

А.Г. ДУТИН

# НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЛОГОС ЕВРОПЫ



ЛАТИНСКИЙ  
ЛОГОС

СОЛНЦЕ  
И  
КРЕСТ



А.Г. Дугин

**НООМАХИЯ**  
**ВОЙНЫ УМА**

**ЛАТИНСКИЙ**  
**ЛОГОС**  
**СОЛНЦЕ И КРЕСТ**

«Академический проект»  
Москва, 2016

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. Латинский Логос. Солнце и Крест. — М.: Академический проект, 2016. — 719 с.

ISBN 978-5-8291-1859-4

Книга «Латинский Логос. Солнце и Крест» продолжает цивилизационный цикл «Ноомахия» А. Дугина и описывает еще одно западноевропейское пространство в его базовых, самобытных культурно-исторических составляющих — латинский мир (Италия, Испания, Португалия). Сложившись в Античности, достигнув апогея в эпоху возвышения Рима, латинский Логос стал полюсом западного христианства, определил культуру европейского Средневековья и предопределил религиозный и геополитический баланс европейских стран в Новое время, став оплотом католичества, Контрреформации и консерватизма.

Книга представляет интерес для всех, кто интересуется историей мировых культур и цивилизаций, философией, религией, политикой, закономерностями и динамикой современных геокультурных процессов.

The book «Latin Logos. The Sun and the Cross» continues a cycle of civilizations «Noomahiya» by Alexander Dugin and describes another space of western Europe in its basic, distinctive cultural and historical elements — the Latin world (Italy, Spain, Portugal). Fold in antiquity, reaching its peak in the era of the rise of Rome, Latin Logos became a pole of Western Christianity, defined the culture of the European Middle Ages and ordained religious and geopolitical balance of European countries in modern times as a stronghold of Catholicism, Counter-Reformation and conservatism.

УДК 1/14;008

ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2016

© Оригинал-макет, оформление.  
«Академический проект», 2016

# **Предисловие: Латинский Логос и европейский Крест**

## **Логос Западной Европы: Германия как последняя битва**

Книгой «Латинский Логос» мы завершаем второй цикл исследований ноологии Западной Европы, ее геософии в контексте «Большой Ноомахии». В первом издании «Ноомахии» мы посвятили «Логосу Европы»<sup>1</sup> всего один том, включавший в себя краткий обзор основных силовых линий и историалов и Западной Европы, и Восточной. Осознав недостаточность и схематичность первого приближения к ноологической структуре европейского Логоса, мы развернули более детальное (но все равно чрезвычайно обобщенное) изучение отдельных полюсов Европы в самостоятельные тома, начав тем самым составление «Большой Ноомахии», расширяющей изначальную версию.

Первой книгой «Большой Ноомахии» из раздела «Логос Европы» стал том, посвященный Германии, германскому миру и германскому Логосу<sup>2</sup>. Он обрисовал контуры германского полюса в структуре европейского историала, что позволило наделить германский фактор в философии, теологии, мифологии, культуре и политике определенным семантическим содержанием, в целом неизменным в течение столетий и модулирующим свои выражения по внутренней логике,

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. М.: Академический проект, 2014.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический. М.: Академический проект, 2015.

присущей *только ему*. Изучение Логоса Германии подвело нас к выявлению конкретного германского «подлежащего» (ὑποκείμενον), германской сущности (ουσία), позволяющей выделить в структуре немецкого историала *постоянную часть* и проследить семантику изменений, происходящих на уровне акциденций и предикатов. Мы зафиксировали в поле германского Логоса несколько довольно самостоятельных подсистем — австрийскую, скандинавскую, голландскую и швейцарскую, имеющих некоторые качественные отличия, но входящих в общую германскую цивилизацию, германский мир. Так, мы получили концептуальный образец для дальнейшего изучения геософии Европы на втором — более расширенном — уровне.

### Логос Западной Европы: Франция как спуск в ад

Второй работой в этом проекте стала книга, посвященная Франции и кельтской цивилизации в целом<sup>1</sup>. Здесь так же, как и в случае Германии, мы обнаружили весьма самостоятельное французское «подлежащее», объясняющее *из своей собственной* онтологической, экзистенциальной и мифологической структуры *семантику французского историала*. Мы обнаружили контуры «вечной Франции» (Галлии, Великой Кельтиды), соседствующей с «вечной Германией» и составляющей вместе с ней *глубинный философский, исторический и геополитический дуализм* Западной Европы.

Сопоставление германского Логоса и французского Логоса объяснило основные силовые линии западноевропейской истории от Средних веков вплоть до настоящего времени. Логос Европы в его конкретном историческом развертывании в последние полторы тысячи лет в значительной степени представлял собой столкновение двух Логосов — *германского и кельтского*, чей диалог и контраст предопределили своеобразие европейской судьбы. Франция воплощала в себе Запад Западной Европы, Германия — Восток Западной Европы. Между ними в поле интенсивного напряжения развертывалась европейская история — на уровне смыслов (в философии, религии, политике, искусстве, культуре).

Выявив два западноевропейских Логоса, мы определили их место в структуре Ноомахии. Так, мы обнаружили, что германский Логос соответствовал аполлоническому и отчасти аполлоно-дионисийскому началу, представляя собой полюс Традиции, индоевропейской трехфункциональности, патриархата, консерватизма,

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

эсхатологического мифа о последней битве богов и героев, а также апофатическую антропологию, уходящую корнями в хенологический неоплатонизм. Французский Логос, основанный на кельтской идентичности и кельтском Dasein'e (хотя и ему был присущ до определенной степени и в значительной, более слабой, концентрации индоевропейский патриархат), имел совершенно отличную структуру, где доминировал двусмысленный гештальт Орфея, стремящегося к инициатическому путешествию к центру ада и замороженного раскрепощенным женским началом, воплощенным в образе феи Мелюзины. Если для германского мира модернизация была совершенно внешним и гетерогенным явлением, то в структуре французской идентичности мы обнаружили ее *органические* предпосылки. Это мы определили как феномен *кельто-Модерна* и описали как проявление на социально-культурной поверхности глубинных корней Старой Европы, где преобладал матриархат и феминоидные хтонические культы. Таким образом, мы напрямую коснулись темы об архаических корнях Модерна, о чем шла речь в первом томе «Ноомахии» — «Три Логоса»<sup>1</sup>, где мы *идентифицировали Модерн как проявление Логоса Кибелы*. Кельтский мир явно имел отношение к культурному кругу Кибелы и сопутствующему ему титанизму, что и отразилось во французском историале — через Просвещение, Великую французскую революцию и вплоть до философии французских постмодернистов.

## Логос Западной Европы: Англия как зов Кибелы

Третья книга «Большой Ноомахии» посвящена Англии. Но при исследовании этой темы мы постепенно пришли к выводу, что выражение «Логос Англии» нельзя использовать, как минимум, в том смысле, как мы используем выражение «германский Логос» или «французский Логос». Вся структура английского историала представляет собой напряженную и подчас скрытую борьбу между двумя параллельными идентичностями — *британской* (кельтской) и *англосаксонской* (германской). Поэтому мы и назвали нашу книгу «Англия или Британия?»<sup>2</sup>, воздержавшись от однозначного вывода и предоставив двум драконам — Красному и Белому — завершить структуру англо-британского историала исходя из его внутренней логики.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

Англия, безусловно, создала своеобразную цивилизацию, построила гигантскую мировую торговую колониальную морскую Империю и фактически стала в авангарде Нового времени, предопределив основные силовые линии модернизации: научную картину мира, технологическое развитие, индустриализацию, капитализм, современную модель политической демократии, индивидуализм и либерализм как кульминацию англо-британской идентичности. Англия стала ярчайшим образцом кельто-Модерна, но добавила к нему титаническую девиацию германской идентичности, что создало колоссальный *резервуар материального могущества*. С точки зрения Ноомахии, Англия оказалась наиболее концентрированным выражением Логоса Кибелы, что и предопределило ее роль в европейском историале, ставшую особенно эксплицитной и очевидной в последние столетия. Остров на севере Европы обнаружил себя как новая локализация мифологической *горы Офрис* в Элладе, которая, согласно греческим мифам, была цитаделью титанов в их битве с богами Олимпа. С цивилизационной и геополитической точки зрения, в Новое время Британская Империя проявила себя как Новый Карфаген.

Таким образом, в третьей принципиальной точке Западной Европы, на Британских островах, мы столкнулись не с самостоятельным цивилизационным Логосом, но со сложной формой наложения кельтского и германского Логосов в такой композиции, что она позволила проступить и ворваться в историю глубинным *гипохтоническим энергиям Великой Матери*. В английской талассократии эпохи Модерна мы идентифицировали *зов Кибелы*, начало ее ноологического момента в структуре европейского историала.

## Логос Западной Европы: Рим как цивилизация

Так мы подошли к последнему западноевропейскому пространству, обладающему определенной цивилизационной самобытностью и автономией в европейской истории — к *латинскому миру*. Его мы и будем рассматривать в настоящей книге. При чтении этой работы совершенно необходимо знакомство с принципиальным для всего остального первым томом «Ноомахии»<sup>1</sup>, где дается обоснование трех Логосов, их онтологический, метафизический, культурологический и гносеологический анализ. Но вместе с тем весьма желательно изучить три тома «Большой Ноомахии», посвященные, соответственно, Германии, Франции и Англии, так как наиболее полно

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

значение латинской цивилизации, включающей в себя (по нашей классификации) Италию, Испанию и Португалию, откроется при сопоставлении с тем, что было сказано о трех других западноевропейских полюсах.

После работы с англо-британской цивилизацией мы не были уверены, что непременно обнаружим самостоятельный Латинский Логос, но довольно быстро пришли к выводу, что вполне обоснованно можем вводить и защищать это выражение, имеющее столько же (если не больше!) прав на существование, как «Германский Логос» или «Французский Логос». Латинский Логос сложился в Античности, достиг своего апогея в эпоху возвышения Рима, стал полюсом западного христианства, наложил определяющий отпечаток на культуру европейского Средневековья и предопределил геополитику и религиозный баланс европейских держав в Новое время, став надежным оплотом католичества, Контрреформации и консерватизма. Таким образом, мы имеем дело с полноценной и самобытной латинской цивилизацией, латинским миром и латинским Логосом, что мы и будем рассматривать в этой работе.

## Европейский Крест

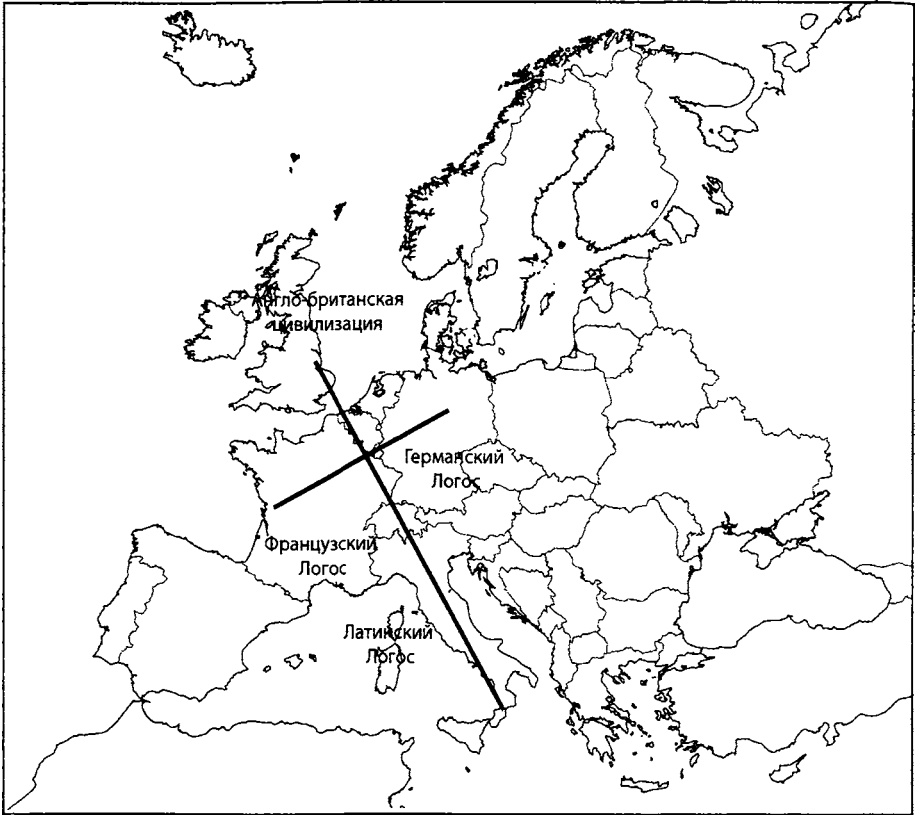
Книга «Латинский Логос», как мы сказали выше, завершает собой составление ноологической, геософской карты *Западной Европы*. Латинский мир представляет собой четвертый полюс Западной Европы в фигуре *семантического креста*.

Очевидно, что все четыре полюса европейского креста оказывали друг на друга многообразное воздействие: идеи, мировоззрения, этнический состав различных обществ, доминирующие языки и структуры элит, а также региональных общин, активно перемещались, распространяясь из одного полюса на соседние и даже на те, которые находятся на противоположной стороне креста.

Так, кельты в древности заселяли значительную территорию Иберийского полуострова, север Италии, большинство земель Центральной Европы, где сегодня преобладают немцы, а также Британские острова. Таким образом, некогда вся Западная Европа (за исключением небольших анклавов на ее периферии — как южной, так и северной) была Великой Кельтидой<sup>1</sup>. И в некоторых случаях этот кельтский фактор так или иначе дает о себе знать и в более поздние эпохи. Кельты были базовым культурным субстратом для английской цивилизации, сформировав в ней *полюс Красного Дра-*

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.





Семантический крест версий европейского Логоса

кона, одну из двух принципиальных составляющих англо-британской идентичности. Север Италии и центральные и южные области Пиренейского полуострова некогда также были преимущественно населены кельтами, а это значит, что латинский мир в определенный период времени находился под значительным кельтским влиянием.

С другой стороны, сама Галлия (Франция) при возвышении Рима оказалась под властью латинян, что и предопределило романизацию кельтской культуры и стало решающим фактором в сфере языка: на основе латинского сложились не только итальянский, испанский, португальский, но и французский и провансальский языки. Кроме того, в религиозной, политической и культурной сферах влияние латинского Логоса на кельтский мир и на всю Западную Европу было настолько фундаментальным, что практически вся Европа подверглась глубокой латинизации.

Германский мир также оказал и на кельтское, и на латинское, и тем более на англо-британское общества существенное воздействие, так как и Италия, и Испания, и Франция неоднократно оказывались под властью германской правящей верхушки<sup>1</sup>. Англия после эпохи Гептархии также была глубоко германизирована вплоть до того, что германские племена англов, саксов и ютов сформировали второй, наряду с кельтским, полюс всей англо-британской цивилизации (Белый Дракон). Но, в свою очередь, Франция, Англия и Рим (шире латинский мир, включающий в себя политии Иберийского полуострова) оказывали на Германию и германские народы в определенные периоды решающее воздействие. Показательно, что в Новое время Германия (впрочем, как и латинские страны) вступила под воздействие *внешнего фактора* — кельто-Модерна, французского Просвещения и англосаксонской талассократии, капитализма и материализма.

И наконец, Англия, будучи до конца Средних веков органичной частью рыцарской христианской Европы и единого континентального пространства, к Новому времени, которое сама Англия в значительной мере и породила, постепенно превратилась в *полюс европейской модернизации* и в этой роли оказала огромное влияние на остальные ветви европейского креста<sup>2</sup>.

Вся эта картина станет более контрастной и наглядной по мере знакомства со всеми четырьмя томами «Большой Ноомахии», посвященными Логосу Европы. Итак, вместе с данной работой, заверша-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

ющей описание европейского креста, мы заканчиваем исследование ноологической структуры Западной Европы.

Но к полному представлению о структуре всей Европы в целом мы подойдем лишь тогда, когда дадим обзор Греции, Византии и стран Восточной Европы, которые образуют в контексте европейского пространства еще одну — пятую — цивилизацию, восточно-европейский мир. Но этой теме будет посвящена следующая книга «Большой Ноомахии».

**Италия**  
**Имперские мистерии**  
**Рима**

# Рим: масштабы и контуры цивилизации

## Итальянский Логос: отсутствие формулы

Италия как Государство возникла в Европе достаточно поздно (в XIX веке) и была целиком и полностью продуктом Нового времени. Подражая буржуазным государствам — Англии, Голландии, Франции и т. д., — итальянские республиканцы Джузеппе Мадзини (1805 — 1872) и Джузеппе Гарибальди (1807 — 1882)<sup>1</sup>, члены «Новой Италии», а также король Сардинии Виктор-Эммануил II (1820 — 1878) и премьер-министр Камилло Кавур (1810 — 1861) поставили своей целью объединить различные разрозненные итальянские княжества в единую политическую систему. Для этого была создана национальная идеология (национальная мифология), призванная объяснить жителям этих разнообразных социокультурных единиц, слабо связанных между собой, их изначальное историческое единство. При этом все те элементы этнической, политической и исторической картины, которые не укладывались в упрощенную схему итальянского национализма или были слишком сложны, отбрасывались. Поэтому судить об итальянском Логосе на основании тех мифов, которые приняты в качестве официальных в современной Италии и которые уходят корнями в движение Рисорджименто, не корректно.

С другой стороны, более консервативную, но столь же натянутую и искусственную версию итальянского единства предложили в XX веке представители итальянского фашизма, который на 20 лет стал доминирующей политической силой в Италии (Ventennio). В этот период появилась правоконсервативная версия итальянской идентичности, основанная на философии Гегеля (эту линию развивал итальянский философ Дж. Джентиле<sup>2</sup>) и на корпоративистской идее в сочетании с апелляциями к римскому наследию<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Джузеппе Гарибальди возглавлял в качестве Великого Мастера два течения «египетской» масонерии — Устав Мемфис и Устав Мицраим, которые он сам объединил в одно — Устав Мемфис-Мицраим.

<sup>2</sup> Gentile G. Origini e dottrina del fascismo. Roma: Libreria del Littorio, 1929.

<sup>3</sup> Accame G. Il Fascismo immenso e rosso. Roma: Settimo Sigillo, 1990.

(что было представлено в речах и текстах самого Муссолини<sup>1</sup> и его ближайшего окружения). После поражения фашизма в Италии к власти пришли леводемократические силы, вообще мало озабоченные проблемами национальной идентичности и склонные рассматривать Италию в общем контексте современного западноевропейского общества. Поэтому, если мы ожидаем найти в Италии готовую формулу того, чем является итальянский и, шире, *италийский* Логос, какое место он занимает в европейской цивилизации и какова его фундаментальная структура, нас постигнет разочарование. Конечно, об истории Рима, о картине событий, развертывавшихся на Апеннинском полуострове, а также на Сардинии и Сицилии, накоплен огромный материал. Но применительно к интересующей нас конкретной проблеме — в отношении определения пропорций и основ итальянского Логоса, итальянского Dasein'a и итальянской идентичности в долгосрочной перспективе — в нашем распоряжении окажется лишь неструктурированный и разрозненный, хотя и чрезвычайно богатый материал, только еще подлежащий оформлению и систематизации. Как и в случае других полюсов европейской цивилизации, у Логоса, который мы приоритетно рассматриваем в этой книге, мы можем лишь наметить самые общие и самые приблизительные штрихи, поскольку полноценное и основательное исследование потребовало бы целой серии разносторонних специализированных исследований. Но так как мы решаем в «Ноомахии» другую задачу более общего уровня, то нам придется ограничиться предварительными соображениями и лишь несколькими примерами, представляющими наиболее характерные черты того, что можно считать итальянским/италийским Логосом, а также структурой его исторических трансформаций.

Территориально Италия была центром латинского мира и метрополией огромной мировой Империи, простиравшейся в момент своей кульминации от Британии до Ближнего Востока, включая практически все пространство Средиземноморья. Сердцем этого мира была Лация и ее столица — Рим. Поэтому все территории и культуры, которые были затронуты римским влиянием, несут на себе в той или иной степени отпечаток того явления, которое мы можем назвать «латинским Логосом». Воздействие этого Логоса испытала на себе вся Европа — как Западная, так и Восточная, а с точки зрения языка, латинский мир включал в себя ряд важнейших европейских держав — Францию, Испанию и Португалию, а также те политиче-

<sup>1</sup> *Mussolini B. Opera omnia. 44 voll. Firenze; Roma: La Fenice; Volpe, 1951 – 1963, 1978 – 1980.*

ские образования, которые существовали на территории Апеннинского полуострова и в прилегающих к нему зонах.

## Масштабы и слои латинского мира

Чтобы избежать в дальнейшем семантических неточностей в нашем исследовании, мы разделяем весь *латинский мир* на несколько уровней.

1. В самом широком смысле он представляет собой *пространство Римской Империи в момент ее максимальной экспансии* и, следовательно, все народы, когда бы то ни было находившиеся под интенсивным влиянием Рима.

2. Далее, он включает в себя все *латиноговорящие страны* — Францию, Испанию, Португалию и Италию, а также их колонии — в Африке и особенно в Латинской Америке. Однако Франция и Латинская Америка, не говоря уже об африканских колониях, относятся к совершенно особым цивилизациям, где латинское влияние существенно, но далеко не является единственным и даже определяющим.

3. В более узком смысле мы понимаем под латинским миром культуры и общества *трех средиземноморских государств — Италии, Испании и Португалии*.

4. В еще более локальном масштабе мы имеем дело с обществами *Апеннинского полуострова* и прилегающими к ним землями, что, собственно, и образвало пространство Италии в ее исторических границах XIX века.

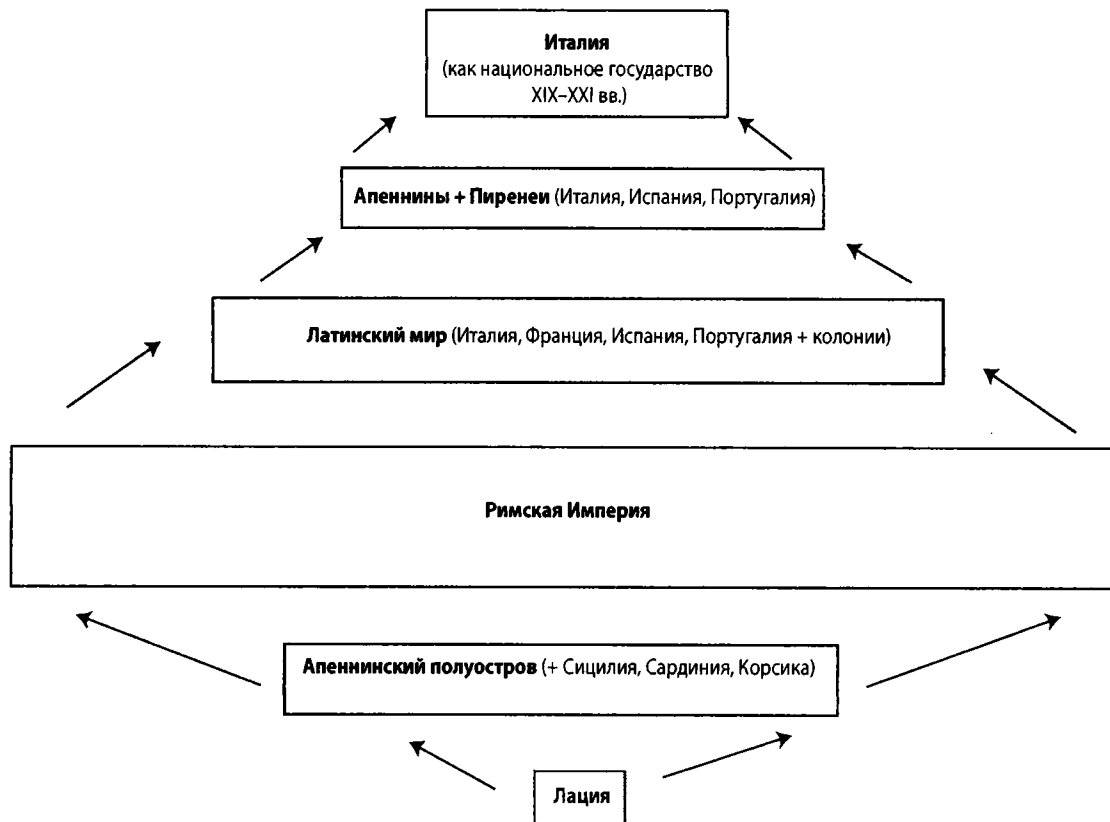
5. И совсем уже узко он может означать *культуру Древней Лации*, постепенно расширявшей свое политическое влияние на все прилегающие территории.

