрацию Логоса Кибелы, нежели в Центре — в структурах грузинского горизонта.

### **Черкесские нарты: Великая Мать Сатаней**

Нартский эпос распространен среди всех народов, входивших в состав Алании. Его истоком является бесспорно скифско-сарматская традиция, прямыми продолжателями которой были индоевропейцы осетины. Именно у осетин общая солярно-полярная и строго трехфункциональная структура Нартского эпоса сохранилась в самом чистом и изначальном виде. У других кавказских народов — в частности, у адыгов и абхазов, а также у грузинских племен сванов, — общая система исказилась под влиянием местных верований. Адыго-абхазский экзистенциальный горизонт подверг Нартский эпос фундаментальной реинтерпретации, что сделало черкесские версии самобытными и оригинальными. Важно, что в этой реинтерпретации был смещен принципиальный акцент — с жестко вертикального трехфункционального патриархата на более расплывчатую и децентрированную модель, где собственно солнечно-героические мотивы нераздельно переплелись с титанизмом, хтоническими сюжетами и элементами матриархата. Вероятно, адыго-абхазская

трактовка нартов, в свою очередь, обратным образом повлияла и на осетинскую версию, а богоборческая идентичность кавказского горизонта — гештальт Амирани и Абрскила — была частично воспринята и самими осетинами. Поэтому Нартский эпос стал той семантической и мифологической средой, где происходила Ноомахия *внутри самого кавказского горизонта*: цикл сказаний о нартах представлял собой пространство напряженной герменевтической войны за трактовку того или иного образа. От жесткого туранского Логоса в его чистейшей — кочевой, скифско-сарматской версии — происходил постепенный сдвиг не просто к земледельчески-оседлой, но к хтонически-матриархальной (условно «хаттской») интерпретации.

Жорж Дюмезиль, построивший во многом свою теорию трехфункциональности индоевропейских обществ как раз на детальном изучении Нартского эпоса, пишет по этому поводу:

У черкесов, как восточных, так и западных, трехродовая структура полностью исчезла. Все Нарты одинаково воинственны, и из какого они рода, не имеет значения. Имя Ахсартагката даже не было заимствовано: Уазырмес (—медж), Хымыш, Пэтэрэз, Саусырыко (осетинские Урызмаг, Хамыц, Батраз, Сослан), сохраняя между собой родственные связи, не имеют «родового имени»<sup>1</sup>.

Упразднение трехфункциональной модели полностью меняет топологию структуры нартов. Они более не отражают парадигмы трех слоев индоевропейского общества, но проецируются на совершенно иной профиль адыгского общества, имеющего иную структуру и полярность. Точно так же дело обстоит и у абхазов.

Что касается абхазского эпоса, то в нем эта структура полностью забыта. Все Нарты в нем, все сто Нартов — Сасыква и его девяносто девять братьев — сыновья одной матери, Сатаней, и, кроме Сасыквы, — одного отца. Все они — воины. А поскольку надо на что-то существовать, они помимо того распределили между собой обязанности стеречь табуны лошадей, стада быков, мелкого скота; но эти второстепенные занятия не создают между ними действительных различий<sup>2</sup>.

Таким же образом дело обстоит и у вайнахов: Нартский эпос у них полностью трансформирован в совершенно иную морфологическую систему, соответствующую вайнаховской этнополитической

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977. С. 178.

<sup>2</sup> Там же. С. 183 — 184.

модели, также не имеющей ничего общего с трехфункциональностью, как и адыго-абхазские версии.

Дюмезиль обращает внимание и на образ Шатаны (Сатаней), жены нарта Урызмага. Если у осетин он не имеет прямо матриархальных черт, выступая в контексте классической туранской ателигинии<sup>1</sup>, то у адыгов и абхазов его семантика качественно меняется. Дюмезиль пишет о Шатане:

Народы, живущие по соседству с осетинами, не пренебрегли столь привлекательным образом и возможно, что у них он действительно питается воспоминаниями о матриархате. Черкесы и от них абхазцы позаимствовали образ Сатаней-Гуаши, княжны, госпожи Сатаней и со своими, присущими каждому народу оттенками сохранили за ней ее ранг и привилегию всегда служить идеалом любой благородной женщины. Черкесы назвали в ее честь прекраснейший из цветков, и ныне еще некоторые молодые девушки носят это имя. Но родственные связи черкесской Сатаней, как и абхазской Сатаней, уже не те, что в Осетии. По правде говоря, ничего не рассказывает ни о ее рождении, ни о родителях. Она просто одна из княжон, которую герой Уерзекедж завоевывает, иногда с трудом. У абхазцев она появляется на сцене, не совершив известного нам постепенного восхождения, а сразу же как мать девяноста девяти Нартов и их брата *conscriptus* Сасрыквы. Ее муж Хныш (т. е. осетинский Хамыц, а не Урызмаг, исчезнувший у абхазцев), отец Нартов, едва упомянут и, видимо, считается дряхлым стариком. Но сама мать удивительно хорошо сохранилась, и сказители описывают ее в еще более лестных выражениях, нежели осетины и черкесы. Вот как описывается она в сборнике 1962 года:

Сатаней-Гуаша была матерью ста Нартов-богатырей, а их отца звали Хныш. Слава ее была выше мужней. К ее мудрым советам прислушивались не только Нарты, но и весь народ. За ум и красоту Сатаней-Гуашу величали Золотой Владычицей. Сыновья ни в чем не перечили ей. Мать одна, а их-то сто! Если бы возвысили они свой голос против матери, что она могла бы поделать с ними? Женщина у апсуа [абхазцев] пользуется особым уважением и по сей день. Разве удивительно, что Сатаней-Гуаша в те далекие времена благодаря своему уму и красоте была окружена великим почетом? Хотя Сатаней-Гуаша и родила сто детей, тело ее, подобно свежему сыру, было тугим и белым. И любой человек, сдержанный в чувствах и с большим самообладанием, приходил

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

в замешательство, если в глаза ему вдруг бросалась хотя бы частичка ее оголенного тела. Белая кожа Сатаней-Гуаши была такой ослепительно яркой, что отражение блеска ее, падавшее на море и от моря на горы, часто сбивало корабли с верного направления. И немало мореходов погибло именно по этой причине. Обломки кораблей находят и до сего дня на берегу нашего моря (...)<sup>1</sup>.

Здесь важно и почитание Великой Матери ста сыновей, и связь с морем, и указание на особое почитание женщин у абхазцев. Муж Сатаней-Гуаши нарт Хныш (осетинский Хамыц<sup>2</sup>) представлен, напротив, в роли слабого и никчемного старика.

Все Нарты, сто Нартов, выступают как братья, и, стало быть, нет деления на роды, хотя и связанные между собой, но независимые, типа осетинских Алагата, Ахсартагката, Бората. С другой стороны, абхазские Нарты не делятся и на несколько поколений, или, вернее, первое поколение сводится к одной, исключительно масштабной и колоритной личности, Сатаней-Гуаша, матери ста Нартов. Рядом с ней лишь бледной мимолетной тенью появляется ее муж Хныш, отец первых девяноста девяти, о котором мы узнаем только то, что он не ахти какой герой<sup>3</sup>.

В некоторых версиях адыгского Нартского эпоса мужем Сатаней-Гуаши выступают и другие нарты. Весьма показательно, что иногда ее мужем считаются кузнец Тлепш, которого можно рассматривать как отголосок хаттского Телепинуса, или богоборец Насрен-Жаче. В этом случае мы видим полный набор матриархальных архетипов — подземный кузнец, отдаленно напоминающий скрывающегося и заново обретаемого земледельческого бога зерна (аналога одновременно буйного Ва'ала и нежного Аттиса), и титан-богоборец (аналог Прометея). В таком случае сама Сатаней-Гуаша может быть интерпретирована как классический образ Великой Матери, близкий к хаттской Камрусепе или даже к Праматери Богов Ханнаханна (Инанна/Иштар).

### **Краткое резюме адыго-абхазской ноологии**

В целом адыго-абхазская версия Нартского эпоса представляет собой хтоническое прочтение всей аланской структуры, хотя со-

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 238.

<sup>2</sup> У самих осетин мужем Шатаны выступает Урызмаг, брат-близнец Хамыца.

<sup>3</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 247.

лярно-героические элементы и патриархат в целом также остаются важной составляющей всего нартского пласта мифологии.

Если соотнести между собой Нартский эпос осетин (чисто туранская версия с небольшими вкраплениями обратного влияния кавкасионов в эпоху Аланского единства), его версию в адыго-абхазской редакции и общую структуру картвельского горизонта, мы приходим к следующему выводу. Радикальный и ортодоксально туранский вектор осетин, относящийся не столько даже к кавказской культуре, сколько являющийся продолжением кочевой традиции индоевропейского изначального Турана, контрастирует с более смягченным, но находящимся под фундаментальным иранским и греко-латиническим (отчасти армянским) влиянием, христианским картвельским Логосом, несколько отгненным гешталтом Амирани, видимо, общим для кавкасионов<sup>1</sup>. При этом у армян отвержение титанизма в фигуре Артавазда подчеркнуто еще более контрастно и недвусмысленно. Грузинский Логос, в свою очередь, качественно отличается от адыго-абхазского горизонта, где матриархальных элементов (восходящих либо к хаттскому пласту, либо к традициям «народов моря») еще больше и где они качественно меняют реинтерпретацию нартского (изначально индоевропейского и туранского) цикла.

Таким образом, обзор двух полюсов кавказского горизонта уже дает нам геософскую модель, где проступают довольно ясные ноологические пропорции: в данном поле у картвелов мы находим отдельные архаические и хтонические элементы, которые, однако, не преобладают в контексте ирано-греческой платонической структуры грузинского Dasein'a, а адыго-абхазский горизонт демонстрирует намного более выраженное и оформленное наличие хтонических и титанических элементов — гештальт Абрскила здесь существенно весомей, нежели гештальт Амирани у грузин, и тем более гештальт Артавазда у армян, где он лишен какой бы то ни было двусмысленности и отнесен к области Ангро-Манью.

Теперь нам осталось проделать краткий обзор остальных двух полюсов горизонта кавкасионов — вайнахов и народов Дагестана.

<sup>1</sup> На Кавказ как на источник изначальных версий мифов о Прометее указывают как греческие авторы, так и современные историки религий, в частности М. Элиаде.



# Глава 36. Вайнахи

## Вайнахские древности

Согласно лингвистическим реконструкциям, вайнахские народы (чеченцы, ингуши и бацбийцы) относятся к нахско-дагестанской языковой семье, к которой причисляют и хурритов. Однако чеченцы и ингуши в рамках этой семьи, с которой разделяют общность языка и, вероятно, происхождения, создали особый стиль общества и особую культуру, что заставляет отнести их к отдельному (условно «северному», хотя географически северо-восточному) полюсу кавказионов.

Предыстория вайнахов совершенно неизвестна, и в рамках собственно чечено-ингушского историала мы сталкиваемся с расплывчатыми указаниями на то, что предки вайнахов пришли с юга — в одной версии, из Сирии (что, скорее всего, является поздней мусульманской легендой). Другая традиция связывает нохчи (самоназвание чеченцев) с Ноем (Нух) и горой Арарат и считает их автохтонным народом Кавказа, оставшимся в этих землях со времен Всемирного потопа<sup>1</sup>. Так, чеченцы возводят себя к одному из 8 сыновей Тогармы (Фогармы), который, в свою очередь, был сыном Гомера (киммерийцы), внуком Иафета и, соответственно, правнуком Ноя. Аналогичная легенда есть и у грузин. Согласно грузинскому историку XI века Леонтию Мровели<sup>2</sup>, предками вайнахов был сын Тогармы — Кавкас, а тогда как предками грузин другой сын Тогармы — Картлос. Сходная легенда была распространена и среди армян, возводивших себя к сыну Тогармы Хайку. Предком восточно-кавказских народов (обобщенно «лезгин») считался еще один сын Тогармы — Лек или Лекос. Согласно Мровели, внуком Кавкаса, в свою очередь, был некто Дурдзук, сын Тирета, от которого произошли дзурдзуки — предки тейпов западного района Горной Чечни (шаройцы, чеберлойцы, шатойцы, чинхойцы, чантинцы, майстинцы). Так, в грузинских источниках XII века упоминается государство Дзурдзукия, располагавшееся на территории современной Чечни, Ингушетии, Дагестана и Осетии. В арабских хрониках XV века, повествующих о походах

<sup>1</sup> Нухаев Х.-А.Т. Ведено или Вашингтон? М.: Арктогея-центр, 2001.

<sup>2</sup> Мровели Л. Жизнь картлийских царей. М.: Наука, 1979.

Тамерлана, упоминается также государство Симсим или Симсир, существовавшее где-то на Северном Кавказе, в котором иногда видят политическое образование вайнахов, но достоверно это невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть.

Более узко центром изначального расселения вайнахов по Северному Кавказу считается высокогорная область Нашх<sup>1</sup>, где, по преданию, хранился медный котел, состоящий из табличек с именами или знаками всех изначальных чеченских родов (тейпов). Позднее этот котел был расплавлен на медь теми тейпами, которые не смогли доказать свое древнее происхождение. По чеченскому преданию, из села Нашх вышел легендарный герой чеченцев Тинин Виса, чьей матерью считается Села-Сата — богиня и мать нартов, тождественная осетинской Шатане и адыгской Сатаней. Тинин Виса стал основателем тукхума Центорой и первым созвал Мехк-Кхел — совет чеченских племен.

Не подлежит сомнению, что территории, населенные в настоящее время чеченцами и ингушами, — особенно равнинные области, — входили в состав Аланского царства, а значит, были частью централизованного политического образования с сарматской элитой и, соответственно, туранской ценностной системой, христианской религией и воинственной культурой. Самым надежным следом аланской фазы вайнахского историаля является Нартский эпос, распространенный у всех народов Кавказа, которые в те или иные периоды были частью Великой Алании. Показательно, что Нартский эпос отсутствует у картвелов (за исключением сванов, живших рядом с абхазами и адыгами) и у дагестанских народов. И вместе с тем некоторые тюркские народы (прежде всего балкарцы), бывшие частью Алании, знают этот эпос и считают самих себя «аланами», а нартов — своими предками точно так же, как и абхазо-адыги. Поэтому, если языковой (и, вероятно, этнический) элемент объединяет вайнахов с дагестанцами, то Нартский эпос, напротив, с западнокавказскими народами (абхазо-адыгами) и с туранцами (индоевропейцами-осетинами и тюрками).

Христианство среди вайнахов было распространено с VIII века и сохранялось вплоть до XIX века. Центром распространения христианства была как сама Алания, так и православная Грузия. В эпоху царицы Тамары грузинские проповедники активно обращали горцев в православие. На территории Чечни и Ингушетии сохранились развалины многочисленных христианских храмов, но в полной мере

<sup>1</sup> Она расположена на юго-западе Чечни и занимает часть Ачхой-Мартановского и часть Итум-Калинского районов — территорию между верховьями рек Гехи и Рошня.

сохранился только один — Тхаба-Ерды в Джейрахском районе Ингушетии на границе с Грузией. По преданию, в нем вплоть до XIX века хранилась Псалтырь, написанная с использованием грузинского алфавита на вайнахском языке, и другая богослужебная литература. Огромный пласт христианской богословской культуры, письменности и литургики, который по определению должен был существовать у вайнахов с аланского периода, как это было и у абхазо-адыгов и у осетин, исчез практически бесследно.

В XIII веке пришествие монголов нанесло удар по православной Грузии, а вайнахские народы были оттеснены в горные районы. В этот период произошел возврат чеченцев и ингушей к дохристианским верованиям, которые имели многие чрезвычайно архаические и вместе с тем оригинальные черты. Вероятно, ряд мифологических мотивов и образов богов, героев и духов имели у вайнахов хурритское и, шире, анатолийское происхождение.

Ислам приходит к вайнахам относительно поздно — лишь в XVII веке. При этом кавказские народы Дагестана, напротив, были исламизированы намного раньше, и это стало еще одной культурной чертой, отделяющей вайнахов от других восточно-кавказских культур. Вайнахи принимали ислам без энтузиазма и были обращены окончательно лишь в XIX веке в ходе кавказских войн, где ислам, по инициативе дагестанских шейхов и при опоре на османских агентов влияния, стал восприниматься как основа антироссийской идеологии.

### Тейпы: почему у вайнахов нет историаала

Чеченское и ингушское общество имело своеобразную структуру, в которой социальная стратификация, обычная для окружающих народов — грузин, армян, абхазов, адыгов, тюрок и дагестанцев — отвергалась по идеологическим причинам. Если вынести за скобки ничего не объясняющую теорию «социального прогресса» и рассмотреть саму структуру вайнахского социального уклада синхронически, мы сразу заметим, что она основана на развернутой и эксплицитной идеологии, обосновывающей полицентричную организацию общества, главным элементом которой является совершенно не зависимый ни от какой более высокой инстанции *тейл* (тайп). Это слово арабского происхождения — *tāyīrah*, и означает «племя», «род». Оно пришло в Чечню не ранее XVIII века вместе с исламом. У ингушей аналогичное понятие описывается персидским термином «шахар», *šahr*, «город», «страна», «полития». Персидским является чеченский термин *лукхум* (от иранского *tohum* — «семя»), обозначающий объединение тейпов. Более древним было чеченское

слово «вар» — дословно «род». Но несмотря на эти заимствования, сама семантика понятия тейп у вайнахов является совершенно оригинальной. *Тейп означает род как сакральное и суверенное политико-социальное образование, которое признается высшей правовой и идеологической инстанцией.* Это понятие исключает социальную дифференциацию, наследственную или даже избираемую элиту, а также какую бы то ни было надтейповую структуру, обладающую статусом более высокого правового уровня. Объединение тейпов в тукхумы не создает надтейповой структуры или какого-то института с большими полномочиями, нежели тейп. Тукхум — это свободный союз тейпов, где собираются старейшины тейпов для решения спорных вопросов, но это не означает обязательности исполнения решений тукхума всеми тейпами. Это не вертикальная организация, а коррелят горизонтального сотрудничества и согласования общих позиций при полном соблюдении полицентрического устройства.

Также и «совет тукхумов», называемый «Мехк Кхел» (дословно, «Совет Страны») и проходящий традиционно в самом крупном чеченском тукхуме нохч-махкахой (на юго-востоке Чечни) на горе Кхеташон Корта около селения Центорой в современном Ножай-Юртском районе, не обладает «трансцендентными» полномочиями ни над отдельными тукхумами, ни даже над тейпами.

Тейп больше, чем род: это *суверенный род*, род, возведенный в статус высшего политического и сакрального субъекта. Каждый тейп имеет не только своего основателя, почитаемого как сакральная фигура, но и свою сакральную гору, свое святилище, свои усыпальницы. Старейшины тейпа не являются в полном смысле слова правителями и вождями. Они суть *пророки тейпа*, облеченные авторитетом лишь в той мере, в какой они выражают волю и разум всего тейпа в целом.

Тейп является строго экзогамной структурой и в этом качестве выполняет функции рода или фратрии: браки внутри тейпа запрещены и считаются кровосмешением. Все члены тейпа связаны кровно-родственными связями и ответственны за осуществление кровной мести (по-чеченски «чир»).

Отличие тейпа от рода состоит в том, что тейп является не базой более сложного стратифицированного общества, но таким политико-культурным явлением, которое осознанно и последовательно утверждает самого себя как *политическую инстанцию*, то есть как высший источник суверенитета, что проявляется в праве и обязанности осуществлять кровную месть. Именно тейп стоит перед лицом стихии смерти и отказывается делегировать право на смертный приговор какой бы то ни было иной инстанции. Это полностью и заведо-

мо исключает формирование политической аристократии, которая в любом обществе связана с монополией на легитимное насилие. Поэтому вайнахское общество исключает и государство как явление — не только государство под властью других народов, но и свое собственное вайнахское государство. И именно поэтому сведения о вайнахских государствах мы встречаем не у самих чеченцев и ингушей, но у соседних с ними народов, для которых делегирование суверенитета царям и князьям было естественно — у грузин, дагестанцев и т. д.

Тейповая структура вайнахского общества, по сути, была несовместима с наличием и государства, и истории. Поэтому чеченцы и ингуши представляют собой архетип *горцев как таковых* — горцев как *социологический тип*. Это означает общество, живущее по законам, резко отличающимся от законов большинства окружающих народов — с иерархией, стратификацией, государственностью и историалом. Тейповая система в своей идеальной форме исключает историю как совокупность неповторяющихся событий: все в структуре тейпового общества основано на принципиальном сетевом равновесии — кровь за кровь, брак за брак. Такое общество вообще не знает времени, поскольку в нем нет эсхатологического дифференциала. Этот дифференциал, составляющий во многом индоевропейскую и, более узко, иранскую идею, не имеет у вайнахов предпосылки. Самосознание вайнахов замкнуто и не знает диурнического разрыва. Этим определяется и судьба вайнахских народов: пока они могли сохранять свои традиции, у них не было ни истории, ни государственности. В историю они были ввергнуты насильственно и принудительно и лишь после того, как оказались на пересечении линий геополитического противостояния Османской Турции и православной России. В аланский период и после него в эпоху Золотой Орды и вплоть до XVIII века вайнахи могли адаптировать свою тейповую (по сути, а не по названию) природу к другим типам общества, которые, будучи также кавказскими, с большим пониманием относились к особенностям вайнахской традиции. Хотя в XVII веке чеченцы платили дань Аварскому ханству и под контролем аварцев переселились с горных территорий на равнины (Ичкерия), это не размывало их тейповой идентичности и не приводило к появлению у самих чеченцев системы наследственной аристократии по примеру аварцев или грузин, которые, в свою очередь, контролировали некоторые чеченские общества (в частности, чеченцев-аккинцев), но на сей раз с юга. Когда к концу XVIII века нохчи укрепились настолько, что стали независимыми и от грузин и от аварцев, они не создали своего царства или ханства, но продолжали сохранять поли-

центрическую тейповую структуру. Более того, чеченская традиция категорически запрещала выбирать вождей из своей среды, тогда как к инородцам в этом качестве отношение было более терпимым<sup>1</sup>.

Лишь турки и русские в своих масштабных имперских проектах полностью *игнорировали* вайнахскую идентичность, что и предопределило драматическую историю русско-кавказских войн, где вайнахи принимали самое активное участие. История настигла вайнахов только в войне с Российской Империей. Показательно, что почти в это же самое время и происходит распространение ислама, как более стратифицированной и дифференцированной религиозной идеологии, позволяющей дать более основательный ответ на имперский вызов России. Вместе с исламом к вайнахам приходит диурн и проблема власти.

### Вайнахский суфизм

Ислам суннитского толка распространяется в Чечне и Ингушетии в основном из соседнего Дагестана. Он приходит в общество, которое обладает чрезвычайно оригинальным мировоззрением, собственной религиозной идентичностью и архаическими корнями. Поэтому приоритетной формой распространения ислама становится исключительно суфийская версия, открытость которой к мистическому измерению и отчасти к местным традициям была необходимым качеством для его адаптации вайнахами. Кроме того, наряду с элементами шариата, осторожно и постепенно вводимыми исламскими проповедниками — из числа горцев, прекрасно знающих обычаи и образ жизни вайнахов — официальный суннизм чрезвычайно терпимо относится к адату — местным этнорелигиозным и правовым традициям. Более того, в самом исламе берутся те стороны, которое более всего соответствуют вайнахскому укладу жизни и горской этике, что соответствует как раз *родоплеменному периоду раннеисламской истории*, предшествующей превращению ислама в имперскую идеологию при Омейядах и особенно Аббасидах<sup>2</sup>.

В Чечне и Ингушетии получили распространение два суфийских тариката — накшбандия и кадырийя. Оба они имели иранские корни, как и практические все течения суфизма<sup>3</sup>. В Чечне группы суфиев-мюридов, следующие за определенным учителем (уастазом) или полюсом (кутбом), обычно называются «вирдами», от арабского *virid* — техническое название для чтения аятов «Корана» помимо

<sup>1</sup> Лаугаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного управления Наместника Кавказского, 1872.

<sup>2</sup> Нухаев Х.-А.Т. Ведено или Вашингтон?

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

пяти общеобязательных для мусульман дневных молитв. Другое название для суфийских групп — вайнахский термин «вошалла».

Основателем накшбандийской традиции в Чечне был чеченец из гейпа элистанжхой шейх Мансур (1760 — 1794), учившийся у дагестанского муллы. Он начал проповедь воинственного суфизма среди чеченцев, но больших успехов добился среди адыгов и дагестанцев. Он успешно сопротивлялся русским, но затем был пойман и умер в плену.

Другим видным проповедником накшбандия был Дийя аль-Дин Халид аль-Шахразуви (1776 — 1827). От него линия передачи суфийского посвящения через учеников шла к дагестанскому шейху, этническому лезгину Мухаммаду Ярагинскому (1771 — 1838). Его учениками были первые имамы, возглавившие горцев в войне против России — Гази Могамед (1795 — 1832) и Шамиль (1797 — 1871). Первым собственно чеченским шейхом, продолжавшим дело воинственного суфизма, был наиб Мухаммада Ярагинского Ташев-Хаджи (1770 — 1843), участвовавший в Кавказской войне вместе с Шамилем, с которым у него, впрочем, были серьезные разногласия. Показательно, что и он был не этническим чеченцем, но кумыком (то есть тюрком).

Кроме линии передачи накшбандийской традиции через Ташев-Хаджи, в Чечне утвердилась еще одна линия, восходящая к имаму Мекки шейху Жамалулейлу, который посвятил в свой тарикат чеченца Байбатыр-Хаджи и послал в Чечню своих сыновей для укрепления движения. Многие шейхи этого тариката были высланы в Турцию в 20-е годы XX века в советский период.

В тарикате накшбандия мистические практики (тихий зикр — повторение про себя имени Бога с параллельным перебиранием четок) сочетались с активной идеологией, направленной против Российской Империи, а также с геополитической ориентацией на Османскую Турцию. Так как общества Северного Кавказа принимали внешний (захаритский) ислам с большим трудом, то мистический ислам накшбандия для Османской Империи был удобным инструментом для того, чтобы мобилизовать горцев на сопротивление России, постоянно укреплявшей свои позиции на Кавказе в ущерб турецким интересам.

Вместе с тем накшбандийские вирды среди вайнахов отчасти дублировали функции тейпов и создавали предпосылки для осмысления необходимости исторической борьбы с русскими как особой миссии, для чего классическая идеология тейпов, основанная на замкнутом цикле кровной мести и вообще не осознающая вертикаль политической структуры (то есть идею царства или Империи), была совершенно непригодна. Поэтому для нахско-дагестанских народов и, в частности, для чеченцев именно ислам в его суфийской и одновременно военно-героической версии стал началом их историа.

Смысл этого историала состоял в религиозной войне против общества, основанного на совершенно иных ценностных предпосылках, и отторжение русского контроля над свободолюбивыми горцами, в которых жил анатолийский (хурритский) титанический архетип Амирани-Прометея (у вайнахов в образе нарта Пхьармата), становилось идеологически обоснованным именно в контексте ислама. Конечно, ислам входил в противоречие с местными культурами и традициями вайнахов, но гибкость суфийских тарикатов, способность интегрировать локальные традиции и символы смягчали обращение чеченцев и ингушей в ислам. Однако важно подчеркнуть, что ислам распространяется среди вайнахов при посредстве дагестанцев, которые находились под исламским влиянием дольше и вместе с тем могли еще раньше адаптировать ряд исламских принципов к нормам адата. Показывая, тем самым чеченцам пример.