Все эти пять слоев римской идентичности важны и значимы для исследования того, чем является итальянский или итальянский Логос, если таковой может быть обоснован как самостоятельный цивилизационный феномен, подобно тому как мы зафиксировали наличие французского Логоса<sup>1</sup> и Логоса немецкого<sup>2</sup>, но в то же время не смогли найти убедительных подтверждений существованию автономного английского Логоса, несмотря на всю значимость и все влияние англо-британской цивилизации<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.



Слои италийской (итальянской) идентичности



Если мы расположим эти слои на схеме, мы увидим сложную структуру контуров гипотетического итальянского Логоса и многообразие его возможных трактовок, с каждой из которых нам так или иначе придется иметь дело в данной работе.

Эти слои показывают, что ядро рассматриваемой нами цивилизации на первом этапе разворачивается в максимальном масштабе, возрастая от локальной этнокультурной группы до мировой Империи, охватывающей все Средиземноморье и значительную часть Европы; а затем на постимперском, некогда римском, пространстве образуются самостоятельные культурные, политические и национальные единицы, сохраняющие с изначальной матрицей Лации связи разной степени интенсивности. Таким образом, понятие «латинский мир» на втором (постимперском) этапе постепенно сужается, вплоть до такого модернистского явления, какое представляет собой современная Италия.

Взятые во всей своей совокупности эти слои, безусловно, составляют то, что мы называем в «Ноомахии» «Логосом цивилизации», и поэтому выражение «латинский Логос» вполне оправдано и содержательно. Но в строгом смысле оно относится только ко всем этим слоям, вместе взятым, тогда как на каждом отдельном уровне правомочность такого термина, в более узком смысле, требует более подробного исследования. Сама Римская Империя была не просто масштабированным увеличением общества Лации, но чем-то совершенно иным, где каждый народ Апеннинского полуострова вносил свои самобытные и уникальные черты, а влияние греков было вообще основополагающим и доминантным. В постимперский период латинское влияние также не только не ограничивалось территориями Италии, но охватывало собой огромные пространства Европы, где Италия не была даже в центре, если не считать историю и географию Римского Престола, который в течение всех Средних веков был духовной и отчасти политической столицей Европы. Но это касалось не столько пространства Апеннин, сколько Рима в его католической интерпретации как кафедры верховного апостола Петра, занимаемой первым и главенствующим епископом всей христианской ойкумены (в ее католическом понимании).

По мере превращения Франции, Германии и Англии в самостоятельные религиозно-политические и культурные полюса, начиная с последних столетий Средневековья, эта католикорегиональная идентичность латинства постепенно утрачивала свой объем влияния, что особенно ярко проявилось в эпоху Реформации. С XVI века собственно латинский мир существенно сузил свои границы. К нему на этом этапе можно было отнести Папский Престол (Рим в католиче-

ской интерпретации), Испанию и Португалию, а также их колонии. И наконец, создание из разнородных политических единиц государства Италия в XIX веке стало моментом политико-территориальной фиксации в парадигме Нового времени того, что некогда было ядром и центром всей латинской ойкумены.

## Индоевропейская трехфункциональность и этноструктура Апеннинского полуострова в древности

В Античности Италия была полноценной частью Средиземноморской цивилизации. Это означает, что в ней доминировала *индоевропейская составляющая* (в том числе и язык) и индоевропейская культура *героического* типа. Можно сказать, что древнейшая Италия принадлежала к ареалу гиперборейской/аполлонической цивилизации, и этим предопределялась ее глубинная идентичность. Жорж Дюмезиль в серии фундаментальных работ, посвященных структуре римской религии и римской цивилизации<sup>1</sup>, тщательно проанализировал разные версии историй происхождения Рима — от древнейших легенд до поэм Вергилия — и пришел к выводу, что на всех этапах в ней воспроизводится структурно идентичная матрица *трехфункциональной системы* — как в истории о прибытии троянца Энея, так и в легенде о Ромуле и Реме, и вплоть до официальных идеологий, мифов, политических, социальных и религиозных систем, фиксируемых исторически в эпоху Республики и в эпоху Империи. Но мы видели, что эта трехфункциональная модель, определяющая тройственное кастовое сечение, — жрецы, воины, крестьяне/ремесленники, — несет в себе следы более древнего дифференциала, когда третье (крестьянско-ремесленное) сословие (каста) отчасти было связано с праиндоевропейскими обществами, плотно интегрированными в дальнейшем в трехфункциональную классическую индоевропейскую модель и подчиненными вертикальной структуре патриархата. Прочтение детального и развернутого анализа римской истории в оптике трехфункционального анализа Дюмезилем с учетом этого фактора (на который сам Дюмезиль не обращает большого внимания) позволило бы локализовать праиндоевропейский субстрат итальянской культуры в области мифов, обрядов и легенд, соответствующих специально крестьянскому культурному циклу. В этом случае у нас в руках оказался бы инструмент для более кон-

<sup>1</sup> Dumézil G. Jupiter Mars Quirinus. P.: Gallimard, 1941 — 1945; *Idem*. Les Mythes romains. P.: Gallimard, 1942 — 1947; *Idem*. L'Héritage indo-européen à Rome. P.: Gallimard, 1949; *Idem*. Rituels indo-européens à Rome. P.: Klincksieck. 1954; *Idem*. Idées romaines. P.: Gallimard, 1969; *Idem*. La religion romain archaïque. P.: Payot, 1974.

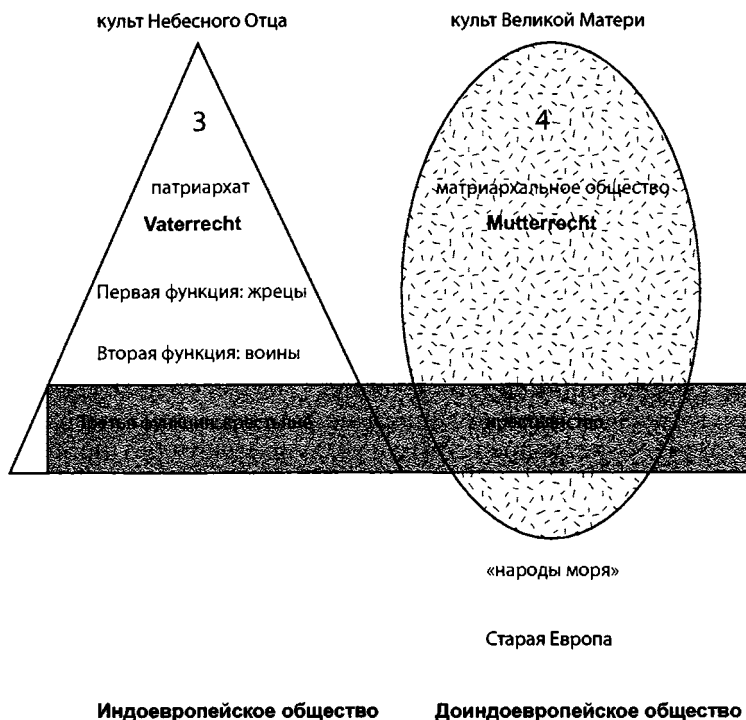
трастного анализа тех элементов, которые Бахофен и Вирт относят к изначальному матриархату, Гимбутас — к Старой Европе, а Эвола — к цивилизации Деметры и Афродиты (а также титанов). В любом случае именно в третьей функции древнеиталийского общества следует искать линию встречи двух глубинных цивилизаций — солярной индоевропейской (героической) и хтонической праиндоевропейской. При этом структура мифов, обрядов, легенд и идеологем, сопряженных с третьей кастой при доминации аполлонического патриархального подхода, не может быть строго отнесена ни к чисто индоевропейской матрице, ни к чисто матриархальной праиндоевропейской культуре. Именно в крестьянском культурном поле, сопряженном с земледелием, промыслами и простейшими ремеслами, располагается зона двойной герменевтики: «снизу» мы имеем дело с матриархальным, хтоническим толкованием мифов, практик, символов и т. д., а «сверху» — с патриархальным и теллурическим (по Фробениусу). Это замечание относится ко всему ареалу Средиземноморской цивилизации (и в том числе к культурному пространству Италии), который мы сейчас непосредственно разбираем.

Праиндоевропейский культурный субстрат может быть связан с «народами моря», остатками которых, вероятно, является древнее население Сицилии (сиканы), Сардинии (сарды), а также, этруски, в древности называвшиеся тирренами. Кроме того, к числу «народов моря» относят тевкров, то есть жителей Трои. Для большинства «народов моря» был характерен сакральный матриархат (который как раз и выявляет в древнейших пластах средиземноморской культуры Бахофен в своем главном труде «Материнское право»<sup>1</sup>), а это позволяет полностью провести семантическую цепочку:

«народы моря» — «матриархат» — праиндоевропейское население — третья функция (где индоевропейская культура встречается с более древней).

В реконструкции сводной карты человеческих цивилизаций, построенной Фробениусом на признаке пола солнца и луны, зона средиземноморской культуры, одним из принципиальных центров которой на определенном историческом этапе стал Рим, относится к области «мужского солнца» и «женской луны», и к преобладанию пространственного символизма с доминацией числа 4. Это касается, в первую очередь, именно праиндоевропейского слоя, так как при-

<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.



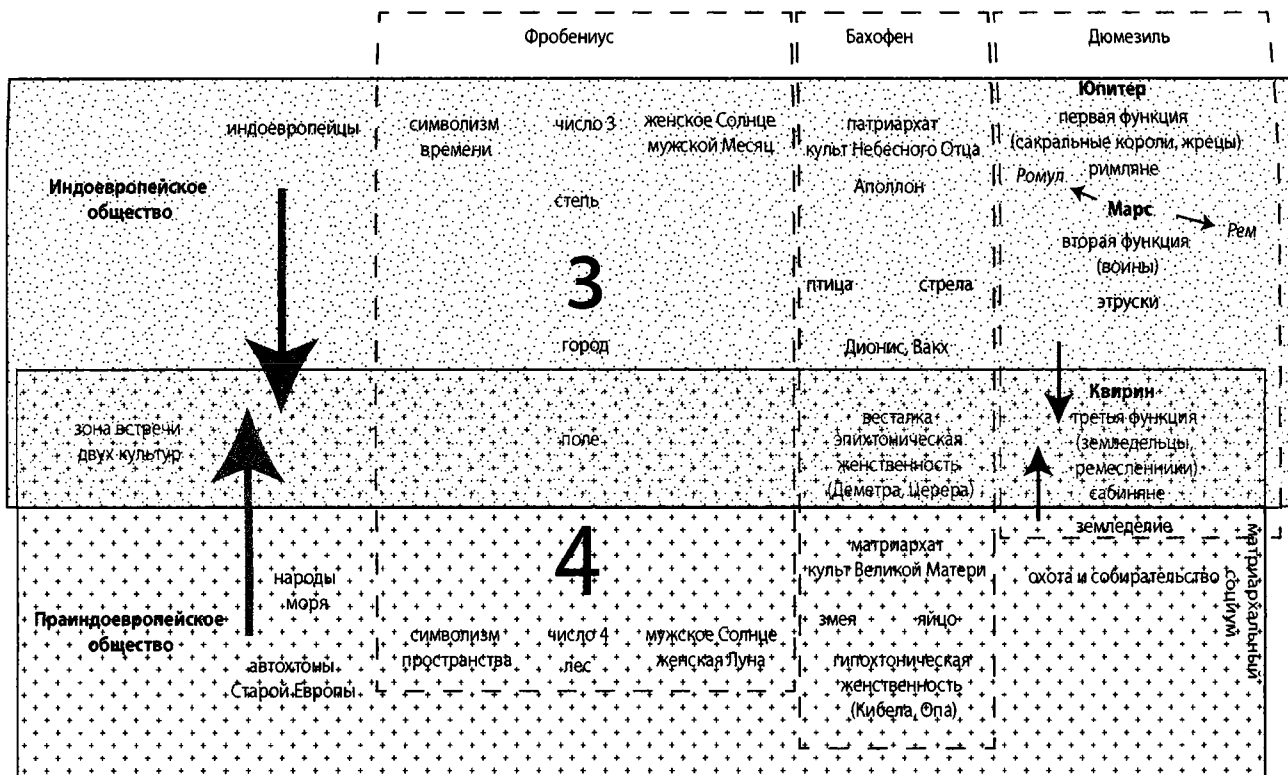
### Структура архаических средиземноморских обществ

шедшие позднее индоевропейцы были носителями иного — жестко патриархального — типа, для которого свойственны «женское солнце» и «мужской месяц», а также символизм времени и числа 3. Если мы добавим схему Фробениуса к моделям Дюмезиля и Бахофена, то получим следующую сводную картину.

На ней наглядно видно соотношение основных этносоциологических и структурных моментов, представляющих собой семантические узлы всей Средиземноморской цивилизации, частью которой является зона Апеннинского полуострова с прилегающими к ней землями, ставшая, в свою очередь, колыбелью Рима.

В легенде о прибытии в Лациум Энея Дюмезиль локализует третью функцию в короле Латине, который дает Энею в жены свою дочь — Лавинию<sup>1</sup>. Затем история о взятии жен из другого рода повторяется в похищении римлянами сабинянок и их войне и мире с

<sup>1</sup> Dumézil G. L'Héritage indo-européen à Rome.



Этносоциологическая структура Апеннинского полуострова в контексте Средиземноморской цивилизации

царем сабинян Титом Татием. Причем и в истории с Титом Татием и в истории с рождением основателей Рима Ромулом и Ремом важную роль играют весталки — представительницы женского жречества. Римское предание гласит, что матерью Ромула и Рема была весталка. А в случае битвы сабинян с римлянами именно весталка Тарпея открыла Титу Татию ворота Рима.

В структуре Древнего Рима царского периода (от Ромула до Тарквиния Гордого) доминирует именно воинский элемент, строго соответствующий маскулинной диурнической культуре патриархальных индоевропейцев. Показательно, что отцом Ромула и Рема, зачавшим их от весталки Реи Сильвии, дочери Нумитора, считался бог войны Марс. Римляне постоянно вели сражения с другими этносами Италии — этрусками, латинянами, сабинянами, постепенно объединяя под контролем Рима растущие территории Средней Италии. При этом Дюмезиль считает, что собственно римской является вся трехфункциональная система, тогда как в многочисленных древних легендах в качестве третьей функции специально выделяются сабиняне (богатство, обилие продуктов питания и женщин, владение аграрной магией — как характерные признаки), а в качестве второй, собственно воинской — этрусски, войны и союзы с которыми составляют важную часть истории древнейших эпох Рима.

Племена, в древности населявшие Апеннинский полуостров и говорившие на италийских языках, подразделялись на две крупные ветви:

- фалиско-латинскую, объединявшую фалисков, латинов, авзонов (или аврунков), энотров, сикулов и др., и
- умбро-оскско-сабелльскую, включавшую умбров, осков (самниты, сабины, эквы, вольски и др.), сабеллов (марсы, марруцины, френтаны, вестины и др.) и пиценов.

Все эти языки относятся к индоевропейской семье. При этом как существует две группы кельтов — Q-кельты и P-кельты, произносящие по-разному древний индоевропейский звук \*«k», также фалиско-латинская группа италийских языков произносит этот звук как «q» (в некоторых случаях «w»), а умбро-оскская как «p»<sup>1</sup>. Это позволяет сделать вывод о том, что эти индоевропейские племена разделились между собой довольно давно и, скорее всего, еще до их появления на Апеннинском полуострове.

Первыми на территорию Италии, по всей вероятности, пришли латины и близкие к ним фалиски и секулы, расселившиеся преи-

<sup>1</sup> С лингвистической точки зрения, италийские языки образуют вместе с кельтскими общую группу в контексте индоевропейской палитры языков.

мужественно в Лации и к югу по западному побережью, вплоть до Сицилии. Они были носителями культуры «террамар» — свайных хижин, возводимых на вершине холмов (типично теллурический тип культуры, по Фробениусу). Умбры, оски и сабеллы представляли собой вторую, более позднюю волну индоевропейского населения, связанного с культурой Прото-Виллановы. Название «Италия» происходит от одного из окских этносов италов или витулов.

Еще один индоевропейский этнос Древней Италии мессапы и близкие к ним лапиги и певкеты, населявший юго-восточную часть полуострова (Апулия), принадлежали к иллирийской группе языков, носители которой заселяли значительную часть обеих бережьев Адриатического моря.

Особый случай представляют собой венеты, древний язык которых близок в равной мере к латинским, германским и иллирийским языкам, будучи однозначно индоевропейским, но чрезвычайно своеобразным. Существуют лингвистические гипотезы о его связи с кельтской, фракийской и даже балтийской группами.

Отдельную общность составляли собой народы Италии, не относящиеся к индоевропейской группе. Это:

- *этруски*, некогда, до вторжения в Северную Италию галлов, составлявшие одну этническую общность с этрами (расселившимися в Альпах на северо-востоке Италии);

- *сарды*, один из «народов моря», населявший Сардинию, имевший ряд общих черт с микенской культурой и культурой мегалитов (позднее сарды оказались под доминирующим влиянием этрусков);

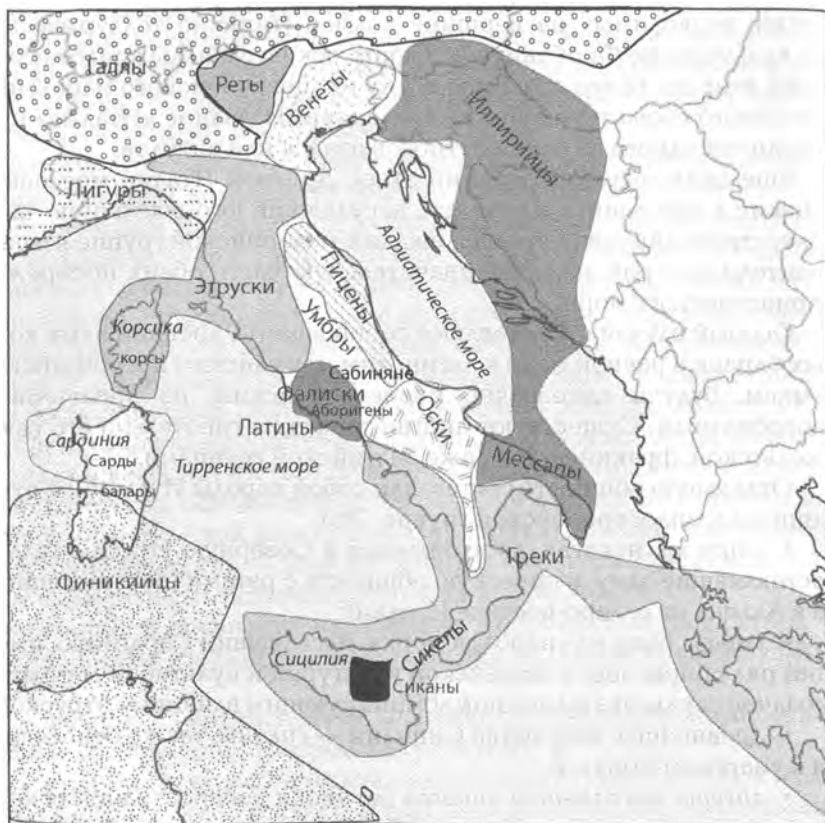
- древнейшее население Сицилии — *сиканы*, также относящиеся к «народам моря», и

- *лигуры*, населявшие некогда (до эпохи распространения кельтов) значительную часть Западной Европы и практически всю территорию Италии, но позднее под давлением италиков переместившиеся на северо-запад Апеннинского полуострова; хотя есть гипотезы, относящие лигуров к индоевропейцам<sup>1</sup>, по более распространенной версии они были родственны древнейшим доиндоевропейским этносам — таким, как иберы и сарды<sup>2</sup>.

Показательно, что в области расселения лигуров, включая Корсику, регулярно встречаются крупные *мегалитические* памятники, свидетельствующие о связях древней лигурийской культуры с древнейшей *западно-атлантической цивилизацией* (Атлантис, по классификации О. Шпенглера).

<sup>1</sup> Delamarre X. Dictionaire de la Langue Gauloise. P.: Editions Errance, 2003.

<sup>2</sup> Rousset Paul-Louis. Ipotesi sulle radici preindoeuropee dei toponimi alpini. Ivrea: Priuli & Verlucca Editori, 1991.



### Этносы, населявшие Апеннинский полуостров в Древности

Этруски появились в Италии позднее лигуров, латинов и умбров, но раньше галлов и венетов. По одной версии, они пришли с севера, по другой — были вытеснены киммерийцами из ближневосточной Лидии.

На юге и юго-западе, а также на отдельных точках восточного побережья Италии (Адриатическое море) с древних времен расположились греческие колонии, и эта зона считалась в полном смысле слова *продолжением Греции*, Великой Грецией. Греческими колониями были Кумы, Капуя (располагавшаяся в Этрурии, с которой у греков была активная торговля), Элея (откуда берет свое начало школа элеатов — Парменид, Зенон и т. д.), Тарент, Неаполь, Сибарис, Си-



ракузы (Сицилия), Кротон (где основал свою школу Пифагор). Великая Греция была полюсом распространения в Италии собственно эллинской культуры, что постепенно (и особенно после завоевания Греции Римом) привело к прочному *греко-римскому синтезу*, ставшему доминирующей культурной формой уже в последние периоды Республики и особенно в эпоху Римской Империи.

Относительно племени аборигенов, имя которых разными авторами возводилось к двум параллельным этимологиям — латинской (*ab origine* — на латыни «от начала», а по другой версии *aberrigenes*, от *aberrare* — «блуждать, отклоняться») и греческой (*βορείωνοι* — на греческом «происходящие с севера»), до сих пор нет ясности, так как они полностью слились с латинами в эпоху образования Рима и не оставили каких-то следов в языке и культуре. Некоторые видят в них лигуров, другие — греков. Изначально они населяли область Риата.

В эпоху экспансии кельтских племен в Западной Европе галлы заселили север Италии, разбив этрусско-рэтское население на две половины и основав там крупный центр Великой Кельтиды — Медиоланум (современный Милан).

# Римская религия

## Этнокультурные пласты Древней Италии

Согласно большинству историков Древнего Рима религия древних жителей Апеннинского полуострова имеет два принципиальных слоя, обобщающих два принципиально различных истока — патриархальный культ солярно-небесного божества (олимпийский тип) и матриархальный культ гипохтонической Великой Матери. Эта теория была сформулирована почти одновременно Бахофеном<sup>1</sup>, Кастелем де Куланжем<sup>2</sup> (1830 — 1889), Джейн Элен Харрисон<sup>3</sup> и систематизирована французским историком Андре Пиганьолем<sup>4</sup> (1883 — 1968). Позднее на ней основал свои теории относительно происхождения европейской цивилизации<sup>5</sup>, и в частности Рима, итальянский философ-традиционалист Юлиус Эвола (1898 — 1974).

Этот дуализм является общим для всего Средиземноморья, и в контексте «Ноомахии» мы соотносим его с тремя Логосами — мужскими Логосами Аполлона и Диониса, соответствующими индоевропейской героической культуре, и женским Логосом Кибелы. Именно этот дуализм и составляет *семантическое ядро* самой Ноомахии в том виде, как она разворачивается в европейском культурном пространстве и европейском историале в целом. Этот дуализм между ураническим и хтоническим, патриархальным и матриархальным, вертикальным и горизонтальным и составляет силовую линию битвы богов и титанов.

В древнейшей истории Апеннинского полуострова можно предположить наличие наиболее раннего этнокультурного пласта. По Пиганьолю, к нему относятся ряд древних этносов Италии, и в частности лигуры, сарды, этруски, аборигены и другие еще более древ-

---

<sup>1</sup> *Bachofen J. J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur.* Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

<sup>2</sup> *Coulanges Numa Denis Fustel de. La Cité antique.* P.: Durand, 1864.

<sup>3</sup> *Harrison Jane E. Prolegomena to the Study of Greek Religion.* Princeton: Princeton University Press, 1991.

<sup>4</sup> *Piganiole A. Essai sur les origines de Rome.* P.: E. de Boccard, 1917.

<sup>5</sup> *Evola J. Rivolta contro il mondo moderno.* Milano: Hoepli, 1934.

ние автохтоны, представленные культурами нурагов, каменных башен в виде пчелиных сот, распространенных в Сардинии и на Корсике. Но в чистом виде от цивилизации Великой Матери после тысячелетий индоевропейского присутствия на Апеннинском полуострове остались лишь косвенные признаки и едва различимые следы. Более того, даже в самые древние эпохи мы встречаем мотивы и сюжеты, связанные с этой культурой не напрямую, а косвенно, в форме, уже смешанной с индоевропейскими структурами. С точки зрения типологии, модель Пиганьоля и Хариссон, полностью совпадающая с реконструкциями Бахофена, вполне убедительна. Но древнейший матриархальный тип конкретно в римской истории реконструируется во многом *gedуктивно* или выявляется в более сложном смешанном контексте. Поэтому строго отождествить носителей матриархальной культуры Италии с тем или иным племенем, о котором сохранились исторические свидетельства, представляется затруднительным. Того, что мы знаем достоверно об обществах лигуров, сардов, аборигенов, и тем более этрусков, недостаточно для того, чтобы сделать однозначный вывод о доминации в них матриархата. Более того, по меньшей мере формально, все они были в обозримый период времени носителями именно патриархального уклада, о природе и внутренних пропорциях которого, однако, точно судить нельзя. Поэтому доиндоевропейский культурный пласт Древней Италии типологически может быть реконструирован, но его соотнесение с конкретным этносом или группой этносов остается проблематичным. Почти наверняка матриархальными были общества древнейшей Сардинии эпохи «гробницы гигантов», чей стиль обнаруживает много общих черт с крито-минойской цивилизацией. Не исключено, что влияние матриархата простиралось и на культуры более поздних племен эпохи круглых башен, нурагов (балары, нолаи и корсы). В самой же римской религии культ Великой Матери фактически не засвидетельствован. В ней нет доминантных фигур, аналогичных Рее-Кибеле и Кроносу, а также титанам. Формально сближающаяся с Кибелой римская богиня Опа олицетворяет плодородие и, скорее, соответствует одному из аспектов Деметры (римская Церера). Так же дело обстоит и с абстрактной богиней Теллус, и самой Magna Mater, которая в римском контексте не имеет тех зловещих черт атакующего хтонизма, как в греческой мифологии. В этом смысле *римская религия намного более аполлоническая и патриархальная, чем греческая.*

Лишь после окончания Второй Пунической войны в 204 году до Р.Х. из фригийского Пессинунта в Рим в честь Матери Богов был перенесен черный аэролит. Это могло иметь следующее объяснение.

Согласно пророчеству «Сивиллиных книг»<sup>1</sup>, избавиться от «каменного дождя» и победить нападения чужеземцев можно было только с помощью учреждения в самом Риме культа Великой Матери. Возможно, этим действием властители Рима полагали, что открывают себе путь к завоеванию всей Передней Азии, находившейся под покровительством Кибелы. Эти завоевания как раз и последовали после учреждения в честь Идейской Матери Мегалесийских игр. Такая логика вполне соответствовала политеистическому мышлению и могла быть рассмотрена как «военная хитрость» на уровне сакрального. Показательно, что самим римлянам долгое время запрещалось участвовать в культе Кибелы и становиться ее жрецами, так как культ был предназначен только для чужестранцев.

Позднее, при втором Императоре Рима Тиберии Клавдии (10 до Р.Х. — 54 по Р.Х.) культ Кибелы в римской переработке (как культ священного дерева) был введен в официальный культ Империи. То есть полноценная религия Кибелы появляется в Риме довольно поздно и имеет строго внешнее, малоазиатское — синкретическое — происхождение. Следы же древнейшего автохтонного матриархата в самой Италии достоверно найти представляется затруднительным.

По реконструкции Дюмезиля, в истории Рима функцию аграрного общества с некоторыми элементами матриархата выполняли *сабины* (сабиняне) и близкие к ним племена осков, умбров, марсиев и т. д. С лингвистической точки зрения, язык сабинян относится к индоевропейским, входящим в состав италийской и еще более общей итало-кельтской языковой группы. Если мы примем гипотезу о растянувшейся на многие столетия индоевропеизации доиндоевропейских народов Апеннинского полуострова, а значит, о наличии в некоторых этносах более древнего автохтонного субстрата, оказывающегося более сильным, чем индоевропейская патриархально-солярная установка, то сможем примирить между собой индоевропейскую идентичность и наличие элементов матриархальной культуры.

## Крестьянские цари сабинян

В вопросе о социальной природе сабинян и, даже шире, оскско-умбрских обществ, частью которых сабиняне были лингвистически и этнически, следует обратить внимание и на аналогичные явления в общем пространстве индоевропейских народов. Самым ярким при-

<sup>1</sup> *Книги Сивилл.* (Собрание песен-пророчеств, написанных неизвестными авторами II в. до н. э. — IV в. н. э.) М.: Энигма, 1996.

мером индоевропейского народа, преимущественно занятого аграрной деятельностью и ставящего ее в центре своей социальной организации, являются славяне. В индоевропейской мифологии этой парадигме соответствуют ваны скандинавской «Эдды». Связь этих парадигм подчеркнута аграрных общин, тесно сопряженных с землей и мифологией земледелия, является неотъемлемой частью трехфункциональной индоевропейской системы, куда они интегрированы культурно, религиозно, политически и мировоззренчески. Мы назвали это явление «цивилизацией Деметры»<sup>1</sup>, которая относится не к матриархальной модели и обращена не к гипохтоническим зонам, но к версии нюансированного смягченного патриархата на нижнем сечении Логоса Диониса. Если мы признаем за сабинянами римских хроник (а в широком смысле, за оскско-умбрской культурой Центральной Италии) характер «цивилизации Деметры», то мы введем еще один слой идентичности между воинственными жестко патриархальными пастухами индоевропейцами, в том чистом нормативном виде, с которым преимущественно оперируют Пиганьоль и Эвола, и собственно гоиндоевропейскими народами, чья идентичность реконструируется дедуктивно и гипотетически. Этот промежуточный тип включает в себя аграрные индоевропейские (или глубоко индоевропеизированные — вплоть до языка и культуры) общества Древней Италии, которые строились на возведении сакрально-религиозного и политического уклада земледельческой практики в культурный норматив.

Эти народы имели царей, обладавших сакральным статусом (типичным примером чего является Тит Татий или второй царь Рима сабинянин Нума Помпилий). По реконструкции Пиганьоля, для таких аграрных автохтонных обществ Италии была характерна как раз монархия, а римско-латинский стиль, в свою очередь, строился на аристократическом принципе. Отсюда аграрные ритуалы некоторых (преимущественно славянских) культур, связанные с царской функцией<sup>2</sup>. Так, у болгар сохранилась фигура ритуального царя («деда»), который совершал обрядовую пахоту, проводя три символические полосы посредине деревни. В обряде участвовали ряженые (кукеры), и разыгрывалась сцена убийства и смерти царя и его воскресения. У русских аналогичный обряд происходил на Святки и назывался «выкликанием плуга». В русском фольклоре существует сюжет о том, как два первых русских святых — князья Борис и Глеб — пропахали по земле борозду, после того как запрягли в плуг огненного

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

<sup>2</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 368 – 369.

змея (откуда «Змеиные валы» на берегах Днепра). У поляков сохранилось предание о князе-пахаре Пясте, а у чехов — о Пшемысле. Можно предположить, что цари сабинян, в частности Тит Татий, а также цари Рима Нума Помпилий и Анк Марций принадлежали к категории таких *крестьянских царей*.

В случае царской власти общество делегирует божественно-духовное достоинство человека *надличностной инстанции* — всему народу в целом, роду, и его персонификации — *царю*. Аристократы же стремятся реализовать это сакральное начало *в самих себе*. Из этого проистекает дуализм и в интерпретации сакрального, и в структуре Политического. *Римляне воплощают в себе аристократический тип, сабиняне — монархический*. Из наложения двух социологических моделей — латинской аристократии и сабинской крестьянской монархии — складывается исторически и мифологически известный нам Рим.

Но важно обратить внимание на то, что сабиняне представляют собой *индоевропейскую культуру*, а не матриархальных хтонических автохтонов. Это обстоятельство имеет принципиальное значение для понимания Рима, его идентичности и его историа-ла. Наличие устойчивого индоевропейского общества аграрного типа, могущественной и консолидированной «цивилизации Деметры» в Древней Италии свидетельствует о том, что хтонические матриархальные и титанические культы уже подчинены солярному маскулиноидному началу. Логос Кибелы повержен и укрощен. Женская сакральность и культ земли выступают отныне *не в гипохтоническом, но в эпихтоническом* срезе, не как земная бездна и разверзшийся ад, выпускающий гигантов и чудовищ, детей Великой Матери, но как обработанная, отмеренная, разграниченная и упорядоченная *пашня*, покорно обращенная лицом к небу — свету, дождю и отеческому началу. Царь-зерно нисходит с неба (как плуг, упавший с неба в легендах скифов и ставший основой царской власти, по Геродоту). Он имеет солнечное трансцендентное происхождение. Зерно не собственность Деметры (Цереры), но *вверено* ей отеческим началом, из которого в своей глубине Мать-Пашня возвращает колос.

Именно *устойчивый аграрный патриархат* в Италии заложил основу грядущей мировой державы, поскольку еще *до* прихода воинственных и героических потомков Ромула индоевропейские племена в прежние столетия уже выиграли принципиальную битву у автохтонов, которых они подчинили, истребили (как минимум, культурно) или ассимилировали. В кельтском мире мы видим слабость этого звена, что порождает непрерывные контратаки раскрепо-

щенной женственности на жесткий, даже чрезмерный патриархат кельтских воинов<sup>1</sup>. При этом и, возможно, *вследствие этого* кельтский мир испытывал серьезные трудности с построением устойчивой государственности. Кельтский патриархат, несмотря на свою маскулиноидно-героическую гипертрофированность и подчеркнутую воинственность, оставался хрупким. Наличие в Италии накануне основания Рима широко развернутой и устойчивой системы индоевропейских аграрных политий (сабинского типа) создавало совершенно иную картину, так как аристократический героический порыв римлян накладывался на добротню подготовленную индоевропейскую почву, что обеспечивало ему устойчивость и в конце концов мировое господство<sup>2</sup>. В легендах об основании Рима мы видим, сколь огромное значение имели сабиняне, война с ними, а затем перемирие и создание совместной римско-сабинской государственности. Они обеспечили Риму надежную патриархальную индоевропейскую платформу на критически важном рубеже — *на лиши земли, ниже которой располагается царство Великой Матери, зона доминации Логоса Кибелы, а выше которой начинается область светлых мужских небесных (олимпийских) богов.*

## Этруски и их роль в этносоциологической структуре Рима

Несколько особняком в этносоциологической картине Древней Италии стоит на сей раз однозначно неиндоевропейский этнос этрусков<sup>3</sup>, чье присутствие на Апеннинском полуострове прослеживается с I тысячелетия до Р.Х. до I века до Р.Х., когда они были окончательно ассимилированы римлянами. По версии историка Дионисия Галикарнасского<sup>4</sup>, они были автохтонами Италии. Геродот<sup>5</sup> же считает их выходцами из Лидии, откуда они были вытеснены набегом киммерийцев.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Нечто аналогичное произошло в Киевской Руси и в дальнейшем обеспечило построение могущественного Московского Царства, а затем и Российской Империи. Здесь тоже воинская элита (княжеская дружина) установила власть над устойчивым индоевропейским славянским аграрным обществом, активно распространяющимся по обширным территориям Восточной Европы и Евразии, создавая тем самым контуры будущего русского Государства.

<sup>3</sup> Staccioli Romolo A. Gli Etruschi. Un popolo tra mito e realtà. Roma: Newton Compton Editori, 2006.

<sup>4</sup> Дионисий Галикарнасский. Римские древности: В 3 т. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005.

<sup>5</sup> Геродот. История. М.: Наука, 1972.

Этруски были носителями особого культурного кода, существенно отличающегося от большинства известных. Поэтому историки и археологи часто говорят о «загадке этрусков». Скорее всего, миграция этрусков на Апеннины произошла существенно позднее других неиндоевропейских народов и даже некоторых индоевропейских племен (латинов и оско-умбров). Этруски потеснили автохтонов Италии (прежде всего лигуров) и создали в пространстве Этрурии особую религиозную культуру. Этрусская пласт типологически отличается и от (гипотетически реконструируемого) автохтонного и от индоевропейского и представляет собой оригинальное и не встречающееся нигде больше явление.

Пиганьоль и Эвола относят этрусков к хтонической матриархальной культуре, на основании их отличия от индоевропейских обществ Древней Италии и на выявляемых общих чертах с пеласгийской культурой. Они склонны следовать тем древним источникам, которые связывают этрусков с Передней Азией и с крито-микенским культурным типом. В этом случае они оказываются — вместе с другими неиндоевропейцами Италии — частью как раз того реконструируемого автохтонного типа, о котором мы говорили ранее. Аргументацию Эвола несколько подробнее рассмотрим чуть ниже. Но в любом случае отнесение этрусков к матриархальной культуре не является самоочевидным, и в этом вопросе есть доводы как за эту гипотезу, так и против нее.

Иначе трактует этносоциологический статус этрусков в структуре ранней римской истории Жорж Дюмезиль. В его методологии этруски относятся к *промежуточному религиозному типу*, где доминирует *воинское начало*<sup>1</sup>. Это, однако, не исключает наличия в культуре этрусков более остро выраженной феминности, так как воинский тип скорее соотносится с андрогинным Логосом Диониса, чем с жестким аполлонизмом строго патриархальной культуры.

## Латины и триумвират племен

Еще один пласт архаической Италии — латины или фалиско-латины (этнически и лингвистически близкие к оско-умбрам), пришедшие в Центральную Италию, скорее всего, из Иллирии, из области Восточных Альп, подобно тому как приблизительно из этих же регионов ранее в Грецию, где до этого преобладали народы микенской (пеласгийской) культуры, пришли ахейские и дорийские

---

<sup>1</sup> Dumézil G. La religion romain archaïque. P.: Payot, 1974; *Idem*. Idées romaine. P.: Gallimard, 1969; *Idem*. Jupiter, Mars, Quirinus. P.: Gallimard, 1945.



индоевропейские племена. Латины были носителями культуры поселков-крепостей на сваях (террамары), возводимых на небольших холмах. Между обществами древних латинов и древних греков существует типологическое сходство: в обоих случаях носители индоевропейской культуры вторгаются на территорию матриархальных народов и одерживают над ними принципиальную идеологическую и религиозную победу. В ходе титаномохии олимпийские патриархальные небесные божества покоряют хтонические могущества, армии Великой Матери. В Италии это воплощено в диалектике отношений лацев (т. е. собственно римлян) с автохтонными народами, а в религиозной сфере — в превосходстве богов небесного пантеона (Юпитера, Марса, Солнца и т. д.) над серией земных и подземных феминOIDных могуществ, следы которых почти полностью вытеснены из римской религии. Латины, по Дюмезилю, были носителями традиции небесных *сакральных царей*, объединяющих в себе *жреческие и политические функции* и резко отличающихся от *крестьянских царей* сабинян. Именно эта — латинская — традиция и сделала Рим Римом.

По Дюмезилю, изначальная структура Древнего Рима в эпоху первых царей была основана на сочетании трех элементов, которые имели этническое, культурное и религиозное выражение, а затем воплотились в систему «трех племен Рима» (откуда само слово *tribus*, означавшее на латыни «триаду» и «племя»), состоящих изначальное из десяти курий каждое. Это отражалось в триаде верховных богов Древнего Рима — Юпитер, Марс, Квирин. Показательно, что в изначальной версии все они были мужскими божествами, и лишь при трех последних царях Рима, этнических этрусках, мужская триада изначального Рима была заменена на капитолийскую триаду Юпитер, Юнона, Минерва, где фигуры богинь заместили собой фигуры богов, сохранив, однако, доминацию высшего отеческого божества Юпитера.

Община Рамнов (*Ramnes*), то есть потомков Ромула, была носительницей высшей сакральной политико-жреческой функции. Ей соответствовал сам Юпитер, несмотря на то, что Ромул считался сыном Марса, а после смерти был отождествлен с Квирином.

Община Луцеров (*Luceres*) вела начало от вождя этрусков, союзников Ромула в войне с сабинянами, Лукумона. Ей соответствовала, как мы видели, воинская функция, а в триаде главных богов — Марс.

Община Тициев (*Titienses*) обозначала сабинян, потомков царя Тита Татия. Ей соответствовала аграрная — третья — функция. В религии к этому сектору относился бог плодородия и мира Квирин, а также богини — Юнона, Церера и др.

Совокупно все три племени образовали структуру Рима, которая включила в себя *три основных этносоциологических и религиозных типа* архаической Италии, иерархизировав их в соответствии с оптимальной и предельно четкой индоевропейской трехфункциональной схемой.

Однако три общины Рима не означали, что все *три этноса* полностью соединились в единую политику. Это касалось лишь части всех трех племен, и римляне в эпоху царей ведут долгую и кровопролитную войну с латинами, с этрусками и с сабинянами, а также с другими итальянскими племенами.

<i>касты функции</i>	<i>божества</i>	<i>общины Рима</i>	<i>цари</i>	<i>этносы</i>		
первая функция жрецы	Юпитер	Рамны	1. Ромул 3. Тулл Гостилий (как латин)	латины <i>индоевропейцы</i>	патриции	Рим патриархат
вторая функция воины	Марс	Луцеры	Лукумон 3. Тулл Гостилий (как основатель Луцеров) 5. Тарквиний Древний 6. Сервий Туллий 7. Тарквиний Гордый	этруски <i>неиндоевропейцы</i>		
третья функция крестьяне	Квирин Церера Юнона Консус	Тиции	Тит Татий 2. Нума Пампий 3. Тулл Гостилий (как землелашец) 4. Анк Марций	сабины <i>индоевропейцы</i> цивилизация Деметры	плебеи	эпиконическая область
линия Земли	Великая Мать  хтонические даймоны			автохтоны пеласгийский культурный круг доиндоевропейские культуры	плебеи	ипиконическая область

## Цари Рима: латины, сабиняне, этруски

Среди первых легендарных царей Рима были представители всех трех функций. Первый правитель и основатель Рима — Ромул воплощал в себе чисто латинский архетип сакрального царя-жреца, то есть образец *латинов*.

Нума Помпилий, считавшийся законодателем и установителем важнейших сакральных ритуалов, был *сабинянином*. Нума вводит в качестве государственных культа собственно италийских богов — богини Весты и бога Януса.

Третий царь Тулл Гостилий считался *латинским* и в каком-то смысле «дублем» Ромула. Его дед, римский воин Гостилий Гостилий, отчаянно сражался с сабинянами еще вместе с Ромулом. Однако есть важная деталь: до того как Тулл Гостилий стал царем, он был землепашцем, что делает его одновременно связанным и с третьей функцией. Но в римской истории Тулл Гостилий связывается еще и с общиной Луцеров, т. е. со второй функцией. Характер правления Тула Гостилия соответствует именно второй воинской функции: он одерживает много побед, но забывает почитать богов, за что Юпитер поражает его молнией и сжигает его дом.

Следующий царь — внук Нумы Помпилия *сабинянин* Анк Марций, такой же миролюбивый, как его предок. При Анке Марции завоеванное население нескольких городов было переселено в Рим на Авентинский холм, положив начало сословию плебеев. И сам Анк Марций считается основателем общины плебеев.

На смену ему приходят три *этруских* царя: Тарквиний Приск (Древний), Сервий Туллий и последний царь Рима Тарквиний Гордый. Правление этих царей отличается доминацией воинской функции и отступлением от ряда чисто римских (латинских) установок:

- в религии — введение капитолийской триады Юпитер, Юнона, Минерва;
- в патриархальных отношениях — большая степень свободы сына в отношении отца;
- в этике — преобладание воинских ценностей в ущерб сакрально-жреческим и т. д.

Правление последнего этрусского царя Тарквиния Гордого сменяется установлением в Риме аристократической модели Республики, что отчасти мыслится как *возврат* к изначальной модели эпохи Ромула.

## Слои римской религии

Римская религия имеет несколько источников.

*Первый* — это собственно *индоевропейская традиция*, уходящая корнями в индоевропейскую общность, которая, в свою очередь, является парадигмой различных версий конкретных религиозных систем — от древних хеттов, скифов, индусов, персов до европейских эллинов, фракийцев, иллирийцев, кельтов, германцев, славян, включая сюда и италиков. Римская религия отчетливо и последовательно утверждала *небесный* горизонт сакрального, устанавливала строгую иерархию сакральных инстанций, вершиной которой было *мужское небесное божество*, известное под древним именем Juppiter, этимологически восходящим к Iovis Pater, «Йовис Отец», с общим индоевропейским корнем для обозначения светлого бога дневного неба \*Dyēus, откуда греческое Ζεύς (Зевс) и санскритское Dyáuṣ (Дьяус). При этом следует заметить, что доминирующей в римской религии стала именно *латинская* (фалисско-латинская) версия, которая усиливала свое значение параллельно подъему Рима. Умбро-оскские этносы имели свои версии индоевропейских религиозных представлений, больше связанных с аграрным циклом. Если религия латинов стала эксплицитной и преобладающей, то религиозные представления умбров, сабинян и других италиков были отчасти интегрированы в общеримскую религию (как бог сабинян Квирин, бог урожая Консус, богини Опа, Церера и т. д.), а отчасти постепенно исчезли.

Кроме того, следует упомянуть и *собственно латинских* богов, не имеющих прямых аналогов в греческой традиции, но явно индоевропейских по своему происхождению и характеру. Таков чрезвычайно важный для римлян бог Янус, изображавшийся с двумя лицами, направленными в противоположные стороны. Янус был богом начала, Нового года, дверей и середины зимы. Его имя дало название «январь» — дословно, «месяц Януса». Римский мыслитель филолог Марк Теренций Варрон таким образом объяснял соотношение двух главных богов Рима, — Януса и Юпитера, — истолковывая порядок оглашения римских богов в ритуале, когда вначале называется Янус, а только потом Юпитер:

Янус управляет тем, что идет в самом начале (prima), а Юпитер — тем, что в самом верху (summa). Справедливо, что именно Юпитер при этом считается повелителем Вселенной, ведь совершение (завершение) является вторым во временном порядке, но первым по значимости<sup>1</sup>.

Янус означал *начало* в самом широком смысле, исток. Связь Януса с началом относится и к *началу времен*, где Янус выступает как

<sup>1</sup> Dumézil G. La religion romain archaïque. P. 114.

царь «золотого века», когда люди в Лации мирно жили вместе с богами, и к началу бытия, что подтолкнуло латинских эллинизированных философов к отождествлению Януса с греческим хаосом (упоминаний о котором в собственно латинской традиции не было). Будучи богом начала, Янус считался богом дверей, и обращение к нему предваряло собой ритуалы и молитвы. Символом Януса был ключ.

Сближавшаяся с ним функционально богиня Юнона, чья этимология самими римлянами подчас связывалась с именем Януса, в первую очередь, означала «рождение» и «юность», то есть одну из разновидностей начала — более конкретную и наглядную, эпоху свежести и манифестации какого-то существа, растения или явления в первый период. Янус открывал путь, был началом пути. Юнона заведовала рождением, появлением и была покровительницей рождений — Юноной-Люциной.