Второй линией суфизма среди вайнахов стал тарикат кадырийя. Он уходил корнями к иранцу Абд-уль Кадыру аль-Гилани (1077 — 1166). В Чечню этот тарикат принес знаменитый проповедник Кунта-Хаджи Кишиев (1796 — 1867), который ранее был членом ордена накшбандия, а затем (вероятно, во время хаджа) получил в Турции посвящение к ордену кадырийя. Его он и стал распространять среди вайнахов. Орден кадырийя представлял собой еще более мистические ориентированную структуру и на первых этапах призывал горцев воздерживаться от вооруженного сопротивления русским. Члены этого течения практиковали «громкий зикр», то есть особые обряды провозглашения молитв и божественных имен в движении по кругу, при совершении ритуальных жестов и восклицаний. Ускорение ритма молитв приводило подчас к достижению отдельными участниками экстатических состояний. В отличие от накшбандия здесь к зикру допускались женщины и даже иноверцы. Локальных доисламских элементов в тарикате кадырийя было еще больше, чем у накшбандия. Кадырийя повлиял на исламизацию ингушей, которые сопротивлялись новой вере и держались своих древних обычаев упорнее, чем чеченцы.

Рост популярности Кунта-Хаджи и его последователей вызвал тревогу у российских властей, и сам шейх (считавшийся общечеченским наставником — устазом) был отправлен в пожизненную ссылку. После жестокого подавления бунта его сторонников в Шали орден стал действовать более скрытно. Как и в случае накшбандия, его члены были ориентированы на жесткое противостояние русским, но возможность проявить эту волю открылась лишь в период Второй мировой войны, и позднее после распада СССР, когда в 90-е годы чеченцы — во многом с опорой на суфийские вирды — попытались освободиться от России и основать независимое государство — Ичкерия.



Ответвлением кадырийского вирда Кунта-Хаджи стал висхаджинский вирд, основанный шейхом Вис-Хаджи в годы Второй мировой войны среди чеченцев, депортированных в Казахстан. Здесь во время зикра использовались музыкальные инструменты (барабан и скрипка), в тарикат активно вовлекались женщины, многим из которых в трудных условиях депортации и войны была оказана поддержка.

В XX веке в эпоху революции суфийским устазом накшбандийского толка был шейх Дени Арсанов (1851 – 1917) из тейпа энгеной, основатель нового ответвления тариката и активный политический деятель переходного периода 1917 года, когда после распада Российской Империи кавказцы выбирали дальнейшую политическую стратегию. Дени Арсанова убили белогвардейцы после отказа разоружиться<sup>1</sup>. Его сын Бахауддин Арсанов (1893 – 1962) считался многими чеченцами последним авторитетным суфийским учителем общечеченского масштаба. После его смерти дениарсановский вирд возглавил его брат Ильяс Арсанов (1906 – 2002).

Если первый президент Чечни Джохар Дудаев (1944 – 1996) опирался на вирд кадырийцев, то представители накшбандия (в том числе и Ильяс Арсанов) были ему в оппозиции. Позднее в начале Второй чеченской кампании один из лидеров чеченского ордена кадырийя — Ахмад-Хаджи Кадыров (1951 – 2004) стал главой Республики Чечня.

Суфизм представляет собой религиозное течение, полностью противоположное ваххабизму<sup>2</sup>, поэтому распространение ваххабизма и салафизма на Северном Кавказе и в том числе в Чечне вызвало глубинное отторжение горских народов. Это во многом предопределило и успех Второй чеченской кампании, поскольку раскол между суфийским исламом и ваххабитами ослабил силы чеченцев и позволил России сохранить Чечню в составе Российской Федерации. Кадырийский шейх Ахмад Кадыров, а позднее его сын Рамзан Кадыров, возглавивший Чечню после убийства его отца ваххабитами, сыграли в этом ключевую роль.

Значительно влияние кадырийцев и в Ингушетии, где они также активно противостоят распространению ваххабитов.

## **Этапы модернизации: от вирдов к ваххабизму и Ичкерии**

Если рассматривать вайнахский ислам с социологической точки зрения, то мы отметим, что он укреплялся по мере отхода чеченско-

<sup>1</sup> Существует легенда, что Дени Арсанов встречался со Сталиным.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

го и еще более архаичного ингушского общества от тейповой структуры, которая оставалась неизменной вплоть до начала Кавказских войн. Эта тейповая структура, как мы видели, полностью *исключает историю и время как односторонний процесс*. Тейпы представляют собой сеть, тяготеющую к неизменному полицентричному балансу, который постоянно подправляется институтом кровной мести. Суверенность тейпа является залогом неизменности всей структуры вайнахских тукхумов. Только разрушение этой сбалансированной структуры (в которой легко увидеть модель ноктюрна — в обеих версиях драматического и мистического) открывает возможность более дифференцированным идеологиям. И именно такой идеологией становится ислам, потребность в котором растет ровно по мере обострения столкновений вайнахов с Российской Империей, пытавшейся насадить на Северном Кавказе порядки и принципы, отражающие совершенно иную социокультурную и политическую модель (вначале царистский, а затем советский археомодерн<sup>1</sup>). Тейповый уклад не мог дать на это симметричный ответ, поскольку масштаб русского нашествия радикально превосходил параметры кровной мести. Россия не могла восприниматься как «тейп» — даже очень большой и могущественный. Поэтому исходящая из нее *смерть* нуждалась в новом осмыслении, для которого в чеченской традиции не было адекватного концепта. В этом случае лишь исламская религия объясняла ситуацию с достаточной степенью ясности, модернизируя вместе с тем вайнахское общество и готовя его идеологически к вступлению в историю. При этом широкое распространение получили именно те версии ислама, которые были максимально адаптированы к особенностям вайнахского Dasein'a. Вирды стали новой опорой ослабшей тейповой структуры. Они отчасти взяли на себя консолидирующие функции, которые стали утрачивать тейпы, принципиально не способные объяснить вайнахам катастрофичность ситуации столкновения с Империей, чья логика, структура и природа были радикально чужды и совершенно непонятны вайнахскому менталитету. В конце концов, предки вайнахов (хурриты и, шире, анатолийцы) оказались на Кавказе именно для того, чтобы уйти от давления различных имперских образований — начиная с ассирийцев и хеттов и заканчивая иранцами и византийцами. Столкновения с ордынцами или войсками Тамерлана также оставили после себя лишь травматический опыт. Именно для того, чтобы сохранить свою идентичность и свой вайнахский горизонт, чеченцы и ингуши столько веков и, может быть, тысячелетий берегли свои традиции, уклоняясь от любых форм пе-

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Археомодерн.

рехода к более стратифицированному и иерархизированному обществу. А если они были на какое-то время вовлечены в этот процесс под внешним воздействием (как это, видимо, произошло с Аланским царством и принятием христианства), то при первой же возможности снова возвращались к своему органичному экзистированию в форме «вечного тейпа», в структуре которого ничего не происходит, а любая утрата компенсируется символически эквивалентным приобретением.

Ислам размыкал этот замкнутый круг, но на первом этапе делал это осторожно и деликатно — отсюда распространение суфизма. Причем показательно, что исламизация началась среди чеченцев, а лишь затем перешла к ингушам, поскольку чеченцы были более вовлечены в процессы активного вооруженного противостояния России. Но по сравнению с другими народами Северного Кавказа чеченцы вступили в процесс исламизации позднее остальных. По сути, речь шла о радикальной модернизации вайнахов в ответ на исторический вызов со стороны России, на который более нельзя было ответить традиционными способами.

В этом смысле поиск национальной идентичности в духе политических проектов европейского Модерна или заострение ислама вплоть до его ваххабитской версии, окончательно разрушающей все связи с традиционным вайнахским укладом и образом жизни, можно считать финальной стадией распада тейпового общества вайнахов, которое, однако, и составляет основу их идентичности. Отвечая на внешний вызов, вайнахский горизонт Северного Кавказа был вынужден включить *внутрь* себя дифференцированную идеологию (ислам) — вначале в мягкой суфийской версии, затем в более жесткой и «захиритской»<sup>1</sup>. Параллельно этому проходило уже окончательное разложение традиционных структур общества под воздействием вначале русского, затем советского и, наконец, «либерально-демократического» образа жизни, не имеющего никакого отношения к вайнахской онтологии и смертельного для системы суверенных тейпов<sup>2</sup>.

## Политеистический пантеон чеченцев

Структуру доисламского и дохристианского пантеона древних вайнахов восстановить довольно трудно, так как об этой древней

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала; Он же. Ноомахия. Иранский Логос. Световая война и культура ожидания.

<sup>2</sup> Это с трагической ясностью осознают некоторые современные чеченские интеллектуалы, осознающие важность института тейпов и традиционного уклада для вайнахской идентичности. См.: Нухаев Х.-А. Т. Ведено или Вашингтон?

религии сохранилось довольно мало сведений. Согласно некоторым исследователям (например, О. Д. Дешериеву<sup>1</sup>), у вайнахов главным божеством был небесный Отец — Дела (а также Диелли, Диела, Дали, у ингушей Даьла). Показательно, что с принятием вайнахами ислама имена Аллаха и Делы стали синонимами.

Еще одним божеством солярной природы был Села или Сиели (в некоторых версиях Стиели, Стели, Сяли и т. д.). Он считался богом Грозы. Многие его черты были довольно зловещими. Сели — карающий бог, судья вайнаховских народов. По его имени названы у вайнахов радуга — «Лук Сели» и молния (Сели-хашк — головешка Сели).

Однако у вайнахов, как и других кавказионов, ясно заметны следы и материнских божеств, имеющие прямые аналоги и у дагестанцев. Таков образ «Матери выюг» (Дардзананьилг, Дардза-нянильк) или Фурке (Фуркие), «Матери ветров» — Миха-нана (Миха-нянильг), «Матери болезней» — «Уна-нана», «Матери воды» — Хи-нана, «Матери гор» — Мехка-нана и т. д. К ветру народы Кавказа (прежде всего, нахско-дагестанской группы) относятся с особым почтением, у ингушей священному ветру посвящен отдельный день — понеделник. Существует древняя чеченская легенда о мудреце Магале, который обладал звездой ветров. Она хранилась у него в сундуке. В той же легенде говорится о белой змее, способной говорить, которая жила в доме Магала (тема «домовых змей» широко развита у народов Дагестана и прежде всего у лезгин). В отсутствие Магала его сын нечаянно отрубил священной змее хвост, та ужалила мальчика, а мать в поисках тряпок для перевязки раны, открыла сундук и случайно выпустила «звезду ветров». Эта «звезда ветров», в свою очередь, освободила из пещеры «Мать ветров» — Миха-нану, где она до этого была заточена. Так в мир пришел ветер. Здесь важна семантическая связь главных символов архаического вайнаховского предания, змея — ветер — женщина — богиня.

Богини играют важную роль в мифах и преданиях о нартах. В боготорческих сюжетах о восстании титанов против небесных богов эти богини выступают на стороне боготорцев (классический сюжет Геи, стоящей на стороне гигантов).

Показательно, что небесные светила у вайнахов имеют именно матерей, хотя фигуры их «отцов» отсутствуют. Таковы богиня Аза, «Мать солнца» или Клинч, «Мать луны», покровительница мертвых и госпожа Преисподней. Существует отдельный образ женского чудовища — ненасытной Великой Матери Мож, выступающей в ми-

<sup>1</sup> Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1963.

фах как злая сестра солнца и луны: она гоняется за ними по небу, стремясь проглотить.

Вход в Преисподнюю также охраняет женский дух или богиня перехода — Ешап. Архаическими женскими фигурами были женские лесные духи — Хьунан ЙоI («лесные девушки»), алмазы и одиноко живущие в лесу старухи-каннибалы (гарбаж)<sup>1</sup>.

К хтоническим божествам можно отнести и чечено-ингушского бога Тамыж-ярды (дословно «крылатый дух»), храм которого находился на священной горе Будур-лам. Он представлялся в форме козла или карлика, скачущего на козленке. Известны были также духи в форме горных козлов (вочаби).

## Вайнахские нарты

Особенность вайнахского Dasein'a сказалась в особой редакции, которой подвергся Нартский эпос, распространившийся среди чеченцев и ингушей в эпоху Аланского царства. Особая строго горизонтальная тейповая структура чечено-ингушского общества не могла не аффектировать контрастную вертикальную топику туранской структуры, заложенной в мифологии нартов. Поэтому для изучения их экзистенциального горизонта анализ трансформаций преданий о нартах у вайнахов в высшей степени важен. Жорж Дюмезиль обратил на этот момент пристальное внимание. Анализируя эволюцию образов нартов (у вайнахов «няртов») вне осетинского контекста, Дюмезиль писал:

В краю чеченцев (ингушей) Нярты не всегда безымянны: в сильно искаженном виде известны некоторые из историй, ставшие к тому же второстепенным элементом в другой, более широкой фольклорной конструкции. Ингуши знают, что в древние времена в их горах жили два враждующих племени: Orhustoj (или Ārhstujaj), всего шестьдесят человек — демонические герои небывалой силы, все из одного рода, постоянно воюющие с богом, и Njart'u (Närt'u), число которых не уточняется, герои благодетельные, друзья бога, пользующиеся его покровительством. Чеченские сказания интересуются более Орхустойцами, нежели Няртами. Но, странное дело, эти Орхустойцы во многом похожи на осетинских Нартов, которые в отличие от чеченских Нартов далеко не всегда дружат с богом. Орхустойцы, например, Орзми, Патараз — сын Хамча, носят знаменитые имена осетинских Нартов (Урызмага, Батраза). Главный

---

<sup>1</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия ингушей и чеченцев. М.: Наука, 2004.

герой Орхустойцев Соска-Солса соединил в своем имени имена двух осетинских Нартов — Созырыко и Сослана, а, кроме того, его рождение и смерть — это рождение и смерть Созырыко. Второй герой Орхустойцев — Ширтта, который не является ни Орхустойцем, ни Няртом, по своему характеру и приключениям представляет одновременно и хитроумного советчика Нартов Сырдона у осетин, и Ширдана у татар-горцев Пятигорска. Таким образом, часто создается впечатление, что чеченцы, позаимствовав на севере имена и темы, перераспределили одни и перегруппировали другие по собственной системе, где Нартам, как таковым, уже не принадлежит лучшая часть<sup>1</sup>.

В некоторых случаях Орхустойцы выступают как прямые богоборцы. Так, например, в истории про похищение баранов у пастуха Горжая, который был верным служителем высшего бога Села. Когда разгневанный бог Села догоняет убегающих с добычей орхустойцев, их предводитель Сеска-Солса сознательно замедляет ход, чтобы сразиться с богом и, по его выражению, «намять бока этому святому». Далее рассказ принимает неожиданный оборот: бог Села догоняет грабителя, но Сеска-Солса хватает его и ломает ему ребра, после чего гнев бога, молнии и град утихают<sup>2</sup>. Так, вайнахские титаны не просто воюют с богом, но и парадоксальным образом *побеждают его*.

В другом месте Дюмезиль поясняет природу этой эволюции нартов и появление среди них двух антагонистических групп.

Самую примечательную эволюцию Нартов мы констатируем в центре Кавказа, у чеченцев и их братьев ингушей. Уже на заре «нартологии» перед исследователями встала в связи с этим небольшая проблема.

В 1930 году, подытоживая обзор ингуша Ч. Ахриева, данный им в 1870 году, я писал: «...часто создается впечатление, что чеченцы, позаимствовав на севере имена и темы, перераспределили одни и перегруппировали другие по собственной системе, где Нартам, как таковым, уже не принадлежит лучшая часть». Однако я отмечал, что, судя по сборнику сказаний, опубликованных позже, противопоставление двух эпических групп героев принято не повсеместно, что главные герои иной раз зовутся двойным именем — «Няргы-Архстойцы», а в единственном числе встречается даже «Нярт Ерхуст Али».

Объясняется это очень просто, хотя, насколько мне известно, никто никогда такого объяснения не давал. Формы *Orxustoy*, *Arxs-*

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 23.

<sup>2</sup> Джамбеков Ш.А. Чеченский фольклор. Грозный: Книга, 1991.

*tuau* (вариантов много), в которых -у конечное — признак множественного числа, результат видоизменения осетинской фамилии Ахсартагката. Таким образом, эти герои одновременно и Нарты (и тогда двойное название Нярт-Архстой оправданно), и только часть Нартов, выделяющаяся из целого (и тогда противопоставление Орхустойцев Нартам обоснованно). Но для нашего исследования интересно вот что: на место троичной структуры пришла двоичная.

Орхустойцам противостоят уже только Нарты вообще. К тому же типические особенности этих двух групп доведены до крайности. Нарты в массе своей сочетают признаки первой функции с признаками третьей — добродетель с богатством, набожность с трудолюбием и миролюбием, тогда как Орхустойцы, совершив эволюцию, превратились из грозных, но благородных воинов, игравших в обществе грубую, но необходимую роль, просто в беззащитных разбойников. Уже в некоторых осетинских сказаниях в образах некоторых Ахсартагката, в частности Батраза, когда он издевается «над Нартами», затем преследует небесных духов, вменяя им в вину убийство своего отца, виден зародыш этой будущей деградации: бог вынужден покарать, уничтожить преступившего все рамки героя. Но зато идеализируются Нярты (т. е. те Нарты, которые не были Ахсартагката), и эта идеализация, сочетание в них моральных и хозяйственных достоинств ничего общего не имеет ни с характеристикой осетинами Алагата (просто — устроители празднеств), ни с определением Бората (подлые богачи). Это новшество принадлежит чеченцам и ингушам и придает новой структуре их эпического персонала дуалистическую «манихейскую» окраску: «добрые» борются со «злыми»<sup>1</sup>.

Переход от троичной топики классической трехфункциональной индоевропейской (туранской) модели к двоичной меняет всю структуру повествования. Вторая — воинская — функция утрачивает измерение световой войны и становится синонимом *разбоя*. Жреческий элемент сливается с крестьянским и превращается в обобщенное миролюбие и незлобивость. Таким образом, рушится вся диалектика дифференцированного и стратифицированного общества, на которой строится иерархизированная индоевропейская политика. В такой редакции мы легко можем увидеть, как вайнахи перетолковывали осетинскую (сарматскую) государственность в своем тейпово-сетевом ключе: воины превращались в носителей грубой силы и источник немотивированной агрессии, тем самым происхо-

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 184 – 185.

дила делегитимация насилия, что в целом и является основанием института кровной мести.

В вайнахском эпосе нарты считаются носителями благочестия, а Орхустойцы — раскрепощенного титанизма, отличаясь классическим признаком титанов — ἄβρις. В подтверждение титанической природы Орхустойцев у вайнахов Дюмезиль приводит следующие соображения ингушского историка Ч.Э. Ахриева:

В таком ключе и следует толковать в целом написанное о Нартах Ч. Ахриевым:

«Во всех ингушских сказках и песнях героями являются Нарты (Нарты) и Орхустойцы с противоположными характерами. Первых изображают как людей в высшей степени добрых и нравственных, а потому неудивительно, что слово "нарт" сделалось между ингушами нарицательным именем. Ингуши, желая выразить посылнее похвалу кому-либо, говорят так "...он молодец, как Нарт, он добр, как Нарт".

Предание гласит, что в былое время, когда жили Нарты, земля была до того благодатна, что, если сжать ее в кулак, то из нее вытекала капля масла, если сварить одно ребро быка, то можно было накормить целое войско; одним словом, во всем проявлялась благодать божия.

В памяти народа Нарты являются рыцарями, защитниками слабых и вот почему они ведут непрерывную борьбу с Орхустойцами, являющимися в народных сказаниях как люди злые, коварные, завистливые. Орхустойцы необыкновенно сильны и всегда в сказках являются жаждущими борьбы с кем бы то ни было, без всякого повода со стороны вынужденного к борьбе соперника...

...Нарты верили в бога и поклонялись ему; Орхустойцы, хотя верили в него, но всегда вели борьбу с ним. В наказание за это бог постоянно противодействовал их желаниям и предприятиям.

Если, бывало, "Орхустойцы посеют хлеб, то на пашне их выростала одна чистая трава; если Орхустойцы варили себе мясо дичи (они старались питаться одним мясом после неудач при посеве хлеба), то оно в самом котле превращалось в вонючий труп". Тогда, видя, что борьба их неравносильна, решились на отчаянную смерть: они расплавили красную медь и выпили ее. Так отравились Орхустойцы, из которых последним испустил дух Сеска-Солса.

...Что касается Нартов, то они после гибели Орхустойцев долго существовали, и многие ингуши производят свои фамилии от них. Один старик уверял меня, что род его происходит от Нартов и насчитал 20 колен» (...)



Таков у чеченцев и ингушей конец эволюции, которая, начав с осетинской троичной системы, привела нартовское общество к раздвоению, в основном в отношении морали<sup>1</sup>.

Смерть от выпивания расплавленной меди является устойчивым сюжетом вайнахской мифологии. Так, дети богини Фурка (или Дарза-Наналг), супруги божества небесного огня Селы, после того, как один из них «ушел на небо», выпили расплавленную медь, чтобы отправиться вслед за ним на его поиски. Эти семь братьев ищут восьмого в ночном небе (иногда отождествляясь со звездами Большой Медведицы), когда они найдут его, наступит конец света.

Противостояние нартов орхустойцам, возможно, связано и с особой ветвью вайнахов, которая выделяется в отдельный тукхум, пограничный между чеченцами и ингушами, с таким же названием. По версии некоторых историков, орхустойцы населяли равнины на границе Горной Чечни и поэтому выступали союзниками аланов, которые, в свою очередь, были как раз носителями политической вертикали, а следовательно, в глазах чеченцев — «разбойниками». Исторические орхустойцы, так же как и персонажи Нартского эпоса, считались самыми воинственными чеченскими тейпами. Их противостояние русским носило отчаянный характер. В этом смысле они вполне соответствовали общевайнахской приверженности к самобытному и свободлюбивому социально-политическому устройству, что, впрочем, не исключало систематических грабежей и набегов на соседние народы, а также жестоких внутренних раздоров.

Дюмезиль подчеркивает, что трансформация образа второй функции в Нартском эпосе в сторону чисто титанического архетипа происходило постепенно.

И все же чеченский фольклор сохранил, причем в образе грозного Батраза, следы более ранних фаз этой трансформации или даже зачатки совсем иного развития, сцены, в которых именно Орхустойцы, по крайней мере Орхустоец Патараз, представлены более нравственными. Свидетельство тому — любопытное ингушское сказание, где яростный, бушующий, непримиримый Батраз-осетин уступает место возвышенному герою, который не может смириться с тем, что по природе своей невольно причиняет зло. Главные черты Батраза, некоторые эпизоды из его цикла — тело из закаленной стали, костер, ссора с Покровителем хлеба — остались, но им придается обратный смысл: у Патараза одни только добрые намерения (...).

---

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 185–186.

Как мы видим, в отличие от черкесов, сохранивших из всей структуры только род Алагата, чеченцы и ингуши удержали у себя эпически более важный род Ахсартагката, и в силу воинственности и мощи этого рода произошла своеобразная перестройка нартовского общества. Но и здесь, как и в других случаях, троичное деление было утрачено<sup>1</sup>.

Патараз или иначе Хамчий Патриж выступает у вайнахов «железным человеком»<sup>2</sup>, живет вместе с вороном на недоступной горной вершине и спускается в Преисподнюю, стремясь умереть раньше времени. При этом в мифе говорится, что его рождение как «железного человека» совпало с приходом на землю нищеты и оскудения. Он стремится как можно скорее умереть, чтобы вернуть людям достаток. Именно это он и выторговывает у подземного божества Эштра, сына творца мира бога Дела, или у женского духа, охраняющего вход в Преисподнюю (Йэл) — чудовища Эшап<sup>3</sup>. Здесь мы видим сочетание хаттского сюжета о Телепинусе и мотивы, связанные с адыгским кузнецом Тлепшем.

### Пхьармат и вайнахская ноология

Есть в вайнахской мифологии фигура, строго тождественная наиболее характерному титаническому образу горизонта Кавказа — Амирани-Прометею. Это — Пхьармат. Некоторые исследователи видят в его имени искаженное греческое слово «Прометей», Προμηθεύς.

Пхьармат был одним из нартов (няртов) и поставил своей целью похитить огонь у небесного бога-громовержца — Селы. Села выступает в вайнахской версии Нартского эпоса одновременно как аналог осетинского Уастырджи (в эпизоде о зачатии Села-Сата — Шатаны) от мертвой вайнахской девушки и осетинского Уацила, связанного с громом и молнией. Радуга является луком Селы, а молния — искрами его огня. При том, что Села считается могущественным богом, в нем преобладают гневные и разрушительные черты. В некоторых версиях Села предстает противником людей. Таким образом, как и в случае с адыгским богом Пако, у вайнахов небесное божество представляется в отрицательном свете. С этим связаны и сюжеты о том, что другой нарт — Сеско-Сосла поражает Селу стрелой (как

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 186.

<sup>2</sup> У осетин и алан нарт Батаразд, как мы видели, воплощал в себе гештальт скифосарматского бога Войны.

<sup>3</sup> Далгат Б.К. Первобытная религия ингушей и чеченцев. М.: Наука, 2004.

адыгский Батараз — бога Пако или его железного орла) или даже «ломает ему бока» — в истории с похищением баранов.

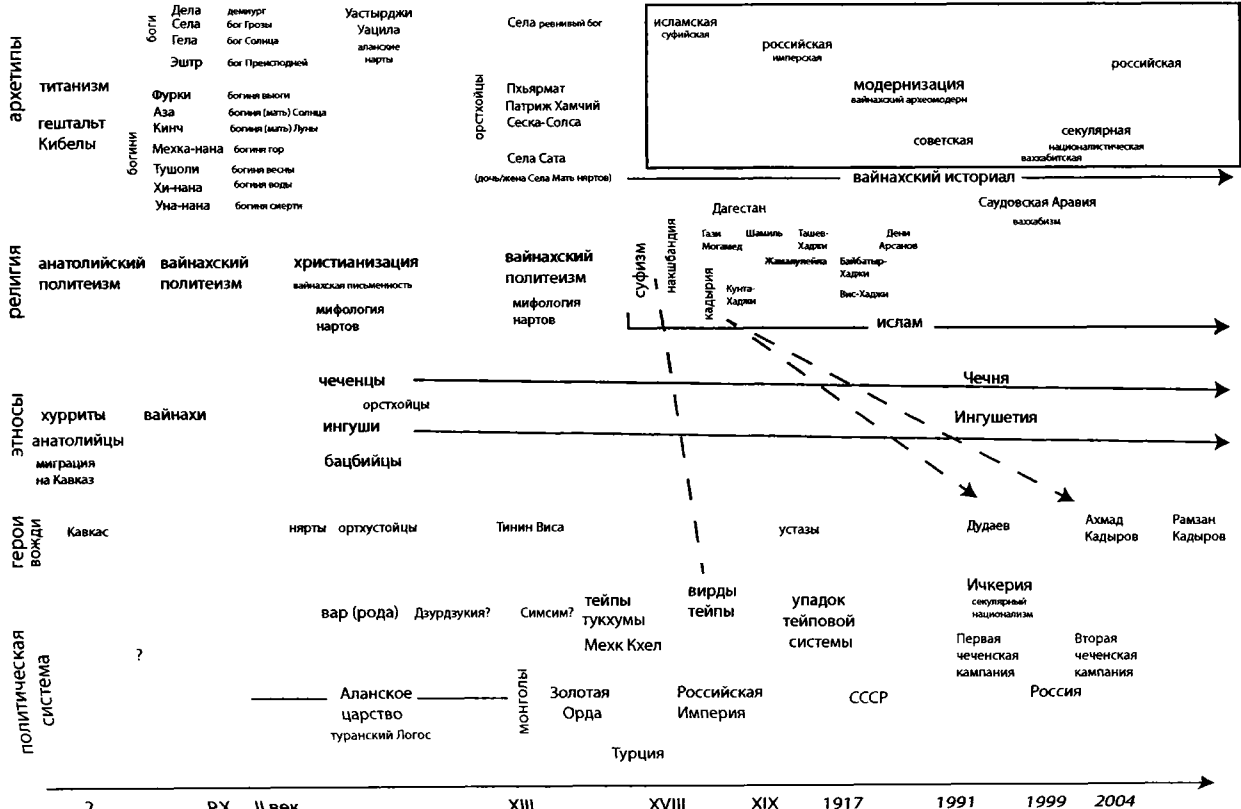
Жена Селы или его дочь Села-Сата, мать нартов, становится на сторону своих детей, лишенных огня грозным божеством. Поэтому она помогает одному из нартов — кузнецу Пхьармату — похитить огонь у Селы. Сам маршрут поисков огня в высшей степени показателен: хотя бог-громовержец Села и сама Села-Сата живут на вершине горы, откуда Села и мечет молнии и, следовательно, где он хранит огонь, путешествие за огнем ведет Пхьармата в Преисподнюю — в подземный мир. В этом наглядно проявляется слом вертикальной перспективы в хтонической оптике: потусторонний мир всегда пребывает под землей в гипохтонической зоне, и путь на вершину горы представляет собой одновременно спуск в Преисподнюю. Участие в этом путешествии Великой Матери Села-Сата прекрасно вписывается в логику матриархального мифа.