Второй источник и пласт архаической римской религии — это влияния автохтонных культур, в основном сопряженных с хтоническими мотивами, посмертным миром и женскими божествами. Эти следы доиндоевропейской культуры подчас различимы в структуре римской религии, но всякий раз лишь косвенно и опосредованно, проступая в отдельных сюжетах, обрядах и интерпретациях, где можно опознать влияние Старой Европы и цикл Великой Матери. Устойчивость и глубина индоевропейских влияний в Италии были настолько масштабны, что в отдельные культы или религиозные институты эти тенденции не вылились и о них можно судить только по отдельным признакам.

Третий пласт — это эллинские влияния, которые аффекировали римскую религию, мифологию и обряды в духе греческой цивилизации. Культурное влияние эллинского мира на римлян было настолько большим, что многие аспекты собственной традиции римляне рассматривали и интерпретировали через призму греческого мировоззрения. И хотя корни у обеих традиций были одни и те же и восходили к общей индоевропейской матрице, что облегчало поиск параллелей и эквивалентов между религиями римлян и греков, эллинские мифология, литература, философия, а также традиции мистерий были развиты несравнимо больше латинских, и поэтому оригинальная римская культура подверглась глубокой эллинизации. Это повлияло и на образы божеств (интерпретировавшихся на основе греческих мифов), и на обряды, и на посвятельные практики, и на религиозное искусство.

Четвертый пласт, самый поздний по времени, представляет собой воздействие на римскую религию широкого спектра восточных культов — египетских, финикийских, анатолийских, сирийских,

иранских, еврейских и т. д. В эпоху религиозного синкретизма по мере расширения влияния Рима на все большие пространства Средиземноморья и Азии римская религия подверглась активному воздействию различных религиозных систем, что привело к созданию широкого спектра ассоциативных сюжетов, мифов, обрядов и гибридных божеств — например, Амон-Юпитер, Юнона-Астарта, Сол-Митра, Гелиос-Вaal и т. д.

## Боги-коннотаты

Когда мы говорим о фигурах религиозного пантеона и об их параллелях с аналогичными фигурами других религий (например, римских и эллинских), мы прежде должны ответить на вопрос: что в обоих случаях является *денотатом*? К чему относятся разные языковые наименования? Эта глубокая философская проблема, стоящая в центре логических и лингвистических исследований в XX веке, особенно остро обнаруживается в сфере религии и мифологии, где природа денотатов заведомо менее очевидна, нежели в случае имен, относящихся к телесным предметам, хотя и в их случаях, как показали структуралисты, все далеко не так просто, поскольку имя приобретает смысл не через остенсивную апелляцию к внеязыковой действительности, а через *коннотацию*. Такой подход к значению не через денотат (в случае религии всегда довольно проблематичный), а через коннотат заставляет рассматривать фигуры богов *контекстуально*, учитывая несколько проекций, в которых боги обнаруживают себя:

- в сфере *мифа*, узлами которого они являются;
- в сфере *ритуала*, фундаментом, целью и подчас актором которого они выступают;
- в сфере *политических и социальных институций*, которые они предопределяют или олицетворяют.

При этом очевидно, что практически во всех культурах и религиях фигуры богов выступают как нечто важное и первостепенное, как эпицентры жизненного внимания, моменты силы и линии могущества. Поэтому в любой религиозной системе фигура того или иного бога всегда наделена *особой жизненной силой* и одновременно *особой функцией*. Мифы и ритуалы поясняют эту силу и эту функцию, эксплицируют, раскрывают ее, а также позволяют так или иначе стать к ней *причастным*. Но так как культурный контекст, социальная структура, историал, полития, в конце концов, ноологическая модель в каждом обществе и каждом народе являются уникальными, то *сходство религиозной модели никогда не означает тождества*, а

каждый образ бога получает свой особый и неповторимый стиль — одновременно, теологический, мистический и функциональный, отражая специфику контекста во всех его срезах (мифологическом, ритуальном и институциональном).

Исходя из этого, пантеон римских божеств может быть:

1) *сведен к классической индоевропейской схеме*, что успешнее всего проделывает в своих работах Жорж Дюмезиль, прослеживая вплоть до деталей индоевропейские структуры религии Рима и их трансформацию;

2) *рассмотрен через систему собственно римских смыслов и семантических пересечений* в зависимости от того, какой период римской истории мы берем и, что еще важнее, каким историалом мы при этом пользуемся;

3) *подвергнут функциональному анализу*, где фигуры богов будут рассматриваться как гештальт или концепт, наделенный поливалентной семантикой всякий раз в зависимости от того конкретного соотношения, в которое мы его помещаем.

## Актуальные боги и сакральная практика Государства

Специфической чертой римской религии на архаическом этапе была *скудость изображений богов*, их слабая персонификация и — самое главное — почти полное отсутствие мифов<sup>1</sup>. Это в корне отличает собственно римскую религию от греческой, где религиозные изображения и статуи получили широкое распространение, боги имели ярко выраженные личностные черты, а основным массивом религиозного предания были многочисленные и разнообразные мифы, в которых боги, полубоги, герои и другие персонажи активно участвовали. Римская религия в архаическую эпоху понимала богов совершенно иначе: как *функцию, могущество и силу*. Они воплощали в себе аспекты *единой судьбы* (Фортуны), властно управляющей миром, стихиями, народами, державами и отдельными людьми. Приоритетной формой выражения богов, их конкретного присутствия был *ритуал*, к которому римляне относились с повышенным вниманием. Через ритуал боги вступали в сообщение с людьми, наделяя их частью своих свойств — в первую очередь, *могуществом*. Кроме того, согласно древнеримскому представлению о человеке, он сам являлся родственником богов, то есть носителем качественно тех же сил, и в ритуале этот ресурс могущества пополнялся и направлялся

<sup>1</sup> Dumézil G. La religion romain archaïque.

на различные цели. Между римлянином и богом в ритуале устанавливались не отношения субъекта и субъекта, но происходило восполнение изначальной полноты могущества и достоинства. Поэтому само понимание религии римлянами было сопряжено с *деяниями*. Ритуал был деянием, причем вполне конкретным. И то, что ему предшествовало, и что за ним следовало, также было деянием. К богам обращались накануне войны, строительства и похода. И их же благодарили за успехи, после возведения городов и зданий или обосновавшись на новом месте. В случае неудачи вина возлагалась на самих людей, которые не справились с божественной миссией, обратившись со своим могуществом не так, как следовало бы. Судьба, распределенная по гештальтам политеистического римского пантеона и по конкретным ситуациям, была не объективным роком, не зависящим от людей, но *общим полем развертывания космических божественных сил*, действующих не столько на человека (извне или сверху), сколько *изнутри* человека, вместе с ним или против него, но также изнутри. Именно в этом ритуально-действенном характере состояла специфика собственно римской религии в ее отличие от других индоевропейских традиций и политеистических систем, а равно и от эллинской религии. Мифы определяли отношения богов друг с другом. Это совершенно не интересовало римлян, которые были озабочены только *отношением богов с ними самими*. Поэтому боги были не самостоятельными личностями, но признаком высокой — вплоть до абсолютной, как в случае Юпитера — *концентрации* воли, власти и силы, составляющих онтологический пейзаж поля, в котором жили и действовали люди. Боги были *богами конкретного акта могущества*, ясно различимого действия. Они не были абстракцией от этого действия или личностью, заведующей этим действием. Они были *самим действием*, богами акта, *актуальными богами*. Они проявляли себя в действии, и в том числе, в человеческом действии, в практике. Следовательно, *не миф, но история* была оптимальной формой повествования о могуществе и основным пластом развертывания римской религии.

Боги выступали не как вечные идеи или образцы (в духе платонизма), но как *действующие причины*. Янус воплощал в себе деятельную причину (*causa efficiens*) или начало (*prima*), Юпитер — формальную или эйдетическую причину (*causa formalis*), вершину (*summa*), а Веста — целевую причину (*causa finalis*) или конец (*extrema*). Эта триада богов была выражением сущности римского понимания религии. Действие всегда сакрально, священно. Поэтому любое действие есть ритуал, а любой ритуал — действие. Все три момента действия — исток, смысл и завершение — суть акт божества,



точнее, само божество, *божество как акт*. В этой ситуации призыв (эвокация) богов есть призыв правильного, корректно осуществленного деяния, превращение деяния в правильное деяние, то есть в нечто божественное. Но божественное деяние не может не быть абсолютным, то есть неотвратимым. Ничто не может ему сопротивляться. Поэтому *религия выражается в действии, которому ничто не может противостоять*. И кульминацией такого понимания божественного является божественность державы, *державный Логос*, понимание Государства как сакрального могущества — откуда и эпоха царей, и Республика, и Империя (как реставрация изначального истокового понимания римлянами религии). Государство и религия в таком римском понимании не две различные инстанции, но строго *то же самое*. Политика, область действий и есть религия, то есть контакт с божественным. Религия не является надстройкой над Государством или институтом, отдаленным от него на определенную дистанцию, но *религия и есть Государство, а Государство и есть религия*. Государство не просто устанавливает культ и почитание богов и следит за этим, оно само есть прямая и наглядная жизнь богов. Поэтому война и служение вообще не отличаются у римлян от религиозной практики: все это ритуал, в котором живут боги, а человек, в свою очередь, живет их жизнью.

Сама этимология латинского слова *deus* (бог) происходит от индоевропейского корня \**deiwos* (сиять) и близко к греческому *Ζεύς*, Зевс. Сияние семантически близко к понятиям «день», «свет», «яркость». Так как божества у римлян на архаическом этапе не имели ярко выраженных пластических форм, то именно *сияние* было их наиболее отличительной чертой. Отсюда почитание молний как божественного языка или божественного алфавита, многочисленные практики гадания по грозе (бронтоскопия или бронтология), а также почитание Юпитера как бога молний и по аналогии представление его как фульгурита, минерала, расплавленного ударом молнии. Божественность для римлян это то же, что вспышка молнии. Быть богом — значит быть молнией, *быть вспышкой*. И как молния стремительна, ярка и смертоносна, таковы и римские боги-молнии.

Другим именем для понятия «бог» у римлян было *pūen*, что позднее в период эллино-римского синкретизма применялось к низшим божествам и полубожествам. В *pūen* римляне видели сакральное, обнаруживающее себя в *прямом и непосредственном опыте*. Если *deus* мог толковаться и чисто умозрительно (хотя в определенных — исключительных — случаях и открывался в своей прямой манифестации, эпифании), то *pūen* был прежде всего *экзистенциальным опытом*, оживлявшим прямую и непосредствен-

ную веру в разлитое по всему миру могущество. Слово *numen* происходит от индоевропейской основы \**neu*, что изначально означало «знак», «кивок», «выражение одобрения или неодобрения» (по-немецки, *Wink*). *Numen* на архаическом этапе не использовалось как самостоятельное понятие, но всегда сопровождалось родительным падежом — *numen* (знак) кого или чего, какого бога? Таким образом, это было не столько существо, сколько *действенный импульс*, идущий от божества и фиксируемый прямым опытом — в ходе ритуала, молитвы, предсказания или откровения. Если позднее — в первую очередь, под эллинским влиянием — *deus* приобрел характер персонифицированной фигуры (хотя все еще свободной от типично греческих мифологических связей), то *numen*, ранее никогда не употреблявшийся без родительного падежа, стал толковаться как аналог низшего божества, близкого по смыслу греческому *δαίμων*. Но главной чертой собственно римской религии было *практическое толкование бога*, что мы можем распознать и на поздних этапах римского политеизма, а также в устойчивой черте римской культуры в целом — в культе Державы (Империи), в экзальтации истории, в полном превосходстве ритуала над мифом и в прославлении священного действия.

## Пантеон римлян и три функции

Если учесть то, что мы сказали об архаической римской религии и что отмечали практически все историки, занимавшиеся Древним Римом, то нам станет понятной особая природа римского пантеона. С одной стороны, пантеон римских богов представляет собой типичный и классический случай индоевропейской религиозной системы, ориентированной строго вертикально, солярно и патриархально. С точки зрения ноологии, римская религия представляет собой яркий и контрастный образец религиозного воплощения Логоса Аполлона. Но, с другой стороны, это не набор гешталтов, соединенных тканью мифов, как своего рода лексический тезаурус или алфавит сакрального, но, скорее, *градиенты и модуляции сакральной мощи, взятой в ее цельной и пронизывающей все стихии*. Боги здесь богисилы и боги-акты, а не боги-персоны. Поэтому и римский пантеон, формально имеющий множество параллелей с греческим, на самом деле представляет собой нечто совершенно особое.

Сами римские классификаторы классической эпохи с опорой на эллинскую религиозную культуру уверенно оперировали со следующей системой римско-греческих пар, составляющих собственно пантеон.

- Юпитер — высшее божество, небесный патриархальный правитель мира, покровитель Рима, абсолютное могущество (в греко-римском синкретизме отождествлялся с Зевсом)<sup>1</sup>;
- Янус — бог начала и дверей (в эллинизированной версии теологии сближался с хаосом)<sup>2</sup>;
- Юнона — богиня, воплощающая в себе различные стороны упорядоченной женственности — от помощи при родах (третья функция) до дара победы (вторая функция) и статуса царицы, супруги царя (первая функция); «юнонами» назывались женские аналоги того, что римляне считали «гением» у мужчин (отождествлялась с Герой)<sup>3</sup>;
- Марс — бог войны и побед (позднее отождествленный с греческим Аресом), особенно почитаемый в Риме, символизировавшийся копьем и игравший намного более важную роль в культе, чем у греков (классическая вторая функция)<sup>4</sup>;
- Беллона — римская богиня войны, отождествлявшаяся с гомеровской Энио (Ἐννώ)<sup>5</sup>;
- Аполлон — бог медицины и целительства, образ целиком заимствованный у греков (иногда отождествлявшийся с Солом, богом

<sup>1</sup> Этимологически означает Ju (Iovi) Pater, Бог-Отец и восходит к индоевропейскому культовому выражению \*Dyēus Phatēr с таким же значением.

<sup>2</sup> Этимология имени до конца не выяснена. Есть гипотеза, что Janus происходит от латинского слова jānus, означающего «проход», «дверь» и восходит к индоевропейскому корню движения — \*yā-, «идти», откуда значение «начала» (года) и движения. По другой версии, изначальной формой было (исторически не зафиксированное) Dīanus (от чего сохранилась лишь женская форма — Diana, Диана), что имело значение \*dy-eō, то есть снова версия индоевропейского названия бога дневного светлого неба \*Dyēus, а следовательно, другая форма Юпитера. Третья гипотеза выводит Janus от латинского слова — hiantem, hiare, что означает «открытость» и этимологически родственно греческому χάος от χαίνω, χάσκω, «зиять» (а также зевать).

<sup>3</sup> Происхождение имени Юнона, Jūnō, согласно Э. Бенвенисту, связано с iuvenis и отражает идею «юности», а также времени (латинское aevum, «век») и греческое αἰών) как такового, в его особом отношении с начальным временем, с ранней эпохой, свежестью, восходами, весной, полнотой жизненных сил и т. д. Сами римляне в духе народной этимологии связывали имя Юнона, Jūnō, с именем Юпитер, Jupiter, дающим в падеже (Jovi, Jovis) схожее звучание.

<sup>4</sup> Имя Mars или Marspiter, Марс Отец, на оско-сабинском языке звучало как Marmers. Его супругой считалась богиня Нерио (Nerio), позднее отождествленная с Минервой и Венерой. Этимологически восходит к индоевропейскому корню \*māwort-, означающему касту воинов.

<sup>5</sup> Имя происходит от латинского bellum, «война». Представлялась как женщина со змеями вместо волос. Позднее изображалась на щитах героев и того же Марса и сближалась с головой Горгоны. Более узко, Беллона означала только те войны, в которых победа досталась римлянам. Женская ипостась любой войны представлялась как Нерио, супруга Марса.

солнца), позднее связанный с Кумской пророчицей и книгами Сивиллы<sup>1</sup>;

- Либер — бог урожая, а позднее — винограда, был связан с Церерой; его культ в Риме носил плебейский характер и главное святилище находилось недалеко от Авентинского холма (третья функция), в эллинизированной версии отождествлялся с Вакхом-Дионисом<sup>2</sup>;

- Нептун — бог пресных источников, ручьев, рек и озер, изначально не имел никакого отношения к морю, в отличие от греческого Посейдона, с которым позднее отождествился<sup>3</sup>;

- Диана — изначально богиня Неба, почитаемая в Лации, ее жрецом был «король Немейского леса»<sup>4</sup> (rex Nemorensis), которого заменял тот, кто смог его убить; позднее отождествлена с девственной Артемидой, но в своей архаической форме помогала роженицам и покровительствовала браку<sup>5</sup>;

- Венера — поздняя богиня римского пантеона, изначально связанная с «очарованием», со стремлением привлечь к себе могущество богов (отождествилась с Афродитой)<sup>6</sup>;

<sup>1</sup> Аполлон — чисто греческое божество, введенное в римский пантеон под влиянием греческих поселений в Италии. Его культ получил грандиозный размах с началом Империи Августа.

<sup>2</sup> Культ Либеры и его паредры Либеры (Liber–Libera) был напрямую связан с плодородием, зачатием, прорастанием зерен и созревaniem плодов. Он имел строго крестьянскую земледельческую природу. Э. Бенвенист возводит имя Liber к индоевропейской основе \*leudh-, означавшей осеменение, предшествующее вызреванию и урожаю. Либер и Либеры наряду с Церерой составили так называемую «плебейскую триаду богов», ставшую в центре римской религии после изгнания Тарквиния в 493 году до Р.Х.

<sup>3</sup> Происхождение имени Neptunus неясно. По одной версии, слово восходит к индоевропейскому \*nebh-, «влага», «туча», откуда русское «небо». Дюмезиль полагает, что Neptunus тождественен ирландскому Нехтану и ведийскому Апам Напату и изначально был связан с символизмом семейных отношений (функция сына сестры, племянника — в индоевропейском \*nep(ot), чья роль чрезвычайно важна в матриархальных обществах, где преемственность по мужской линии осуществляется не от отца к сыну, а от дяди (брата жены) к племяннику (сыну сестры).

<sup>4</sup> В Немейском лесу (nemus Dianae) располагались главные святилища Дианы. В частности, источник, где обитала водная нимфа Эгерия, помогавшая женщинам разрешиться от беременности.

<sup>5</sup> Имя Diāna восходит к названию светлого бога дневного неба, откуда Iupiter и Zeus. Диана была главным божеством соседней с Римом Лации, поэтому ее святилище оказалось расположенным на Авентинском холме, где были расселены римлянами побежденные лагиняне. Диана отождествлялась также с богиней перекрестков, дорог и путешествий Тривией (дословно, «тройная»), а также с греческой подземной (также трюной) Гекатой, богиней ночи и волшебства.

<sup>6</sup> Этимология имени Venus восходит к глаголу venerare, почитать, а также к venenum, «зелье», «яд», «любовный напиток». Оба значения подчеркивают идею очарования, причем, по Дюмезилю, речь шла об особой форме отношений римлян с бо-

- Меркурий — римский бог торговли, путешествий и хитрости (третья функция), отождествленный с греческим Гермесом<sup>1</sup>;
- Веста — богиня священного огня, жрицами которой были римские весталки; если Янус (как мы видели) считался начальным и первым богом (*prima*), Юпитер — высшим (*summa*), то Веста в римском ритуале была последней (*extrema*), в прямой противоположности с греческой Гестией, с которой, напротив, греки обычно начинали свои религиозные эвокации и которая считалась неизменно пребывающей на одном и том же месте<sup>2</sup>;
- Минерва — покровительница ремесел и искусств (третья функция), отождествлялась с Афиной, но в отличие от нее не была связана с войной<sup>3</sup>;
- Вулкан — связан с культом Великой Матери, бог огня, аналог греческого Гефеста<sup>4</sup>;
- Церера — важнейшая римская богиня плодородия, пашни и посевов, устойчиво отождествлялась с Деметрой<sup>5</sup>;

гами — наряду с договорной формой (*do et des*), когда верующий обязался почитать бога с надеждой на его поддержку, существовала практика «соблазнения бога», его очаровывание, построенное на приемах, аналогичных женскому обольщению. Венера, таким образом, воплощает в себе не очарование богами людей, но очарование богов людьми в стремлении добиться от них благорасположения и поддержки. См.: *Dumézil G. La religion romain archaïque*. P. 422 — 423.

<sup>1</sup> Имя *Mercurius* связано с корнем *merx* и означает «сделки», «торговлю» и «рынок». Меркурий был прежде всего богом предпринимательства — *negotiorum omnium* и соответственно покровителем городского плебса. Его прямым аналогом был этрусский Турм. В культе римский Меркурий сближался не только с греческим Гермесом, но и с Гераклом.

<sup>2</sup> Имя *Vesta* происходит от индоевропейской основы \**ǵeu-*, означавшей «горение», «очаг». Очаг устойчиво связывался в древнейших обществах с женщиной, домом, а в индоевропейском обществе — с третьей функцией. Храм Весты, как показывает Ж. Дюмезиль, представлял собой не *templum*, полноценный храм божества, который должен был иметь четыре ориентации, отражавшие четыре угла неба, но *aedes*, «святилище». Поэтому он был круглым (чисто земным) и не подлежал сакральной инаугурации. См.: *Dumézil G. La religion romain archaïque*. P. 318 — 332.

<sup>3</sup> Этимология имени, вероятно, отсылает к индоевропейскому корню \**men-*, обозначающему деятельность ума, но в данном случае применительно к обучению ремеслу. В римской религии Минерва занимала скромное место и была связана исключительно с артизанатом.

<sup>4</sup> Происхождение имени *Vulcanus* неясно, некоторые исследователи считают его этрусским. Возможно, что, как и Веста, он имеет индоевропейские корни, означающие «огонь». Вулкан означал «земной огонь», противопоставлявшийся молнии небесного бога. Ему приносились некогда человеческие жертвы, позднее замененные маленькими рыбками.

<sup>5</sup> Имя *Ceres* происходит от латинских слов *creāre*, «создавать», *creācere*, «расти», и от индоевропейской основы \**ker-* со значением «роста», «произрастания», «рождения». Это богиня всходов, то есть эпихтонических манифестаций, имеющих, однако,

- Плутон, Диспатер, представлялся как подземный Юпитер (позднее отождествился с Гадесом)<sup>1</sup>;
- Прозерпина — инфернальное божество, калька с греческой богини, выступавшей в мифе как дочь Деметры, похищенная Гадесом и иногда отождествлявшаяся в аграрных культах с Либерой, паредрой Либеры (калька с греческой Персефоны)<sup>2</sup>;
- Теллус — слабо персонифицированное божество земли, чаще всего, как и Церера, отождествлявшееся с греческой Деметрой, иногда соотносимое с Геей греков<sup>3</sup>;
- Сатурн — бог «золотого века», не обладает темными сторонами греческого Кроноса и никак не связан с титанами, считался собственноручно древнейшим итальянским богом и царем «золотого века» как и Янус<sup>4</sup>;

связь с темной — гипохтонической — стороной женского начала, что выражено в мистериях и цикле легенд о похищении дочери Цереры Прозерпины богом подземного царства Плутоном. Богиня Церера имела ярко выраженный крестьянский тип и возглавляла «плебейскую триаду» — Церера, Либер, Либеры. Сближалась с Сатурном, Опой (считавшимися ее родителями) и другими аграрными божествами.

<sup>1</sup> Имя «Плутон» является прямым греческим заимствованием (Πλούτων, дословно, «бог богатств», πλούτος). Латинское название бога Dis pater, Dis Pater, от есть Отец Дис, также напрямую связано с богатством, dis, следовательно, Диспатер — Отец Богатств. При этом этимология латинского dis восходит к тому же индоевропейскому корню \*dyeus, «день», «бог дневного неба». И хотя Диспатер противопоставлялся римлянами Юпитеру, как подземный бог богу небесному, само представление о богатстве имело у индоевропейцев значение именно дня и неба. И лишь по аналогии было перенесено на землю, и глубже, под землю, сформировав расщепление некогда общего семантического ядра \*dyeus на пару противоположностей — небесного Юпитера и подземного Диспатера.

<sup>2</sup> Имя Proserpina — латинизированная форма от греческого Персефона (Περσεφόνη) и, возможно, через этрусскую форму «Перзепнай». Римляне — на основании «народной этимологии» (Pro-serp-ina — латинское serpens, «змея», от serpere, «пресмыкаться», «ползть») — называли Прозерпину «змеей, ползущей под землей», устойчиво связывая с гипохтонической зоной, в остальном же повторяя заимствованный у греков миф.

<sup>3</sup> Имя Tellus восходит к древнейшей праиндоевропейской основе \*telh<sub>2</sub>-o-, означавшей основу, базу, почву, землю, и связано с праиндоевропейским корнем \*telh<sub>2</sub>-, нести (на себе). Отсюда греческое tlánton, «испытание», «выносливость», «страдание», толмѐω, «нести», имя Атлант, Ἄτλας, «носитель» (небес), латинское tollō, «нести», «оказывать поддержку» и т. д. Теллус в римской религии выступает как разверзшаяся бездна (например, в легенде о героическом самопожертвовании Марка Курция, бросившегося в бездну земли, чтобы она получила удовлетворение и породила из себя то, чего так не хватало в то время Риму — поколение отважных воинов). Считалась божеством римского плебса, которому покровительствовала.

<sup>4</sup> Этимология имени Сатурн (Sāturnus) не ясна. Возможно, является этрусским божеством. Сами римляне сближали его с sāta, «зерно», и serere, «сеять», но это относится к области «народной этимологии». Известно, что до отождествления с грече-

• Опа — богиня, олицетворяющая плодородие и урожай, ее образ никак не связан с фигурой госпожи подземного мира и матери хтонических чудовищ, скорее, она сопряжена с плодами и изобилием (третья функция); формально отождествлялась с греческой Реей и фригийской Кибелой, но не имела строго выраженной гипохтонической функции<sup>1</sup>.

По Дюмезилу, все фигуры римского пантеона могут быть сгруппированы по трем функциям индоевропейского общества. Юпитер в этом случае будет главной фигурой сакрального небесного властелина, абсолютного Отца. Это первая функция жреца-правителя, главы докапитолийской римской триады: Юпитер — Марс — Квирина<sup>2</sup>. Он появляется в этой же роли и в следующей редакции верховной триады римских божеств на Капитолийском холме вместе с двумя ассоциированными женскими персонажами — Юноной, божественной супругой, и богиней мудрости Минервой. В этой триаде индоевропейская трехфункциональность не дана эксплицитно, и сам Дюмезиль связывает это с политической этруских королей — Тарквиния Древнего, Сервия Туллия и Тарквиния Гордого, трансформировавших изначальную чистоту и ясность индоевропейской структуры римской религии. При этом Дюмезиль подчеркивает, что жесткость римского патриархата привела к тому, что фигуры двух богинь капитолийской триады оказались полностью в тени Отца Юпитера, который в определенной мере взял на себя две другие функции — отсюда образы Юпитера как бога войны и победы (Iuppiter Victor, Iuppiter Feretrius) и покровителя земледелия и урожая (Iuppiter Tonans, Iuppiter Fulgur, Iuppiter Dapalis), оставаясь вместе с тем главным и высшим божеством и спасителем (Iuppiter Optimus Maximus Soter). Как правило, первую функцию в римской религии воплощал в себе единолично именно Юпитер. С этим связано и предание о том, что в эпоху основания Рима Ромул предложил сабинскому царю Титу Татию учредить в Риме почитание *только одного бога* — Юпитера, но Тит Татий настоял на введении кроме Юпитера других богов и богинь. Тем не менее в последующие эпохи римская религия так или иначе тяготела именно к *хенотеизму* — то есть к почитанию Юпитера,

ским Кроносом, а супруги Кроноса Реи — с латинской Опой, паредрой Сатурна была Lua Mater, возможно, богиня растворения.

<sup>1</sup> Имя Ops происходит от праиндоевропейской основы \*h<sub>3</sub>er-(i)-, \*h<sub>3</sub>or-(i)-, «сила», «могущество», «способность», «возможность», откуда санскритское ápnas, «обладание», «достоиние», и греческое βίτην, «еда», «пища». Латинские слова omnis, «всё», optimus, «тушный», «толстый», «жирный», и opus, «делание», «труд», восходят к этой же основе.

<sup>2</sup> Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus. P.: Gallimard, 1945.

Небесного Отца как первого и по сути единого божества, высшего выражения вселенской власти.

Марс как вторая функция всегда особо почитался воинственными римлянами, и то мифологическое обстоятельство, что Ромул был сыном Марса, постоянно напоминало римлянам о том, что война и победа лежат в основе их державы как исток и завет на будущее. Отсюда сакральный характер войны и основа римской этики, где мужество, честь и воинственность составляли основу всей нравственной и образовательной системы (*virtus*). Изначально Марс представлялся не статуей, но сакральным копьем, служившим его эквивалентом. В обряде, посвященном Марсу, жрец касался его копья, произнося фразу «Марс, бодрствуй!» (*Marte vigila*). Ему были посвящены волк и дятел, откуда древнеримский миф о трех древних италийских (индоевропейских) племенах Марса из области Реата — гирпинах (*hirpus* — волк), пицентах (*picus* — дятел) и мамертинах (от *Mars*), которые завоевали территорию будущего Рима, где до них обитали лигуры и сикулы. Позднее, в эпоху синкретизма, место древнего римского Марса занял образ Солнца-Митры иранского происхождения.

Богом третьей функции, по Дюмезилю, изначально был Квири́н, главное божество сабинян, отражающее, как мы видели, сакральность земледельческого слоя культуры индоевропейских италиков. Если Марс был богом войны, то Квири́н — богом мира. С ним были связаны обряды плодородия и благополучия, моления об урожае и процветании.

К третьей функции относились и все остальные боги. В частности, разнообразные богини — Юнона, Церера, Веста, Диана, Люцина, Опа, Теллус, а также менее персонифицированные Великая Мать (*Magna Mater*) или Утренняя Мать (*Mater Matuta*). Сюда же относилась и предложенная Титом Тацием череда божеств, связанная с аграрным циклом, пшеницей и урожаем, — Флора, Сатурн, Терминус, Вулкан, Воргумн, Луцина, Диана, Сол, Луна, Опа, Консус, Ведиус, Ларунда/Ларента и т. д.<sup>1</sup>

Кроме того, в римской религиозной вселенной существовали и другие фигуры — пенаты (боги-покровители римских родов), лары (духи населенного места), гении, и образы, подобные греческим нимфам, сатирам (фавны, сільваны) и т. д. Римляне верили в существование ман или богов-ман (*dii Manes*), которые могли выполнять функции защиты, но чье присутствие могло также внушать ужас и насыпать безумие. Негативными потусторонними существами были

<sup>1</sup> Dumézil G. La religion romain archaïque. P. 181 — 182.



ляры, которые погружали человека в летаргию или насылали бешенство. Иногда такое состояние определялось как «одержимость Церерой» (*cergitus*) или нимфами (*lymphatus*). Отдельный тип существ представляли собой души мертвых — лемуры, по воззрениям римлян, приходящие ежегодно в особые праздники (февральские Лемурии) навестить близких. Маны родов, как правило, относились к мертвым, а духи-гении — к живым.

Три главных божества раннего Рима — Юпитер, Марс и Квирин — имели своих специализированных жрецов, фламенов — соответственно, *flamen Dialis*, *flamen Martialis* и *flamen Quirinalis*. К этому институту восходят более поздние жреческие коллегии. Если фламен Юпитера и фламен Марса отправляли культы своих богов, то функции фламена Квирина распространялись на широкий цикл обрядов, связанных с зерном, земледелием, а также с Великой Матерью Опа и божеством плодородия Консом, равно как с демоном Робигусом, которому также приносились жертвы, чтобы он не портил пшеницу.

Римская религия уделяла подземному миру и его богам не много внимания. Многие обряды и верования, связанные с миром подземных богов, имеют этрусское происхождение. Так с этрусками обычно связывают *mundus*, яму или колодец, который этруски (а вслед за ними римляне) вырывали в той точке, которой предстояло стать центром будущего города. *Mundus* считался местом входа в Преисподнюю, откуда могли также подниматься подземные боги и духи. Иногда там же располагался особый подземный храм с алтарем, на котором приносились жертвы подземным богам. В некоторых случаях в подземных помещениях рядом с храмами хранили пшеницу. *Mundus* обычно оставался закрытым, лишь три раза в год — 24 августа, 5 октября и 8 ноября (раз в три осенних месяца) — *mundus* открывался (тогда римляне говорили «*mundus patet*», то есть «*mundus открыт*»). 24 августа праздновался день богини Опа и бога Консуса, Опиконси-ва. В отличие от храмов и алтарей мужских божеств, *mundus* и окружающий его колодец, *puteal*, всегда был круглым (как и большинство римских храмов, посвященных женским божествам)<sup>1</sup>.

## Религиозная антропология древних римлян

Представление древних римлян о человеке было интегральной составляющей их религиозного мировоззрения. Человек мыслился как важный элемент поля развертывания священных сил, то есть

<sup>1</sup> Champeaux J. La religione dei romani. Bologna: Il Mulino, 2002.

как существо, чья природа была родственна божествам. Так как сами божества мыслились как могущества и силы, проявляющие себя через имманентную волю (*pumen*), которая представляла собой одновременно и знак, и само действие, то и человек выступал как сила и воля. Образцом же был *vir*, то есть одновременно мужчина, муж, герой и воин, носитель могущественного деятельного начала. «Быть человеком» для древних римлян тождественно «быть воином, героем, носителем действенной активной воли». Этим определялось и достоинство (*dignitas*) человека, его ценность. Человек был человеком в той мере, в какой он бы героическим мужем, осуществляющим благородные поступки как ритуалы и ритуалы как поступки. Таковы были и сами римские боги — актуальные боги. Актуальность, действительность, *действенность* была главной чертой и человека в древнеримском понимании.

Так как римская религия избегала персонификации и субстанциализации божеств, приоритетно интерпретируя их как стихию волевого могущества, то и структура человека мыслилась римлянами не как нечто статичное и составное, но как постоянно меняющийся силовой баланс. В тот или иной момент в человеке доминировали те или иные силы, заложенные в нем как содержание его природы, но ни одна из этих сил не была отдельной и неизменной субстанцией; человек мыслился, таким образом, как постоянно меняющееся равновесие, утрачиваемое и восстанавливаемое. И именно этот баланс конституировал то, что позднее в римской философии и римском праве было названо «персоной» (*persona*). Латинское слово *persona*, как и греческое *πρόσωπον*, изначально означало маску, которую носил участник сакральных мистерий, процессий, позднее, театральных постановок. Три русских слова, которые русские философы (в частности, о. Павел Флоренский) пытались иерархизировать<sup>1</sup>, — лик, личность и личина, — одинаково характеризовали изначально значение латинского *persona*, причем представление о личности и, тем более, о священном образе (лике) развилось на основании именно «личины», то есть маски. Маска — это не актер, но указание на того, кого он изображает, представляет, от имени кого действует. Так как для римлянина максимум могущества заключен в боге, и в первую очередь в Юпитере, то сам человек есть одна из масок божественного могущества. И эта деятельная функция и есть персона, личность. Ее цельность обусловлена не сингулярностью индивидуума, того, кто под маской (личностью) скрывается, но силой и чистотой действий. То есть личность есть содержание священных актов, из которых она сози-

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Иконостас. Избранные труды по искусству. М.: Азбука, 2014.

дается. Именно в этой точке и помещается представление римлян о человеке. Человек не раз и навсегда данная субстанция. Он есть динамический, силовой, создающий сам себя через череду священных волевых актов вихрь, импульс. Отсюда вытекают и основные свойства личности — свобода, достоинство и, в конце концов, божественность. Цельность достигается в акте, в благом (то есть признанном таковым римским обществом) деянии. Но такое деяние, в свою очередь, не может быть подлинно благом в том случае, если оно не резонирует с нуминальной (нуминозной) волей божества. Поэтому личностное максимально сближается с божественным. И в той мере, в какой человек становится личностью, он становится все более близким к богам. Персоной является далеко не каждый человек, хотя каждый человек может и должен стать персоной, выполнять роль маски божества, так как в этом его призвание и его природа. Но эта природа динамична (а не статична). *Человек, в римском понимании, это тот, кем должно стать.* И это становление человеком и есть творение личности. Чем больше индивидуум (актер) отождествляется с маской, тем меньше в нем индивидуального и тем больше личностного. В конце концов, совершенный человек есть тот, кто стал богом.

Силовая структура человека в римской религии описывалась через ряд специфических терминов, которые поддаются подчас разнообразной интерпретации, поэтому мы предлагаем здесь одну из версий реконструкции римской религиозной антропологии, что не исключает и иных толкований тех или иных терминов.

Человек мыслится как «нечто дышащее», а это значит — «действенное» и «движущееся». Отсюда термин *anima* от древнеиндоевропейского \**ane-*, «дуть, дышать». Такая же этимология и у греческого слова ψυχή, и у русского «душа», «дух». Важно, что римляне понимали дыхание, в первую очередь, как акт, и этот деятельный момент легко видеть в самом названии — отглагольность существительного подчеркнута. Душа — это именно акт, а не тот, кто его осуществляет. Наличие души превращает лицо в нечто меняющееся, активное, волевое и живое. А значит, никогда не тождественное строго самому себе. «Душа» (*anima*) у римлян это еще в значительной степени деепричастие — «дыша», «что делая?» или ответ на вопрос «как?» — «дыша». Душа не личность, но процесс создания личности, акт, творящий личность.

Поэтому наряду с душой в структуре человека есть и еще другие не менее значимые составляющие. Душа далеко не весь человек.

Еще одной составляющей является *rog*, который гипостазирован в таком довольно неопределенном названии, как *пенаты*. Это сложное понятие, которое означало богов, покровителей и родо-

начальников — как всего римского народа (Penates Publici Populi Romani), так и какого-то одного конкретного римского рода (dii familiares). Слово penates происходит от penus, то есть «кладовая» или «съестные припасы». Кроме того, этим термином называлось тайное святилище внутри храма богини огня Весты. Согласно римскому автору Макробию, «пенаты являются теми богами, благодаря которым мы можем дышать, благодаря которым мы имеем тело, благодаря которым мы обладаем разумной душой»<sup>1</sup>. Пенаты суть божественные эйдосы человека, которые дают форму и его телесным, и его ментальным, и его жизненным проявлениям. Эти эйдосы всегда коллективны, но масштаб может варьироваться от всего римского народа до конкретной семьи. Пенаты — это гештальт, структура конкретной линии человеческого воспроизводства, всякий раз восстанавливающий определенный обобщенный образец, получающий конкретное существование. Пенатами являются и высшие боги (dii), как самые общие архетипы (например, капитольская триада Юпитер, Минерва, Юнона или Веста), и боги конкретного рода, чаще всего сопряженные с домом и домашним очагом, а также хранилищем пищи. Пенаты — это постоянный огонь рода, который поддерживается чередой его представителей, которые питают своими жизнями пламя божественного присутствия. *В пламени «родных пенатов» горят человеческие души.* Стремление превратить свое земное бытие в персону может мыслиться как стремление в максимально полной степени воплотить могущество самих пенатов — стяжав славу и доброе имя своему роду, и в предельном случае, всему римскому народу.

Близким понятием к пенатам были лары, духи местности и традиционного коллектива (общины, семьи, народа), на ней обитающего. В отличие от пенатов лары более хтоничны. Их культ был введен шестым царем Рима Сервием Туллем, который сам считался сыном лара и рабыни. Культ ларов отправлялся рабами и плебеями, в отличие от аристократических культов, и носил характер «сатурналий», временного переворачивания социальных иерархий<sup>2</sup>. Римляне знали ларов жилищ (lares domestici), семьи (lares familiares) и даже Государства (lares praestitis). Человек всегда находился в контакте с ларами, так как это было обусловлено его пространственной природой. Святилища ларов часто находились на перекрестках дорог и границах между владениями соседних общин. О ларах чаще всего вспоминали как раз в момент перехода от владений к владению или

<sup>1</sup> Макробий. Сатурналии. М.: Кругъ, 2013. С. 162.

<sup>2</sup> Там же.

от семьи к семье (например, в обряде выдачи девушек замуж в другой род).

С ларами были связаны темные могущества потустороннего мира, населенного манами, которые почитались в некоторых случаях как души умерших, а в других как грозные гипохтонические божества. Их обобщенным образом была черная богиня Мания, называемая Макробием «матерью ларов»<sup>1</sup>. В архаические эпохи Мании и подземному богу Диту (Диспатеру) приносились человеческие жертвы (головы), позднее замененные на маковые головки и свечи. Маны и лары могли насылать на людей безумие — отсюда современное название психического заболевания — мания. Безумие внушали и другие хтонические могущества — например, Церера (откуда состояние одержимости, называемое римлянами *segitus* и параллельное греческому выражению «одержимость Деметрой» — *Διψιτρόβληπτος*, близкое к такому явлению как «одержимость нимфами», *lymphatos* у римлян и *υιψφβληπτος* у греков).

Маны были напрямую связаны с загробным миром, который также имел прямое отношение к римскому представлению о человеке: ведь в понятие «человек» входили и живые, и мертвые, и актуальные силы и могущества, и потенциальные, то есть еще не актуализировавшиеся и уже не актуальные. Мертвых в Риме называли лемурами и почитали душами или духами предков. Предки считались возвращающимися в родные дома в особый праздник — Лемурии, отмечающийся в Риме 9, 11 и 13 мая. Наиболее агрессивные души мертвых, возвращавшиеся в мир живых и досаждавшие им, назывались «лярвами» (*larvae*); они так же, как лары и маны, могли внушать безумие.

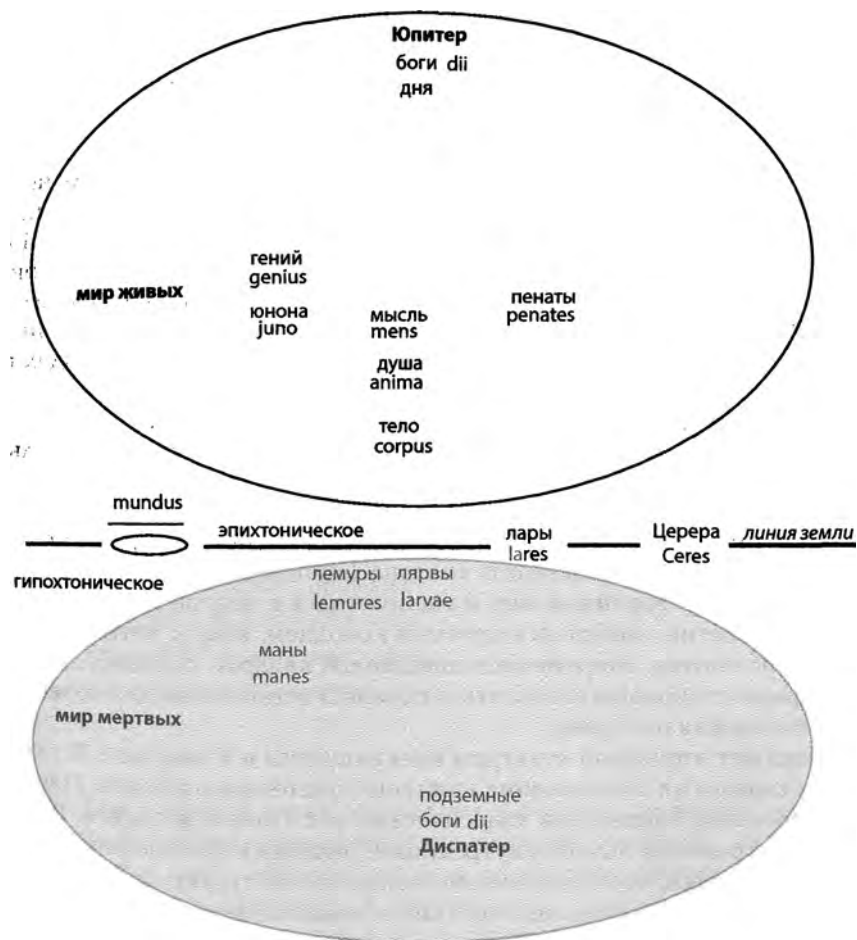
Если маны относились к миру мертвых, то римское понятие «гений» (*genius*) связывалось только с живыми. Человек, родившись и ступив в становление, обретал своего гения как телеологический горизонт. Гений мыслился отчасти как греческий *δαίμων* (в понимании Сократа), то есть *персональное божество*. Поскольку в римской религиозной антропологии нет четкой субстанциализации тех или иных явлений, то и гения *следует мыслить не как существо, но как состояние*, как деятельный волевой импульс, направленный в сторону актуализации наиболее полных и качественных сил человека. Гений не только помогает и хранит человека при жизни, не только ориентирует его, но и сам является ориентацией, вектором и горизонтом, в достижение которого душа реализует свой *римский потенциал*, то есть становится персоной. Гений — это становление, ориентированное в сторону божественной полноты реализованных

<sup>1</sup> Макробий. Сатурналии. С. 36.

возможностей. Гений персонален, но не индивидуален. Поэтому гений может быть и у народа, и у места. В определенном случае гений может сблизиться с богом, а также с пенатами или с ларами (в их эпихтоническом измерении). Но он никогда не сопрягается с духами мертвых или с подземным миром — в этом случае говорится о манах, лемурах и лярвах, а также о гипохтоническом измерении лар. Некоторые римские авторы выдвигали идею, что гений (*genius*) — это телос исключительно мужской жизни и применительно к женщине он никогда не встречается. Аналогом для женщин выступает термин «юнона», употребляемый во множественном числе — «юноны».

Индивидуум в такой антропологической картине не имеет ни самостоятельной субстанциальности, ни значения, ни особой роли. Пересечение всех этих энергий, включая телесность и разумность, даваемые, как мы видели, богами-пенатами, всегда является переменной величиной. Следовательно, индивидуум не мыслится как константа: *душа есть процесс среди грутых процессов*, притягиваясь к той или иной силе, среди которых душа располагается, на ее основании творится личность, чье содержание зависит от баланса и пропорций между всеми антропологическими составляющими — анимой, гением, ларами, пенатами и посторонними манами и лярвами, которые в свою очередь могут стать уделом (маской и своего рода личностью) человека после его смерти. Наибольшая концентрация этих сил обозначается понятием бог, *deus* или боги, *dii*, чья природа непрерывно продолжает природу человека и мира.

Следует заметить, что латинское понятие «мир» — *mundus* — сложилось из развития ритуальной ямы, с откапывания которой начинается строительство города. Эта яма есть одновременно и вход в подземный мир, и женская утроба (символизируемая круглым колодезем — *uterus, puteal*), и колодец, водой которого необходимо омыться после контакта с миром мертвых. Поэтому мир есть одновременно и то, что родилось из *mundus* (матки земли), и то, что очистилось от хтонического мрака, и то, вокруг чего был построен город-Вселенная. Но в римском понимании «мир»-*mundus* есть вместе с тем поле священных могуществ, направленных по разным траекториям и в разных направлениях. Человек — это узел пересечения наиболее интенсивных волевых действий, и именно эта *интенсивность* выделяет его и среди других существ и среди богов. Могущество богов больше, а интенсивность выше — отсюда символ молнии. Но вслед за богами идут люди, а далее — все остальные существа мира. Все вместе они составляют римский мир, *мир как Рим*, распространяющий свою волю во все стороны и на все соседние территории — вплоть до условных и загадочных концов света. Таким



Структурная схема римской религиозной антропологии

образом, сама римская государственная идея, ее масштаб и миссия Империи выводятся именно из римской антропологии.

## Дисциплина этрусков

Среди всех архаических народов Италии, говоривших преимущественно на индоевропейских языках италийской группы, этруски выделяются тем, что их язык был однозначно неиндоевропейским.

Относительно происхождения этрусков существуют две основные версии: азиатская и европейская. Азиатская версия имеет под собой серьезные основания, так как выявляет ряд общих деталей в религии и обрядах этрусков и в халдейской (ассиро-вавилонской) традиции, связанной с астрономическими и метеорологическими наблюдениями и предсказаниями, а также с числовым символизмом, где важную роль играет число 12, преобладающее в обрядах и гадательных практиках этрусков.