Кузнец Пхьармат, как и лидийский герой Беллерофонт, обладает крылатым конем по имени Турпал. Еще одна деталь, отсылающая к анатолийскому циклу. Пхьармат достигает горы Казбек (Башлам), на вершине которой его встречает Села-Сата в образе птицы. Села-Сата рассказывает Пхьармату как достичь Преисподней и выкрасть оттуда горящее полено, что он и совершает.

Однако огненный вихрь, остающийся за украденным поленом, пробуждает бога Села. Села начинает преследовать Пхьармата, что превращается в магический поединок, в котором нарту помогает Села-Сата. Пхьармату удастся принести огонь нартам, и они разжигают очаги в каждом жилище.

Чтобы остановить войну между Селом и людьми, Пхьармат жертвует собой еще раз: он добровольно восходит на гору Казбек, где Села приковывает его медной цепью к ледяной вершине. Более того, Села проклинает Пхьармата, и с тех пор люди и боги находятся в состоянии непрерывной битвы. К пытке Пхьармата, как и в случае Амирани и Прометея, добавляется ежедневное появление царя птиц, который требует от Пхьармата раскаяния, а не получив его, начинает клевать ему печень.

История Пхьармата (очень сходная с Амирани, Абрскилом, Насрен-Жаче и т. д.) носит открыто богоборческий характер. При этом вайнахская версия лишена уже всякой двусмысленности по сравнению с картвельской фигурой Амирани и даже с адыгским сюжетом о борьбе с богом Пако Насрен-Жаче и Батараса. Небесное мужское божество как олицетворение небесного начала в целом здесь выступает как чистое зло, а хтонический великан-нарт, более того, кузнец, что связывает его с подземным миром, при помощи Вели-



Граф вайнахского горизонта

кой Матери, встающей на его сторону, как Гея на сторону гигантов в гигантомахии, — как носитель человеческого имманентного блага. В этой версии *кавказский горизонт проявляется уже как чисто боготорческий*, бросая вызов всей вертикальной индоевропейской — как туранской, так и иранской — топике. И в этой оптике тейповое устройство общества, отвергающего иерархию, или дуальная симметрия, замещающая собой триадическую модель, а также упорная борьба с Империей — становятся элементами радикально *хтонической идеологии*, активизацией черного Логоса Кибелы. Таким образом, у северных (северо-восточных) кавказионов мы увидели в полной мере контрастный режим чистого ноктюрна, едва намеченный у картвелов, довольно контрастный у абхазо-адыгов и достигающий своего наиболее отчетливого выражения у вайнахов. Конечно, нельзя сводить все содержание вайнаховского горизонта к гештальту Пхъармата, равно как нельзя недооценивать солярных и патриархальных влияний индоевропейских и тюркских народов, а также вертикальную топiku иранского суфийского ислама с его имплицитным неоплатонизмом. Но сам субстрат вайнаховской идентичности, тем не менее, столь выразителен, что по своей концентрации превосходит иные — гораздо более бледные, как правило — следы Логоса Кибелы. Если учесть европеидный фенотип вайнахов, то мы можем идентифицировать их как прямых потомков той палеоевропейской культуры, которая преобладала в Старой Европе и прежде всего в Анатолии до прихода туда индоевропейцев и их алтайских наследников.

# Глава 37. Исторические народы Дагестана

## Восточно-кавказские этносы

Среди народов Кавказа нам осталось рассмотреть только восточно-кавказские этносы, объединяемые по лингвистическому и территориальному принципу в дагестанскую группу. Эти народы принадлежат к нахско-дагестанской языковой семье, а та, в свою очередь, входит в восточно-кавказскую семью, которая современными лингвистами рассматривается как включающая в себя хуррито-урартские языки. Следовательно, в отношении дагестанских народов мы можем принимать за исходное положение их генетическую связь с хурритами.

Среди дагестанских языков выделяют три ветви, куда входят по несколько языков и соответствующих народов<sup>1</sup>.

1. *Восточная* ветвь дагестанских языков включает в себя:

а) *лезгинскую группу*, к которой относятся

- восточно-лезгинские языки (собственно лезгинский, табасаранский и агульский),
- западно-лезгинские (рутульский и цахурский),
- южно-лезгинские (крызский и будухский),
- арчинский язык,
- удинский язык и древний (мертвый) агванский (албанский) язык;

б) *даргинскую группу*, представленную диалектами даргинского, в) *хиналугский язык* (особая группа).

2. *Лакский язык* как отдельная ветвь.

3. *Центральная* (аваро-андо-цезская) ветвь, куда включаются:

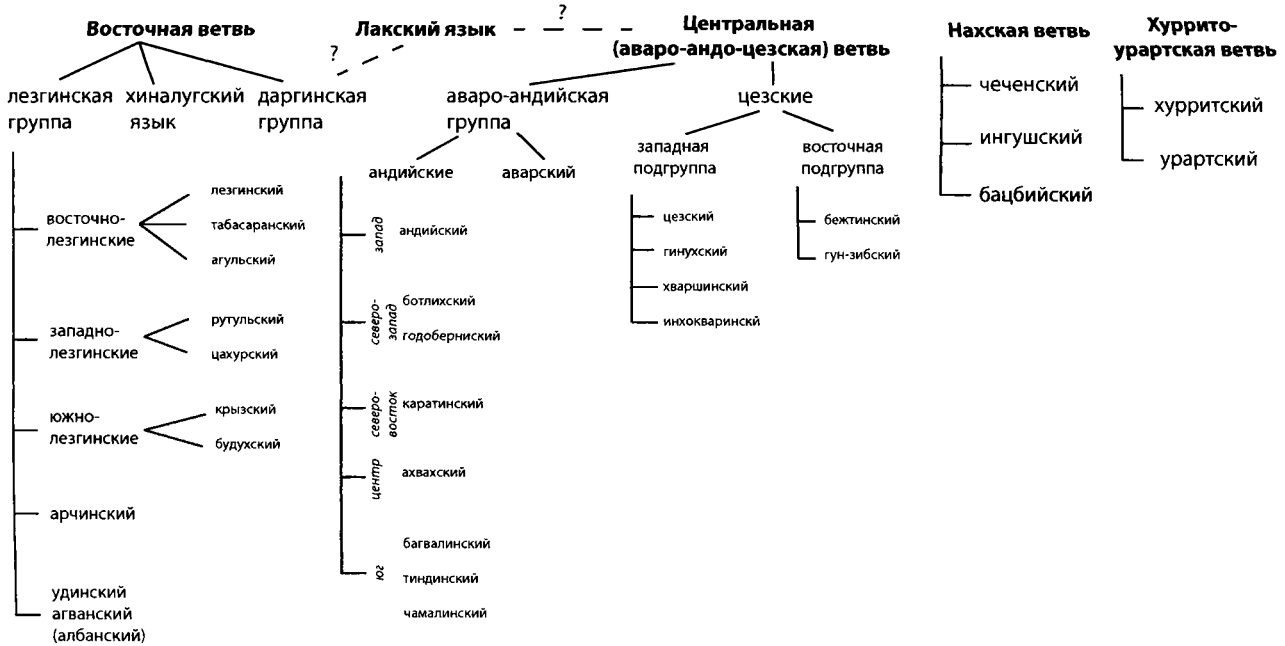
а) *аваро-андийская группа*, к которой, в свою очередь, относятся:

- андийские языки: собственно андийский язык, ботлихский и годоберниский, каратинский, ахвахский, багвалинский, тиндинский и чамалинский языки;
- *аварский язык*.

---

<sup>1</sup> Дьяконов И.М., Старостин С.А. Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки // Старостин С.А. Труды по языкознанию. С. 359 – 406.

**Восточно-кавказские языки**



*Структура восточно-кавказских языков в реконструкции С.А. Старостина*

б) *Цезские языки*, куда входят:

- цезский, гинухский, хваршинский и инхокваринский,
- бежтинский и гунзибский.

Эти языки соответствуют основным народам Дагестана, исключая тюрков и вайнахов, а также русских. Иногда в лингвистических исследованиях эту семью называют *алародийскими* языками по греческому названию Урарту, данного этой стране Геродотом. Впервые этот термин предложил немецкий ориенталист Фриц Хоммель.

Чтобы несколько упростить этническую структуру Дагестана, можно выделить наиболее крупные или исторически значимые этносы, связанные с особыми типами политической организации. Это прежде всего

- *лезгины* (и, шире, все народы лезгинской группы), являющиеся прямыми потомками создателей могущественного и развитого государства Кавказская Албания;
- *авары*, самый многочисленный народа современного Дагестана, наследники средневекового государства Сарир и его исторических производных — Аварского нуцальства, Андийского владения (андийские этносы) и т. д.;
- *лакцы*, создатели высокогорного Казы-Кумухского шамхальства, сыгравшего ключевую роль в распространении ислама в Дагестане;
- *гаргинцы*, народ с полицентричной организацией, воплотившейся в системе уцмийств (прежде всего Кайтагское уцмийство), состоящих из военно-политических союзов отдельных племенных групп, связанных между собой сложной системой взаимоотношений.

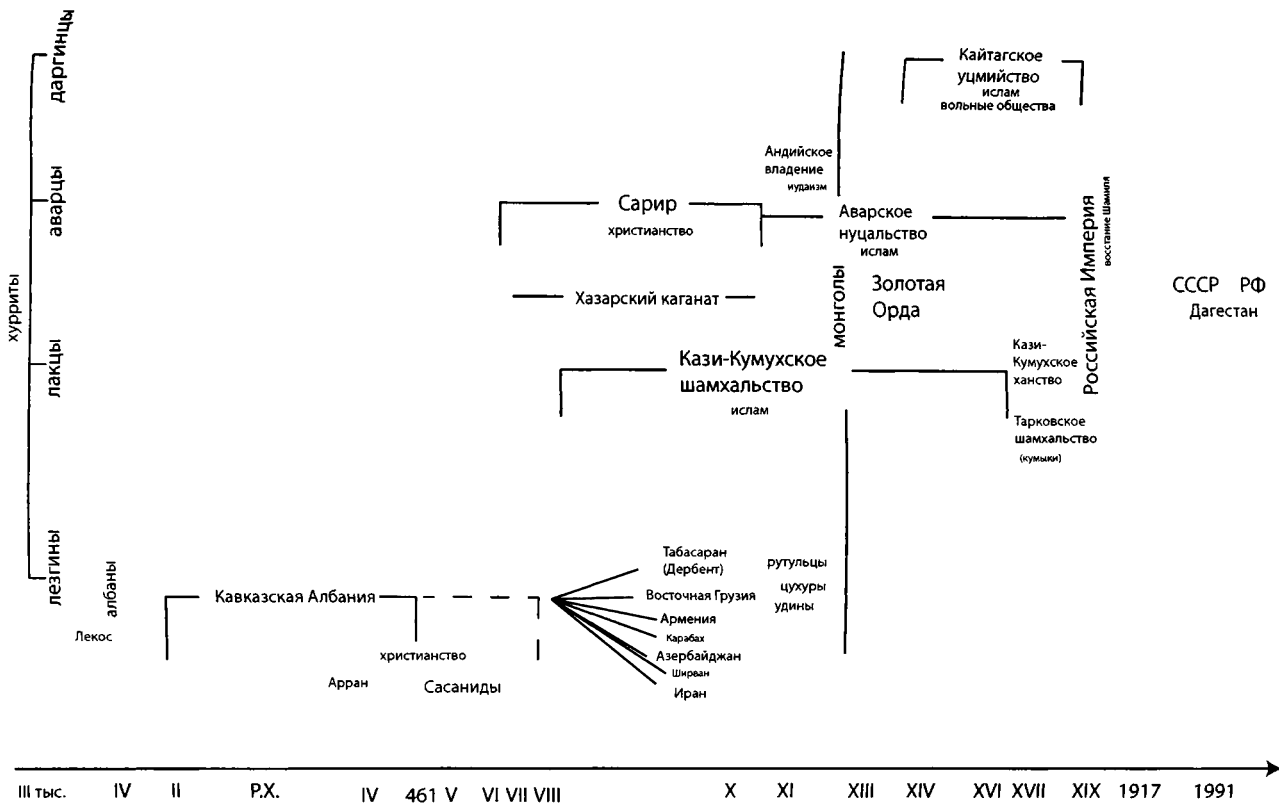
## Кавказская Албания

К *лезгинам* (древнее название *леки*) в широком смысле иногда относят все дагестанские группы как потомков Лекоса, сына Тогармы. Это связано с той фундаментальной ролью, которую лезгинские народы играли в древнейший период историала Восточного Кавказа<sup>1</sup>.

Родственным лезгинам (прежде всего *удинам*) был древний народ гаргаров или агванов, который представлял собой основное ядро Кавказской Албании. Удины были известны с глубокой древности как народ утиев. По Геродоту, они участвовали в персидской армии во время греко-персидских войн. Утии жили на берегу Каспийского моря, на территории современного Карабаха и в провинции Утик.

<sup>1</sup> Османов А.И. (ред.) История Дагестана с древнейших времен до наших дней: В 2 т. М.: Наука, 2004.





История восточно-кавказских народов Дагестана

С конца II века до Р.Х. хроники упоминают государство Кавказская Албания, созданное племенной конфедерацией «албанов», где основу составляли дагестанские народы восточно-кавказской группы. Территориально она охватывала большое пространство между Иберией и Каспийским морем, от Кавказского хребта до реки Кура. Первой столицей до IV века был город Кабала (современный азербайджанский город Габала). Вторая столица Кавказской Албании Партав (современный город Барда в Азербайджане) находилась как раз на территории утиев.

Хроники говорят о 26 народах, среди которых перечисляются албаны, гаргары, утии, гелы, чилби, леги, сильвы, лпины, цоды и т. д. Леги обычно идентифицируются как лезгины в узком и широком смысле, а гаргары и утии — как ругульцы, цухуры и удины, то есть так же как народы лезгинской группы. Судя по всему, в Кавказской Албании этническим ядром были как раз *лезгины*, и, вероятно, поэтому предком всех народов Восточного Кавказа (Дагестана) назван Лекос. В силу близости территории Кавказской Албании к области расселения воинственных туранских индоевропейских племен, можно предположить их участие в ранней кавказско-албанской государственности. Так, при описании происхождения правящей династии албанских царей Арраншахов армянские источники упоминают Вачагана I Храброго, который происходил из области Маскут, названной так по кочевому иранскому (скорее всего, аланскому) племени массагетов, появившихся в Албании в I веке по Р.Х.<sup>1</sup> Другими устойчивыми и, вероятно, определяющими влияниями были армянское и иранское, происходившие с юга. К югу от албанов жили иранские племена каспиев.

Фенотип населения Албании соответствовал палеоевропейскому: это были светлые европеоиды, чей язык и происхождение являлись, однако, отличными от индоевропейцев, хотя в правящем классе индоевропейцы могли составлять существенную долю — как по линии маскутов (массагетов), сарматов-алан, так и персов или армян. В частности, позднее Албанией правила парфянская династия Аршакидов, общая для Парфии и Армении. К Аршакидам возводили себя и вожди маскутов.

Среди албанских народов выделялись гаргары, о которых говорится, что они жили рядом с племенами амазонок. Это может служить указанием на сохранение в культуре дагестанских народов, потомков анатолийских хурритов, матриархальных тенденций, что, как мы видели, вполне характерно для кавказского горизонта в це-

<sup>1</sup> Некоторые историки пытаются связать маскутов с древним народом индоевропейских мушков, возможно, близким к фригийцам и армянам.

дом. С другой стороны, с амазонками часто связывались и сарматские народы в силу ателигинии<sup>1</sup>.

Албания была сильным и самостоятельным государством, игравшим важную роль в расстановке сил на Кавказе в целом. На территории Албании находились Каспийские ворота — узкий проход между Кавказским хребтом и Каспийским морем, соединяющий область Турана от Ирана, Армении, Междуречья и Анатолии, что являлось ключевой стратегической точкой в геополитике всех примыкающих регионов. С древних времен у Каспийских ворот существовали поселения-крепости. Предполагают, что именно там находилась столица государства маскутов — Чола (у лезгин Цал, у грузин и армян — Чора или Джора). Позднее город-крепость был назван персидским термином «Дербент» (Dar Band — дословно «Связанные Врата»). Арабы называли этот город «Баб ал-Абваб», «Ворота Ворот», подчеркивая его стратегическое значение.

По мере усиления Ирана Албания становилась все более зависимой от него, выступая как иранский вассал.

К середине V века Кавказская Албания достигла своего расцвета, занимая огромные территории, включающие в себя Северный Азербайджан, Дагестан, Нагорный Карабах и часть Восточной Грузии. Но в 461 году Кавказская Албания была присоединена Сасанидским Ираном и вошла в его состав как одна из провинций. Персы называли эту область Арран. В составе Ирана Албания находилась вплоть до начала VIII века.

Первым названным по имени в исторических хрониках албанским царем был Вачаган I Храбрый (начало IV века по Р.Х.). Он считался происходящим из маскутов, но вместе с тем возводил свое происхождение к парфянским Аршакидам. Наличие у самых разных народов, граничащих с Тураном, князей и аристократии из кочевых воинственных племен является исторической константой.

## Религия албанов

У албанов была развитая религиозная система, представляющая собой сочетание древних анатолийских (прежде всего хурритских) воззрений с индоевропейскими. Ее элементы мы можем реконструировать на основании мифов и обрядов, сохранившихся у лезгин. В них ясно видно наложение двух сакральных топологий:

- вертикальной индоевропейской с культом мужских небесных божеств — гьуцар и

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

- более древней хтонической, с божествами земледелия (богиня Яр, связанная с анатолийскими культами умирающих и воскресающих богов растительности) и Преисподней (Великой Матерью Аллаб, божеством зла — Сед, смерти — Ардавул, мрака — Алапехъ и т. д.).

Также второму (архаическому) уровню соответствует деление мира не на три вертикальные области (как у индоевропейцев и туранцев в целом), но на две — на «этот мир» (Экуь дэне) и «тот мир», дословно «темный мир» (МичИи дэне).

Страбон так описывал верования и обряды древних албанов:

Они почитают Гелия, Зевса и Селену, особенно Селену, святилище которой находится вблизи Иберии. Обязанность священника у них исполняет самый уважаемый человек после царя: он стоит во главе большой и густонаселенной священной области, а также распоряжается рабами храма, многие из которых, одержимые богом, изрекают пророчества. Того из них, кто, став одержимым богом, в уединении скитается по лесам, священник приказывает схватить и, связав священной цепью, пышно содержать весь год; затем его вместе с другими жертвами богине закалывают. Жертвоприношение производится следующим образом. Кто-то из толпы, хорошо знакомый с этим делом, выступает со священным копьем в руке, которым по обычаю можно совершать человеческие жертвоприношения, и вонзает его сквозь бок в сердце жертвы. Когда жертва валится наземь, они получают известные предзнаменования по способу падения и объявляют всем. Затем приносят тело в определенное место и все топчут его ногами, совершая обряд очищения<sup>1</sup>.

θεοὺς δὲ τιμῶσιν ἥλιον καὶ διὰ καὶ σελήνην, διαφερόντως δὲ τὴν σελήνην. ἔστι δ' αὐτῆς τὸ ἱερὸν τῆς Ἰβηρίας πλησίον: ἱεράται δ' ἀνὴρ ἐντιμότητος μετὰ γε τὸν βασιλέα, προεστῶς τῆς ἱερᾶς χώρας, πολλῆς καὶ εὐάνδρου, καὶ αὐτῆς καὶ τῶν ἱεροδοούλων, ὧν ἐνθουσιῶσι πολλοὶ καὶ προφητεύουσιν: ὃς δ' ἂν αὐτῶν ἐπὶ πλεόν κατάσχετος γενόμενος πλανᾶται κατὰ τὰς ὕλας μόνος, τοῦτον συλλαβὼν ὁ ἱερεὺς ἄλυσει δῆσας ἱερᾶ τρέφει πολυτελῶς τὸν ἐνιαυτὸν ἐκείνῳ, ἔπειτα προαχθεὶς εἰς τὴν θυσίαν τῆς θεοῦ, σὺν ἄλλοις ἱερείοις θύεται μυρισθεὶς, τῆς δὲ θυσίας ὁ τρόπος οὗτος: ἔχων τις ἱερὰν λόγχην ἥπερ ἔστι νόμος ἀνθρωποθυτεῖν, παρελθὼν ἐκ τοῦ πλῆθους παίει διὰ τῆς πλευρᾶς εἰς τὴν καρδίαν, οὐκ ἄπειρος τοιοῦτου: πεσόντος δὲ σημειοῦνται μαντεῖά τινα ἐκ τοῦ πτώματος καὶ εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαινοῦσι, κομισθέντος δὲ τοῦ σώματος εἰς τι χωρίον ἐπιβαίνουσιν πάντες καθαρῶς χρώμενοι.

Гелиосу соответствует лезгинское божество Ракъ, Зевсу — Алпан, но нельзя исключить, что его корни уходили к более проблематичному хурритскому Тешубу, родственному семитскому Ва'алу, Селене — мужской двуликий бог Луны Варз, который также был двойственным — отчасти обращенным к Свету, отчасти к Тьме. Современные

<sup>1</sup> Страбон. География. М.: Наука, 1964. С. 477.

лезгинские историки (в частности, Ф. Бадалов<sup>1</sup>) пытаются представить древнюю лезгинскую религию как солнцепоклонничество, где Ракъ (Ра) выступает главным божеством (Сыном), а Алпан — небесным Отцом, тождественным метатезе имени «Аполлон». Влияние на хурритов, предков албан (лезгин) индоевропейцев — как хеттов, так и армян и иранцев — не подлежит сомнению, но очевидно, что в этой древней религии сохранился и весьма архаический и хтонический слой. Так образ «иеродула», «храмового раба», скитающегося в одержимости (то есть в состоянии «божественного энтузиазма») в одиночестве по горным лесам, напоминает посвященных в культы Кибелы. Обряд принесения таких одержимых в жертву также отсылает к матриархальным обычаям и образу Атгиса. Сам описанный обряд подчеркивает, что кровь проливается на землю, что, в свою очередь, соответствует обряду хтонического «кормления» Матери-земли.

Согласно армянским хроникам, первый проповедник христианства — святой Елиша — появился в Албании уже в середине I века. С этого времени христианство стало распространяться среди местного населения. Далее упомянут албанский католикос святой Шупъалишо (римлянин по происхождению). Официально Албания принимает христианство во второй половине IV века при царе Урнайре, но почва для этого подготовлена еще в царствование Ваче I (Макъас Ваче — святом Ваче) в начале IV века. Тем самым Кавказская Албания становится частью христианского мира Кавказа наряду с Арменией и Грузией.

Изначально Албанская церковь была близка к Армянской, от которой напрямую зависела до V века. Так же как и армяне албаны отвергли Четвертый Халкидонский собор и продолжали следовать миафизитской линии Александрийского богословия<sup>2</sup>. В V веке Албанская церковь становится автокефальной.

Каноны Албанской церкви окончательно складываются к концу V века, но формулируются на Алунском соборе в IV веке при албанском царе Вачагане II. В 554 году проходит совместный собор Албанской, Грузинской и Армянской церквей. С начала VIII века Албанская церковь становится полностью автономной, но сохраняет при этом догматическое единство с Армянской церковью. В столице Албании Партав в 768 году проходит Албанский церковный собор.

---

<sup>1</sup> Бадалов Ф.А. Домонотеистические верования лезгин (космогонические и антропологические представления, пантеон божеств). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.07. М., 2006.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

## Албанский историа́л

На культуру Албании оказывали влияние преимущественно четыре внешних цивилизационных полюса:

- культуры Турана (прежде всего индоевропейцы аланы),
- миафизитская Армения,
- православная Грузия,
- зороастрийский Иран.

Постепенно наиболее сильным оказывается иранское влияние. Так, албанского царя Вачагана III (конец V — начало VI века) персидские шахи заставили обратиться в зороастризм, после чего он, впрочем, вернулся к христианству<sup>1</sup>. В начале VI века Сасаниды вообще упразднили княжескую власть в Албании, превратив Албанию в провинцию Ирана — марзпанство.

С конца VI по начало VIII века Кавказской Албанией правит династия Михранидов, имевшая парфянские корни, но по одной из линий связанная с Сасанидами. В первой трети VII века при Вараз-Григоре (? — 638) новой династии удается восстановить относительную независимость Албанского царства. Сам Вараз-Григор принимает христианство от албанского епископа Виро в 628 году. По грузинским источникам, в этот период под влиянием византийского Императора Ираклия I албаны переходят из миафизитства в православие.

При правлении сына Вараз-Григора Джеваншира (? — 670) Кавказская Абания в последний раз в истории достигает расцвета, но это длится недолго, так как на Кавказ врываются арабы, захватывают Иран, и албаны среди прочих народов вынуждены были подчиниться арабскому господству. С этого момента начинается исламизация лезгин, а в 705 году династия Михранидов прерывается.

В течение всей истории Кавказской Албании постепенно происходил процесс иранизации ее восточной части, картвелизация западной (современная провинция Эрети) и арменизация южной. Прежде всего это касалось городских центров, где население постепенно переходило на персидский или армянский языки. Но в сельской местности сохранялись дагестанские языки и древняя дохристианская и дозороастрийская культурная и религиозная традиция. Фрагменты этой традиции сохранились у лезгинских народов вплоть до нашего времени.

В XII веке на территорию Кавказской Албании хлынул поток кочевых тюркских народов, и в течение трех столетий равнинная часть и предгорья Аррана активно заселялись тюркскими кочевни-

<sup>1</sup> При этом албанском царе строится вторая столица Албании Партав.

ками. Тюрко-иранское население Азербайджана ассимилировало албанов, а их остатки были вытеснены на север — в Дагестан. Небольшие группы удин сохранились в Карабахе, Армении и Дагестане вплоть до настоящего времени.

Окончательно Кавказская Албания как политическая единица исчезает в IX веке.

У народов Кавказской Албании (агванцев или албанов) была письменность (агванское письмо), созданная так же, как и армянская, Месропом Маштоцем в начале V века по Р.Х. В разработке этой письменности принимал участие Анания — епископ Албании, где уже к тому времени распространилось христианство. Алфавит агванского письма близок к армянской (еркатагир) и грузинской (асомтаврули) письменности. На агванском языке в течение нескольких веков велась божественная служба. Однако в отличие от Армении и Грузии среди населения Кавказской Албании полноценной христианской культуры — философии, теологии и литературы — не сложилось. Такую же картину мы видели и в случае литургических текстов на вайнахском языке. Однако тексты на агванском языке — прежде всего Евангелие и некоторые иные богослужебные книги — существовали вплоть до X века, что указывает на устойчивость христианского влияния у народов Дагестана, сохранявшегося прежде всего в его южных областях — на территории современного Северного Азербайджана, которая и была ядром Кавказской Албании, тогда как собственно Дагестан представлял собой ее северную периферию. Христианским было и средневековое государство аварцев — Сарир. Удины — прямые потомки агванцев (кавказских албанов) — остаются христианами вплоть до настоящего времени. В X веке агванское письмо исчезает.

Лезгинские народы (агулы, арчинцы, будухцы, крызцы, ругульцы, табасараны, удины и цахуры) представляют собой прямых потомков кавказских албанов, но большая их часть ассимилирована соседними народами. Те группы лезгин, которые сохранили свой язык и идентичность до настоящего времени, живут на территории современного Южного Дагестана и Северного Азербайджана. Они сохранились в условиях гор в качестве вольных обществ, аналогичных образованиям других народов Дагестана и Кавказа в целом. Такими вольными обществами, сложившимися в XVI—XVII веках, были Ахты-пара, Курах-дере, Алты-пара, Докуз-пара, Тагирджал и т. д. Эти вольные общества лезгин преимущественно мусульмане — большинство шафиитского мазхаба, меньшинство — ханафитского. Совсем небольшие группы исповедуют шиизм. Область расселения лезгин с XII века называлась Лезгистаном. Отдельные

общества входили в различные ханства — Кубинское, Дербентское, Шекинское, Бакинское, Шамахинское, Кюринское и т. д.

У лезгин сохранился героический эпос «Шарвили»<sup>1</sup>, собранный и систематизированный только в XX веке. Главный герой эпоса богатырь Шарвили описан как простой пастух, наделенный, однако, огромной силой и вставший на защиту своего народа против чудовищ и врагов. В эпосе фигурирует его наставник жрец Кас-Буба.

### Сарир: государство аварцев

Еще одним политическим образованием дагестанских народов было государство Сарир, существовавшее в горном Дагестане с VI по XI век, и продолжившееся в созданном на этой же территории Аварском ханстве, которое сложилось в XII веке и прекратило свое существование в XIX веке. Основным народом, составляющим ядро государства Сарир и позднее Аварского ханства, были *аварцы*. Они относились к той же дагестанской группе языков, что и лезгины (основной этнос Кавказской Албании) и, соответственно, были частью восточно-кавказской и, уже, нахско-дагестанской семьи. До сегодняшнего дня аварцы составляют самый крупный этнос Дагестана. По сравнению с другими народами Дагестана именно аварцы более всего осознают свое политическое единство и хранят традиции, уходящие в глубокую древность — в эпоху первых аварских государств.

Территории государства Сарир и Дагестана в целом находились в зоне столкновения двух индоевропейских цивилизаций: Турана и Ирана.

Мы видели, что уже в V—IV веках до Р.Х. на месте современного Дербента у Кавказских ворот появляется народ маскутов (массагетов), представляющий собой кочевых иранцев, родственных скифам и сарматам. Там же во II веке до Р.Х. был возведен город Чола — столица Маскутского царства. Позднее правители Чолы стали вассалами Кавказской Албании.

На севере Дагестана простирается зона влияния других кочевых иранских народов — аланов (сарматов). Аланы регулярно совершают набеги на Центральный Кавказ через Дарьяльские ворота, а с востока доходят до Азербайджана вдоль юго-западного побережья Каспия. Сам Азербайджан является частью оседлой иранской цивилизации. К этому же типу относится и Армения. Таким образом, Дагестан становится границей двух индоевропейских горизонтов — *туранского* и *иранского*. Однако это пересечение происходит

<sup>1</sup> Шарвили. Махачкала: Лотос, 2008.



на основе субстрата местного — собственно дагестанского — населения, которое при этом наследует и от иранцев, и от туранцев определенные культурные черты — в частности, традицию создания централизованных обществ с потомственной аристократией и царской властью. Вероятно, как и во многих других зонах Евразии, туранские и иранские группы военной аристократии становятся элитой местных обществ, создавая тот этносоциологический дифференциал, который необходим для стратифицированного иерархического общества (что мы видели в Кавказской Албании). Вместе с тем и туранцы, и иранцы несут с собой трехфункциональную систему, обосновывающую идеологически вертикальную топологию общественной организации.

После того, как в индоевропейское наследие Турана вступают алтайские народы, на территории Дагестана повторяются сходные этносоциологические процессы. Такими народами являются *савиры*, обитавшие во II веке в северо-западной области Каспия, в начале VI века мигрировавшие на Северный Кавказ и там разгромленные еще одним алтайским туранским народом — аvaraми, ставшими позднее создателями Аварского каганата в Восточной Европе. В VII веке и до VIII века в этой же Прикаспийской области на территории Северного Дагестана существовало царство хонов (кавказских гуннов)<sup>1</sup>. В середине VII века в равнинном Дагестане к северу от Дербента усиливается еще один тюркский (возможно, смешанный тюрко-индоевропейский) народ — хазары, бывший некогда частью Тюркютского каганата, но ставший самостоятельным после его распада. Туранцы так или иначе влияют и на аварцев, чьи земли расположены к западу от равнинного Дагестана — в труднодоступной горной области.

Название аварцев, которые сами себя называют *«maŋlaruŋal»*, восходит либо к тем аvarам, которые вторглись на Северный Кавказ, разбив савиров, а затем двинулись в Европу, где основали Аварский каганат<sup>2</sup>, либо к имени царя Сарира «Авара» (Auar), о котором сообщают арабские источники. Упоминания о Сарире появляются в VI веке по Р.Х. и связаны с персидскими шахами — в частности, с Бахрам Гуром (406 — 438). По одной из легенд, в это государство горного Дагестана во время нашествия арабов был перенесен персидский трон. Правителем Сарира был христианин, тогда как основное население было политеистами и поклонялось «сухой голове» (в некоторых источниках «мокрой голове»). В целом же Сарир считался христианским государством, так как правящая в нем династия придерживалась именно

<sup>1</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени.

<sup>2</sup> Магомедов М.Г. История аварцев. Махачкала: ДГУ, 2005.

этой веры. Таким образом, наряду с Арменией, Грузией, Абхазией, Аланией и Кавказской Албанией на Кавказе существовало еще одно христианское государство, что показывает глубину и масштаб влияния христианской культуры на древние этапы истории народов Кавказа. Если учесть, что христианство было распространено и среди некоторых племен вайнахов (например, у ингушей через Грузию), то мы видим, что практически все кавказионы были глубоко затронуты христианским Логосом. В Грузии он стал доминирующим, у абзахов он также преобладал, дагестанские народы (лезгины и аварцы) имели свои христианские государства (лезгины даже свою автономную церковь и письменность), а среди вайнахов христианство также было распространено, о чем свидетельствуют литургические книги на вайнахском языке, записанные грузинским алфавитом.

В VI веке по Р.Х. персидским шахом Ануширваном для укрепления кавказских границ против кочевников Турана были построены к северу от Дербента на территории Дагестана два города-крепости Беленджер и Семендер. Беленджер мог получить свое название от народа баланджаров, этническую принадлежность которого установить не удается. Некоторые историки считают, что название Семендер было дано поселению по имени одного из аварских племен — забендер. Имеет ли этноним «авары» (откуда современное название народа «аварцы») отношение к алтайским кочевникам аварам или нет, но в любом случае мы видим в дагестанском народе аварцев и их государственности три четко фиксируемых компонента:

- архаический субстрат, соответствующий хурритской основе кавказионов в их восточно-кавказской версии (близкий к лезгинам и другим восточно-дагестанским этносам),
- влияние кочевых народов Турана (индоевропейцев и алтайцев, наследующих индоевропейскую кочевую воинственную культуру, тюрков, гуннов, савиров, хазар и т. д.),
- влияние иранской культуры и иранской политической традиции, с чем связано и само возникновение Сарира и многие более поздние эпизоды его истории.

В VII–VIII веках Сарир выступает вассалом и союзником Хазарского каганата и поддерживает хазар в их противостоянии с арабами. Хазарский каганат складывается в области прикаспийского Дагестана и обосновывается в городах Беленджер и Семендер, которые становятся их первыми столицами. Позднее хазары переносят столицу к северу — в Итиль. Именно на территории Дагестана хазары вступают в контакты с иудейской общиной, перебравшейся в Дербент из Ирана. Эти контакты предопределили обращение правящей хазарской династии в иудаизм.

И Хазария, и Сарир выступают как союзники Византии и отчаянно сражаются с вторгшимися на Кавказ арабами. Именно хазарам удается остановить экспансию мусульман на север.

В VIII веке, несмотря на отчаянное и длительное сопротивление аварцев, арабам-мусульманам удается установить над ними свое господство и обложить Сарир данью.

В IX веке, когда Абассидский халифат начинает слабеть, аварцы снова добиваются независимости.

К X веку Сарир вступает в эпоху расцвета, превратившись в мощную и самостоятельную державу, контролирующую обширные регионы Восточного Кавказа.

Культурно аварский Сарир был близок Хазарскому каганату и Аланскому царству. В этом государстве, как и в соседних с ним, были распространены все три монотеистические религии — христианство (мы видели, что первые цари Сарира были христианами), иудаизм (скорее всего, в хазарской тюркской версии) и ислам, принесенный арабами и позднее иранцами (через Дербент и Ширван, с которыми у Сарира были тесные связи), а также политеистические культы, причем некоторые имели древние корни. При этом в Сарире царская династия и высшая аристократия были христианами, а в Хазарском каганате — иудеями.

## Аварское нуцальство

В XI веке политическое единство Сарира начинает ослабевать. От него отделяются отдельные территории — в частности, Андийское владение на западе, где формируется группа андийских языков и вольных обществ. По аварскому преданию, в XII веке Андийским владением правил иудейский князь Жъугут-хан, вероятно, перебравшийся в Сарир после разгрома Хазарского каганата.

Параллельно отколовшемуся Андийскому владению на западе на востоке Сарира на территории современного Хунзахского района образовалось еще одно государство аварцев — Аварское ханство или Аварское нуцальство — на аварском термин «князь», «хан» переводится как «нуцал».

Предками Аварских нуцалов считались правители одной из областей Сарира, территориально совпадающей с Хунзахским плато. Столицей Аваристана был город Танус. Первым исторически правителем, упомянутым в хрониках, был Авар (видимо, с эпохи Сарира), за ним следовал Урусхан (что дословно означает «правитель русов») и может теоретически относиться к германскому вождю, поскольку германские племена были широко распространены в Причерно-

морских областях, или к аланскому племени аорсов). Далее следуют персидские и арабские имена, не имеющие никаких подтверждений в других исторических документах, пока речь не доходит до правителей Саратана I и его сына Сураката I, которые соответствуют XII веку<sup>1</sup>. Суракат I называется современником иудейского князя Андийского владения. Позднее два эти имени в обратном порядке (Суракат и его сын Саратан) повторяются в перечне аварских нуцалов в XIV веке.

Нуцал Суракат I, установивший порядок преемственности династической власти, считался арабами «врагом ислама» и, как и правители Сарира, был христианином<sup>2</sup>. С этим, по всей видимости, связано и его завещание передавать власть над Аварским нуцальством либо его потомкам, либо «русским, армянам и грузинам». Согласно арабским хроникам, это вызвало ярость мусульман, которые начали завоевательный поход на Дагестан, чтобы обратить «неверных» в ислам или уничтожить их. Таким образом, христианство у аварцев сохраняется и после исчезновения государства Сарир, переходя по традиции к правителями Аварского нуцальства.

В конце концов, арабам удается изгнать Сураката I с Хунхазского плато, и он был вынужден спастись в Тушетии (на северо-востоке Грузии), что стало традицией — так же поступали и его потомки, вынужденные отступать под натиском мусульман. Эта связь с Грузией аварских нуцалов подчеркивает значение христианского мировоззрения среди аварцев, воспринимающих православных грузин как естественных союзников.

В 1239–1240 годах в Дагестан вторгаются войска монголов, после чего Аварское нуцальство становится вассалом Империи монголов. Вместе с монголами, а также с даргинцами (кайтагцами) аварцы наносят сокрушительный удар по лакцам и способствуют тому, что монголы в 1240 году захватили Кази-Кумухское шамхальство, которое яростно сопротивлялось монголам.

В конце XIV века в Дагестан вторгаются армии Тамерлана, которые наносят аварцам, бывшим союзниками Золотой Орды, сокрушительное поражение, истребляя поголовно целые области Аваристана и Андии. Поскольку Тамерлан описывает этот поход как «войну за веру», это дает основания предполагать, что либо в Аварском нуцальстве и среди вольных обществ аварцев и андийцев сохранялось

<sup>1</sup> Непосредственно им снова предшествует правитель с именем Урусхан. Этот Урусхан II на сей раз вполне мог быть и представителем русских князей.

<sup>2</sup> Шихсаидов А.Р. Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан» Мухаммада Рафи (к вопросу об изучении) // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1972. М.: ГВРА, 1977. С. 90–113.

христианство (что вполне возможно в силу веротерпимости Золотой Орды), либо народы Дагестана вернулись к древним политеистическим обычаям. После вторжения Тамерлана могущество Аварского нущальства ослабло, вокруг него стали складываться независимые вольные общества, а само оно все больше оказывалось в зоне влияния Кази-Кумухского шамхальства, которое перешло от оппозиции Тамерлану к союзу с ним.

Противостояние аварских нущалов и Кази-Кумухских шамхалов приводило эти два соседних государства горного Дагестана к взаимному ослаблению. В результате их территории превращались в мозаичные области, управляемые либо вольными обществами, либо местными князьями (беками и эргенами), представлявшими собой побочные ветви династий более крупных государств или просто знатные роды. По мере распада Аварского нущальства на его бывших территориях начинает распространяться ислам, вытесняя христианство, поддерживавшееся правящей династией и накладываясь на древние политеистические верования.

С конца XV века и особенно в XVI веке Аварское нущальство, именуемое с того времени также Аварским ханством, снова вступает в период расцвета, простирая свою территорию на юго-западе вплоть до Тушетии (Северо-Восточная Грузия), реки Андийское койсу на западе и Горной Чечни на севере. К концу XVI века, однако, начинается период раздоров за престолонаследие, и территория нущальства (ханства) снова дробится. Андийские правители (запад) в это время расширяют связи с соседними странами, в том числе и с Россией, в то время как властители Хунзаха (ядра прежнего Аварского нущальства), напротив, замыкаются на внутренних проблемах. В начале XVII века аварцы вместе с другими народами Дагестана участвуют в отражении русского вторжения.

В конце XVI века аварским ханом Умма-ханом I был принят «Свод законов Аварского ханства», закрепляющий юридически систему политических и административных правил, построенных на основах адата. На нем была основана политическая система Аварского нущальства вплоть до восстания Шамиля, и после того, как это восстание было подавлено.

В 20–30-е годы XVIII века первые аварские и андийские правители изъявляют желание принять российское подданство. Это становится особенно актуальным в 40-е годы этого столетия, когда иранские армии Надир-шаха вторгаются из Дербента в Дагестан. Чтобы подчинить себе все его земли, Надир-шаху удалось победить и покорить правителей Кази-Кумуха (лакцев), затем даргинцев из Кайтагского удмийства. Завершиться покорение Дагестана долж-

но было взятием Аварского ханства. К этому времени большинство аварцев уже были мусульманами суннитского толка.

Аварцы, сплотив вокруг себя вольные общества и другие этносы Дагестана, оказали армиям Надир-шаха отчаянное сопротивление, в котором им удалось, многократно уступая в числе и вооружении, нанести иранцам сокрушительное поражение. По преданиям аварцев, в боях принимали активное участие дагестанские женщины, сражавшиеся для защиты своей страны бок о бок с мужьями и сыновьями. Надир-шах был вынужден отступить из Дагестана.

Позднее в конце XVIII — начале XIX века, в период подписания Грузией георгиевского трактата, в Аварском нуцальстве властвует последний великий правитель Дагестана Умма-хан V (1761/ 1762 — 1801). Он сплачивает вокруг аварцев другие этносы и политические образования Дагестана, успешно вторгается в Ширван (Кубинское ханство) и уничтожает население его столицы Шемахи, подчиняет своей власти ряд грузинских и даже османских владений.

### **Кавказский имамат: воинственный суфизм, шариатизм и буржуазная модернизация Кавказа**

В конце XVIII века на Северном Кавказе начинается движение чеченского суфийского проповедника ордена накшбандия шейха Мансура (1760 — 1794), который провозглашает себя Имамом Кавказа и призывает к войне с русскими, усилившими к этому времени свое присутствие на Кавказе. Его деятельность поддерживала Османская Империя, что проявилось во время Второй турецкой войны 1787 — 1791 годов, когда турки послали в поддержку шейха Мансура войска. В это время Умма-хан V выступает против Мансура и за сближение с Россией. Он неоднократно обращался к Екатерине II, а позднее к Павлу I, прося принять аварцев в подданство России. К концу жизни Умма-хана V Аварское ханство теряет контроль над вольными обществами чеченцев, которые становятся все более и более независимыми.

В 1802 году аварцы присягают на верность Российской Империи, а в 1803 году аварский правитель Султан-Ахмед-хан объявляет о вхождении в состав Российской Империи.

Однако ряд столкновений и конфликтов приводит к обострению отношений между аварцами и Россией, и в эпоху генерала Ермолова покорение Дагестана следует по жесткому завоевательному сценарию. В дальнейшем Россия признает власть ханов, лояльных Империи, а в самом Дагестане мнения относительно легитимности тех или иных правителей разделяются.

В 1829—1859 годах на части территории Дагестана и Чечни создается Северо-Кавказский имамат, во главе которого стоят аварские суфийские шейхи — Гази-Мухаммад (1795—1832), Гамзат-бек (1789—1834) и Шамиль Шамиль (1797—1871).

Первым к политико-религиозным реформам призвал Гази-Мухаммад, который решил отказаться от традиционных кавказских обычаев (адата) и заменить их законами шариата, что в корне противоречило горским традициям. По сути, это было решительным шагом в сторону модернизации дагестанского общества. Вместе с тем Гази-Мухаммад призывал к сопротивлению растущему влиянию России. Аварец Гази-Мухаммад стал предводителем военизированного ислама, который своей целью ставил ограничение власти традиционных правителей Кавказа.

Учителем Гази-Мухаммада был лезгин Мухаммад Ярагинский (1771—1838), суфий ордена накшбандия, который стал распространяться на Кавказе довольно поздно — с середины XVIII века, по времени совпадая с исламизацией основного населения<sup>1</sup>. По одной версии, Мухаммад Ярагинский полностью поддерживает Гази-Мухаммада в его повстанческой исламистской деятельности, что кладет начало вооруженному кавказскому исламизму, тесно связанному с традициями ордена накшбандия. По другой, Гази-Мухаммад берет из суфийского учения лишь отдельную сторону, полностью отвергая метафизику и созерцание, и в этом расходится с Мухаммадом Ярагинским, представителем более традиционного суфизма. В лице Гази-Мухаммада мы видим одно из первых проявлений феномена *политического исламизма с суфийскими корнями*, который станет в XIX и особенно XX веке чрезвычайно распространенным феноменом в исламском мире. При этом в своей самой крайней версии исламизм (шариатизм), выступая против всех форм традиционного права (адата), подчас приходит к отрицанию и самого суфизма, из которого, однако, большинство исламистских течений (за исключением ваххабизма, изначально антисуфийского) и проистекает. В любом случае от Мухаммада Ярагинского Гази-Мухаммад, равно как и его друг и сподвижник Шамиль, получает суфийское посвящение и приступает к распространению своих радикальных исламистских идей по всему Северному Кавказу, вербуя сторонников не только среди дагестанцев, но и среди чеченцев (где уже имело место аналогичное течение в лице шейха Мансура) и адыгов.

В такой ситуации аварские ханы становятся прямыми противниками исламистов: они основывают свою власть на адате, лояльны Рос-

<sup>1</sup> Некоторые народы Дагестана — прежде всего лакцы — приняли ислам намного раньше.

сийской Империи и сохраняют связи с древними традициями народов, уходящими в доисламские эпохи. Между собой в самом аварском горизонте сталкиваются две идентичности: *исламистский модернизм*, под эгидой шариата разрушающий основы традиционного общества, и само это *традиционное общество*, включающее ислам как одну из составляющих наряду с местными обычаями и преданиями.

В высшей степени символичным является столкновение отрядов Гази-Мухаммада с аварским ханом Абу-Султаном и его матерью Баху-Беке I, дочерью Умма-хана, бывшей, по сути, правительницей Аваристана. Гази-Мухаммад повел свои отряды на штурм Хунзаха, но встретил столь ожесточенное сопротивление, что вынужден был отступить. Аварские женщины, как и в эпоху наступления иранских армий Надир-шаха, сражались против исламистов бок о бок со своими мужчинами, и во главе сопротивления стояла Баху-Бике. В битве за Хунзах исламисты терпят поражение. Баху-Бике считала себя подданной Российской Империи и, отразив атаку исламистов, обратилась к русским за помощью. С этого начинается Кавказская война, где друг другу противостоят не столько горцы и русские, сколько исламисты-реформаторы, с одной стороны, а с другой — коалиция между кавказскими традиционалистами и Российской Империей.

Впоследствии Гази-Мухаммаду удается захватить и подчинить многие области Дагестана, распространяя на них власть своего образования «Кавказский имамат». В 1832 году русские войска окружили повстанцев и после взятия Гимринской крепости, где укрылись предводители, — Гази-Мухаммад и Шамиль, — Гази-Мухаммад был убит, а Шамилю удалось уйти. После этого войну с Россией и распространение исламизма продолжили Гамзат-бек и Шамиль.

На место убитого Гази-Мухаммада встал Гамзат-бек, который продолжил пропаганду нового учения в различных областях Дагестана, пока только небольшое пространство Хунзаха не осталось верным аварскому хану. Гамзат-бек хитростью выманил детей Баху-Бике в свою ставку, а затем вырезал их. Вслед за этим он, нарушая все горские традиции, отрубил голову захваченной матери. Так он положил конец истории аварской государственности, идущей со времен Сарира.

В конце концов, в 1834 году Гамзат-бека убили аварцы Хунзаха.

Однако и это не остановило исламистов, и дело Гамзат-бека продолжил его мюрид и еще один ученик Мухаммада Ярагинского Шамиль. Шамиль был последователем того же накшбандийского учения, делавшего ставку на шариат и полностью игнорировавшего суфийскую метафизику. В этом он полностью наследовал модернизаторский исламизм своих предшественников.



Шамиль проявил себя успешным полководцем и сумел объединить под своей властью значительную часть Дагестана и Чечни. Имам Шамиль создал на Северном Кавказе особую систему политического управления, где были упразднены традиционные границы ханств и вольных обществ, тейпов. В основу нового государства была положена сеть мюридов, то есть прямых учеников имама Шамиля, которые выполняли роль правителей отдельных областей. При этом гражданские дела рассматривали шариатские судьи — кади. Адат, традиционное горское право, упразднялось. Фактически это был решительный шаг к созданию «политической нации» в ее европейско-буржуазном понимании. Сам Шамиль был выходцем из третьего сословия — то есть свободных граждан (не аристократии и не рабов). Именно так толковался среди аварцев термин «узден», обозначающий «третью функцию» (в индоевропейской системе). Структуры суфийского ордена накшбандия и шариатское право служили Шамилю для того, чтобы упразднить традиционные политические институты и построить радикально новую модель управления, более напоминающие не Османскую Империю, и тем более не шиитский Иран, но современные исламистские формы политической организации в духе салафитского и ваххабитского ислама. Так, Дагестан и Чечня XIX века стали самым модернистским политическим проектом среди окружающих народов — включая Российскую Империю. По сути, имамат Шамиля представлял собой прообраз буржуазной нации европейского типа, основанной на индивидуальной идентичности, главенстве права и неприкосновенности частной собственности. Любопытной деталью является факт участия в войске Шамиля польских офицеров, мечтавших в XIX веке о выходе из Российской Империи и о создании в Польше буржуазной республики на основе, на сей раз, «польской нации».

В эпоху правления имама Шамиля его армия не только обзаводится трофейными пушками, но сам Шамиль строит в чеченском селе Ведено пушколитейное производство. В других центрах Дагестана и Чечни изготавливается порох. Однако пополнение казны имамата происходило как от регулярно собираемых налогов — шариатского заккята, так и из традиционных разбойных нападений горцев на мирные поселения, пятую часть которых грабители отдавали имаму.

В 40-е годы XIX века Шамиль входит в геополитический союз не только с Османской Империей, но и с Великобританией, которая поощряет модернизацию традиционных обществ в своих колониях и в стратегически важных областях. Англия закономерно ожидала, что в результате модернизации традиционных обществ произойдет ее сближение с новыми национальными образованиями, которые

и в силу расклада сил в «Большой Игре», и по своему идеологическому содержанию становились союзниками британской либеральной талассократии. Особенно высоки были ожидания Шамиля накануне Крымской войны, когда формировался антирусский союз европейских стран и Османской Турции.

Показательно, что после распада СССР в 90-е годы XX столетия и в начале 2000-х годов точно такая же ситуация повторится: страны Запада, прежде всего США и Англия, будут оказывать поддержку чеченским и дагестанским сепаратистам и националистам — в том числе и носителям радикального ислама как накшбандийского, так и еще более радикального ваххабистского толка — в период Первой и Второй чеченских кампаний. А фигура имама Шамиля, в свою очередь, станет символом антирусских повстанцев на Северном Кавказе, выступающих за строительство независимого национального государства под эгидой шариатизма и радикального — антитрадиционного — ислама.

Однако после заключения Парижского мирного договора Россия смогла сосредоточиться на ведении Кавказской войны и окружить войска Шамиля. В 1859 году русские берут столицу Кавказского имамата чеченский аул Ведено, а затем захватывают в плен в дагестанском селе Гуниб самого Шамиля. После этого Шамиль (подобно Сабатаи Цеви в еврейской истории<sup>1</sup>) переезжает в Россию, где его встречают с почестями, как достойного врага, принявшего свое поражение и присягнувшего на верность православной Империи.

В 1859 году на некоторое время снова восстанавливается Аварское ханство, но через четыре года оно окончательно упраздняется после официального вхождения в состав Российской Империи.

Позднее дагестанцы оказываются в составе СССР, а после 1991 года — в Российской Федерации. В 90-е годы XX века среди дагестанцев, в том числе среди аварцев, снова начинает распространяться исламизм и шариатизм, но на сей раз суфийские круги Дагестана и, в частности, аварские шейхи чаще всего призывают своих мюридов воздерживаться от выступлений против России и сосредоточиться на духовной стороне суфийской практики. Так между аварскими шейхами и новым поколением исламистов, ориентированных на салафизм и ваххабизм, складываются враждебные отношения, подчас перерастающие в настоящую войну. Так, 28 августа 2012 года исламистами был убит один из самых авторитетных и влиятельных кавказских шейхов — аварец Саид-афанди Чиркеевский (1937 – 2012)<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> О «священном отступничестве» см.: Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Кисриев Э.Ф. Ислам в Дагестане. М.: Логос, 2007.

принадлежавший к накшбандийскому тарикату, а также имевший посвящение в другой суфийский орден — шадилия.