Этруски ярко заявляют о себе в истории Средиземноморья в период с VIII по VI век до Р.Х., когда создают крупные города, культурные центры, строят флот и превращаются в отдаленное подобие позднейших талассократий.

Именно к этрускам восходит римский ритуал закладки городов начиная с рытья священного колодца (*mundus*), который считался входом в потусторонний мир и располагался в центре города<sup>1</sup>. Хотя само отверстие обносилось круглым колодцем, вокруг него на далекой перспективе очерчивался священный квадрат, соотношенный с четырьмя сторонами света, что и служило основанием для возведения городских построек.

Расцвет этрусской культуры прекращается в V веке до Р.Х., когда их слава и их цивилизация начинают постепенно угасать. Параллельно этому начинается классический век Греции и подъем Рима. Распространение эллинской традиции, религии и философии достигает и Этрурии, что существенно влияет на ее структуры. С V века до Р.Х. морская экспансия этрусков останавливается, и они закрепляются на территориях от Тибра до Арно, теснимые с разных сторон галлами и италиками. С IV по I век до Р.Х. этруски оказываются под возрастающим влиянием Рима, постепенно превращаясь в застывшую социально-религиозную структуру со своими жреческими и обрядовыми институтами внутри римского религиозно-политиче-

---

<sup>1</sup> Колодец оставался закрытым в течение всего года, а открывался лишь в особые праздничные дни, связанные с обрядами поминовения мертвых и с обращением к подземным божествам.



ского пространства, а затем полностью растворяются в латинском мире Италии.

В чистом виде полноценных материалов о структуре этрусской религии и о религиозных взглядах и представлениях других древнейших неиндоевропейских народов Италии не сохранилось<sup>1</sup>. То, что мы знаем о пантеоне древних этрусков, явно говорит о его патриархальной структуре, что, впрочем, может быть следствием активного воздействия на культуру этрусков индоевропейских племен.

Эллинизированный римлянин Сенека так определял отличие религии этрусков от религии римлян:

Между этрусками, умудренными в науке молний, и нами существует следующая разница. Мы думаем, что молния появляется потому, что облака сталкиваются между собой, а они уверены, что облака сталкиваются между собой, чтобы появилась молния. Они все возводят к божеству. Поэтому и вспышки молнии они считают провозвестием будущего не потому, что они случились, но сами они происходят для того, чтобы провозвестить будущее.

Nos inter nos et Tuscos interest: nos putamos, quia nubes conlisae sunt, fulmina emitti; ipsi existimant nubes conlidi, ut fulmina emittantur; man cum Omnia a deum referant, in ea opinione sunt, tanquam non, quia facta sunt, significant, sed quia significatura sunt, fiant<sup>2</sup>.

С философской точки зрения, это различие сводится к выделению среди типов причин наиболее значимых. У римлян, по Сенеке, преобладала *causa efficiens*, то есть «начальная причина», отвечающая на вопрос «почему». У этрусков же — «конечная причина», *causa finalis*, отвечающая на вопрос «зачем». Тем самым, Сенека видит в культуре этрусков резко выраженный телеологический характер, что в целом соответствует повышенному интересу этрусков к циклологии, времени, судьбе и отчасти к эсхатологии.

<sup>1</sup> Staccioli R.A. Gli Etruschi. Un popolo tra mito e realtà. Roma: Newton Compton Editori, 2006.

<sup>2</sup> Сенека. Естественные вопросы. II. 32.2. Цит. по: Dumézil G. La religion romain archaïque. P. 634.

Этрусские священные тексты носили название «*Disciplina Etrusca*», где часть, сопряженная с гаруспициями (*libri haruspicini*), традиционно приписывалась хтоническому духу (даймону) Таресу, а часть, связанная с предсказаниям по молниям (*libri fulgurales*), — нимфе Вегойе. Объяснениям чудес, странных и чудовищных явлений был отведен особый цикл текстов — *ostentaria*. Гадания этрусских жрецов строились преимущественно на внутренностях (особенно печени, «гепатомантика») жертвенных животных, тогда как латинские и умбрские жрецы особое внимание уделяли полету птиц. Гадание по внутренностям является типично этрусской чертой, имеющей аналоги преимущественно в вавилонской культуре.

В комплекс утраченных сегодня текстов «*Disciplina Etrusca*», кроме этого, входили книги, объясняющие процедуры совершения обрядов (*libri ritualis*), где значительное место уделялось процессу закладки городов, строительству жилищ и религиозных сооружений; тексты, трактующие природу времени и логику судьбы (*libri fatales*), и предписания поведения души после смерти (*libri acherontici*).

Посмертное существование было в центре внимания религии этрусков (черта, свойственная цивилизации Атлантис). Смерть представлялась как нисхождение личной души в подземный мир или царство. Его описание было полно ярких образов даймонов и чудовищ, а также причудливых посмертных пиров в подземном мире, где принимали участие души мертвых и «подземные девы», невесты или богини<sup>1</sup>.

Пантеон этрусков в целом повторял структуру греко-римской религии и имел патриархальный характер.

Прямым аналогом греческого Зевса и латинского Юпитера является этрусский бог-громовержец Тин или Тиния. Большинство других римских и греческих божеств также имеют свои прямые эквиваленты в греко-римском пантеоне. Такова богиня Уни, аналог римской Юноны или греческой Геры, почитание которой среди этрусков было широко распространено и подчас сливалось с кругом обрядов Великой Матери. Посвященные ей святилища встречаются во всех известных этрусских городах.

Минерва этрусков, покровительница ремесел, тождественна Минерве латинян. Марис — римскому Марсу и греческому Аресу; другим богом войны был специфически этрусский бог Ларан. Сефланс, бог кузнецов и вулканов, отождествлялся с римским Вулканом (греческим Гефестом). Сатрес — с римским Сатурном (греческим Кро-

<sup>1</sup> Bonnefoy Y., Doniger W. Roman and European Mythologies. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

носом). Богиня любви Туран — с римской Венерой. Бог источников Нефунс — с римским Нептуном (изначально также бывшим у римлян богом источников пресной воды, колодцев и рек, и лишь позднее отождествленным с греческим Посейдоном, богом моря). Бог предпринимательства и торговли Турм — с римским Меркурием. Бог урожая и вина Фуфлунс — с греческим Дионисом, в его честь назван город Популония. Общие с римскими фигурами, возможно, изначально появившимися именно у этрусков, были богиня лесов Ферония, богиня растительности Хорта, богиня смерти и безумия Мания. Ряд мифологических фигур был напрямую заимствован от греков — Херкле (Геркл), Аритими (Артемида), бог целительства и света Аплу — Аполлон.

В качестве древнего бога неба, утратившего какие бы то ни было функции в мифологии и теологии этрусков, был бог Ани (*deus otiosus*). Богиня луны этрусков носила имя Лосна, а бог солнца — Каута.

Фигурами, не имеющими прямых аналогий в римской и греческой мифологиях, были — богиня посмертного бытия и, одновременно, любви Алпан (или Апану), крылатый демон смерти Кулсу, богиня бессмертия Эван, низшие божества гадания Сури, крылатые боги, аналогичные музам, Ласы, богиня ухода Талма, замогильная богиня-демон Тухула<sup>1</sup>, бог мести Вейве. Мы видим, что среди собственно этрусских божеств очень много женских фигур, функционально связанных со смертью и судьбой.

Боги подземного мира, чье жилище этруски располагали на Западе, носили оригинальные имена — Килен, Лефа, Калу, Ветис, женский демон рока Вант, а также общие с римскими — Мантус и Мания, боги смерти и безумия. Греческий Гадес у этрусков получил имя Айта, а его супруга, богиня подземного мира — Ферзипнай (калька с греческой Персефоны).

По некоторым источникам можно предположить, что этруски почитали богиню земли и плодородия Вейту, считавшуюся покровительницей рода этрусков, откуда название древнего этрусского города Вейя. Возможно, это другое имя или другая ипостась бога Волтумна, Вельта или Вельтуна (у римлян — Вертумн). Его римляне считали оригинальным божеством этрусков. Может быть, речь шла об андрогинном хтоническом боге перемен, земли и плодов<sup>2</sup>. Вокруг

<sup>1</sup> Демон Тухула описывается со следующими подробностями: у него длинный клюв посреди лица, огромные уши, длинный язык, две ядовитые змеи над головой и нет рта. *Weinstock S. Etruscan demon.*

<sup>2</sup> Дюмезиль, однако, считает Вольтумна или Вортумна чисто латинским богом, следы которого уходят к эпонимической богине вольсков Вельтуне или легендарному строителю эпохи Нумы Помпилия оску Мамурирису Веруриусу. *Dumézil G. La religion romain archaïque.* P. 345.

его святилища был создан этрусский союз двенадцати городов, повторяющий циклический символизм, постоянно присутствующий в этрусских культах — начиная с числа «*dii consentes*», «заседающих богов». Еще одной, скорее всего, чисто этрусской богиней была Нуртия, богиня судьбы и рока. В ее храм каждый год этруски вбивали священный гвоздь.

Оригинальны представления этрусков о посмертном существовании. В отличие от индоевропейских народов, предпочитавших кремацию, сожжение трупов, передаваемых, тем самым, стихии огня, этруски, как большинство пеласгийских народов и культур Великой Матери, практиковали ингумацию, захоронения в земле, и отличались возведением отделанных могил, склепов и саркофагов, украшенных изображениями и символами. У этрусков в отличие от римлян существовала обширная и развитая демонология, и ее наличие является отличительной чертой культуры этрусков в целом. Прокл обращал внимание на существование у этрусков особото типа демонов, которые имеют тело, способны испытывать боль, испускать семя, гореть и оставлять после себя пепел<sup>1</sup>. Один из наиболее ярких этрусских демонов носил имя Харун, но существенно отличался от греческого образа перевозчика мертвых. Харун был духом смерти и изображался с клювом хищной птицы, лошадиными ушами, огромными клыками и сине-зеленой кожей. Его атрибут — не весло греческого Харона, но молоток и змеи, обвивающиеся вокруг шеи или вокруг бедер.

## Рим против Этрурии у Ю. Эвола

Ю. Эвола видит именно в этрусках антитезу римскому типу, полагая, что войны римлян с этрусками были элементом той многотысячелетней титаномахии, в ходе которой солярные маскулиноиды бились с хтоническими феминоидами. Эвола формулирует основные расхождения между этрусской и римской традициями в своей статье с выразительным названием «Рим против Этрурии»<sup>2</sup>, напечатанной в 1938 году. Он выделяет в религии этрусков пять основных «антиримских» моментов.

1. Этруская цивилизация была выдержана в фаталистических тонах. Правда, этруски кроме богов природы (в частности, богиня земли, к которой предыдущие исследователи пытались свести весь ре-

<sup>1</sup> *Weinstock S. Etruscan demon // Studi in onore di Luisa Banti. Rome: «L'Erma» di Bretschneider, 1965.*

<sup>2</sup> *Evola J. Roma contro Tuscia // Corriere Padano. 27. 11. 1938. См. также: Evola J. I testi del Corriere Padano Padova: Edizioni di Ar, 2002.*

лигиозный горизонт этрусков), знали и небесных богов, поклоняясь верховному среди них божеству Тиния. Но эти небесные божества, *dii consentes*<sup>1</sup>, не обладали подлинной автономией и были подобны тениям, через которые проходила ужасающая тайная сила с ее жестким законом, принадлежавшая «высшим и темным богам» (*dii superiores et involuti*<sup>2</sup>). Все это находилось в оппозиции действенной героической концепции жизни, свойственной римлянам. Этрусски чувствовали силу судьбы вплоть до того, что предсказывали конец своего собственного народа. Римляне же верили в вечность своей Империи и неотменимое исполнение всего того, что они твердо решили.

Здесь можно возразить, что греки также верили в судьбу, которой были подчинены даже сами олимпийские боги, и что в эпоху эллинизации своей цивилизации римляне заимствовали подобные идеи, но при этом мы просто сместим акценты главной проблемы. Греческая история разворачивалась на основе антитезиса, подобного тому, который представляла собой римская история. То, что этрусски представляли для Рима, для дорически-ахейских завоевателей и их духовности представлял собой субстрат концепций и культов доэллинических автохтонов, в основном, пеласгов. К этому субстрату и следует отнести те элементы, о которых идет речь и которые, встречаясь в греческой цивилизации, не являются собственно греческими и представляют собой искажение изначального греческого — то есть дорическо-ахейского — духа.

2. Римляне имели ясное и аристократическое представление о потустороннем, очень близкое к духовности «олимпийского типа», общей для всего цикла индоевропейских цивилизаций, наиболее изученной из которых и является дорически-ахейская цивилизация гомеровского и догомеровского периодов. Они не боялись смерти. Они представляли, что великие люди, герои, имеют привилегию обожествления и стяжания бессмертия (концепция *dei semoni*), а всем остальным предстоит молчаливое, но безболезненное и не ужасаю-

<sup>1</sup> «Засадающие боги». Имеются в виду древнеримские боги главного пантеона, представляющие собой шесть женско-мужских пар: Юпитер/Юнона, Марс/Венера, Вулкан/Веста, Меркурий/Церера, Аполлон/Диана, Нептун/Минерва. Согласно Арнобию, *dii consentes* были этрусского происхождения. Азиатская версия происхождения самих этрусков косвенно подтверждается тем, что двенадцать богов мы встречаем впервые не на греческом Олимпе, но в хеттской цивилизации, откуда, вероятно, пришли предки этрусков. Long Charlotte R. *The Twelve Gods of Greece and Rome / Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*. Vol. 107. Leiden: Brill Archive, 1987.

<sup>2</sup> О трех уровнях этрусского пантеона пишет Сенека, выделяя Тиния и три его молнии. Первая молния конституирует его самого, вторая — *dii consentes*, третья — энигматических «высших и темных богов». Bonney Y., Doniger W. *Roman and European Mythologies*. P. 30.

щее пребывание в Эребе в форме лярв или в форме таинственных безличных сил жизни конкретного рода (ларов, пенатов). У них была ясная система ритуалов, которая на основе мужественного подхода регулировала отношения между людьми и богами — без ужаса и раболепных prostираний ниц. И напротив, у этрусков превалировало демоническое начало — ужас подземного мира воплощен в образах, напоминающих пугающих демонов макабрического воображения Средневековья, таких как чудовище Тухулха. Путеал<sup>1</sup>, посвященный богу Консуса<sup>2</sup>, представлялся отверстием, открывающим выход подземным могуществам, а внутри теллурический демон ждал крови, пролитой на играх Большого Цирка, и это было воспроизведением этрусского алтаря.

3. Существует противоположность между римскими и этрусскими обрядами — между римскими авгурами и этрусскими гаруспирами. Мы не можем подробно останавливаться на этом, так как это увело бы нас в технические нюансы. То, что по-настоящему имеет значение, так это легенда, в соответствии с которой этрусские священные тексты, в том числе и искусство гаруспиков, имели не небесные истоки, но были открыты демоном земли, Тагесом. Кроме того, эти тексты, согласно свидетельству римлян, были наполнены «ужасом и страхом» и демонстрировали множество прямых аналогий с халдейскими жреческими практиками, также более или менее фаталистическими и лунарно-математическими, далекими от солнечных и героических форм Египта. В целом в этом отношении этрусский тип представляет собой противоположность римскому типу, как жрец, изгоняющий демонов, противоположен сакральному патрицию, воину или духовному отцу семейства (сами этрусские князья, лукумоны, считали себя «сыновьями земли»).

4. Следующим моментом противопоставления является роль женщины у этрусков, подчас доходящая до статуса превосходства над мужчинами. У этрусков сохранились остатки матриархальных обычаев, отражающихся в том, что детям давали имена по матери, а не по отцу, или материнское имя шло первым. Это было распространено у пеласгов, средиземных и азиатских доэллинических и доиндоевропейских народов, которые, так же, как и этруски, придавали женщинам высшую роль в религиозных вопросах. В остром контрасте находилась строгая римская система патриархального права, *patria potestas*. Достоинство и влияние, которыми матроны пользовались в Риме, могут отражать не собственно римский характер, но признак

<sup>1</sup> Колодец, окружающий источник в Риме.

<sup>2</sup> Консус был хтоническим богом урожая.

предшествующей и качественно отличной цивилизации, что отражено в этрусской легенде о Танакиле, согласно которой глубинное значение королевского достоинства тесно сопряжено с женским началом.

5. И наконец, новый символ Запада воплощен в Риме, тогда как этруски, вместе с другими италийскими доримскими народами были подчинены символу Азии. Нет сомнений, что между различными аспектами азиатско-средиземноморской, пеласгийской и хеттской цивилизаций было много общих черт. В эпоху Империи наиболее распространенной традицией было приписывать этрускам азиатское происхождение, что выразил в нескольких словах Сенека: *Tuscos Asia Sibi Indicat* («этруски означают Азию»). Термин «Азия» имеет довольно неопределенное значение, поэтому, как мы знаем, проблема происхождения этрусков, несмотря на все исследования, остается до настоящего времени загадкой. Но, напротив, мы вполне можем говорить о всем цикле южно-средиземноморской цивилизации, простирающейся от Столпов Геракла до Сирии, включая древние иберийские цивилизации, часть италийских, доэллинико-пеласгийские и т. д. Им противостоит группа новых цивилизаций, носительниц особого индоевропейского духа, к которым принадлежат Греция и Рим<sup>1</sup>.

Конструкция Эволы, безусловно, тенденциозна, так как приписывает этрускам строго хтонически-пеласгийские и матриархальные черты, тогда как то, что нам известно об их религии, не позволяет сделать столь однозначных выводов. Но, по крайней мере, подобная систематизация предлагает этрусков на роль того этноса, который воплощает в себе культуру доиндоевропейского субстрата Древней Италии, если не исторически, то типологически. Отношение этрусков к потустороннему миру, помещаемому под землей и связанному со сложным феминистским символизмом (на этрусских гробницах душа покойника традиционно изображалась в сочетании с богиней, которая была проводником его в потусторонний мир), по своей развитости и детализации резко отличалось от чрезвычайно обобщенных верований римлян относительно потустороннего и посмертного существования. Ряд стилистических особенностей этрусских захоронений и саркофагов, представлявших собой целые дворцы, подчас выбитые в камне, позволяет предполагать связь этрусских представлений о загробном мире с древними матриархальными воззрениями, резонирующими с посмертными образами из кельтской мифологии и из преданий и культов пеласгийского (крито-минойского) круга.

<sup>1</sup> *Evola J. Roma contro Tuscia.*

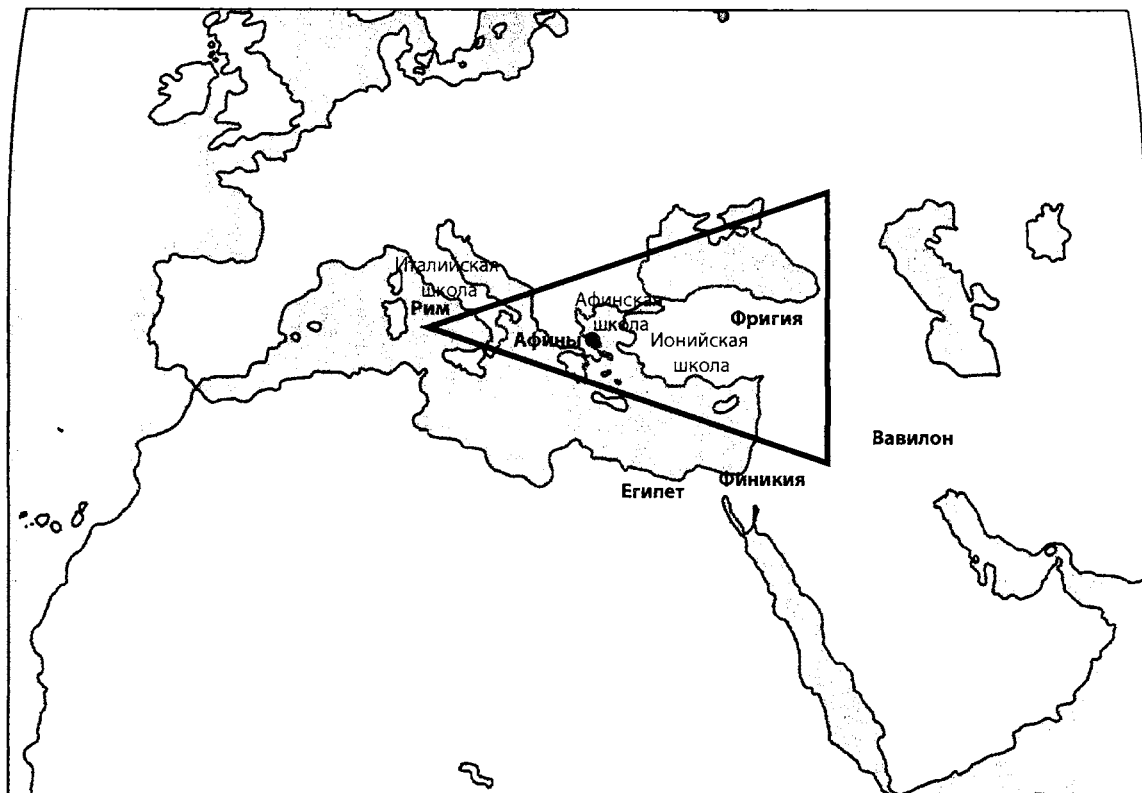
# Римская ментальность в контексте средиземноморской и индоевропейской цивилизаций

## Философская идентичность эллинской Италии

Следует обратить внимание на толкование роли Великой Греции в философской географии неоплатоников, явно опиравшейся на более древние традиции. Так, у Прокла в комментариях на «Парменида»<sup>1</sup> Платона противопоставляются между собой две исконно греческие философские школы — ионийская (представленная в диалоге «гостями из Клазомен» и восходящая к Фалесу) и итальянская (олицетворяемая Парменидом и Зеноном, но к которой в других контекстах причисляется и Пифагор). Прокл трактует их как выразителей двух полюсов Логоса в контексте всего эллинского (средиземноморского) мира. Ионийцы олицетворяют ту философию, которая основное внимание уделяет космическим, вещественным, природным явлениям, а итальянцы, напротив, ставят акцент на созерцании чистого бытия, эйдосов и ноологических первоначал. Аттическая школа — Сократ, Платон и т. д. — представляет собой, по мнению Прокла, синтез этих двух полюсов, их гармоничное сочетание в единой системе всеохватывающего панэллинского платонизма. В этой трактовке у Италии в контексте эллино-центричной философской географии Средиземноморья обнаруживается интересная функция: она соответствует вершине вертикальной топики, тогда как ионический ареал, напротив, низу, основанию всей фигуры. В Аттике же, то есть в континентальной Греции, находится сердце всего эллинского мыслящего мира, объединяющего высшее (Италию) и низшее (Ионию). Так, мы получаем вертикальную модель Великой Греции — с центром в Малой (континентальной) Греции, верхом в Италии и низом в Ионии. Для греков, таким образом, итальянская философия (Пифагор, Парменид) представляла собой наиболее аполлоническое (небесное) измерение, ионийская фило-

<sup>1</sup> Прокл. Комментарии к Пармениду. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2006. Об этом подробнее см. в первой книге «Ноомахии». Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.





Треугольник философской географии Прокла

софия (симметрично) — материальное и кибелическое (с этим можно связать и Артемисион в Эфесе, и фригийские корни культа Великой Матери, и финикийское происхождение Фалеса), а аттическая (афинская) соответствует, в таком случае, дионисийскому синтезу. По меньшей мере, такую картину мы встречаем у Прокла.

## Пифагор и Парменид (италийские греки)

Философия Пифагора, которого некоторые древние авторы считали первым, кто применил к себе термин «философ» (по другой версии первым так поступил Гераклит), представляет собой классическую форму аполлонического вертикального понимания онтологии и космологии. Принято считать, что Тимей в одноименном диалоге Платона излагает именно пифагорейскую космологическую теорию, которую Платон включил в свою философию в силу ее полного соответствия его собственным взглядам на структуру соотношения мира идей (парадигмы в «Тимее») и мира вещей (копии, феномены). К Пифагору, уделявшему большое внимание арифметике и геометрии и рассматривавшему числа как божественные начала, предопределяющие своим развертыванием все многообразие мира, многие возводят и другие платонические теории об устройстве мироздания.