После Второй чеченской кампании, которая началась с вторжения в Дагестан чеченских ваххабитов под началом Шамиля Басаева (1965 — 2006), стремившихся продолжить дело шейха Мансура, Гази-Мухаммада, Гамзат-бека и Шамиля, Россия нанесла удар по повстанцам-исламистам и встала на сторону традиционного ислама, в том числе и созерцательного суфизма, против шариатистских и фундаменталистских течений, которые, как и во времена Шамиля, поддерживали в своих геополитических интересах страны Запада — прежде всего США<sup>1</sup>.

### Лакцы и Казикумухское шамхальство

Теперь проследим в общих чертах историчал другого дагестанского народа — лакцев, составляющих среди дагестанской семьи языков отдельную ветвь.

У дагестанцев (прежде всего среди самих лакцев) есть версия, что еще в эпоху арабских завоеваний одним из главных центров арабов в Дагестане становится Кумух, центр этноса лакцев. Считается, что лакцы были первыми дагестанцами, обратившимися в ислам и постоянно оказывавшими поддержку арабам и другим мусульманским политическим образованиям в противостоянии окружающим христианским и политеистическим княжествам. В силу их приверженности исламу лакцы были названы арабами «гази», то есть «воинами за веру», что и легло в основу названия их княжества Кази-Кумух. Согласно этой версии, в 734 году Кумух становится частью Арабского халифата, а его правителем — Шах-Бала, принадлежавший к лакскому этносу. С этого момента лакцы выступают противниками других более северных образований Дагестана, где ислам укоренялся, напротив, с большим трудом.

Правитель Кумуха назывался особым термином «Шамхал», от чего было образовано обобщающее название лакского политического образования Дагестана — шамхальство. По одной версии, Шамхал являлось искаженным произнесением имени Шах-Бал, первого правителя Кумуха. Арабы воспринимали лакцев как свой оплот на Кавказе, и с территории Кумуха начинались военные походы на Сарир и Хазарский каганат.

Когда в IX — XI веках Аббасидский халифат стал ослабевать, земли, контролируемые арабами на Кавказе, также вышли из централизованного управления. Часть территорий Южного Дагеста-

<sup>1</sup> Нухаев Х.-А. Т. Ведено или Вашингтон?

на (Табасаран, Кюра, Ахты, Рутул и Цахур) оказались под властью Ширвана<sup>1</sup> — населенной дагестанскими народами области, расположенной южнее Дербента, которая ранее была частью Кавказской Албании, а позднее стала оплотом арабского господства. Дербент стал центром самостоятельного эмирата. Кумухское шамхальство в такой ситуации оказалось состоящим только из одной Лакии.

Казикумухское шамхальство, тем не менее, просуществовало в Дагестане до XVII века — в течение почти тысячелетия.

Однако существует и радикально отличное мнение о Казикумухском шамхальстве<sup>2</sup>. Согласно ему, хроника «Дербент-наме», на которой строятся все сведения о роли Кази-Кумуха в распространении ислама в Дагестане и о главенствующей роли лакцев, представляет собой поздний источник, призванный обосновать претензии Кази-Кумуха на древность и первенство в распространении ислама среди остальных народов Кавказа. При этом данная модель лакского историала настаивает, что принятие ислама лакцами следует отнести только к концу XIII века, то есть уже к эпохе, последующей за монгольскими завоеваниями, когда ислам стал распространяться в Золотой Орде. Монголы захватили Кази-Кумух в 1240 году, после того, как в их руках уже оказались Дербент и Рич. В этом захвате участвовали союзные Золотой Орде аварцы, бывшие одновременно региональными противниками лакцев.

Позднее при Тамерлане лакцы выступают на стороне Золотой Орды и терпят от его армий сокрушительное поражение, как и другие народы Кавказа.

Но в любом случае не подлежит сомнению, что с XIII века Кази-Кумух становится крупнейшим религиозным (исламским) полюсом Дагестана, а с XV века еще и политическим центром. Его правители шамхалы выдвигают претензию на то, что именно они являются легитимной властью в границах всего Дагестана. Поэтому в период расцвета они применяют к себе титулы «падишах», «вали», «царь», что, однако, ставилось под сомнение другими дагестанскими народами.

Политическая модель Казикумухского шамхальства имела стро-го иерархизированную структуру, воспроизводящую в целом системы других соседних мусульманских государств. Во главе стоял высший династический правитель — шамхал, наделенный царским статусом. Далее шли религиозные исламские судьи (кади), военные предводители (амиры) и чиновники (визиря).

<sup>1</sup> Столицей Ширвана был город Шемаха. На его территории находились города Кабала (первая столица Кавказской Албании) и Баку.

<sup>2</sup> Шихсаидов А. Когда и как насаждался ислам в Дагестане. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1962.

В XV веке лакцы сражались с иранскими армиями, которым удалось установить контроль над некоторыми дагестанскими территориями — в частности, над Табасараном. Главным соперником Казикумуха в этот период был Ширван.

В XVI веке роль шамхалов в региональной политике существенно возрастает. Казикумух устанавливает дипломатические отношения с Московским царством. Однако после союза с Кобардой, когда русские начинают укреплять свое военное присутствие на Кавказе, шамхалы резко выступают против этого и оказывают серьезное сопротивление строительству военных крепостей. В отношении Ирана и Турции шамхалы занимают прагматическую позицию: в некоторых случаях сближаются с суннитской Турцией против шиитского Ирана Сефевидов, в других, напротив, сближаются с Ираном в общем противостоянии России.

Пика своего влияния Казикумух достигает при знаменитом правителе шамхале Чопане (? — 1574). Политика Чопана была в целом более протурецкой: он выступал против союзной России Кобарды, воевал в турецких интересах с Ираном и фактически сделал подчиненную ему область Дагестана частью Османской Империи. По его соглашению с Высокой Портой, он должен был защищать Ширван в случае нападения Ирана.

Однако после его смерти государство было поделено между его сыновьями и утратило свое былое могущество.

Несмотря на протурецкую политику, шамхалы не смогли избежать прямого турецкого вторжения. После того, как османские войска в 1578 году взяли столицу Ширвана Шемаху, они продолжили наступление на Дагестан и захватили лакские территории, подвергнув их разорению.

В XVII веке наследники Чопан-шамхала входят в затяжной период междоусобных войн, что приводит к дроблению территорий. В это же время они вступают в противоречивые отношения с укрепляющимся на Кавказе Московским царством. Так, в 1605 году русские войска под командованием воеводы Бутурлина терпят сокрушительное поражение от дагестанцев на Караманском поле недалеко от Махачкалы. Но позднее многие дагестанские правители, наследующие отдельные области Казикумухского шамхальства, выразили готовность стать вассалами русских.

В XVII веке потомками Чопана было создано Тарковское шамхальство (1605 год) на северо-западе Дагестана и Казикумухское ханство (1642 год) на территории Лакии. Еще один сын Чопана Султан-Мут образовал независимое владение в Эндирее.

Эти образования продолжали враждовать друг с другом, время от времени отражая наступление русских и вступая в региональные союзы. Тарковское шамхальство располагалось в области проживания тюркского народа кумыков, а Казикумухское ханство оставалось областью преимущественного расселения лакцев.

Казикумухское ханство снова становится могущественным полюсом силы при Сурхай-хане I (1680—1748), когда в ходе ирано-турецкого конфликта ему удается установить свой контроль над Ширваном после того, как иранцы утратили эту территорию. Сурхай-хан I действовал, как и многие предыдущие правители Кази-Кумуха, на стороне Османской Империи.

При Надир-шахе иранцы совершают трижды походы на Дагестан, и в ходе третьей войны 1741 года захватывают практически всю его территорию, включая оплот Сурхай-хана I Кази-Кумух.

На следующем этапе сыну Сурхай-хана I Муртазали-беку (1703—1743) удалось нанести персам сокрушительное поражение и вернуться к прежнему балансу сил.

Россия постепенно снова стала надвигаться на Дагестан, и особенно отчаянного характера противостояние Казикумухского ханства с Российской Империей достигло при Сурхай-хане II (1744—1827). Этот политический деятель был последователем строгого ислама (шариатизма) и одновременно сумел сплотить под своим началом многие разрозненные дагестанские области. Командовавший в то время русскими войсками генерал Ермолов считал Сурхай-хана II своим главным противником, оценивая то, насколько умело спланировал дагестанцев и, шире, другие народы Северного Кавказа для противостояния русским, эффективно использовал поддержку Турции, а при необходимости и Ирана, преодолевал разногласия с аварцами, табасаранцами и кайтагцами (даргинцами) и, наконец, был храбрым и жестоким воином, умевшим сопротивляться превосходящим силам противника. Поэтому взятие Кази-Кумуха становится важнейшей целью Ермолова. Ее он достигает в 1820 году, когда Казикумухское ханство окончательно завоевано Российской Империей.

Во время Кавказской войны к имаму Шамилю примкнули многие лакцы, ставшие его наибамы — Хаджи-Яхья, Мухаммад-Эфенди Гуйминский, Башир-бек, Бук-Мухаммад и т. д. Тем самым среди лакцев была продолжена традиция наиболее последовательного радикального ислама (на сей раз в шариатистской версии). По ряду источников, накшбандийский тарикат в его воинственном выражении проникает в Дагестан как раз из Кази-Кумуха, то есть из среды лакцев. Однако в 90-е годы XX века и в начале 2000-х годов лакцы в новом подъеме ваххабизма и антирусского шариатизма замет-

ной роли не играли, если не считать братьев Хачилаевых — Магомеда (1957 — 2000) и Надишаха (1958 — 2003), активно поддержавших Шамиля Басаева и участвовавших в движении дагестанских ваххабитов (прежде всего в Кадарском ущелье, с освобождения которого от исламистов началась Вторая чеченская кампания).

## Даргинцы: уцмийство

История еще одного крупного этноса Дагестана — *даргинцев* — также связана с государственностью, имеющей древние корни. Правителями различных политических образований даргинцев были уцмий, откуда название этих образований — уцмийство. Уцмийство существовало как институт с VIII по XIX век. Возникновение такого типа политики в Дагестане связано с приходом арабов, которые наряду с Казикумухским шамхальством параллельно основали особую политическую единицу в районе Кайтага, населенном предками современных даргинцев. Уцмий были подчинены шамхалам и собирали для них дань.

Первым уцмием был араб Эмир-Хамза из знатного арабского рода Мохаммада. Он основал крепость Кала-Курейш в честь своего рода курейшитов, которая стала столицей Кайтагского уцмийства.

Уцмий контролировали предгорья к северу от Кайтага, населенные даргинцами, и установили власть над торговыми путями, идущими от Дербента на север — в Хазарию и позже в Золотую Орду. Тем самым они стали важной силой в геополитическом балансе всего Кавказского региона.

Ислам распространяется среди даргинцев, начиная с основания уцмийства (но также с XIII века было распространено христианство — под влиянием лезгин, Сарира и благодаря стараниям католических миссионеров). У горных даргинцев, входивших в образование Зарихгеран, существовавшее с VI по XV век и позднее поглощенное Кайтагским уцмийством, долгое время сохранялись зороастризм, христианство и древние политеистические культы. В XII веке шамхалы и уцмий пытались обратить даргинцев Зарихгерана в ислам силой, но не преуспели в этом. Ислам правители Зарихгерана приняли лишь в XIV веке, но и после этого часть населения продолжала исповедовать зороастризм и христианство.

В XIV веке, в эпоху падения Казикумухского шамхальства, уцмий становятся независимыми. Но в том же веке, как и на остальные народы Дагестана, на них приходится сокрушительный удар армий Тамерлана, поскольку уцмий были союзниками Золотой Орды.

В полной мере ислам (шафийского мазхаба) среди даргинцев распространяется только в XIV веке, но и после этого религиозные

представления даргинцев сохраняют многие черты более древних верований.

В конце XVI века уцмии из горной области переместились на равнины Кайтага.

Политическая система уцмийства была разнородной. Власть уцмиев не носила абсолютного характера, и некоторые вольные общества видели в уцмиях только военных вождей, подчинение которому необходимо в случае столкновения с врагами. Внутри уцмийства сохранились области правления независимых беков, старейшин (кевхов) или вольных (узденских) обществ. С XVII века получает распространение институт исламских судей — кадиев, повторяя модель Казикумухского шамхальства. Кайтагские уцмии издавали сборники законов, фиксирующие те или иные нормы права — адаты.

Как и другие дагестанские народы, даргинцы в XVII — XVIII веках оказываются заложниками противостояния трех Империй — Русской, Османской и Персидской, испытывая на себе вторжения каждой из них. В 1722 году русская армия наносит поражение даргинцам, но затем контроль над ними переходит к персам.

После того, как русская армия в 1806 году взяла Дербент, даргинский уцмий Адиль-Гирей принес клятву верности России и объявил о вступлении в нее. Но так как уцмий позднее изменил свое решение и перебрался в Аваристан, где поддержал антироссийское движение, в ответной операции генерал Ермолов разбил даргинские отряды кайтагцев и акушинцев, и в 1820 году уцмийство было упразднено. Власть над равнинным Кайтагом перешла в руки русских поверенных, а в горных областях сохранялось самоуправление старейшин. Позднее, в 1866 году, из Кайтага и соседнего Табасарана, населенного лезгинским народом табасаранцев, был образован Кайтако-Табасаранский округ.

Как и остальные народы Дагестана, даргинцы после 1917 года вошли в состав СССР, а позднее — в составе Республике Дагестан — в Российскую Федерацию.



# Глава 38. Религия и мифы Восточного Кавказа

## Слои дагестанской религии

Религиозные представления дагестанских народов имеют несколько отдельных пластов. Самым поверхностным является *ислам*, где, в свою очередь, можно выделить:

- реформированный салафизм и ваххабизм, занесенные на Кавказ лишь со второй половины 80-х годов XX века, но отчасти подготовленные шариатизмом Кавказского имамата XIX века,
- суфизм в его военизированной (прежде всего накшбандийской) версии (XVIII – XIX века),
- суфизм в его созерцательно-мистической версии (XVIII – XIX века),
- ислам в сочетании с местными культами дагестанского Средневековья, включая внешние влияния Османской Турции, Ирана, Золотой Орды, Ильханов, Тамерлана и т. д.,
- ранний ислам, принесенный в Кази-Кумух и Кайтагское ущелье арабами, что, по одной версии, произошло сразу после арабских завоеваний (VIII век), а по другой — намного позже и опосредовано (в XIII веке).

Эти формы ислама отличны друг от друга, будучи в то же время почти всецело суннитскими с преобладанием шафиитского мазхаба.

Следующим, еще более глубоким слоем является христианство, бывшее до определенного времени основной религией лезгин и аварцев, частично даргинцев. Иудаизм, засвидетельствованный у некоторых андийских князей, едва ли оставил среди народов Дагестана глубокий след, хотя на юге Дагестана с V века жили горские евреи, говорившие на иранском языке — таты. Именно от них каза-ры позднее восприняли иудаизм.

Еще более ранним слоем, нежели христианство, сближавшее исповедовавшие его народы Дагестана с Арменией и Грузией, был иранский *зороастризм*, распространенный среди лезгин и даргинцев и сохранившийся в горных областях и после распространения ислама. Мы видели, что у истоков аварского государства Сарир так-

же стояли иранцы, исповедовавшие в эпоху Сасанидов зороастризм. В силу устойчивости культурных типов в условиях гор легко допустить, что зороастрийские течения сохранялись среди народов Дагестана и в более поздние эпохи, когда в самом Иране возобладал принесенный арабскими завоевателями ислам.

Но все эти уровни были, в свою очередь, лишь надстройкой на глубинном *восточно-кавказском горизонте*, чья структура отражала архаические верования, уходящие корнями в хурритские эпохи. Следы этого домонотеистического и домаздеистского сакрального мировоззрения восточно-кавказского полюса можно выявить в мифах и преданиях дагестанских народов. Часть этих структур имеет общую морфологию с мифами других кавказионов — вайнахов, абхазо-адыгов и картвелов. Другая часть вполне оригинальна и свойственна только восточным кавказцам.

В полном виде работа по систематизации мифологии и древней религии народов Дагестана не проделана, и мы вынуждены довольствоваться фрагментами, плохо изученными, подчас совершенно неадекватно проинтерпретированными и произвольно атрибутированными.

Тем не менее даже самое общее знакомство с наиболее важными фигурами и сюжетами сакральной идеологии восточных кавказионов позволит, пусть приблизительно, наметить черты их цивилизационных особенностей, культурных идентичностей и подойти к вопросу о существовании (или несуществовании) дагестанского Логоса. Краткий экскурс в архаическую религию древних дагестанцев позволит достроить геософскую модель кавказского горизонта и вынести (пусть предварительные) суждения о его ноологической ориентации.

## Божества Небес

Если придерживаться линии связи народов Дагестана с хурритским ядром, то мы должны отнести фигуры отеческих небесных божеств к внешним влияниям — прежде всего индоевропейским, поскольку хурриты в Анатолии и до их прихода на Кавказ несколько тысячелетий находились под интенсивным и глубинным влиянием индоевропейцев — от хеттов до армян и иранцев, что не могло не повлиять на их картину мира.

У лезгин небесный громовержец — бог Грозы — носит имя Алпан. Некоторые лезгинские исследователи сближают с мифическим первопредком албанов — Алу или Алапану. Он выступает главным божеством пантеона. Христианского Бога лезгины называют сход-

ным именем «Албес»<sup>1</sup>. Другим обобщающим названием высшего божества у лезгин является Гъуцар.

У иных народов Дагестана мы также повсеместно встречаем патриархального Небесного Отца, называемого у аварцев Бичас или Бечед (в другой версии ЦЮб), у лакцев — Зал (возможно, более древним именем было ранее — Квара), у даргинцев — Zalla, у лезгинских народов рутульцев — Ийниш, цахуров — Гыниш, табасаранцев — Умч (Умчар). Все эти образы представляют собой небесного устроителя мира и создателя космического порядка. В некоторых мифах Бечед (Зал, Ийныш и т. д.) борется с чудовищем (у лакцев Куртма, у аварцев Хъвед), проглотившим солнце, и освобождает его. У лакцев бог Грозы выделен в отдельную фигуру и известен под именем Асс. Под именем Арш он фигурирует у цахуров, а ударгинцев — Цалла (Zalla), дословно «Держатель огня». Так, у даргинцев молния называется «огненным топором» или «топором Цалла» — цалла барда. Аварцы представляли молнию как «летающий огненный золотой топор» (цIадул гIашти).

У лезгин центральную роль играет солнечное божество Рагъ (или Атар), которое у лакцев известно под именем Барг, у аварцев Бакъ, у даргинцев Берхи.

Эти высшие божества имеют все признаки отеческих патриархальных могуществ.

Также у всех дагестанских народов существует ясно прослеживаемое трехчастное строение космоса — Верхний мир, Средний мир и Преисподняя. К индоевропейскому циклу относится у лезгин белая крылатая небесная дева или дух, называемая «ЛацI», прямой аналог фраварти.

Этот слой мифов, хотя и относится к домонотеистической и дозорастрийской эпохе, но отражает структуры анатолийского *патриархата*, укрепленного иранскими и туранскими влияниями. Они не составляют уникальности восточно-кавказских культур, но вместе с тем обосновывают патриархат и его структуры мифологически.

Позднее это небесное божество органично сопрягается с главными отеческими фигурами монотеистических религий и служит для интерпретации христианской и исламской теологии. Атрибуты мужских небесных богов переносятся либо на высшие божества монотеизма, либо на святых и ангелов. Это происходит у всех индоевропейских народов или народов, находящихся под определяющим индоевропейским влиянием.

---

<sup>1</sup> Гагжиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991.

Божество Луны, также вполне в духе индоевропейской традиции, предстает двойственным. Оно обращено к солнцу, и поэтому несет в себе свет, но и к тьме, отсюда символизм новолуния и его связь со смертью. В отличие от южно-семитской или поздненовоавиловонской культуры у дагестанских народов *нет одержимости Луной*: хотя Страбон подчеркивает в своем описании богов албанов, что Селену, божество Луны, они *выделяют* (*διαφέρóντως δὲ τῆν σελήνῃν*). Божество Луны у лезгин носит имя Варз (или Мен), у лакцев — Барз, у даргинцев — Бадз, аварцев — Моці. Его пол также двойствен: в некоторых случаях оно выступает как Дева (у лакцев, лезгин, табасаранцев), в других — как брат или жених Девы-Солнца (у рутульцев). По Л. Фробениусу, пол луны отличает патриархальную культуру (Луна, Лунус — мужской пол, Солнце — женский) от матриархальной (Луна — женский пол, Солнце — мужской)<sup>1</sup>. Лезгины иногда называют луну «ночным солнцем» (Йифен рагъ).

## Великая Мать ветров и воды

Как и в любой мифологии, наиболее древними и глубинными пластами являются фигуры хтонические и связанные с женским началом.

У лезгин фигура Великой Матери представлена прежде всего богиней Алпаб. Она изображается безобразной завистливой женщиной с волосами, закрывающими лицо. Из зависти она вредит новорожденным младенцам. Аварцам аналогичный персонаж известен как Гьал, у агулов — цабаба, иребав, а у многих других народов Кавказа для его обозначения используется тюркский термин *албасты* и его производные<sup>2</sup>. При этом анализ лезгинской мифологии позволяет предположить, что негативный образ Алпаб — следствие вторичного развития и интерпретации ее изначальной функции. Хотя ее связь со стихией земли в обоих случаях признается, но по отголоскам полустершихся преданий можно допустить, что Алпаб считалась супругой бога Грозы Алпана и не имела ужасающих и смертоносных черт. Поскольку, однако, бог Грозы хурритский Тешуб сближается с западно-семитским Ва'алом<sup>3</sup>, то нельзя исключить генетического родства между образами трех пар Тешуб — Хебат, Ва'ал — Анит, Алпан — Алпаб. Интересна параллель между хурритским богом Телепинусом и названием грома (грозы, молнии) в язы-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации.

<sup>2</sup> Эти существа были особенно опасны для беременных, у которых они похищали плод, или для рожениц, у которых выдирали сердце, печень и внутренности, а затем полоскали их в близлежащей речке или ручье.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

ках народов Дагестана — у лезгин и табасаранов — цІайлапан, у агулов — цІелпан, у рутутльцев — цІалпан, у даргинцев — цІалип или цІалипан, у лакцев — цІупар.

Главой Преисподней является Сед (или Афат), у которого в подчинении божества мрака (Алапехъ) и смерти (Гардавус).

К хтоническому циклу относится женское умирающее и воскресающее божество Яр, аналог Персефоны в Элевсинских мистериях. Отдельно лезгины упоминают трех богов земли — Ген, Яру яц и Ччил, которые могут быть аспектами единого гештальта.

У аварцев образ Великой Матери распадается на несколько фигур — это Ракьул эбел (Мать Земли), Лъадал эбел (Мать Воды), Гьорол эбел (Мать Ветра), Унтул эбел (Мать Болезни). Эти образы в древности, вероятно, были позитивными, но с ними произошла такая же трансформация, как и с гештальтом лезгинской Алпаб. Современный исследователь мифологии народов Кавказа Сефербеков пишет об образе «Мать Ветра»:

Народы Дагестана олицетворяли ветер в основном в образе «Матери ветров». Аварцы называли ее Гьорол-эбел («Мать ветров»), даргинцы-цудахарцы — Шуорла Гяйша («Ветряная Айша») или Шуорла Пяшур («Ветряная Ашура»), даргинцы-харбуццы — Дагла аба («Мать ветров»), даргинцы-мегебцы — Буклума Хадижа, лакцы — Чассажи, ногайцы — Обур-куртка («Старуха-обжора»). Аварцы-андалальцы (ср. Бацада, Шулани) персонифицировали его в образе «Дочерей ветра» Гьорол ясал. Их представляли в виде красивых девушек с длинными распущенными волосами, охотящимися за красивыми мальчиками<sup>1</sup>.

Показательно, что «Мать Ветра» сближалась с драконом и представлялась как рывок от Земли в Небо. Сефербеков замечает:

Возвращаясь к образу «Матери ветров» у хунзахцев, следует отметить, что в селе Тануси Гьорол эбел называли «смерч», «вихрь». В селе Харахи считали, что как раз таки внутри вихря и находится Гьорол эбел — женщина с длинными распущенными волосами, которая старается оседлать «ветряного коня» (гьорол чу) и подняться на нем вверх, к небу. Впрочем, в селе Гортколо при смерче, вихре говорили: «Это дракон выходит из земли и устремляется к небу» («Аздагьо бахьун уна зобалазде»)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала: ДИНЭМ, 2009. С. 117.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

Точно так же, как «Мать Ветра» сближалась с драконом, а аналогичный ей образ — «Мать Воды» — с червем.

Заметное место среди мифологических персонажей, связанных с водной стихией, у народов Дагестана занимала «Мать воды». Следует отметить, что вода — одна из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифологиях вода — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса. «Любая вода является символом Великой Матери и ассоциируется с рождением, женским началом, утробой вселенной, *prima materia*, водами плодородия и свежести, источником жизни. Вода растворяет, уничтожает, очищает, "смывает" и восстанавливает. Вода возвращает к жизни и дает новую жизнь» (...)

Аналогичные мифологические персонажи имелись в верованиях генухцев. По их представлениям, реку населяли злые «женщины воды», типа русалок, увлекающие юношей и девушек на дно.

Андаляльцы села Шуланиб «Матерью вод» Льядал эбел называли волосатика, обитающего в стоячих водах. Каратинцы персонифицировали «Мать воды» в облике водяного червя, которого ни при каких обстоятельствах не убивали.

В мифологических представлениях даргинцев-харбукцев имелся персонаж Урхъа хьунул Марем («Женщина моря Марем»). Она была богиней воды, дождя и моря. У нее был сын Марка («Дождь») и внук Марка дархIа («Сын дождя»). Харбукцы верили также в «добрых духов воды» (Ще иттилте), которые «обитают на месте слияния двух речек и помогают человеку, если обратиться к ним за помощью».

«Божеством воды лакцы считали бярав Изажа — дословно — "княжна на озере" и хьхьирил Мисиду — "морская Мисиду". Бярав Изажа выступает в образе женщины с длинными волосами, может напасть на молодых людей и унести их к себе в воду. Она привлекает взрослых мужчин своей дьявольской красотой и чарующим голосом. Хьхьирил Мисиду — молодая женщина дивной красоты с длинными зелеными волосами. Она любит щекотать купающихся мужчин и таким образом умерщвляет их. А некоторых мужчин она оставляет в покое. Только покажется им и скроется в воду»<sup>1</sup>.

Здесь мы ясно видим двойственность образа Великой Матери — в форме «Матери Ветра» или «Матери Воды»: она выступает и как благое божество, и несет в себе угрозу и смертельную опасность. Скорее всего, на наиболее архаичном уровне мифа Великая Мать ин-

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). С. 127 – 131.

терпретировалась позитивно, а зловещие черты приобретала по мере наступления на восточно-кавказские народы небесного патриархата.

Часто встречаются предания о волшебном (непорочном) зачатии или чудесном рождении божественных героев, что также относится к матриархальному циклу. Так, герой лезгинского эпоса Шарвили выпадает на цветочное поле из тела матери Цуьквер, где она его и бросает. Это точно совпадает с эпизодом рождения титанического героя Амирани. У того же Шарвили мы видим крылатого коня — Шив, что отсылает к другому титаническому герою — Абрскилу (крылатый конь Араш), а также к лидийскому Беллерофонту (крылатый конь Пегас).

Чудесным является появление на свет близнецов Бахарган и Моду, рожденных земной женщиной без мужа. Аварский миф повествует, что завистливые боги превратили прекрасных близнецов в две горы — одну, покрытую лесом, другую скалистую. На вершине горы Бархаган обитали сами боги и их предводитель божество Цюб. У подножия гор было похоронено сердце и по одному глазу их матери.

Сефербеков излагает другую версию этого сюжета, где более видны сдвиги в переходе от матриархальной модели к патриархальной.

Наиболее древней и ценной является информация, содержащаяся в двух андийских мифах, главным действующим лицом которых является Цюб. Согласно первому мифу, весь окрестный ландшафт близ с. Риквани имел облик лежащей женщины, в которую влюбился Цюб. Но будучи не в состоянии сблизиться с ней, божество долго и безуспешно плакало, а женщина, купаясь в речке, не подозревала, что купается в божественных слезах. Из-за божественного горя и потоков слез ничто живое не рождалось на земле, и тогда солнце опустилось на землю, расчленило эту женщину, образовав из нее две горы — Моду и Бахарган. Родники, что текут с гор, — слезы его глаз; роса (щерб), которая покрывает луга этих гор, — это божественная влага, воспоминание о вселенской любви. Из дальнейшего содержания мифа следует, что Цюб — это верховное божество, ниже него стоят много других божеств, именуемых гьалкЮня («всемогущие») и исполняющих все его желания и волю.

Это подтверждается и содержанием другого мифа. «На одном из обрывов южной стены хребта Бахарган стоят двенадцать, один к другому в ряд, рельефно выделяющихся выступов. Называется это место как "йешилил", что значит "у девушек". Согласно мифу, на землю сошли двенадцать богинь, каждая из которых повелевала двенадцатью сферами или стихиями: ветром, животными, морями, растениями, холодом, жаром и т. д.

После пришествия на землю эти богини, вступая в беспорядочные половые связи, совращали людей и животных. До пришествия богинь животные спаривались ночью, скрытно от людей и друг от друга. Веление Цюб, чтобы они упорядочили половую жизнь, богини не приняли во внимание. Тогда разгневанное солнце опустилось на землю и наказало богинь, превратив их в достопамятные скальные выступы».

Оба мифа обладают редкими сюжетами о божественной любви, о сотворении ландшафта, календарными мотивами (двенадцать богинь — двенадцать месяцев года), о хаосе и порядке в мире нравов. В них приводится бесспорный факт, прямо указывающий на древнейший пантеон с четырехступенчатой иерархией: главное божество Цюб, «солнце», гялкюнял — «всемогущие» и ведавшие стихиями нимфы, наказанные за развращение людей и животных.

Комментируя эти мифы, отметим, что их можно отнести к космогоническим (миф о творении ландшафта, о происхождении космоса из хаоса) и этиологическим. Из содержания мифов ясно, что солнце занимало более низкое в сравнении с Цюб место в иерархии. На наш взгляд, эти мифы в образной форме доводят до нас осмысление человеком процессов и изменений, происходивших в духовной сфере и связанных с переоценкой роли верховного божества: низвержением Богини-матери, редуцированной и дифференцированной в данном контексте в образах двенадцати богинь, ведающих стихиями, животным и растительным миром, и воцарением во главе пантеона Бога-отца — Цюб<sup>1</sup>.

Здесь явно идет речь об установлении патриархальной вертикали в контексте изначального оргиастического промискуитета, который, по Бахофену, логически, но не хронологически, предшествует не только патриархату, но и матриархату. Если в одной версии мифа горы — это дети, зачатые земной женщиной партеногенетически, то во второй — это уже сама женщина (мотив расчленения остается; в первой версии сердце и глаза похоронены отдельно), а в третьей — речь идет уже об окаменевших богинях-нимфах, наказанных за хаотические оргии.

## Титаны, змеи и праздник медведя-феминоида

Титанические сюжеты у дагестанских народов не имеют столь ясного и системного выражения, как у других кавказцев. Кроме

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). С. 161 — 162.



того, в Дагестане Нартский эпос не получил ни распространения, ни особого толкования. Однако у аварцев есть предание о древних великанах-богоборцах — самудилах. Некогда они были добрыми духами и жили в высокогорных пещерах на горе Танду. Но они отказались повиноваться «новому богу», бились с ним, пока, наконец, он не наслал на них снег и стужу, после чего они превратились в ледяные вершины, откуда берут начало целебные родники.

Обращает на себя внимание позитивное отношение дагестанских народов к змее. Так, у аварцев термином «каж» обозначается добрый дух, покровитель дома и очага, но это же слово у адыгов, армян и картвелов относится к злому духу. Каж представляется змеей, и в жилище ей отводится место под полом, куда в определенных случаях ставятся ритуальные подношения (мед, особые лепешки — кьучни и т. д.). Отсюда образ «домовой змеи». В других версиях этот же дух-змея называется по-аварски «хоноборохъ», что означает дословно «яйцо-змея», представляя собой классический двойной символ матриархата. У даргинцев «домовая змея» называлась «муссала багъ» (дословно, «хозяйин места») или «мукла малгун (дословно, «змея-хранительница собственности»). Она представлялась имеющей черный цвет с ушами или с желтыми или красными пятнами на голове. Место обитания «домовой змеи» было в фундаменте дома, стене жилища или в хлеву.

Ряд исследователей дагестанских традиций обращают внимание на фигуру знаменитого горского танца — «лезгинка», где характерное положение руки танцоров во время пляски и особенно жесты рук танцовщиц имитируют голову змеи и ее движения.

Важно обратить внимание на остатки у табасаранцев культа медведя. Это довольно редкое явление для палеоевропейцев, тогда как для палеоазиатов, как мы видели, оно, напротив, является отличительной чертой.

Сефербеков, к которому мы не раз обращались, подчеркивает связь фигуры медведя с циклом Великой Матери и женским символизмом:

Сохранились мифы о происхождении медведя от человека (в основном — от женщины) и их супружеских взаимоотношениях.

Интересно отметить, что у табасаранцев существовал запрет на свист в лесу — навлечешь на себя гнев разозленного медведя. У лезгинов, напротив, «свист в лесу очень нравится лешему», любимым животным которого являлся медведь. Если медведь встретится в лесу с мужчиной, зверь якобы практически всегда нападает на человека. Если же с медведем повстречается женщина, то для того, чтобы он

не напал, необходимо напомнить о родстве с ним, так как, например, «у табасаранцев и поныне бытует поверье, будто медведица произошла от заблудившейся в лесу женщины». С этой целью табасаранка показывала медведю прядь своих волос (село Чувек), снимала с головы платок (село Нижний Ярак), обнажала грудь (села Фурдаг, Кулик) и трясла ею (село Думуркиль). Старожилы села Чурдаф поведали нам о случае, происшедшем еще в советское довоенное время, когда жительница их селения Айханум Магомедова, встретив в лесу медведя, обратилась к нему со следующими словами: «Эй, бабушка, я такая же, как и ты! Не трогай меня, иди своей дорогой!» Сказав это, она сняла с головы платок и показала ему прядь своих волос, после чего медведь скрылся в лесу.

Сходные обращения при встрече с медведем применяли и другие дагестанские и северокавказские народы. Так, женщина-рутулка при встрече с медведицей в лесу, снимала платок, распускала волосы, засучив рукава, показывала ей руки, ноги, волосы и заклинала: «И у тебя руки, и у меня руки, и у тебя ноги, и у меня ноги, и у тебя волосы, и у меня волосы». По воззрениям бежтинцев, медведь понимает человеческую речь, и поэтому при встрече с ним в лесу женщины-бежтинки ...обнажив грудь, говорили: «Иди своей дорогой и нам позволь пройти своей». Чеченки в таких случаях говорили: «Ты медведица и я медведица, ты женщина и я женщина, у тебя соски и у меня соски». У абхазов при встрече человека с медведем, человек произносил: мать, мать, мать, и медведь будто бы не трогал его. По мнению осетин, «медведь был когда-то женщиной. Если медведь нападет на женщину, следует обнажить грудь, и он, узнав, что это женщина, не тронет ее»<sup>1</sup>.

Сам праздник назывался Эбелцан.

Так, табасаранцы вплоть до 1970-х гг. на праздник Эбелцан готовили ритуальную халву («аварша») из медвежьего сала и жира.(...)

Анализ главного праздника табасаранцев Эбелцан (культ медведя), проявляемый в особых приуроченных к празднику приметах — «в этот день просыпается от зимней спячки медведь» и вербальных формулах; в ряжении гьямпар в вывернутые мехом наружу шубы и подражании ими движениям медведя (то есть уподоблении тотему); в ритуальной охоте жителей сел Лака и Хоредж, известной как «медведя потревожить пойти», и связываемой нами с обрядом-мистерией об умирающем и воскресающем звере; в контаминации

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). С. 236 – 237.

образов медведя и божества Эбелцан и т. д. позволяет рассматривать его и как тотемный праздник с элементами зоофагии (тотемоядения) и теофагии (богоядения), где тело бога в образе животного символически замещалось ритуальной халвой аварша, изготовляемой из медвежьего сала и жира («масло наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа»)<sup>1</sup>.

Эти предания напоминают медвежьи ритуалы палеоазиатов, которые, однако, географически завершаются там, где индоевропейские и в целом патриархальные влияния культуры Турана пересекают архаическую матриархальную культуру палеоазиатской Евразии, оттесненную на самую периферию евразийского материка — в циркумполярные зоны северо-востока, в Северную Сибирь и тундру. Встретив — пусть отдаленные — аналоги этих ритуальных мотивов на Кавказе, среди народов, генетически восходящих к анатолийской культуре палеоевропейцев (хурритов и, возможно, «народов моря»), мы оказываемся свидетелями почти полностью стертых следов *единства* цивилизации Великой Матери, объединявшей некогда в единый культурный круг все пространства Евразии, а также других примыкающих к ней континентов — прежде всего зону Северной Америки, сплоченную общим горизонтом («цивилизация Великого Ворона») с палеоазиатской протоцивилизацией Евразии.

---

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). С. 238 – 239.

## Глава 39. Ноология Кавказа

### Великая Мать Кавказа — Дал

Восстановить достоверно общую структуру древних религиозных представлений кавкасионов, реконструировать их горизонт и их изначальную культуру не представляется возможным в силу фрагментарности наших знаний и из-за многочисленных и комплексных влияний окружающих народов и культур, которые накладывались на ядро этого горизонта в течение тысячелетий. Лингвистические и исторические данные, а также семантический анализ наиболее архаичных мотивов мифологии народов Кавказа позволяют идентифицировать их ось как анатолийский хатто-хурритский комплекс, имеющий множество параллелей с культурой (возможно и языком) «народов моря» — пеласгов, этрусков и т. д. В горных условиях кавказский горизонт, полностью исчезнувший и растворившийся среди других культур в других областях, — в самой Малой Азии, на Ближнем Востоке и в Средиземноморье в целом, — отчасти сохранился, что делает Кавказ уникальным свидетельством прошлого, которое сохранилось вопреки наложению множественных историалов соседних народов, цивилизаций и Империй. Собственно кавказский историал, как мы видели, начинается тогда, когда на кавкасионов оказывают необратимое и окончательное воздействие другие культуры — в ходе иранизации, «туранизации», христианизации или исламизации, вплоть до модернизации, исходившей прежде всего из России в последние столетия. Собственно кавказское ядро уходит все глубже и глубже, постепенно погружаясь в глубины кавказского бессознательного и продолжая жить под многочисленными слоями вторичных мифов, обрядов и религиозных представлений. Однако именно это ядро и составляет последнюю идентичность кавказского Dasein'a.

Если мы зафиксируем это принципиальное положение, то мы должны искать в мифологии кавкасионов прежде всего общий гештальт Великой Матери — Кибелы. То, что Кибела в Анатолии была богиней гор, а также богиней охоты, заставляет нас обратиться к аналогичным фигурам кавказской мифологии. В этом случае мы — в качестве гипотезы, разделяемой рядом исследователей кавказской

традиции — можем предложить в качестве наиболее близкой фигуры образ грузинской богини охоты и гор Делы.

Вопросом о «верховном божестве» (точнее «верховой богине») кавказских народов задается Сефербеков, спрашивая:

А имелось ли верховное божество, общее для большинства кавказских народов? На основании имеющихся у нас данных, с известной долей вероятности, на этот вопрос можно ответить утвердительно.

Если принять во внимание, что охота — наиболее древнейшее занятие человека еще со времени палеолита, а божество-патрон охоты — наиболее архаичное божество времен культа природы, то логично предположить, что *Дал*, общекавказское понятие «божество», «всемогущий», «всевышний» — являлся общим божеством народов Северного Кавказа и некоторых народов Грузии. Основа *гал* фиксируется в названиях божеств охоты и диких животных у многих народов Дагестана. Так, у андалальцев они называются *Будалаал* или *Буадалал*, у дидойцев и гидатлинцев — *Будалаал*, у койсубулинцев — *Будулаал*, у хваршин — *Будалла*, у гинухцев — *Бугулай*, у чамалалов — *Бугуал* или *Будуал*, у багулалов — *Агали*, *Бугали*, *Мугунал*, у даргинцев-цудахарцев — *Авлигуне*, у лакцев — *Авгал*, у цахуров — *Абгал*.

Как писал А. М. Дирр, у сванов *Дал*, *Дали* — покровительница охотников, туров и диких коз. Б. Ковалевский также отмечает у сванов *Дал* — женское божество охоты, леса, пастыря туров, владычицу зверей и птиц, а также *Ал* — повелителя гор. Повествует об этом мифологическом персонаже сванов и А. И. Стоянов. Он писал: «В каждом лесу водятся лесные женщины (*гал*) и лешие (*дав* или *хец*). Рассказывают, например, что одного человека из окрестностей похитила лесная женщина. Брат пропавшего пустился его отыскивать, встретил лесную женщину и за соль выменял у нее труп брата...».

Примечательно, что упоминание о богине *Дал* встречается в детском фольклоре ногайцев.

Е. Б. Вирсаладзе соотносит сванскую *Дал*, *Дали* с *Дале* (по-чеченски «бог»), *Dale* (у цова-гушин — «бог»). Арчинцы зовут бога *Нал*. Он прослеживает несомненную этимологическую связь между *Дал* и грузинским *гила*, упоминающимся в многочисленных рефренах хоровых песен — *Дила*, *Дела*, *Делиа*, *Эрио Дила*, *Нана Дила*, *Дивли Далале* и др. (...)

Итак, можно предположить генетическую и этимологическую связь между сванской богиней охоты, покровительницей диких животных *Дал*, *Дали* (возможно, и *Ал* — повелителя гор), вайнахским верховным богом *Диелли* // *Диела* // *Даяла* // *Дали* и дагестанскими божествами охоты и диких животных *Будалаал* // *Буадалал* // *Бугу-*

лаал // Бугали // Авгал // Абгал // Авлигуне. Возможно к этой же категории божеств относятся верховный бог арчинцев *Hal/Гьал*, верховный бог даргинцев *Zalla/Цалла*, верховный бог лакцев *Зал*, а также встречающийся у дагестанских и иных народов демон-антагонист рожениц *Ал (Албасты, Аллаб)*.

Таким образом, приведенный теонимический материал названий, функций, предикатов и атрибутов верховных божеств и громовержцев у народов Кавказа позволяет нам с достаточной уверенностью говорить об их этногенетическом родстве, и, в частности, рассматривать *Дал* как верховное божество северокавказской этнической общности эпохи древности — до распада в эпоху ранней бронзы северокавказского этнокультурного единства<sup>1</sup>.

Если оставить в стороне эволюционистскую парадигму, которой придерживается Сефербеков, и отделить патриархальную фигуру громовержца — как более позднюю — от изначального гештальта, то мы вполне можем реконструировать кавказскую Богиню-Мать, Госпожу Зверей, *Πότνια θηρών*, чьи изображения мы встречаем в древнейших слоях Анатолии — вплоть до фигур и образов Чатал-Гююка (VIII — VI тысячелетия до Р.Х.). Мужской бог Грозы, в таком случае, будет соответствовать не индоевропейскому Дьяусу или алтайскому Тэ-нгри, но западно-семитскому Ва'алу, трагическому образу неудачного пробуждения субъекта *A<sup>2</sup>* (по Шеллингу), переходящему в гештальт титана. Поэтому изначальный пол общекавказского верховного божества следует считать женским, что сохранилось яснее всего у картвелов (прежде всего у сванов) в образе богини охоты и гор — *Дали*. Это и есть, вероятно, кавказское имя Великой Матери — *Кибелы*.

Символическим животным Великой Матери был козел, который позднее становится священным животным бога Грозы. Древние аварцы до принятия ислама чтили белого козла:

До принятия ислама в селе Миарсо поклонялись белому как снег, без единого пятнышка козлу. В какой бы дом или сад он не заходил, никто не смел тронуть его и пальцем, говоря: «Это наш бог». После смерти козла-бога, выбирали другого козла<sup>2</sup>.

С Великой Матерью связаны и мужские боги плодородия. Например, лакский бог Квара (у аварцев-каратинцев *KiKira*), который

<sup>1</sup> Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). С. 197.

<sup>2</sup> Халидова М. Поклонение козлу // Мифология народов Дагестана. Махачкала: Институт истории языка и литературы им. Г. Царасы, 1984. С. 162.

близок по имени и функциям к грузинскому божеству плодородия и урожая Квирия, считающемуся у сванов также «богом сладострастия». Грузины называли Квирия посредником между богами и людьми. Следует обратить внимание на то, что в мифологии урартийцев существовал бог Quega, а словом «квера» называлась Преисподняя, что вполне логично для земледелия, связанного со смертью зерна или корнями деревьев и виноградной лозы, уходящими в глубь земли.

## Гештальт Прометея: кавказский субъект

Если образ Великой Матери Кавказа (Дал) реконструируется по отдельным, часто смутным, фрагментам мифов и обрядов, традиционный спутник Великой Матери Кибелы — хтонический титан-богоборец, напротив, представлен чрезвычайно ярко и выпукло. Образ великана или богатыря, наделенного огромным могуществом, совершающего множество подвигов, но встающего на путь богоборчества, бросающего вызов Небу и его силам и терпящего поражение в битве с небесным отеческим божеством и оказывающегося прикованным к горам Кавказа вплоть до конца времен. Низвергнутый титан-богатырь обречен на вечные страдания, которые возобновляются снова и снова. Это классический гештальт Прометея, который и у греков был связан с Кавказскими горами. Ему свойственны все признаки титанизма как мужского выражения Логоса Кибелы. Это сюжет хтонического (гипохтонического) восстания Земли против Неба, где восставшим выступает мужское начало — порождение (чаще всего либо партеногенетическое, либо волшебное, аномальное — Великой Матери). Во многом этот образ является общим для героев и некоторых версий бога Грозы, что ярче всего мы видим в западно-семитской религии на примере Ва'ала<sup>1</sup>. Метафизически (по Шеллингу) мы имеем дело с фазой пробуждения *имманентного субъекта* ( $A^2$ ), который, однако, в отличие от индоевропейских и строго патриархальных версий туранской (и иранской) метафизики испытывает *непреодолимую трудность* в своих отношениях с трансцендентном отцовством. Это отцовство он квалифицирует как В (по Шеллингу) и начинает вести с ним непримиримую и обреченную борьбу, заканчивающуюся его низвержением, пленением и пыткой. У алтайцев этот образ отождествляется с господином Преисподней Эрлик-ханом и возводится к более общему корню, который Г.Н. Потанин идентифицирует как одну из версий божественного Сына в страдающей трагической ипостаси — Эрке<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Семиты. Монотеизм Луны и гештальт Ва'ала.

<sup>2</sup> Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии.

У грузин титан представлен как герой Амирани, сын богини охоты и гор Дали. Здесь мы видим классический образ Великой Матери и порожденного ею титана. При том, что картвельский горизонт является наиболее солярным и патриархальным среди других кавказионов, и степень влияния на него индоевропейской культуры (вплоть до христианства) представляется максимальной среди всех остальных, отношение в грузинской культуре к Амирани довольно двусмысленное: наряду с признанием его богоборческих черт он вызывает определенную симпатию, и это тонкое сострадание к прикованному герою, ставшему на сторону людей, а не богов в метафизическом противостоянии травматически рождающегося имманентного субъекта, составляет неотделимую часть грузинского Dasein'a. В этом грузины — настоящие кавказцы: одна сторона картвельской души стоит на стороне страдающего скованного цепями титана Амирани. И именно этим объясняется участие грузин в революциях и бунтах, направленных против Империи. Гештальт Амирани действует *внутри* грузинской структуры, трансформируя солярную патриархальную платоническую ее часть и поддерживая темные хтонические токи, сопряженные с глубинным материнским началом, земной тоской и смутным непреодолимым влечением, которое в момент экстатической концентрации проявляется в восстании, агрессии и кровавом насилии, направленных против порядка и вертикальной топологии. И эта черта объединяет картвелов с другими кавказионами, где гештальт Прометея проявлен еще более радикально и акцентированно. В определенном смысле *весь Кавказ и есть зона Прометея*, область финальной мести Великой Матери, поднявшей свои хтонические могущества гор против далекого и холодного Неба. В этом кавказионы носители драмы Ва'ала.

У абхазов, как мы видели, строго тождественный образ выступает под именем Абрскил, у адыгов в перетолкованных нартовских героях — Насрен-Жаче и Батаразе. Насрен-Жаче оказывается прикованным к горе небесным богом Пако (иногда Тха), а Батараз вступает с Пако с бой и освобождает Насрен-Жаче. Если нарты у осетин — дети Бога, то нарты у кавказионов, скорее, титаны и богоборцы. И это качество в условиях общности Аланской цивилизации обратным образом передается назад к осетинам, прямым потомкам алан, откуда Нартский эпос и распространился среди кавказионов.

Еще более заметен этот богоборческий мотив в вайнахской редакции Нартского эпоса — у орхустойцев. Так, чеченский эквивалент Батараза — Патриж Хамчий — представлен «железным человеком», с рождением которого наступила скудная эпоха



и земля перестала давать плоды в изобилии<sup>1</sup>. Но еще ярче гештальт Прометея проявлен в образе кузнеца Пхьярмата (у ингушей Курюко), похитившего у бога Села огонь и прикованного им за это к горе. Как Батараз у адыгов, у чеченцев в поединок с небесным богом Села вступает герой Сеска-Солса. Причем в одном из эпизодов (с похищением солярных баранов — символов небесного божества — у его жреца) Сеска-Солса даже побеждает бога Селу, что является темой возможного триумфа богоборческой миссии кавказионов.

У восточных кавказцев гештальт Прометея, однако, представлен не столь фиксированно, хотя он ясно различим в преданиях о самудилах, являющихся прямым аналогом нартов, но не получивших столь широкого распространения, как сам Нартский эпос, у других кавказцев. Это связано прежде всего с тем, что восточные кавказцы не входили в состав Алании. Но тем не менее титанизм в полной мере присущ восточно-кавказской культуре, хотя с его проявлениями мы сталкиваемся в иных менее мифологических формах — примером чистого титанизма (в исламском обличии) являются попытки строительства Кавказского имамата и кавказский шариазм в поздние периоды. Здесь мы видим стремление бросить вызов не только Империи с ее универсальным вертикальным порядком (что в целом является константой истории кавказионов, постоянно выступающих против Ирана, Османской Империи, позднее России), но и региональным формам государства в стремлении организовать общество на основании чисто имманентного принципа. В исторических фигурах шейха Мансура, Гази-Мухамеда, Гамзат-бека, Шамиля, равно как и современных северокавказских салафитов и ваххабитов (Шамиль Басаев и т. д.), мы видим примеры такого обреченного и отчаянного восстания Ва'ала.

Грузинская версия титанизма проявилась в фигуре Сталина, а также грузинских революционеров социал-демократов и коммунистов, сыгравших на определенных этапах ключевую роль в большевизме и становлении Советского Союза. Тот же самый гештальт Амирани подтолкнул грузин в 1991 году к восстанию против СССР, а затем к гражданской междуусобной войне, которая в современной «демократической» Грузии так до конца и не завершилась.

В этом мы можем вполне опознать чрезвычайно древний — хурритский — мотив неудачного хтонического восстания *имманентного субъекта*.

---

<sup>1</sup> «Железным человеком», впрочем, является и осетинский Батрадз, эквивалент скифо-сарматского бога Войны и прообраз вайнахского Патрижа.

## Вольные общества: кавказский титанизм

В политической системе кавказских народов мы можем выделить два типа организации: с четкой вертикальной стратификацией и без таковой.

Общества, где существовало строгое разделение на аристократию и рядовых членов, в свою очередь, могли иметь различные формы. Самой полной из них было полноценное государство — такое, как Грузия, Албания, Сарир и т. д. Здесь мы видим царскую власть, княжеский род, наделенный особыми привилегиями, военную аристократию (иногда отдельно жреческое сословие), с одной стороны, и крестьян и скотоводов, с другой. В некоторых случаях в стратифицированных политах отсутствует высший уровень — цари, тогда мы имеем дело с владениями феодального типа (ханствами), где власть находится в руках удельных князей. Для Кавказа характерно и более мелкое дробление, где во главе автономного социально-политического образования стоит местный аристократ — бек или его аналог. Но во всех трех случаях речь идет о наличии ассиметричного распределения власти: она концентрируется в руках тех групп, которые занимают положение наверху социальной организации. В этом вполне можно распознать влияние классического патриархата, поскольку по этой логике были построены и древние государства — хурритов, хаттов, других народов Анатолии, и в еще более проявленном виде подобные структуры существовали у народов Турана и Ирана, для которых организация общества вдоль мужской андрократической вертикали составляла неотъемлемую и сущностную часть их принципиального горизонта — Логоса Аполлона.

Но гораздо более самобытным и соответствующим глубинному измерению кавказской идентичности, уходящей корнями в анатолийские эпохи, является институт «вольных обществ», построенный *на отсутствии вертикальной топологии*. Примеры таких «вольных обществ» мы видели в чеченских тейпах и ингушских шахарах. Такие же структуры были широко распространены на территории Дагестана — у лезгин, рутульцев, даргинцев, аварцев и т. д. Среди адыго-абзахов эта система не получила большого распространения, но тем не менее, время от времени встречается и там. Есть она и у горных сванов.

Смысл «вольного общества» состоит в отказе от политической вертикали и в помещении центра политической власти в поле *непосредственной имманентности*. Эта политическая имманентность иногда расшифровывается как «демократия», хотя греческая демократия была прежде всего городским феноменом, причем свойст-

венным высоко дифференцированному обществу. «Вольные общества» Кавказа — феномен сельский и горный. «Вольное общество» представляет собой *этноцентр*<sup>1</sup> или ту форму организации, которую американский социолог Р. Рэдфильд называл «*folk-society*»<sup>2</sup>, а немецкий этносоциолог Р. Турнвальд — *Dorfstadt* (дословно «государство-деревня»)»<sup>3</sup>. Здесь мы имеем дело с особым культурным горизонтом, в котором отсутствует вертикальная оппозиция (верх/низ), но все сводится к горизонтальной симметрии — центр/периферия. Этноцентр не отделяет род от вмещающего ландшафта (качественного пространства), где он находится, а также мир телесных и психических явлений — от мира языка. В структуре этноцентра наличествуют и живые, и мертвые (предки, еще не родившиеся люди). Полюсом такого этноцентра является *сакральная точка* (гора, усыпальница, святилище, урочище, родник и т. д.), отождествляющаяся с *духом рога*.