О Пифагоре и пифагорейцах осталось много легенд, но довольно мало достоверных сведений. Считается, что к Пифагору восходит платоновская теория о предсуществовании душ и многие другие темы. По одной из версий, распространенных в Античности, пифагорейцы составляли тайный союз философов и передавали учение только устным путем. Лишь пифагорец Филолай, современник Платона, нарушил запрет предавать высшее знание записям и описал его в трех книгах, которые, якобы, Платон повелел купить за огромную по тому времени сумму. До какой степени обоснованы эти легенды, сказать трудно, но все то, что мы знаем о Пифагоре и его учении, а также о крайне почтительном отношении к нему Платона и неоплатоников (особенно Ямвлиха, Прокла и т. д.), можно сделать вывод, что философия тайного союза имела ту же ориентацию, что и аполлонический светлый Логос Платона, и, возможно, наряду с влиянием элеатов, именно италийские, пифагорейские мотивы оказались предопределяющими для платонизма в целом, что и дает понять Прокл.

Другим италийским центром философии, наряду с пифагорейством, центр которого был в Кратоне, портовом греческом городе в Калабрии, на Адриатическом море, была Элея, другой греческий город в Лукании, на сей раз на западном побережье Италии, в Тирренском

море. Философ Парменид был учеником Ксенофана Колофонского, выходца из ионийского ареала (город Колофон располагался к северу от Эфеса), который перебрался в Элею, спасаясь от персидского нашествия. Сам Ксенофан учил, что все вещи произошли из земли, и в целом его философия носила признаки хтонического Логоса, что свойственно всей ионийской школе. Но Парменид, отталкиваясь от Ксенофана, развивает довольно самостоятельную и чисто аполлоническую философию, в центре которой стоит идея *тождества бытия и единства*, а также принципиальный и основополагающий для платонизма дуализм между бытием (истиной) и становлением (мнением, видимостью, иллюзией, окутывающими истину). Парменид утверждал, что бытие и истина постигаются умом, *νοῦς*, а становление — *мнением*, *δόξα*, противопоставляя тем самым два сегмента онтологии — ноологический и феноменологический, что, в свою очередь, легло в основание гносеологии Платона и стало осью его вертикальной топики в учении об идеях. Парменид учил о тождестве бытия и мышления, а также о том, что единое является вечным и неизменным. Отталкиваясь от элеатской философии и в значительной степени открывая ее через апелляцию к апофатическому толкованию Единого, Платон сформулировал основы своей диалектики, в полной мере развитой Плотинином и неоплатониками.

Таким образом, два наиболее фундаментальных диалога Платона, где он излагает основы своей аполлонической философии — «Тимей» и «Парменид», утверждая вертикальную топику в гносеологии/онтологии («Парменид») и космологии («Тимей») — вдохновлены именно италийскими мыслителями. Кроме того, показателен интерес Платона к Великой Греции и в его биографическом пути: известно, как много связывало его с Сицилией, в частности, с сиракузским тираном Дионисием, и что попытки применить на практике свои идеи об идеальном Государстве Платон предпринял именно в Сицилии. В Сиракузах Платон тесно общался и с представителями пифагорейской школы.

В нашей ноологической реконструкции это позволяет связать Италию — по меньшей мере, в ее греческом сегменте (Великая Греция) — с аполлонической традицией. Этой же точки зрения придерживался Рене Генон, утверждавший, что Пифагор был носителем именно Изначальной Традиции, один из вторичных центров которой некоторое время располагался в Италии. К этому же центру Генон относил и аполлонические мотивы в творчестве Вергилия и Данте<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Guénon R. L'ésotérisme de Dante. P.: Gallimard, 1925.

## Рим и Индия: полюса индоевропейской ойкумены

Свое видение философского своеобразия римского общества в его неизменной структуре в контексте индоевропейского пространства дает Ж. Дюмезиль. Для этого он сравнивает римскую культуру не с греческой или германской, но с индийской, выстраивая серию структурных оппозиций, позволяющих подчеркнуть особенность латинского Логоса по сравнению с другой — азиатской — цивилизацией, имеющей, однако, общие индоевропейские корни.

Дюмезиль утверждает:

Римляне мыслят *исторически*, тогда как индусы *сказочно*. Всякое повествование в любой стране затрагивает фрагмент прошлого, но чтобы захватить внимание римлян, необходимо, чтобы это прошлое было относительно недавним, было расположено в конкретном времени и пространстве, касалось людей, а не каких-то воображаемых существ, и чтобы в нем принимали участие как можно меньше сил и явлений, далеких от повседневной жизни. Индусы же, напротив, имеют вкус в дальних местах, гигантским временным и пространственным расстояниям; они любят предельную неточность, которую можно заполнить воображением, и грандиозную чудовищность; они жаждут чудес.

Римляне мыслят *национально*, а индусы *космически*. Римлянам интересен рассказ, если он имеет отношение к Риму, если он представлен как «римская история», обосновывает ту или иную деталь городской планировки или архитектуры, то или иное правило или запрет, какое-то типично римское представление или предрассудок. Индусы, по крайней мере те, кто погружены в развертывание мифа, не испытывают интереса к эфемерным родинам; их по-настоящему затрагивают истоки, проблемы и ритмы великого Целого, самой Вселенной, и намного больше, чем судьбы человечества.

Римляне мыслят *практически*, а индусы *философски*. Римляне не любят спекулятивной философии; если они способны действовать, если им понятны цели и средства действия, они удовлетворены и больше не стремятся ни понимать, ни воображать дальше. Индусы живут в мире идей, в созерцании, осознавая изменчивость и риски действия, желания самого существования.

Римляне мыслят *относительно, эмпирически*; индусы мыслят *абсолютно, догматически*. Римляне всегда пробуждены к эволюции жизни, чтобы ее сдерживать, но и чтобы ее легитимизировать и придавать приемлемую форму: эдикт прето-

ра, голоса комитов, тонкое или жесткое постановление магистрата постоянно обеспечивают равновесие между бытием и становлением, между традицией и требованиями настоящего момента. Индия смотрит только на неизменное; любое изменение для нее — иллюзия, несовершенство или святотатство; максимы, управляющие человеческими отношениями, неизменны, как и все социальные организации, как вся легитимная организация, как вся дхарма.

Римляне мыслят *политически*, а индусы *морально*. Высшая августейшая реальность, открытая римлянам — это сам Рим, а жизнь Рима — это постоянно открытая проблема, а сама религия есть не что иное, как часть публичной администрации; все мысли римлян, все их усилия обращены к *res publica*, все обязанности, все правила и, следовательно, повествования, которые составляют сокровищницу римской мудрости, имеют одно общее — они обращены к политике, к институтам, к процедурам, к казуистике консулов, или цензоров, или трибунов. Для индусов, от самых возвышенных до самых простых, всякий человек прежде всего имеет дело либо с богами, либо с великими идеями, которые стоят богов; социальный порядок не есть нечто абсолютное, или иначе нечто, что извлекает абсолютную значимость из соответствия общим законам мира; все, что их касается, выводится из высших истин путем дедукции, а не из прямого опытного и индуктивного изучения материальной данности.

Наконец, римляне мыслят *юридически*, а индусы *мистически*. Римляне первыми изобрели идею персоны, и на ее основе, на ее автономии, на ее стабильности, на ее достоинстве построили идеальные отношения между людьми — *ius* (закон), куда боги вмешиваются только как свидетели и гаранты. Индусы же, напротив, убеждены, что индивидуумы суть обманчивые миражи, что существует только глубинное Единое; и следовательно, истинные отношения между существами — как человеческими, так и нечеловеческими, это отношения соучастия, взаимопроникновений, а не оппозиций, переговоров и торговли; и что в каждом деле, даже временном, истинным партнером является великий Невидимый, в котором, на самом деле, растворяются видимые партнеры<sup>1</sup>.

Эти соображения Дюмезиля показательны для районирования всей индоевропейской ойкумены, идущей от Индии на Востоке до

<sup>1</sup> Dumézil G. La religion romain archaïque. P. 129 — 130.

латинского мира (Италии и Испании) на Западе. Причем оба общества относятся к единому вертикальному патриархальному типу, а доминирующими религиями являются культы мужских небесных божеств. Но способ осмысления и воплощения общей вертикальности в обоих случаях прямо *противоположен*. В римском (шире, латинском) стиле мы видим деятельную героическую сторону индоевропейского духа, в индийском — созерцательную, мистическую.

Если мы обратимся к Греции, то она окажется в *промежуточном положении*. Многие из того, что Дюмезиль говорит о римлянах в отношении к индусам, будет справедливо и в том случае, если на место римлян поставить греков. Но, с другой стороны, значительная часть эллинской культуры, в первую очередь платонизм, философия, религия мистерий и т. д., по сравнению с жестким практицизмом и историцизмом Рима будут выглядеть почти «индуизмом». Так, мифы и любовь к чудесам у греков намного более развиты, чем у римлян (но менее, чем у индусов), но греки в то же время, в сравнении с индусами, живущими вне времени, озабочены хроносом.

Если сравнивать греков с индусами в их отношении к универсальности и локальности, то греки предстанут носителями строго регионального сознания — для них Афины, Спарта, Фивы, Лемнос или Фессалия представляют собой центр мироздания. Но в сравнении с римлянами греки выглядят как народ, озабоченный поиском Единого и ищущий вселенского синтеза, то есть платоновской *θεορία*, означавшей не только созерцание универсальных идей, но и путешествие по различным странам Средиземноморья (= мира) в поисках построения универсальной системы мудрости.

Греки — прирожденные философы в сравнении с римлянами, но выглядят практиками, если соотнести их с индусами.

Греков мораль интересует куда больше, чем политика в сравнении с римлянами, которых интересует *только* политика (отсюда их глубинная ангажированность в Империю), но, по сравнению с вообще аполитичными индусами, греки выглядят одержимыми полисом.

Область законов для грека, по сравнению с Римом, второстепенна, а мистерии составляют неотъемлемую часть гражданского бытия, но по сравнению с мистицизмом индусов греки будут выглядеть как народ юристов.

Эта относительность помогает понять структуру латинского Логоса в предварительно намеченном контексте всей индоевропейской ойкумены, которую исследовал в своих трудах Дюмезиль. Но вместе с тем все отмеченные выше особенности Рима — история, нация, политика, практика, право — представляют собой преломление вертикальной солнечной аполлонической традиции, *режим*

*диурна*, световой активной сакральности, что отличает латинский Логос от других — в первую очередь, неиндоевропейских — культурных кругов.

В этих особенностях Рима следует искать структуру латинского историала, природу и идентичность латинского мира, в конце концов, сам латинский *Dasein* — столь же жесткий, решительный, упорядоченный, конкретный, деятельный.

# Империя как идея

## Римский имперский Логос

Постепенно римляне распространяют свое могущество на прилегающие к Лации территории, объединяя их под своей властью. К 270 году до Р.Х. Риму удается подчинить себе всю Италию в ее современных границах (кроме Сицилии, Сардинии и Киренаики, которые присоединены только после Пунических войн с Карфагеном). Интеграция Апеннинского полуострова под властью Рима происходит в период Республики, который длился с 509 по 27 год до Р.Х.

Постепенно территории, подконтрольные Риму, растут и расширяются, устанавливается контроль над восточной частью Иберийского полуострова. К 130 году до Р.Х. захвачена вся Греция, Передняя Азия, Испания и территории Карфагена на севере Африки. К этому моменту между римской и греческой культурами происходит полноценный синтез. При этом философия, религия, искусство и мифология преимущественно заимствуются из Греции или перетолковываются в духе греко-латинского синтеза, тогда как правовая и политическая система имеют римское происхождение. Важно, что в этот период на латынь переводятся многие греческие тексты, что закладывает основу позднейшей философской традиции, опирающейся на латынь. При этом происходит ряд существенных семантических сдвигов, обусловленных различиями в этих двух индоевропейских языках и их семантических полях. Так, Хайдеггер обращал внимание на то, что при переводе с греческого на латынь происходят качественные изменения и семантические сдвиги в основных философских понятиях; подчас существенно меняется смысл, нюансы значений и даже фундаментальные структуры целого ряда важнейших терминов и теорий. Эти семантические трансформации были настолько значительны, что уже с этого периода можно наметить два основных лингвистических русла европейской философии: *греческое* и *римское* (или точнее, романское, эллино-латинское). Поэтому в рамках единой греко-романской античной культуры мы вполне можем наметить два пути, греческий и римский, которые позднее, в эпоху христианства, приведут к



разделению христианской греко-романской культуры на два течения — романское католичество (латынь) и эллинское православие (греческий), постепенно обособляющиеся друг от друга вплоть до финального раскола в 1054 году от Р.Х.<sup>1</sup>

В I веке до Р.Х., по мере расширения могущества Рима, вводится принципат, что означает переход от республиканской формы правления к Империи, где постепенно нарастает монархическая модель. Римский философ и оратор Марк Тулий Цицерон (106 — 43 до Р.Х.), который был сторонником республиканского уклада, описывал классический римский идеал как сочетание трех позитивных моделей политического устройства, описанных Аристотелем:

- *монархии*, у римлян *regnum* (воплощенной в консулах, интеррексах и диктаторах, то есть верховных правителях, осуществляющих высшую власть в периоды междоусарствий или чрезвычайных ситуаций, масштабных войн и т. д.);
- *аристократии*, у римлян *civitas optimatum* (Сенат, магистраты, формируемые из числа патрициев), и
- *политии*, у римлян *civitas popularis* (куриатные, центуриатные и трибутные комиции, где были представлены все слои населения, включая плебеев)<sup>2</sup>.

Цицерон писал об этом:

Когда верховная власть находится в руках у одного человека, мы называем этого одного царем, а такое государственное устройство — царской властью. Когда она находится в руках у выбранных, то говорят, что эта гражданская община управляется волей оптиматов. Народной же (ведь ее так и называют) является такая община, в которой все находится в руках народа<sup>3</sup>.

Quare cum penes unum est omnium summa rerum, regem illum unum vocamus, et regnum eius rei publicae statum. cum autem est penes delectos, tum illa civitas optimatum arbitrio regi dicitur. illa autem est civitas popularis — sic enim appellant, in qua in populo sunt omnia.

<sup>1</sup> Позднее, после появления ислама, к этому добавится третий лингвистический путь — арабская философия, которая во многих случаях будет выполнять роль посредника между античной греческой традицией и средневековой латинской. Многие тексты Аристотеля и Платона, которые не были переведены на латынь непосредственно с греческого, будут открыты в романской среде через посредство арабских переводчиков и комментаторов — с соответствующими семантическими сдвигами, еще более усложняющими и без того непростую задачу перевода философских терминов; тем более что в этом случае для переводов с одного индоевропейского языка на другой привлекается еще одна лингвистическая группа, семитская.

<sup>2</sup> Narducci E. Cicerone. La parola e la politica. Roma-Bari: Laterza, 2009.

<sup>3</sup> Цицерон. Диалоги. О Государстве. О законах. М.: Наука, 1966. С. 21 — 22.

По Цицерону, все эти уровни правления должны гармонично сочетаться и ни один из них не должен подавлять и тем более упразднить все остальные. Он пишет:

Я и считаю заслуживающим наибольшего одобрения, так сказать, четвертый вид государственного устройства, так как он образован путем равномерного смешения трех его видов, названных мною ранее<sup>1</sup>.

Itaque quantum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentio, quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus.

Именно поэтому он был противником диктатуры Цезаря и Марка Антония, видя в возникающей на его глазах имперской модели явный перевес в сторону монархической власти в ущерб двум остальным.

Однако Римская Империя не просто отменяет республиканский строй, где преобладали комиции и патрициат, но достраивает его до модели, в целом соответствующей «четвертой форме» Цицерона, где все три типа политического устройства оказываются в едином синтезе.

Здесь в очередной раз на новом витке мы имеем дело с трехфункциональной моделью индоевропейского общества. Во главе Римской Империи стоит божественный Император, Pontifex, дословно, «строитель мостов» (между землей и небом) и коллегии жрецов. В период правления императора Августа была специально введена коллегия жрецов «Августалы», заведующая вопросами культа божественного правителя. Божественный Император и жрецы соотносятся с первой функцией. По мере распространения в Империи иранской синкретической религии митраизма солнечный аполлонический характер императорской власти становился все более и более эксплицитным. В римской религии центральным гешталтом этой функции был верховный бог Юпитер<sup>2</sup>.

Вторая каста — воины — была представлена римскими патрициями, военной аристократией, куда могли получить доступ также наиболее храбрые воины из числа покоренных римлянами народов или даже варвары, перешедшие на службу Риму. Это порядок оптиматов (civitas optimatum).

И наконец, третья функция была представлена через комиции «народом Рима» (civitas popularis), к которому изначально принадлежали жители Италии, но постепенно римское гражданство распро-

<sup>1</sup> Цицерон. Диалоги. О Государстве. О законах. С. 23.

<sup>2</sup> Dumézil G. Jupiter Mars Quirinus.

странялось на все более и более широкие круги завоеванных Римом стран и народов, пока в 212 году по Р.Х. римский император Каракалла не предоставил римское гражданство всему свободному населению подконтрольных власти Рима территорий, расширив тем самым представление о третьей функции на всех жителей Империи, кроме рабов, женщин и детей. При этом факт принятия римского гражданства означал право и в некоторых случаях обязанность участвовать в религиозных обрядах, связанных с почитанием римских богов и, в первую очередь, божественного Императора (что составило серьезную проблему для христиан и вызвало гонения и ответные примеры религиозного мученичества).

К 44 году до Р.Х. римляне завоевывают Галлию и Галицию на западе Иберийского полуострова<sup>1</sup>, значительную часть северного побережья Африки — Ливию, а также всю Сирию, Месопотамию и южное побережье Черного моря. А к 14 году от Р.Х. под их контроль подпадает Страна Басков, внутренняя часть Анатолии, вся Центральная Европа и Египет. Это расцвет Римской Империи, которая расширяет свои владения вплоть до начала II века, когда к 117 году в ее составе оказывается Британия (кроме Шотландии), Балканы, включая Причерноморье, Западный Иран и весь Ближний Восток.

Таким образом, Римская Империя становится той политической формой, которая впервые полностью объединяет *пространство Средиземноморской цивилизации в единую политическую систему.*

Первым аккордом объединения Средиземноморского мира была Империя Александра Великого, вытянувшаяся дальше к востоку, но не достигшая западных границ и не углубившаяся внутрь Западной Европы. Вторым и самым совершенным аккордом, кульминацией геополитической интеграции этого пространства стал имперский Рим. Именно в Римской Империи то, что существовало как цивилизационное, культурное единство, приобрело законченное политическое, правовое, стратегическое и геополитическое выражение. Так, можно говорить о *римском имперском Логосе*, который представлял собой политическое резюме Средиземноморской цивилизации в кульминации ее политического, административного и военно-стратегического единства.

Римская Империя (*Pax Romana* — «римский мир», «римский порядок») была *традиционным обществом*, то есть явлением сакральным, наделенным исторической и божественной миссией, отсюда названия Священная Империя, *Imperium Sacrum*. Священный ха-

<sup>1</sup> Неподвластными в этот период остаются лишь Пиренеи, страна басков.

ракетер Римской Империи выражался в том, что сама Империя мыслится как выражение *божественного мироустройства* — в духе прямой гомологии между устройством бытия, мышления, мира и Государства в теории Платона. Как у Платона, в Римской Империи доминировала трехфункциональная модель, жрецы (φύλακες ἀρχοντες, «стражи-правители» Платона) пользовались большим почетом и духовным авторитетом. Военская аристократия была вторым по значимости сословием (φύλακες ἐπίκουροι, «стражи-помощники» Платона). Остальные же граждане были подчинены правлению «священной элиты» и соучаствовали в общем деле через религию, обряды, ритуалы, культуру, общую социальную и хозяйственную деятельность (третья каста — δημιουργοί, «труженики» Платона). В некотором смысле Римская Империя и была реализацией Каллиполиса (идеального Государства) в его основных структурных чертах образцового индоевропейского общества. Подобно тому, как в основании самой средиземноморской идентичности, средиземноморского Dasein'a лежал факт радикальной победы светлого Логоса Аполлона над Логосом Кибелы, так в Римской Империи мужской небесный патриархальный принцип был возведен в высшее политическое и религиозное начало, каким являлась сама Империя. Это было не просто формой государственности, но воплощением вертикального космического принципа, онтологического иерархического порядка, построенного на покорении хаоса — зримым подтверждением чего выступали земли и народы, располагавшиеся на периферии Империи или за ее границами. В этом смысле Римская Империя была философским и религиозным явлением, выражающим квинтэссенцию средиземноморского аполлонического миропорядка. Сам по себе Рим стал постепенно синонимом сакральной доктрины, и все, что с ним было связано, легло в основание позднейших этапов европейской социально-политической и правовой системы, а также культуры.

В Империи проявлялась и изначальная ориентация римской религии на актуальных богов. Сам Рим был выражением божественных могуществ, которые проявляли себя в подвигах римских легионов, правителей и всего народа Рима, выступавшего как носители солнечной миссии. Поэтому сакральность Рима была деятельной, практической, конкретной, исторической и державной. Именно это и определило специфику римского Логоса. Если у Платона Каллиполис мыслится как эйдетический образец, то в имперском Риме он приобретает характер практической реализации, воплощения, конструирования. Империя становится не столько целью, сколько образом жизни, мышления и повседневной этики.

## Имперская эсхатология

Систематическое описание Рима как избранной земли, воплощающей в себе судьбу всего человечества, как кульминации мировой истории и средостения сакральности, мы находим у великого римского поэта Публия Вергилия Марона (90 — 17 до Р.Х.), жившего в эпоху Августовского века. Поэтические произведения Вергилия содержат художественное описание основных этапов римской истории, снабженное философскими и религиозными толкованиями, и представляют собой ярчайшее синтезированное выражение римского Логоса. Так, Вергилий дает описание судьбы троянца Энея («Энеида»<sup>1</sup>), чьи потомки основали Рим. Путешествие Энея, включая спуск в царство мертвых, содержит иероисторический сценарий мистерий, преобразующих судьбу римской цивилизации, зашифрованную в личности ее мифологического первооснователя. Так, пророческими являются отношения Энея с финикийской царицей Дидоной (ее самоубийство предвосхищает исход Пунических войн). Важным элементом повествования является спуск Энея в ад под водительством Кумской пророчицы Сивиллы, золотая ветвь которой — единственное, что дает возможность смертному вернуться из мира смерти. В потустороннем мире Эней встречает героев и своего отца Анхиса, который предсказывает судьбы Рима — вплоть до явления императора Августа, в эпоху правления которого будет восстановлен «золотой век» («Царство Сатурна»). Христиане толковали это как пророчество о рождении Иисуса Христа в правление Августа и, что важно с иероисторической точки зрения, *на территории Римской Империи*.

Еще более загадочно Вергилий выражается в знаменитой IV эклоге, которую христианство признало прямым пророчеством о рождении Христа от Девы Марии<sup>2</sup>:

Уже, согласно песне Кумейской (сивиллы), приходит последнее время;  
 Великий порядок имеет родиться от целых веков.  
 Уже возвращается Дева и возвращается царство Сатурна,  
 Уже новое потомство (человечество) посылается с высокого неба.

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;  
 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.  
 iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,  
 iam nova progenies caelo demittitur alto.

<sup>1</sup> Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979.

<sup>2</sup> Vergili Maronis. Bucolica: Ecloga I — X. München: Georg Müller, 1919.

Ты, Люцина<sup>1</sup>, родившегося целомудренно ребенка, с которым закончится железный век и для людей начнется золотой век, прими.  
Твой уже правит Аполлон<sup>2</sup>.

tu modo nascenti puero, quo ferrea primum  
desinet ac toto surget gens aurea mundo,  
casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo.