Этноцентры могут быть экзогамными (как вайнахские тейпы) и эндогамными (как многие поселения лезгин, разделенные на экзогамные кварталы, выполняющие роль фратрий). Но в любом случае они представляют собой полностью самодостаточный мир, в котором все социальные неравновесия старательно сглаживаются: никто не должен быть выше других, вся полнота власти и решения распределена в самом этноцентре, *рассеяна* в нем. При принятии решения отдельные дисперсные кванты воли не складываются математически, но через посредство различных процедур — включая оракулы, приметы, обряды и т. д. — исследуется решение, которое принимает сам полюс этноцентра — *вечный предок*, сакральная ось. В этом смысле это не количественная «демократия», а поиск единственно верного целостного ответа с помощью выявления единой воли, проистекающей из ядра всего горизонта, представленного этноцентром.

В условиях комплексных обществ такие общины, как правило, становятся нижним уровнем более сложных структур, оказываясь в подчинении у аристократии, которая и принимает политические решения. Но в горных условиях, где *folk-society* или *Dorfstadt* может обеспечить свою автономию и защитить свой суверенитет, «трансцендентная» инстанция упраздняется, и власть начинает принадлежать самой общине как таковой. При этом в отличие от эволюционистских теорий, такой тип социальной организации предшествует обществам с высокой степенью стратификации не хронологически,

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Этносоциология.

<sup>2</sup> Redfield R. The little community. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

<sup>3</sup> Thurnwald R. Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, 5 B. Berlin: de Gruyter, 1931 – 1934.

но логически. И история народов Кавказа служит этому прекрасным примером: древнейшие народы хатто-хурритского происхождения были выходцами из сложных вертикально структурированных патриархальных обществ. Более того, они сами в определенные периоды — причем, в ранние, а не поздние! — имели развитую государственность — Кавказская Албания, Колхида, Грузинское царство, Сарир, Казикумухское шамхальство и т. д. Но в определенные моменты происходил переход от дифференцированной модели к горизонтальной системе этноцентрумов, «вольных обществ». Но из этого наблюдения нельзя делать выводы о том, что сложные имперские структуры, в свою очередь, обязательно должны предшествовать появлению «городов-деревень». Достоверно лишь то, что *оба эти процесса обратимы* — общество может как усложняться и дифференцироваться, так и упрощаться и становиться этноцентрумом. Эти периоды не обусловлены каким-то единым законом развития или деградации, но представляют собой особенности каждого конкретного горизонта, конституирующего свой историал в соответствии со своим уникальным балансом Логосов.

Так, становление «вольных обществ» на Кавказе — прежде всего в Дагестане и Чечне — происходит особенно активно в XIV — XIX веках, причем это происходит как на фоне распада политий «феодалного типа», так и при их сохранении. Классическим для Дагестана и отчасти для Чечни является сочетание существования «вольного общества» в одном небольшом горном регионе и владений бека или хана в соседнем. При этом структура быта, традиции, верования и жизненный уклад в обоих случаях остаются принципиально тождественными. Однако, с ноологической точки зрения, мы имеем дело с *разными* моментами внутрикавказской Ноомахии: в обществах феодального типа продолжает сохранять свои позиции Логос Аполлона и его вертикальные топологии, тогда как в «вольных обществах» преобладает Логос Кибелы, полностью уравнивающий все возникающие асимметрии, ликвидируя заведомо саму возможность появления одноподчиненной истории и линейного времени.

В такой ситуации аграрный цикл и занятие земледелием представляют собой общую зону, где естественным образом располагается образ Диониса. В аполлонических обществах Кавказа эта фигура представляет собой Посредника или Спасителя, пророка и хранителя народа, что подчас сближается или целиком совпадает с гештальтом правителя — царя, нуцала, хана и т. д. В христианских обществах Кавказа эту роль выполняет Сын Божий, Иисус Христос, а в исламском — созерцательном — суфизме — шейх, кутб, основатель тариката.

Но структура «вольных обществ» предполагает такое усиление хтонического — строго имманентного — начала, что фигура Диониса радикально перетолковывается в сторону его «черного двойника». Теперь это образ могущественного богатыря, находящегося между людьми и богами, между Небом и Землей (отсюда *крылатые кони кавказских героев*). Однако это уже не *посланник богов*, но *предводитель людей*, отправившийся на штурм Небес. Таким образом, мы имеем дело с богоборческим гештальтом Прометея-Ва'ала (Амирани, Абрскила, Пхьярмата, Сеска-Солса, Батаразы и т. д.), который утверждает перенос центра власти в стихию чистой имманентности — то есть самого этноцентра. Это и призвано подчеркнуть прилагательное «вольный» в названии «вольного общества». «Вольные общества» представляют собой «содружества Прометея», богоборческие (с ноологической точки зрения) общины. Они не просто утверждают политический суверенитет рода (тейпа, сахара и т. д.), но бросают вызов всем типам вертикальной организации — от Империй до царств, княжеств, ханств и небольших феодальных владений. «Вольные общества» Кавказа и есть конкретное воплощение гештальта Прометея, отражающее мятежный дух древнего хтонического титанизма, скованного цепями царств и трансцендентных стратификаций. Это *тайная мечта кавказцев — воля к восстанию имманентного против всякой трансцендентности*. Конечно, это не единственная и даже не главная черта кавказского Dasein'a, но вместе с тем она чрезвычайно устойчива и фундаментальна, так как уходит корнями в глубины хатто-хурритского анатолийского горизонта.

Знаменитая непокорность горцев, их постоянные отчаянные восстания против Империй и царств, и наконец, их попытка догматически обосновать гештальт Прометея и верховенства чисто горизонтальных структур Политического в исламской теологии в форме джамаатов, вначале в контексте накшбандийского тариката в эпоху Кавказского имамата, а позднее в форме салафитских братств, вплоть до попыток построить национальное демократическое государство — это инициативы, имеющие глубинное обоснование в Логосе Кибелы. В целом это можно назвать феноменом глубинного *кавказского титанизма*.

# Заключение. Переломный момент «Ноомахии»

## Два аспекта евразийских горизонтов

Два тома «Ноомахии» — данный и предшествующий (Логос Турана<sup>1</sup>) — с концептуальной точки зрения, составляют единое целое. Исследование Логоса Турана привело нас к выводу о решающей доминации индоевропейского начала в структуре геософии евразийского континента в целом, причем Великая Степь, изначально представлявшая собой прародину индоевропейских народов и колыбель воинственной кочевой патриархальной культуры, занимает место центра в общей структуре Евразии. Это пространство центра является главным семантическим звеном для интерпретации культур и цивилизаций Востока и Запада, Европы и Азии, поскольку в течение, как минимум, III тысячелетий до Р.Х. именно оттуда исходили импульсы и энергии, сформировавшие великие культуры Анатолии, Греции, Рима, Западной Европы, с одной стороны, и Ирана, Индии, Афганистана, с другой. Позднее в первые века I тысячелетия эта индоевропейская миссия стала передаваться другим народам Евразии — прежде всего алтайской группы (тюркам, монголам и отчасти маньчжурам), но сам процесс этой передачи растянулся еще на тысячелетие. И параллельно ставшие оседлыми индоевропейские народы, в свою очередь, создали культуры и цивилизации, которые оказали колоссальное влияние и на формирование постиндоевропейских народов Евразии, возвратив изначальный импульс Великой Степи и ее окрестностей к своему геософскому истоку. Это ярче всего видно в феномене *восточного иранизма*, охватывающего огромные зоны Евразии от Дальнего Востока и Монголии до Тибета, Алтая, Сибири и Урала.

В томе, посвященном Логосу Турана, мы ставили акцент только на индоевропейских народах и стремились проследить становление и распространение «индоевропейской идеологии», основанной на трехфункциональной системе религии, мифологии, космологии

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

и социально-политической организации, на патриархате, доминации режима диурна — то есть на Логосе Аполлона. В данном томе мы обращали внимание на *неиндоевропейские горизонты* Евразии, которые были либо продолжателями индоевропейской миссии (как алтайцы и отчасти уральцы и тибетцы), либо испытали на себе ее фундаментальное воздействие, либо (как мы видим в редких случаях самых далеких периферийных народов Евразии — палеоазиатов) сохранили свою более древнюю матриархальную идентичность в относительной независимости от индоевропейского (прямого или косвенного) влияния.

Выводы, к которым мы пришли в данном томе «Ноомахии», можно свести к следующему:

- 1) *влияние индоевропейского Логоса Турана (Логоса Аполлона) было решающим в случае народов алтайской языковой семьи — тюрков, монголов и маньчжуров — вплоть до того, что эти народы и их функции в балансе цивилизаций Евразии можно рассматривать как нечто цельное и единое: везде, где они утверждали свое господство, в обществе укреплялась вертикаль власти, структуры патриархата, культы небесных светлых богов — в целом метафизика и религия индоевропейского типа;*
- 2) *алтайские народы оказались под сильным и определяющим воздействием иранской и индийской (буддистской) культур, соответствующих индоевропейским оседлым обществам, что еще более укрепило в этих обществах вертикаль и патриархальную модель, поддержав и даже обострив в евразийской ойкумене индоевропейскую идентичность;*
- 3) *индоевропейское влияние было также чрезвычайно сильным, но уже не абсолютно доминирующим у народов Тибета, относящихся к тибето-бирманской группе, у финно-угорских и самодийских народов (уральская группа) и у народов Кавказа, но здесь мы начинаем замечать следы иного горизонта, имеющего все признаки Логоса Кибелы и титанического комплекса (структуры ноктурна): заострив внимание на индоевропейцах и индоевропейской идеологии, мы смогли — исходя из контраста — обнаружить то, что к этой идеологии не относится и более того, составляет ее противоположность;*
- 4) *двигаясь по следам Великой Матери в пространстве Евразии, мы обнаружили ее наиболее интенсивное присутствие в трех зонах:*
  - а) *на крайнем северо-востоке Евразии матриархальные мотивы очевидны у палеоазиатских народов, ослабевая по мере движения на запад и на юг, где у палеоазиатов енисейских кетов мы обнаружили уже четкую доминацию па-*

- триархата (Логос Турана) — палеоазиаты представляют собой предельно выраженный монголоидный фенотип,
- б) на северо-западе Евразии в области Северо-Восточной Скандинавии, в Финляндии и Карелии мы увидели — прежде всего в *среде саамов* — высокую концентрацию матриархальных мотивов, но на сей раз носителями этой культуры были, скорее, палеоевропейцы (а не палеоазиаты), то есть люди европеоидного фенотипа (Старая Европа, по М. Гимбутас),
- в) и наконец, в *пространстве Кавказа* ясно видны матриархальные следы в наиболее древнем и глубоком пласте культуры кавказионов, уходящие к хатто-хурритской эпохе и анатолийскому культурному кругу, в котором доминанция Логоса Кибелы является очевидной.

## Геософия Евразии в геософии земного круга

Сложив эти наблюдения в единое целое, мы обнаруживаем, что картина древнейших цивилизаций Евразии, уже в целом предвосхищенная М. Гимбутас, поздними работами О. Шпенглера, Л. Фробениуса и целой плеядой лингвистов (прежде всего занимавшихся индоевропеистикой и ностратическими исследованиями), получилась довольно стройной.

Она сводится к следующему. Некогда на территории Евразии или в зонах, пограничных с ней, существовала цивилизация Великой Матери, следы которой мы встречаем в Анатолии в таких центрах, как Чатал-Гююк. Как показывает наше исследование, у этой цивилизации должно было быть еще несколько полюсов — в тихоокеанской зоне, а также, вероятно, в Северной Атлантике или Индийском океане. Все эти полюса (кроме анатолийского) располагаются в океане. Для самого анатолийского культурного круга Великой Матери центр локализуется в Эгейском море или в юго-восточной области Средиземного. В любом случае Анатолия является одним из достоверных источников распространения матриархальной культуры в Евразии. Мы можем связать с этим полюсом те культуры, которые Гимбутас относит к Старой Европе. Вероятно, речь идет о европеоидах или о палеоевропейцах, но не об индоевропейцах.

Эти палеоевропейцы распространились из Анатолии на Балканы, а оттуда в Западную Европу — вплоть до Атлантики, Британских островов и Иберийского полуострова.

Параллельно этому еще одна зона цивилизации Великой Матери сложилась в северной зоне Тихого океана, по обе стороны Берин-



гова пролива — на Дальнем Востоке Евразии и на североамериканском континенте и вплоть до Гренландии. С ней мы сталкиваемся при изучении культуры чукчей, эскимосов и североамериканских индейцев — прежде всего из группы на-дене. Мы условно назвали это «цивилизацией Великого Ворона».

При обзоре кельтской цивилизации в других томах «Ноомахии»<sup>1</sup> мы столкнулись с сильным влиянием матриархата у кельтов, что контрастировало с его почти полным отсутствием у соседних германцев. Сама геософия Западной и Северной Европы подталкивала к заключению, что полюс этого матриархального влияния должен находиться в области Северо-Западной Атлантики.

Однако эта гипотетическая модель, вызывающая ассоциации с легендами об Атлантиде, могла быть следствием двух других геософских процессов — концентрации на северо-западе Европы носителей культуры Кибелы анатолийско-балканского происхождения (то есть палеоевропейцев) или продолжения «цивилизации Ворона» через Гренландию в сторону Британских островов и европейского северо-атлантического побережья. Можно допустить и то, и другое, и в этом случае гипотетический континент в Северной Атлантике будет не обязательным семантическим звеном. Тем более, что распространение индоевропейцев, носителей курганной культуры с востока на запад, способствовало концентрации палеоевропейцев в береговых зонах (где мы и встречаем британских пиктов и иберийских басков). Но на Британских островах (включая Ирландию) мы, в таком случае, должны идентифицировать границу между палеоевропейцами и палеоазиатами (к которым относятся инуиты Гренландии). Нечто аналогичное, впрочем, мы видели у уральских народов, где восточная (самодийская) ветвь имеет монголоидные черты, а западная — саамы — палеоевропейские.

Еще один полюс цивилизации Великой Матери дает о себе знать при рассмотрении культур народов доведической Индии, малайских обществ, цивилизации Южного Китая и Индокитая, а также архаических пластов цивилизации Древней Японии. Во всех случаях мы сталкиваемся с импульсами матриархата, в редких случаях проявляющимися напрямую, но чаще всего реинтерпретирующими установленный позднее патриархат изнутри, делая его хрупким и неустойчивым. Носителями этого юго-восточного океанического «малайского» матриархата являются народы монголоидного фенотипа. Можно предположить влияние этого полюса на народы дравидской группы,

---

<sup>1</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

то есть на цивилизации Мохенджо-Даро и Хараппы, а также на определенном — наиболее архаичный — слой эламской культуры.

Представляет ли этот полюс Великой Матери нечто самостоятельное или он связан с «цивилизацией Великого Ворона», остается открытым вопросом.

В любом случае мы видим, что в определенный момент (как минимум, в VII—V тысячелетиях до Р.Х., но, быть может, намного раньше) в центре Евразии, соответствующем территории Великой Степи, *вспыхивает особый Логос*, который по своей структуре радикально отличен от Логоса Кибелы, распространившего свое влияние на пространства Евразии из разных центров, гипотетически намеченных нами. Полюс этого Логоса локализуется к югу от Уральских гор, как раз в центре Великой Степи, откуда носители курганной (теллурической, вертикальной) культуры начинают распространять свое влияние во всех направлениях. Логос Аполлона является «новым» для культурного круга Логоса Кибелы. Диурн атакует ноктурн. Свет зажигается во тьме, утверждая дифференциал, вертикаль, трехфункциональную идеологию, культ отеческих богов ясного Неба, воинственную цивилизацию пастухов, героев и воинов. Этот индоевропейский взрыв простирается все дальше и дальше: он проникает в Анатолию (хетты) и в область Трипольской культуры, затем культуры Винча на Балканах, и далее на запад, постепенно ассимилируя или оттесняя к береговой зоне носителей Логоса Кибелы. В соприкосновении индоевропейцев с палеоевропейцами складываются (проявляются) культуры Логоса Диониса.

Параллельно этому — на более поздних этапах — индоевропейцы вторгаются и в Азию, подчиняя Элам и доведическую Индию, а также промежуточные между ними территории Афганистана, устанавливая повсюду свой индоевропейский порядок. Таким образом, индоевропейский взрыв, начинаясь в центре Евразии, движется в сторону ее периферии. Повсюду на этом пути Логос Аполлона встречает Логос Кибелы, с которым вступает в схватку. Это и есть *Ноомахия в масштабе Евразии*, война Логосов, реорганизующая в течение нескольких тысячелетий все евразийское пространство.

Вместе с тем индоевропейские народы оказывают влияние и на те зоны, которые примыкают к Великой Степи с севера и северо-востока. У народов уральской группы и даже у палеоазиатов-кетов мы видим яркое присутствие патриархальных вертикальных топологий. В отношении же народов алтайской группы индоевропейское начало становится столь сильным, что именно они продолжают туранский взрыв и после того, как индоевропейцы постепенно переходят к оседлому существованию на территориях Евразии, отныне

подчиненных Логосу Аполлона (как в Европе, так и в Азии). Хотя присутствие кочевых индоевропейских народов в Великой Степи отмечается вплоть до начала II тысячелетия по Р.Х., а часть индоевропейцев сохраняет кочевой образ жизни и намного дольше (прежде всего афганские племена), новыми господами Турана становятся алтайцы — тюрки и монголы, которые — с морфологической точки зрения — продолжают исполнять ту же миссию, что индоевропейцы Турана в течение предшествующих тысячелетий.

И наконец, драматический индоевропейский взрыв патриархата, Логос Аполлона завершается тем, что земли Турана оказываются под властью восточных славян, русских — вновь индоевропейского народа, замыкающего драматический историал Турана и диалектику движения и наложения экзистенциальных горизонтов Евразии.

## **Проблемные аспекты туранского взрыва и новые масштабы геософии**

В этой картине, которая соответствует не абстрактной схеме, но вытекает из экзистенциального анализа различных горизонтов и культур народов Евразии, где мы заведомо стремились уйти от любых форм этноцентризма или редуccionистских схем, внимательно прислушиваясь к структурам, историалам и ментальным вселенным народов, рассматриваемых нами, есть, однако, несколько вопросов, остающихся пока без ответа.

Первое, что вообще не поддается объяснению, это *сам факт* возникновения индоевропейского туранского взрыва. Отвергая любой эволюционный подход и строго придерживаясь полной автономии трех Логосов, между которыми нет никакой заведомо хронологической или генетической последовательности, мы вынуждены просто констатировать положение вещей (*Sachverhalt*): индоевропейцы появляются в Туране как носители колеса, коневодства, патриархата, культа Небесного Отца, трехфункциональной идеологии и воинственной контрастной этики в определенный момент времени, но откуда они берутся и что им предшествовало, остается абсолютно неизвестным. Единственная нить, которая у нас есть, это смутные предания о Гиперборее и арктическая гипотеза о происхождении карты-календаря из циркумполярной зоны, а также косвенно подтверждающая эту гипотезу особенность культурной морфологии финно-угорских народов по обе стороны Уральского хребта, где у восточных финнов и угров влияние индоевропейского начала максимально, а у самодийцев и на востоке и саамов на западе существенно ослабевает. Но мы прекрасно осознаем, насколько хрупкими являются такие теоретические

построения, безупречные с точки зрения платонической оптики, но не имеющие (пока) практически никаких подтверждений.

Однако, если мы примем гипотезу об арктической карте-календаре и о существовании проторунической знаковой системы (не обязательно письменности в обычном понимании) и попытаемся соотнести между собой знаки разных древнейших систем письма, а также символы на керамике, узоры, тамга — вплоть до наскальных рисунков и зарубок на костях мамонтов, то у нас будет, как минимум, точка отсчета для попытки реконструкции *бореальной культуры*, предшествующей собственно индоевропейскому взрыву, но уже содержащей в себе его семантические оси и вектора. В каком-то смысле такая работа представляет собой аналог построения ностратической системы языков лингвистами — только на уровне семантики и знаковых систем. Можно назвать это направление «*палеосемантикой*» или «*палеосемиотикой*». Герман Вирт, как мы неоднократно упоминали, предпринял первую попытку такой грандиозной реконструкции, но в ходе нее допустил множество натяжек и неточностей, которые не позволяют принять его работу как достоверное исследование. В то же время его в целом тенденциозные труды представляют собой источник вдохновения для следующей плеяды исследователей руники и проторуники, которые могли бы учесть его слабые стороны и скорректировать ошибки, перейдя к более совершенному уровню.

Вторая проблема состоит в необходимости объяснить явление *патриархата* — причем подчас весьма устойчивого — у народов, не относящихся к индоевропейским, влияние на которые индоевропейского Логоса исключено по историческим и географическим обстоятельствам. Среди наиболее совершенных типов неиндоевропейского патриархата следует выделить шумерскую и египетскую цивилизации, являющиеся полностью автономными и самостоятельными, не имеющими — по крайней мере, в своих корнях и наиболее древних стадиях — никакого отношения к Турану. Неиндоевропейский патриархат существует и исторически строго фиксирован. К нему можно отнести и цивилизацию Элама, и патриархальные структуры у народов Африки, Латинской Америки, Азии (прежде всего Китай) и Океании, необъяснимые туранским взрывом. Здесь у нас нет даже гипотез, и эта проблема должна осмыслиться и ставиться должным образом в будущем. Однако следует заметить, что туранский взрыв, не разъясняя вопроса о неиндоевропейском (нетуранском) патриархате, впервые заставляет его поставить. Ведь если последовательность и логика распространения трехфункциональной идеологии из сердца Великой Степи к ее периферии может быть реконструирована

на с большой долей достоверности, и ее ноологическая и ноомахическая природа прозрачна и наглядно проявлена, то этим семантическим светом и выявляются темные места на периферии Евразии. Иными словами, если реконструирована модель центрального (туранского) патриархата, то впервые само существование периферийного (относительно Турана) евразийского патриархата, несводимого к Турану, становится настоящей *проблемой*, требующей решения или, как минимум, тщательного изучения. На описание горизонтов и цивилизаций такого периферийного патриархата мы обращаем внимание в других томах «Ноомахии», где речь заходит о соответствующих культурах и народах, но первые обобщения и даже первичные гипотезы еще только ждут своего часа.

И наконец, масштаб геософской карты Логоса Турана и индоевропейского патриархального взрыва позволяет поставить вопрос, также пока не имеющий даже предварительного решения, *о количестве, локализации и самой природе полюсов цивилизации Великой Матери*. Эмпирически при исследовании того или иного экзистенциального горизонта мы сталкиваемся с влияниями и структурами, однозначно отсылающими нас к Логосу Кибелы. В разных культурах морфология этих влияний и структур различается и имеет разную степень концентрации, но все они сводимы к гештальту Великой Матери, к характерной для него цепочке знаков, символов, сюжетов и мотивов. Но если в случае Анатолии мы можем достоверно зафиксировать древнейшие очаги цивилизации мистического ноктюрна и проследить зону их воздействия в Эгейской культуре, на Балканах, на Ближнем Востоке и в Средиземноморье, то в других случаях таких явных центров нет, или все линии указывают на морские пространства и мифы о затонувших континентах (как в случае мифологии дравидов о цивилизации Кумари Кандам и т.д.).

В целом два тома «Ноомахии» «Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали»<sup>1</sup> и данный том «Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери» представляют собой переходный момент в общей структуре исследования трех Логосов и их геософских проекций в горизонтах и цивилизациях. Здесь мы видим первые обобщения исследования отдельных культур в более широком контексте, то есть именно то, от чего мы старательно воздерживались на первых стадиях построения «Ноомахии». На начальном этапе это было необходимо для того, чтобы избежать любых априорных заключений или тенденциозных подходов, которые резко снижают основательность ноологической ре-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали.

конструкции. А там, где мы принимали определенные гипотезы как рабочие (например, относительно связи африканских культур — «цивилизация Куша» — с Логосом Кибелы), они сплошь и рядом разлетались вдребезги, обнаруживая совершенно иную картину, никак не предполагавшуюся изначально. Но по мере обзора разных горизонтов и культур определенные закономерности становились слишком заметными и бросающимися в глаза, причем эти закономерности выстраивались уже в контексте ноологии и геософии, что исключало влияние дополнительных методологических априорий. Однако обобщающие сведения ноологических и ноомахических структур в общую картину данным двухтомником только начинаются, и даже наброски финальной картины геософии в максимальном масштабе представляют собой задачу будущего.

# Библиография

- Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
- Анисимов А.Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма /Родовое общество. Этнографические исследования и материалы. М.: АН СССР, 1951.
- Аргзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.: Наука, 1982.
- Багмаев П.А. Россия и Китай. СПб.: Типография Суворина, 1905.
- Безертинов Р.Н. Древнетюркское мировоззрение «Тэнгрианство». Казань: РИЦ «Школа», 2006.
- Бессонов И. Эсхатологическое движение Кузьмы Алексеева. Мировоззрение, обрядность, историческая эволюция. СПб.: Алетейя, 2015.
- Бешевлиев В. Прабългарски епиграфски паметници. София: Издателство на Отечествения фронт, 1981
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб.: Наука, 2000.
- Блиев М.М., Бзаров Р.С. (ред.) История Осетии с древнейших времен до конца XIX в. Владикавказ: Ир, 2000.
- Богораз В.Г. Чукчи. Часть I. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1934.
- Боролина И. Из старой турецкой поэзии. М.: Художественная литература, 1978.
- Войников Ж. Алано-древнобългарското писмо. София: Faber, 2011.
- Войников Ж. Произход и преселения на древните българи. София: Siela, 2013.
- Войников Ж. Алано-древнобългарското писмо. София: Faber, 2011.
- Гавритухин И.О., Обломский А.М. Восточная Европа в середине 1 тысячелетия н. э. М.: ИА РАН, 2007.
- Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
- Гемуев И.Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990.
- Гернот В. Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М.: Наука, 1992.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини. М.: Росспэн, 2005.
- Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1992.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М.: Товарищество «Клышников, Комаров и Ко», 1993.

- Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М.: Айрис-Пресс, 2008.
- Гумилев Л.Н. Хунну. Троецарствие в Китае. Хунны в Китае. М.: Айрис-Пресс, 2008.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Айрис-Пресс, 2016.
- Гэсэр. Бурятский героический эпос. М.: Художественная литература, 1968.
- Далгат Б.К. Первобытная религия ингушей и чеченцев. М.: Наука, 2004.
- Дешериев Ю.Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских народов. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1963.
- Джавелидзе Э.Д. У истоков турецкой литературы. II. Юнус Эмре. Тбилиси: Мецнизреба, 1985.
- Джамбеков Ш.А. Чеченский фольклор. Грозный: Книга, 1991.
- Джангар. Калмыцкий народный эпос. М.: Русский язык, 1977.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Международное Евразийское Движение, 2011.
- Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Геополитика России. М.: Академический проект, 2012.
- Дугин А.Г. Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски. М.: Академический проект, 2018.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Великая Индия. Цивилизация Абсолюта. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Геософия. Горизонты и цивилизации. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Турана. Индоевропейская идеология вертикали. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации Нового Света. Прагматика грез и разложение горизонтов. М.: Академический проект, 2017.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина Истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.
- Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: лексический фонд: пратюркский период. М.: Восточная литература, 2007.
- Дьяконов И.М. История Древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. Передняя Азия. Египет. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1988.
- Дьяконов И.М. Языки древней Передней Азии. М.: Наука, 1967.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977.
- Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980.



- Жирмунский В.М.* Избранные труды. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974.
- Иванов В.В.* Труды по этимологии индоевропейских и древнепереднеазиатских языков. Т. 2. М.: Языки славянских культур, 2008.
- Иванов Вяч.Вс.* Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы (сравнительно-типологические очерки). М.: Наука, 1965.
- Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков. Т. 2. М.: Наука, 1976.
- Инал-ипа Ш.Д.* Что рассказывают абхазы о древнейшем населении Абхазии и своем происхождении (материалы с комментариями) // *Абхазоведение. Язык. Фольклор. Литература.* II выпуск. Сухум, 2006.
- Каланкатуаци М.* История страны Алуанк. Ереван, 1984.
- Каравашкин А.* Русская средневековая публицистика. М.: Прометей, 2000.
- Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987.
- Кереньи К.* Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Ким А.А.* История государства Бохай. Уссурийск: ФГОУ ВПО ПГСХА, 2011.
- Кисриев Э.Ф.* Ислам в Дагестане. М.: Логос, 2007.
- Кицикис Д., Лемерль П.* На перекрестке цивилизаций: История Византии. Османская империя. М.: Весь Мир, 2006.
- Клейн Л.С.* Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб., 2007.
- Кляшторный С.Г.* Азиатский аспект ранней истории хазар. Хазары. М.; Иерусалим: Гешарим /Мосты культуры, 2005.
- Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.
- Кудаева З.Ж.* Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик: Эльбрус, 2008.
- Кудаева З.Ж.* К символике «верха» в адыгской мифопоэтической традиции/ Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Пятигорск: Пятигорский Государственный лингвистический университет, 2006.
- Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет. История религии бон. СПб.: Евразия, 1998.
- Кыс Дэбилейз:* Якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, 1993.
- Лаудаев У.* Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного управления Наместника Кавказского, 1872.
- Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
- Лэнг Д.* Грузины. Хранители святынь. М.: Центрполиграф, 2006.
- Магомедов М.Г.* История аварцев. Махачкала: ДГУ, 2005.
- Мелетинский Е.М.* Древнеэпические сказания народов Кавказа и Закавказья / История всемирной литературы: В 8 т. Т. 2. М.: Наука, 1984.

- Монгайт А.А. Рязанская земля. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961.
- Морескини К. История патристической философии. М.: Изд-во «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина», 2011.
- Мровели Л. Жизнь картлийских царей. М.: Наука, 1979.
- Нижарадзе Г. Мы — грузины // Защита будущего: Кавказ в поисках мира. М.: Глагол, 2000.
- Нухаев Х.-А. Т. Ведено или Вашингтон? М.: Арктогея-центр, 2001.
- Нуцубидзе Ш. Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси: Изд-во ССР Грузии «Литература и искусство», 1963.
- Нуцубидзе Ш.И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси: Изд-во АН Грузинской ССР, 1942.
- Нюрнун Боогур Стремительный. Якутск: ЯКГИЗ, 1947.
- Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII – XVIII вв.). Л.: ОГИЗ, 1937.
- Окладников А.П. Чукчи. Часть II. Религия. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939.
- Османов А.И. (ред.). История Дагестана с древнейших времен до наших дней: В 2 т. М.: Наука, 2004.
- Основы евразийства. М.: Партия «Евразия», 2002.
- Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
- Петрици И. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М.: Мысль, 1984.
- Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель, 2005.
- Пиотровский Б.Б., Иванов Вяч.Вс., Аргзинба В.Г. (ред.). Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985.
- Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.
- Повесть временных лет. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950.
- Потанин Г.Н. Эрке. Культ Сына Неба в Северной Азии. Томск: Издание А.М. Григорьевой, 1916.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
- Поэзия народов СССР IV – XVIII веков. М.: Художественная литература, 1972.
- Пропп В.В. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999.
- Рагин П. Трикстер. СПб.: Евразия, 1998.
- Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. М.: Рипол, 2009.
- Рубцова Е.С. Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект). М.; Л.: Академия наук СССР, 1954.
- Руставели Ш. Витязь в тигровой шкуре. Тбилиси: Картули цигни, 2015.
- Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII – XIII веков. М.: Наука, 1993.
- Рыбаков Б.А. Геродотова Скифия: историко-географический анализ. М.: Наука, 1979.
- Сверчков Л.М. Тохары. Древние индоевропейцы в Центральной Азии. Ташкент: SMI-ASIA, 2011.
- Семенова Л.Н. Эпический мир Олонхо: пространственная организация и сюжетика. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006.

- Сефербеков Р.И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала: ДИНЭМ, 2009.
- Ситников К.И.* Словарь марийской мифологии. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003.
- Скобелев С.Г.* Подвески с изображением древнетюркской богини Умай // Советская археология. М., 1990. № 2.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю: В 2 т. Т. I, II. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1975, 1977.
- Старостин С.А.* Труды по языкознанию. М.: Языки славянских культур, 2007.
- Страбон.* География. М.: Наука, 1964.
- Сыма Цянь.* Исторические записки. Т. 8. М.: Восточная литература, 2002.
- Таказов Ф.М.* Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований, 2008.
- Тенишев Э.Р., Дыбо А.В.* (ред.). Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира тюркского этноса по данным языка. М.: Наука, 2006.
- Топоров В.Н.* Из хеттско-лувийской этимологии: теофорное имя Камгуше-ра // Этимология-1983. М.: Наука, 1985.
- Топоров В.Н.* Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1981.
- Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2005.
- Трубицкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
- Турчанинов Г.Ф.* Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М.: Московский исследовательский центр абхазоведения, 1999.
- Турчанинов Г.Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л.: Наука, 1971.
- Туччи Дж.* Религии Тибета. СПб.: Евразия, 2005.
- Флоря Б.Н.* Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетейя, 2000.
- Формозов А.А.* Каменный век и энеолит Прикубанья. М.: Наука, 1965.
- Халидова М.* Поклонение козлу // Мифология народов Дагестана. Махачкала: Институт истории языка и литературы им. Г. Царасы, 1984.
- Хара-Даван Э.* Чингисхан великий завоеватель. М.: Вече, 2008.
- Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1959.
- Шарвили.* Махачкала: Лотос, 2008.
- Широкогоров С.М.* Избранные работы и материалы. Кн. 1. Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2001.
- Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов / Широкогоров С.М. (ред.). Ученые записки историко-философского факультета в г. Владивостоке. Т. 1. Владивосток: Типография областной земской управы, 1919.

- Шихсаидов А.* Когда и как насаждался ислам в Дагестане. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1962.
- Шихсаидов А.Р.* Дагестанская историческая хроника «Тарих Дагестан» Мухаммада Рафи (к вопросу об изучении) // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования: Ежегодник. 1972. М.: ГВРЛ, 1977.
- Шортанов А.Т.* Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982.
- Элиаге М.* Йога. Свобода и бессмертие. Киев: София, 2000.
- Элиаге М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир, 2015.
- Юнгер Ф.* Греческие мифы. СПб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2006.
- Ягич И.В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968.
- Языки мира: Монгольские языки. Тунгусо-маньчжурские языки. Японский язык. Корейский язык. М.: Индрик, 1997.
- Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск: Наука, 1996.
- Ясави Ходжа Ахмет.* Хикметы. Алматы: Дайк-Пресс, 2004.
- Яшин В.Б.* Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат контактов эпохи бронзы — раннего железа. Диссертационное исследование по специальности Археология (07.00.06). Новосибирск, 1990.
- Яшин В.Б.* Еще раз о митраистских истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: История и культура. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 1997.
- Avienus Rufius Festus.* Ora maritima, or description of the seacoast from Brittany round to Massilia. Chicago: Ares Publishers, 1977.
- Ayalon D.* The Mamluk Military Society. L.: Variorum, 1979.
- Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.
- Barks C.* The Essential Rumi. San Francisco: Harper San Francisco, 1997.
- Bat-Ocher Bold.* Mongolian nomadic society: a reconstruction of the «medieval» history of Mongolia. Richmond, Surrey: Curzon, 2001.
- Birnbaum E.* The Way to Shambhala: A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas. N. Y.: Anchor Press / Doubleday, 1980.
- Bogoras W.* Chukchee mythology. Part I. N. Y.; Leiden: Gr.E. Stechert & Co.; E. J. Brill, 1910.
- Bogoraz W.* The Chukchee. V. 1 – 3. Leiden; N. Y.: E.J. Brill ltd; G. E. Stechert & Co., 1904 – 1909.
- Burrill Kathleen R. F.* The Quatrains of Nesimî Fourteenth-Century Turkic Hurufî With Annotated Translations of the Turkic and Persian Quatrains from the Hekimoğlu Ali Pasa MS. The Hague: De Gruyter Mouton, 1972.
- Dogaru M.* Vlad Țepeș, Împăratul Răsăritului. Gîndirea politică și practica militară în epoca lui Vlad Țepeș. Tradiție și originalitate București: Globus, 2008.

- Dolgopolsky A.* Nostratic Dictionary. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
- Dressler M.* Die alevitische Religion — Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon, 1999.
- Dugin A.* Moska-Ankara eksenı. Istanbul: Kaynak, 2007.
- Durand G.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 2011.
- Elliott Mark C.* The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China. Palo Alto: Stanford University Press, 2001.
- Evola J.* Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Mediterranee, 1998.
- Franke H.* The Forest Peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens. The Cambridge History of Early Inner Asia. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Gökalp Z., Adıvar Halide E.* Yeni Turan. Istanbul, 1912.
- Golden Peter B.* An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992.
- Csató É. Á., Johanson L., Róna-Tas A., Utas B.* (ed.). Turks and Iranians: Interactions in Language and History. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016.
- Guénon R.* Symboles fondamentaux de la Science sacrée. P.: Gallimard, 1977.
- Hoffmann H.* Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen entwicklung. Freiburg; München: Karl Alber, 1956.
- White D.G.* (ed.). Tantra in practice. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001.
- Mahabharata.* De Kisari ganguly. V. III. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1991.
- Parzinger H.* Die frühen Völker Eurasiens. Vom Neolithikum bis zum Mittelalter. München: Beck, 2006.
- Heissig W., Sagaster. K.* (ed.). Gedanke und Wirkung. Festschrift zum 90 Geburtstag von Nikolaus Poppe. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1989.
- Redfield R.* The little community. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Rizvi Saiyid Athar A.* Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign: With Special Reference to Abu'l Fazl. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1975.
- Scharlipp W.-E.* Die frühen Türken in Zentralasien: Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Shajrat ul Atrak: or the genealogical tree of the Turks and Tatars. L.: Allen, 1838.
- Shirokogoroff S.M.* Psychomental complex of the Tungus. L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.
- Snellgrove D.* The Nine Ways of Bon. L.: Oxford University Press, 1967.
- Sternberg L.* Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie // Archiv für Religionswissenschaft, XXVIII, 1930.
- Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, 5 B. B.: de Gruyter, 1931 – 1934.
- Tilak Bal Gangadhar.* Orion or Researches into the Antiquities of the Vedas. Bombay: Rádhábái Átmárám Sagoon, 1893.
- Vinogradov A.* Ak Jang in the context of Altai religious tradition. PhD. Thesis. Department of Religious Studies and Anthropology University of Saskatchewan. 2001.

- Wirth H.* Der Aufgang 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.
- Yu Taishan.* A Study of Saka History// Sino-Platonic Papers. Number 80. University of Pennsylvania. 1998.

# Содержание

<b>Часть 1. Передача туранского Завета. Алтайское вторжение.....</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. Алтайский полюс .....</b>	<b>5</b>
Индоевропейцы и постиндоевропейцы Турана: передача Логоса .....	5
Алтайские народы.....	9
Алтайский праязык и реконструкция Вирта .....	10
<b>Глава 2. Гунны: поворот туранского историала .....</b>	<b>20</b>
Гунны: появление.....	20
Предыстория: хунну.....	21
Религия хунну.....	26
Империя Атиллы.....	29
<b>Глава 3. Наследники гуннов: болгары, савиры, авары, венгры.....</b>	<b>33</b>
Постгуннские народы Западного Турана.....	33
Венгры — наследники авар.....	36
<b>Часть 2. Тюрки в стихии Турана .....</b>	<b>41</b>
<b>Глава 4. Истоки.....</b>	<b>43</b>
Главные наследники индоевропейской миссии .....	43
Неисследованная «великая цивилизация» .....	44
Тюрки и прототюрки.....	47
Тюрки и их языки .....	50
Прародина: гунны, Эргенекон и Ашина.....	52
Тюрки и Империи.....	55
<b>Глава 5. История тюркютской Империи .....</b>	<b>59</b>
Рождение политики тюркютов.....	59
Воинский этос тюрков: экзистировать в битве.....	64
Тюркютский каганат и принцип Империи .....	69
<b>Глава 6. Конец «голубых тюрков» и новые народы.....</b>	<b>72</b>
Раскол державы.....	72
Великая Булгария и ее наследники.....	74
Хазарский каганат: прикаспийская гегемония.....	77
<b>Глава 7. Вторая Империя .....</b>	<b>83</b>
Под властью Китая.....	83
Голубая Орда: новый имперский субъект.....	85
Тюркская идеология Орхонских надписей .....	87

Уйгурское царство: манихеи в Туране.....	90
Тюркский закат и монголы .....	91
<b>Глава 8. Религия древних тюрок и шаманизм .....</b>	<b>93</b>
Под знаменем Тэнгри.....	93
Великая Птица — Мать и зародыш души .....	96
Мать Сыра Земля: тюркская версия .....	100
Государство и его духи.....	102
Эрлик, господин Преисподней.....	104
Передача трехфункциональной идеологии .....	107
Миссия шаманов.....	111
Структура посвящения в шаманы .....	114
Путешествия вдоль оси трехчастного мира.....	115
Тюркская ноология: Тэнгри-шаман-Эрлик.....	117
Олонхо и якутская титаномахия.....	121
Тюркские девы-воительницы.....	124
<b>Глава 9. Тюрки и ислам: суфийский Логос .....</b>	<b>128</b>
Первые исламские государства тюрок.....	128
Государство сельджуков.....	132
Ильханы, Тимуриды, Моголы.....	136
Тюрки и предыстория Сефевидского Ирана .....	140
<b>Глава 10. Турецкий суфизм: путями аль-Халладжа.....</b>	<b>143</b>
Ясави: встреча туранского Логоса с иранским .....	144
Алевиты: иранское наследие и тюркский батинизм.....	151
Шиины, суфии и восстание Бабае .....	153
Хаджи Бекташ: суфизм турецкого стиля .....	155
Юнус Эмре: Мансур был прав.....	159
Имадеддин Насими: человек как надпись.....	161
«Турецкая религия» османов.....	167
<b>Глава 11. Османская Империя.....</b>	<b>171</b>
Истоки: османская формула интеграции .....	171
Успехи османов и взятие Царь-града.....	172
Империя и ее миллеты .....	173
Третий Рим и «турская правда» .....	174
<b>Глава 12. Туранско-средиземноморская Империя под флагом ислама.....</b>	<b>179</b>
Геополитическая преемственность.....	179
Традиции Турана и «экономия насилия» .....	182
Эстафета Аббасидов.....	184
Османский ислам: жест Святой Софии и янычары.....	185
Успехи османов: имперский расцвет.....	188
Русские войны и балканские восстания.....	189
Гибель Империи, младотурки и современная Турция.....	190



<b>Глава 13. Османская Империя и Европа (христианский и постхристианский мир)</b> .....	192
Силловые линии османской цивилизации.....	192
Европа Модерна против турецкого (туранского) ислама .....	194
Османы как традиционное общество .....	197
Османы в контексте геополитики .....	199
Тюркские народы и алтайская эсхатология .....	204
<b>Глава 14. Современная Турция</b> .....	208
Кемаль и кемализм .....	208
Эрдоган, «Эргенекон» и секта Гюлена .....	209
Культура Великого Синего Неба .....	211
<b>Часть 3. Монголы</b> .....	<b>213</b>
<b>Глава 15. Древние монголы</b> .....	215
Земли Монголии в пространстве Турана .....	215
Хунну и сяньби: два первых монгольских царства .....	218
Жужани и тюрки в Монголии.....	223
Двухполярная Империя Тан .....	224
Возвышение царства киданей .....	227
Хамаг-монголы .....	231
<b>Глава 16. Чингисхан: Император мира и Сын Неба</b> .....	235
Страсти по Темучжину .....	235
Темучжин как Чингисхан: Империя Тэнгри .....	237
Люди длинной воли: степная антропология .....	240
Яса: корпус законов Турана .....	243
Творение мировой Империи .....	245
Монгольские улусы после Чингисхана.....	248
<b>Глава 17. Монгольская религия</b> .....	254
Хормусто-тэнгрианство и его боги.....	254
Великая Мать и «черное» шаманство .....	256
Монгольская титаномахия .....	259
Чингисхан и воля небес (дзаячи) .....	262
Небесный кузнец и «железный человек» .....	266
Гэсэр: монгольская титаномахия .....	272
<b>Глава 18. Великие державы монголосферы</b> .....	278
Ильханы .....	278
Золотая Орда: от рассвета до «великой замятни» .....	281
Тамерлан и Темуриды: государство Туран.....	285
<b>Глава 19. Монголы: после Империи</b> .....	290
Халха и ойраты .....	290
Джунгария: могущество ойратов.....	292

<b>Глава 20. Монгольский Логос и буддизм</b> .....	296
Восточный иранизм и народы Монголии .....	296
Монгольский буддизм: в ожидании тулку .....	297
<b>Часть 4. Тибет</b> .....	<b>301</b>
<b>Глава 21. Древний Тибет</b> .....	303
Тибето-монгольская цивилизация: слои и ядра .....	303
Тибето-бирманские мифы: Дух-Мать.....	305
Тибетский историал: тантрическая обезьяна.....	308
Династия Ярлунг: Империя и буддизм.....	310
Тисрон и Падмасамбхав.....	312
Ньингма, «старообрядцы» Тибета и культура йидамов.....	317
Конец Империи .....	324
<b>Глава 22. Эпоха теократии</b> .....	327
Вторая волна буддизма: Атиша.....	327
Миларепа и Кагьюпа .....	330
Сакьяпа и доктрина чой-йонг .....	332
Учитель Цзонкхапа: Гелугпа .....	334
Тибетская теократия.....	337
Тибет и Большая Игра: проект Бадмаева и новая теократия.....	341
Тибет в XX веке.....	343
<b>Глава 23. Бон: Ахура-Мазда в Тибете</b> .....	345
Религия полюса (свастика-бон) .....	345
Трехчастная модель космоса в Тибете.....	348
Тибетский маздеизм и Мудрый Бумкхри .....	350
Сатриг Эрсан: Великая Мать сферы .....	353
Шенлха Окар: жрец Белого Света .....	354
Шенраб: спаситель середины времени .....	355
Бон и манихейство.....	359
Калачакра: карта-календарь идеального Тибета.....	362
Реформированный бон: Шенлуга и его последователи.....	367
Дзогчэн в традиции бон: метафизика света.....	370
<b>Часть 5. Маньчжуры</b> .....	<b>375</b>
<b>Глава 24. От мохэ до чжурчжэней</b> .....	377
Тунгусо-маньчжурские народы в древнейшую эпоху.....	377
Чжурчжэни: Империя Цзинь — основатели .....	379
Расцвет и упадок Империи Цзинь .....	380
<b>Глава 25. Маньчжурия и династия Цин</b> .....	385
Нурхацци и Абахай: имперский дух-вочко и маньчжурский Dasein .....	385
Китай в руках маньчжуров: расцвет.....	388
Маньчжуры и британская торговая колонизация.....	390

Восстания даосов и давление Запада .....	395
Конец маньчжурской династии .....	396
<b>Глава 26. Люди и духи эвенкийской Вселенной .....</b>	<b>400</b>
Полюс тунгусов и полюс маньчжуров .....	400
Психоментальный комплекс тунгусо-маньчжуров .....	404
Тунгусо-маньчжурская картина мира .....	406
Феноменология тунгусских духов .....	410
Дух-хозяин .....	414
Антропология эвенков: три души .....	416
Проблема тунгусской матриархальности .....	423
<b>Глава 27. Тунгусо-маньчжурский шаманизм и его ноологическая</b>	
классификация .....	428
Шаманы и беспокойство .....	428
Становление шаманом .....	431
Шаманское делание: камлание как Ereignis .....	433
Ноология тунгусо-маньчжурского горизонта .....	439
<b>Часть 6. Палеоазиаты .....</b>	<b>443</b>
<b>Глава 28. Палеоазиатские народы Евразии .....</b>	<b>445</b>
Малые народы Северо-Восточной Евразии .....	445
Чукчи, коряки, ительмены: культура Великого Ворона .....	447
Нивхи: царь-медведь и царь-рыба .....	453
Эскимосы и алеуты: Великий Ворон и Мать-Море .....	455
Юкагиры: народ границы .....	458
Кеты: енисейские люди огня .....	460
Палеоазиаты и ноология .....	462
<b>Глава 29. Палеоазиатская религия: структуры северных духов .....</b>	<b>466</b>
Пять слоев палеоазиатской религии: перевернутый мир духов .....	466
Голос вещей .....	469
Пути мухомора извилисты: чукотская метафизика .....	472
Превращения .....	475
Владыки-виды .....	478
Дух и его свободный мир .....	482
<b>Глава 30. Великая Мать и ее Ворон .....</b>	<b>488</b>
Прожорливая Седна и Моржовая Мать .....	488
Ворон: дьявол или творец? .....	493
Ворон как Трикстер .....	495
Палеоазиатская «цивилизация Великого Ворона» в контексте	
геософии Турана .....	498
<b>Часть 7. Уральский Логос .....</b>	<b>503</b>
<b>Глава 31. Уральская группа .....</b>	<b>505</b>

Народы уральской группы .....	505
Самодийцы и вертикальная топика .....	509
Время сихиртя и время ненцев .....	511
Нум против Нга: шаманы и падшие хозяева .....	512
Угры: туранская фратрия и герои-манси .....	514
Солнечный человек Мир-сусне-хум .....	516
Дуальность слоев угорской идентичности и структура космического дома .....	519
Фратрия Пор: Мать-Медведиха .....	521
Финны востока: коми — Великая Пермь .....	521
Удмурты: война голубей и воронов .....	524
За пределом Неба: Великая Мать Ёму и три души .....	525
Мордва: тиссагеты и сарматские воины .....	528
Мокша против эрзя: Пургасова Русь .....	529
Мордовский Спаситель и «Кузька-Бог» .....	531
Луговые и горные марийцы: княжества и альянсы .....	532
Марийская светлая вера и медовое причастие .....	534
Финны Балтики на границе цивилизаций: от самобытности к ассимиляции .....	536
Саамы и финны: страна Сапмо и палеоевропейский след .....	540
«Калевала»: солярная мельница и зачатие Вяйнямейнена .....	543
<b>Глава 32. Урал в сакральной географии .....</b>	<b>549</b>
Геософия уральского мира .....	549
Апофатическое письмо общевразийской руники .....	552
<b>Часть 8. Горизонты Кавказа .....</b>	<b>555</b>
<b>Глава 33. Картография Кавказа .....</b>	<b>557</b>
Горизонты Кавказа .....	557
Археологические культуры: районирование Кавказа .....	559
Культурные круги и этносы Кавказа .....	562
Предки кавкасионов (лингвистическая гипотеза) .....	567
<b>Глава 34. Грузины: Сакартвело — световая страна .....</b>	<b>574</b>
Картвельский историал .....	574
Хурритский след .....	584
Гештальт Амирани .....	587
Грузинский неоплатонизм: от Петра Ивера до Мцери и Петрици .....	593
Руставели: грузинские воины Любви и Света .....	597
Грузия в Новое время: освобождение титана .....	601
<b>Глава 35. Адыги .....</b>	<b>607</b>
Слои и полюса адыгской идентичности .....	607
Историал адыгов .....	611
Историал абхазов .....	615

Религия адыгов: демонизация Небес и паук-божество .....	617
Абхазы и дух моря .....	623
Абрскил.....	625
Черкесские нарты: Великая Мать Сатаней .....	626
Краткое резюме адыго-абхазской ноологии .....	629
<b>Глава 36. Вайнахи.....</b>	<b>631</b>
Вайнахские древности .....	631
Тейпы: почему у вайнахов нет историала .....	633
Вайнахский суфизм.....	636
Этапы модернизации: от вирдов к ваххабизму и Ичкерии .....	639
Политеистический пантеон чеченцев .....	641
Вайнахские нарты.....	643
Пхъармат и вайнахская ноология .....	648
<b>Глава 37. Историалы народов Дагестана .....</b>	<b>652</b>
Восточно-кавказские этносы.....	652
Кавказская Албания .....	654
Религия албанов .....	657
Албанский историал.....	660
Сарир: государство аварцев.....	662
Аварское нуцальство.....	665
Кавказский имамат: воинственный суфизм, шариатизм и буржуазная модернизация Кавказа.....	668
Лакцы и Казикумухское шамхальство .....	673
Даргинцы: уцмийство.....	677
<b>Глава 38. Религия и мифы Восточного Кавказа .....</b>	<b>679</b>
Слои дагестанской религии .....	679
Божества Небес.....	680
Великая Мать ветров и воды.....	682
Титаны, змеи и праздник медведя-феминоида .....	686
<b>Глава 39. Ноология Кавказа .....</b>	<b>690</b>
Великая Мать Кавказа — Дал.....	690
Гештальт Прометея: кавказский субъект.....	693
Вольные общества: кавказский титанизм.....	696
<b>Заключение. Переломный момент «Ноомахии».....</b>	<b>700</b>
Два аспекта евразийских горизонтов .....	700
Геософия Евразии в геософии земного круга.....	702
Проблемные аспекты туранского взрыва и новые масштабы геософии .....	705
<b>Библиография .....</b>	<b>709</b>

Научное издание

**Дугин Александр Гельевич**

**НООМАХИЯ: войны ума.  
Горизонты и цивилизации Евразии.  
Индоевропейское наследие и следы Великой  
Матери**

Корректор: Башлай И.М.  
Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.  
Группа допечатной подготовки изданий:  
Исакова Т.В.  
Коновалова Т.Ю.  
Крылов К.А.  
Пияева М.В.

Подписано в печать 11.08.2017. Формат 60×90/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 45,5. Тираж 500 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@aproject.ru, zakaz@aproject.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](http://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](mailto:info@aproject.ru),  
[zakaz@aproject.ru](mailto: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](mailto:info@aproject.ru).

ISBN: 978-5-8291-2133-4



9 785829 121334



## Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации
- 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
- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Американские цивилизации
- Логос Турана: индоевропейская идеология вертикали
- Горизонты и цивилизации Евразии: индоевропейское наследие и следы Великой Матери
- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Великая Индия: Цивилизация Абсолюта
- Желтый Дракон. Цивилизации Дальнего Востока. Китай. Корея. Япония. Индокитай
- Горизонты Африки. Ойкумена Океании. Фигуры и маски
- Русский Логос

**Ноомахия** – война в сфере ума. Автор «Ноомахии» рассматривает человеческую историю и современность как непрекращающуюся войну многообразных цивилизационных проектов, основанных на трех ноологических парадигмах (трех Логосах – Аполлона, Диониса, Кибелы). Панорама человечества предстает в полноте и многообразии диалогов, комбинаций, юкстапозиций, взаимных поглощений и аннигиляций указанных Логосов, рождающих множественные типы рациональности, мифологии, философии, религии, метафизики, плюральность цивилизационных конструкций...

В книге «Горизонты и цивилизации Евразии. Индоевропейское наследие и следы Великой Матери» Александр Дугин приходит к выводу о существовании на территории древней Евразии обширных зон цивилизации Великой Матери – в Эгейском море, в Анатолии (палеоевропейцы), на севере Тихого океана (чукчи, эскимосы), в доведической Индии, у народов Южного Китая и Индокитая, древней Японии. В 5-7 тысячелетиях до Р.Х. в центре Евразии, в Великой Степи вспыхивает индоевропейский Логос – Логос Аполлона... Свет зажигается во тьме, утверждая дифференциал, вертикаль, культ отеческих богов Неба, воинственную цивилизацию героев и воинов. Этот индоевропейский взрыв начинается распространение на Запад, постепенно ассимилируя или оттесняя Логос Великой Матери, вступая с ним в смертельную схватку...