В римской традиции этот пассаж толковался как пророчество об аполлоническом предназначении Рима и составлял основу того, что можно назвать имперской (римской) эсхатологией. С точки зрения Ноомахии, можно сказать, что миссия Рима является эсхатологической в том смысле, что Империя призвана снова возвести световой принцип, лежащий в основе всей Средиземноморской цивилизации, на подобающее ему место. То есть величие Рима как политической универсальной реальности есть момент возвращения Аполлона и исполнение Сивиллиных пророчеств о грядущей смене «железного века» на «золотой». Одновременно это есть указание на вечный горизонт олимпийского миропорядка, который никогда не исчезает из поля зрения индоевропейских обществ и периодически воплощается в действительности. Империя в ее сакральном измерении является наиболее наглядной и полной формой восстановления Логоса Аполлона.

В «Энеиде» Вергилий словами отца Энея Анхиса описывает именно политическую составляющую *римского Логоса*, задача которого не соперничать с греками или халдеями в искусствах и науках, но воплотить солнечное начало в создании великой Империи<sup>3</sup>:

Смогут другие создать изваянья живые из (Credo equidem), uiuos ducent de  
бронзы, marmore uultus,  
Или обличье мужей повторить во мраморе луч- orabunt causas melius, caelique  
ше, meatus  
Тяжбы лучше вести и движенья неба искусней

<sup>1</sup> Люцина — римская богиня, помогающая при родах, выводящая на свет, lux. Отождествлялась с греческой богиней Илифией. По одной из версий мифа, помогала богине Лето, матери Аполлона и Артемиды, при родах.

<sup>2</sup> Поэтический перевод С. Шервинского выглядит так:  
Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,  
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,  
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.  
Снова с высоких небес посылается новое племя.  
К новорожденному будь благосклонна, с которым на смену  
Роду железному род золотой по земле расселится.  
Дева Луцина! Уже Аполлон твой над миром владыка.  
Вергилий. Буколки. Георгики. Энеида. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 863.

Вычислят иль назовут восходящие звезды,— не спорю:	describent radio et surgentia sidera dicent:
римлянин! Ты научись народами править державно —	tu regere imperio populos, Romane, memento
В этом искусство твое! — налагать условия мира,	(haec tibi erunt artes), pacique imponere morem,
Милость покорным являть и смирять войною надменных!	parcere subiectis et debellare superbos.

«Править державно (regere imperio) и налагать условия мира (pacique imponere morem)» — вот судьба Рима, завет имперской эсхатологии. Власть и законы здесь приобретают глубинный сакральный, аполлонический смысл — привнесение во все вещи мира меры и порядка. При этом здесь можно вспомнить, что последним и самым объемным трудом Платона были именно «Законы», где основные темы платоновской философии приобретают практическое — римское — измерение.

Показательны в этом смысле идеи Цицерона из его знаменитого диалога «О Государстве»<sup>1</sup>. В нем Цицерон, сопоставляя свои и, шире, римские представления о сущности Политического, однозначно показывает, что в отличие от эллинской традиции ставит «практическую жизнь» (πρακτικὸς βίος) выше «жизни созерцательной» (θεωρητικὸς βίος). Для Цицерона высший смысл жизни состоит в служении Государству (Res Publica), и именно эта политико-героическая функция выступает как вершина конкретного латинского идеализма: война за священное дело Рима и установление вертикального аполлонического порядка. В этом — существо добродетели (virtus), противопоставленная противоположному свойству — наслаждению (voluptas) и лени (otium), которые Цицерон считает недостойными благородного патриция. Если у Платона и Аристотеля практическая политика является частным случаем применения норм и правил созерцаемых идей, идеального Государства (Каллиполиса), то для Цицерона и римской политической культуры именно установление порядка является смыслом героического благородного бытия. Римский идеализм изначально является подчеркнуто деятельным, практическим и активным. И сакральность Рима выражается как раз в творческом могуществе конкретного державостроительства, создающего структуры их хаоса локальных и неупорядоченных территорий, народов и этносов.

<sup>1</sup> Цицерон. Диалоги. О Государстве. О законах.

## Римский историал: Цари, Республика, Империя

Римский историал делится на ряд периодов и имеет следующую структуру:

- период царей (753 — 509 до Р.Х.),
- период Республики (509 — 27 до Р.Х.),
- период Империи (от 27 до Р.Х. до существенно варьирующей в разных имперских традициях даты конца Четвертого царства<sup>1</sup>).

Датой основания Рима считается 753 год до Р.Х., причем римский ученый Варрон (116 — 27 до Р.Х.) уточнял, что это событие произошло 21 апреля. Рим был основан на Палатинском холме, на котором расположились сакральные центры будущего царства. Он был посвящен небесным богам. На противоположном ему северном холме (Квиринале) располагалось святилище хтонического Квирина. Рем предлагал основать город на Авентинском холме. Позднее Авентинский холм стал центром римского плебса, и на нем были основаны храмы Церере (Деметре), Либери (Вакху) и его женской паредре Либере.

По преданию, Ромул убил своего брата Рема за то, что тот перепрыгнул через проведенную Ромулом борозду. Этот сюжет символичен, так как Ромул воплощает в себе границу между высшим и низшим, то есть между зоной небесных каст (Палатинский холм) и хтоническим миром (символизируемый Авентинским холмом), изначально поставленным за пределом собственно Рима.

Русский поэт Николай Гумилев емко и выразительно описал сцену закладки Рима в стихотворении «Основатели».

Ромул и Рем  
взошли на гору,  
Холм перед ними был дик и нем.  
Ромул сказал: «Здесь будет город».  
«Город, как солнце», — ответил Рем.  
Ромул сказал: «Волей созвездий  
Мы обрели наш древний почет».  
Рем отвечал: «Что было прежде,  
Надо забыть, глянem вперед».  
«Здесь будет цирк, — промолвил Ромул, —

<sup>1</sup> Часто историки фиксируют эту дату в момент падения Западной Римской Империи от рук германских завоевателей в 476 году. Для Византии конец Рима — 1453 год, дата взятия Царьграда турками. В русской православной традиции к этому периоду добавляется приращение периода Московского царства (Москва — Третий Рим). На Западе последние следы Империи обрываются вместе с концом Австро-Венгрии в 1918 году. В Средневековье и особенно с эпохи Возрождения существовали и иные версии определения момента конца Рима, что составляет проблематику «Пятой Империи».



Здесь будет дом наш, открытый всем».  
«Но надо поставить ближе к дому  
Могильные склепы», — ответил Рем<sup>1</sup>.

Ромул здесь представлен как продолжатель древней традиции, тогда как Рем связан с темной стороной Рима, с его тенью. По Гумилеву, Ромул смотрит в начало мира и видит процесс творения будущей Империи как нечто открытое, светлое и упорядоченное. Рем же обращает внимание на вторую половину: на судьбу Рима, на его историческую диалектику и на таинство смерти, которое скрывается в ядре великой культуры. Рем преступает границы, и поэтому оказывается убитым Ромулом, как титан, наказанный солнечным Аполлоном за «трансгрессию» (ὑβρις). Ромул обращен к вечности и неизменным законам. Рем воплощает в себе трагический путь солнечного шара, который восходит над миром, но неумолимо движется при этом к заходу, к Западу — к царству ночи и смерти.

После основания Рима его жители получили имя «римляне» или *romani* и стали особой этнокультурной группой, отличной от остальных автохтонов Апеннинского полуострова — латинян (жителей Лации), сабинян, этрусков, азков, вольков, вейев и т. д., с которыми они периодически воевали, постепенно формируя новую — все более широкую — общность.

Дух Рима тот же Гумилев прекрасно передает в другом стихотворении.

### Рим

Волчица с пастью кровавой  
На белом, белом столбе,  
Тебе, увенчанной славой,  
По праву привет тебе.  
С тобой младенцы, два брата,  
К сосцам стремятся припасть.  
Они не люди, волчата,  
У них звериная масть.  
Не правда ль, ты их любила,  
Как маленьких, встарь, когда,  
Рыча от бранного пыла,  
Сжигали они города?  
Когда же в царство покоя  
Они умчались, как вздох,

<sup>1</sup> Гумилев Н. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М.: Воскресенье, 1999. С. 166.

Ты, долго и страшно воя,  
 Могилу рыла для трех.  
 Волчица, твой город тот же  
 У той же быстрой реки,  
 Что мрамор высоких лоджий,  
 Колонн его завитки.  
 И лик Мадонн вдохновенный,  
 И храм святого Петра,  
 Покуда здесь неизменно  
 Зияет твоя нора,  
 Покуда жесткие травы  
 Растут из дряхлых камней  
 И смотрит месяц кровавый  
 Железных римских ночей?!  
 И город цезарей дивных,  
 Святых и великих пап,  
 Он крепок следом призывных,  
 Косматых звериных лап<sup>1</sup>.

С момента основания Рима принято отсчитывать период царства. На этом этапе Римом правили легендарные сакральные цари, число которых римские предания устойчиво определяют как 7.

1. *Ромул*, основатель и воинственный священный правитель, во многом воплощающий в себе и стиле своего правления природу своего отца — Марса, но вместе с тем поклоняющийся высшему небесному отеческому божеству Юпитеру, а после смерти отождествленный с хтоническим Квирином, что делает его парадигмой всех трех функций, которые в нем объединяются<sup>2</sup>.

2. Сабинянин *Нума Помпилий* (753—673 до Р.Х.), воплощавший сакральное миролюбие и связанный с хтоническим началом (показательно, что многие решения Нума принимал по советам нимфы Эгерии, что соотносит его с феминным началом).

3. *Тулл Гостилий* (673—642 до Р.Х.), снова воинственный властитель, внук сподвижника Ромула Гостуса и по контрасту с сабинянином Нумой — римлянин.

4. Сабинянин *Анк Марций* (678—617 до Р.Х.) был внуком Нумы Помпилия, продолжал укрепление религиозных институтов, основанных Нумой, но в то же время одержал ряд серьезных побед над воинами Лации, которых он поселил на Авентинском холме.

<sup>1</sup> Гумилев Н.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 115—116.

<sup>2</sup> Это соответствует четвертой интегральной модели политического устройства по Цицерону.

5. *Тарквиний Древний* считался самими римлянами этрусском<sup>1</sup>, так как пришел в Рим из Этрурии; он правил Римом с 616 по 579 год до Р.Х., успешно сражаясь с латинянами, сабинянами и этрусками (он ввел капитолийскую триаду богов Юпитер — Юнона — Минерва).

6. *Сервий Туллий* был сыном князя латинского города Корникула, оказавшимся во дворце Тарквиния с младенчества и взявшим в жены дочь Тарквиния; стал царем Рима после убийства Тарквиния Древнего детьми Анка Марция и правил с 578 по 535 год до Р.Х.

7. Этрусск *Тарквиний Гордый*, последний царь Рима, был внуком или сыном Тарквиния Древнего; он захватил трон, убив Сервия Туллия, отличался предельной воинственностью и коварством в достижении своих целей.

После свержения Тарквиния Гордого и его смерти начинается следующий этап римской истории, который обычно называется *республиканским*, поскольку на место единоличной власти сакрального царя приходит модель коллективного управления Римом с опорой на сенат и комиции, через учреждаемую ими власть консулов и магистратов. Во главе новой системы становится сенат, состоящий из патрициев, родовой аристократии, существовавший и ранее, но отныне не ограниченный более единоличной царской властью. Патрициями считались представители вначале 100, а позднее 300 семейств, возводивших свое происхождение к истокам Рима. Все остальные граждане Рима, считающиеся потомками пришельцев, относились к плебеям, но обладали при этом гражданскими правами.

Период Республики принято располагать во временном промежутке между 509 и 27 годом до Р.Х. Именно в это время Рим из локального образования становится могущественной гегемонией в масштабе всего Средиземноморья.

В первые двести лет с V по III век до Р.Х. власть Рима постепенно расширяется на пространство всего Апеннинского полуострова, когда через комбинацию союзов и военных операций Риму постепенно удается установить власть над обширными территориями вокруг Лации.

В III веке до Р.Х. могущество Рима выходит за пределы Италии и распространяется на Северную Африку, Испанию и Южную Францию.

К концу I века до Р.Х. Риму подчиняются уже огромные территории, включая Грецию, Восточное Средиземноморье, а также земли современной Франции.

Римская Республика управлялась двумя консулами, избираемыми ежегодно, и сенатом, также представляющим собой выборный

<sup>1</sup> Согласно Титу Ливию, он был греческого происхождения.

орган, состоящий из представителей римских аристократических родов, патрициата. Принятие законов и исполнение решений было распределено в сложной системе между сенатом, магистратом и комициями, где каждая инстанция играла строго определенную роль в системе правления. Магистраты формулировали законы. Сенат вносил в них изменения, а комиции разного уровня принимали или отвергали конечную версию. Комиции были трех типов: куриатные, центуриатные и трибутные.

Куриатные комиции представляли римские курии, то есть основные единицы гражданского населения Древнего Рима. В их полномочиях находилось вручение высшего права властвования (империй) магистратам и диктаторам.

Центуриатные комиции изначально представляли воинское сословие и были, по преданию, созданы Сервием Туллем. В их составе были как патриции, так и плебеи. Они участвовали в избрании магистратов, цензоров и преторов.

Трибутные комиции состояли из плебеев и были организованы по территориальному признаку (трибам, что соответствует греческому δήμος, дим или «городским концам» в Древней Руси). В их ведении были выборы низших магистратов и своих представителей — народных трибунов.

В выборных процедурах и комициях участвовали широкие слои римских граждан, плебеи, имевшие в структуре Республики значительные гражданские права. Таким образом, еще до Империи, установленной в 49 году до Р.Х., после знаменитого перехода Юлия Цезаря через Рубикон, в политической структуре Рима можно различить все три типа власти, о которых говорили Аристотель и Цицерон:

- монархическое начало (воплощенное в консулах);
- аристократическое (патриции, оптиматы);
- политику (выраженную в комициях и гражданских правах плебеев).

Официальным наименованием Рима в период Республики было «Сенат и народ Рима» (*Senatus populusque Romanus*), что подчеркивало сочетание аристократии и политики. Кроме того, значительным влиянием пользовались коллегии римских жрецов, составлявших совокупно «Жреческий Порядок» (*Ordo sacerdotum*). В него входили Священный Король (*Rex Sacrorum*), главные фламины (*Flamines Maiores*) и Великий Понтифик (*Pontifex Maximus*). Священный Король представлял собой жреца, исполнявшего ряд сакральных функций, которые ранее, в эпоху семи царей Рима, исполняли сами цари.

Упразднение царской функции в период Республики и передача жреческих функций коллегии жрецов, а собственно, властных полномочий — сенату и консулам, представляло собой версию «разделения властей», с повышением значения светской составляющей, воплощенной в политической аристократии и институте консулов, призванных персонифицировать патрициат. Такое «разделение властей» резко усиливало вторую функцию индоевропейского общества, что подчеркивало воинственную ориентацию Рима. Однако в отличие от большинства «варварских» народов Европы, где вторая каста (воинов) также преобладала, Рим в республиканскую эпоху возвел свою политическую систему в универсальный принцип, придал ей догматическое и систематическое значение. Воинская аристократия, патрициат, не просто доминировали в обществе (это имело место и в большинстве индоевропейских народов), но абсолютизировали воинское начало и сопряженный с ним принцип централистской организации, возводя его в высшую ценность и строя на этом основании всю политику. Война в римском понимании — не проявление ссоры, вражды, агрессии или эгоистической экспансии, но, напротив, выражение порядкаобразующего вселенского начала, целью которого является прекращение всех локальных конфликтов и установление глобального мира, Pax Romana. Римские легионы несут в себе порядок, а значит, мир. Они не просто захватывают и грабят окружающие народы, они устанавливают *правила* — причем универсальные, общие для всех провинций. Отсюда строительство дорог, фортификаций и архитектурных сооружений, которыми римляне отмечали свое присутствие на покоренных территориях, поставленных под их контроль. Символически они давали тем самым понять, что не просто вторглись в эти земли, чтобы разграбить их, но что они пришли всерьез и надолго, и что отныне это часть *единого политического пространства*, подчиненного общей логической структуре — римскому Логосу, римским актуальным богам.

Этот римский Логос, однако, был не столько философским или религиозным, не столько жреческим, сколько именно *воинским*, так как все пространство завоеванных Римом территорий мыслилось как огромный *мировой военный лагерь*: в центре находились римские войска, а вокруг них простирались разнообразные этносоциальные и религиозные локальные структуры, чаще всего сохранявшие свои особенности, но подчиненные централизованной военной модели римского господства.

Очень важны в истории республиканского Рима Пунические войны между Римом и Карфагеном (264 — 146 до Р.Х.). Первая из них состоялась в 264 — 241 годах, вторая в 218 — 201 годах, третья и

последняя в 149–146 годах до Р.Х. С военно-стратегической точки зрения, в этих войнах Рим утвердил свой статус *регионального гегемона* в Средиземноморье, тогда как ранее гегемония была в руках финикийцев, контролировавших основные морские пространства. Современная геополитика видит в этом противостоянии исторический образец столкновения между собой двух типов Империй — морской и сухопутной, карфагенской талассократии и римской теллурократии<sup>1</sup>. *Торговая и олигархическая* цивилизация финикийцев столкнулась с *аристократической и героической* цивилизацией римлян, и исход этого столкновения решил судьбу средиземноморской цивилизации, отныне на многие века оказавшейся под эгидой сухопутного Рима. Это чрезвычайно выразительно описал английский философ Г. Честертон<sup>2</sup>, а в сфере геополитики превратил в базовую научную метафору Х. Макингер<sup>3</sup>. Победа Рима в Третьей Пунической войне предопределила солярный, олимпийский *аполлоно-дионисийский* характер не только Рима, но *всей европейской истории последующих веков*, на которую Рим оказал принципиальное и глубинное воздействие.

В высшей степени символично, что победа над Карфагеном и превращение Рима в средиземноморскую гегемонию хронологически следует за периодом заката эллинской Империи Александра Македонского. *Рим перенимает у греков эстафету политической интеграции всего европейского пространства*. В 146 году до Р.Х. после победы римлян над греками в Коринфской битве начинается интеграция эллинских территорий в римский мир, и этот процесс завершается к концу республиканского периода. Таким образом, в эпоху Республики и особенно после триумфального завершения Третьей Пунической войны Рим, по существу, становится геополитической Империей, хотя, с политической точки зрения, продолжает оставаться Республикой.

Одним из последних теоретиков Республики, бывшим убежденным и радикальным оппонентом Юлия Цезаря, чья диктатура подготовила переход к Империи, являлся Марк Порций Катон Младший (95–46 до Р.Х.), политик и философ-стоик. Он был последовательным защитником аристократической системы и противником централизации власти в форме легитимной диктатуры (будущей Империи). Однако, в конце концов, республиканский строй, несмотря

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2015.

<sup>2</sup> Честертон Г. К. Вечный Человек // Честертон Г.К. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. Эссэ. СПб.: Амфора, 2000.

<sup>3</sup> Макингер Х. Дж. Географическая ось истории // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.

на упорную защиту своих приверженцев, уступил место Империи, в которой монархическое начало получило существенный перевес над иными формами правления.

Третий период римской истории принято связывать с переходом от Республики к Империи (*Imperium Romanum*). Этот переход ясно обозначается в период правления Юлия Цезаря, который был наделен диктаторскими полномочиями для централизации политической власти перед лицом варварских набегов, угрожающих государству. При этом постепенно становится понятным, что без сосредоточения власти в одних руках гигантские территории удержать более невозможно, и что диктаторские полномочия правителя следует узаконить более основательно. По сути, Юлий Цезарь уже являлся *de facto* Императором, хотя *de jure* этого титула еще не было.

В строгом смысле, имперский период отсчитывают от времени правления первого Императора Октавиана Августа (63 до Р.Х. — 14 по Р.Х.) и до момента раздела Империи на Западную и Восточную и последующего падения Западной Римской Империи от рук германских завоевателей в 476 году<sup>1</sup>. Показательно, что именно в эпоху правления первого Императора Рима произошло Рождество Христово, поэтому, с формальной точки зрения, Римская Империя возникла в то же самое время, как и Воплощение Христа. Однако на практике Рим представлял собой имперское образование (то есть единую централизованную систему военно-политического управления с сохранением многообразия локальных форм) гораздо раньше — начиная с III века до Р.Х., когда, объединив Италию под своим владычеством, римляне приступили к завоеваниям заморских территорий, и даже еще раньше, так как идея создания все более и более крупных политических образований с центром на Палатинском холме (раннее понимание термина «Рим») или на Семи Холмах (*Septimontium*) прослеживается еще в легендарную эпоху семи царей. Римская Империя существовала структурно задолго до ее формального провозглашения. Нечто аналогичное вполне можно сказать и о дате ее конца. В 476 году прекратило свое существование политическое образование, соответствующее в основных своих — географических — параметрах Римской Империи эпохи Августа. Но с точки зрения политической, религиозной и исторической преемственности, эта Империя продолжалась еще около 1000 лет в Византийской Империи (восточной части Римской Империи, куда при императоре Константине Великом была перенесена столица). Кроме того, на наследие имперского Рима претендовала с IX века

<sup>1</sup> О других версиях толкования конца Империи мы говорили выше.

Каролингская Империя Карла Великого, и эта линия продолжилась в средневековой Священной Римской Империи Германской Нации, последним отголоском которой была Австро-Венгерская Империя, завершившая свое существование лишь в XX веке. А после падения Византии в 1456 году от рук турок имперскую эстафету подхватило Московское Царство, и отчасти, в исламизированной версии и в сочетании с мусульманской концепцией халифата — Османская Империя. Кроме того, латинское влияние в языке, праве, политике и культуре оказало на всю историю Европы колоссальное влияние, и отразилось на религиозном уровне в социально-политическом значении Римского Престола и фигуры Папы-Понтифика.

Таким образом, мы можем понимать под «Римской Империей» как 500-летний период от Августа до захвата Рима готами и отречения последнего Императора Западной Римской Империи Ромула Августа от престола под давлением германского военачальника Одоакра, а можем и намного более длительный период, включающий в себя *весь римский историа* — от основания Рима до XX века, когда были формально упразднены последние следы римской политической и религиозной традиции.

## **Римские Императоры до Константина: секулярные игры божественных Цезарей**

В узком смысле история имперского Рима от правления Октавиана Августа до отречения Ромула Августа в 476 году, в свою очередь, может быть разделена на два основных периода. Критерием этого деления служит момент принятия христианства и переноса столицы Римской Империи во фракийский город Византий на Босфоре, получивший название «Константинополя» и «Нового Рима» (или Второго Рима). Это произошло в период правления Императора Константина Великого (272 — 337 от Р.Х.) из династии Флавиев. Таким образом, историа Империи делится на две почти равные хронологические части — *до* Константина и *после* Константина.

*До* Константина столица территориально находится в Риме, культ божественного Императора является общеобязательным политико-религиозным догматом для всего населения Империи, а в качестве официальной религии преобладает относительно терпимый к различным культам и обрядам синкретический политеизм, где преобладают греко-римские мифологические фигуры и сюжеты, но также сильно влияние ближневосточных культов и суррогата иранской религии в форме митраизма. При этом христиане считаются одним из многочисленных религиозных течений и в зависимости



от политики того или иного Императора либо пользуются религиозной свободой, общей для всех граждан Империи, либо подвергаются гонениям — при тех правителях, которые усматривали в христианской религии угрозу политической системе Рима.

После Константина ситуация меняется: столица перенесена в Византий, христианство признается главенствующей религией, культ Императора приобретает форму христианского учения об «удерживающем», а в положении религиозных меньшинств оказываются на сей раз политеисты и все нехристианские религии, к которым отношение варьируется — от терпимости на первых этапах вплоть до гонений и притеснений в последующие эпохи. Этот период христианской Империи мы рассмотрим несколько позже.

Создателем Римской Империи был Октавиан Август, который наследовал диктатору Юлию Цезарю, при котором единоличное правление по сути утвердилось как ответ на чрезвычайно сложное положение Империи, которую можно было сохранить и укрепить лишь через сосредоточение стратегической власти в одних руках. Прежде чем провозгласить себя Императором, Октавиан Август многократно избирался консулом, занимал должность «Верховного Понтифика» и играл главенствующую роль в римской политике. Он сам рассматривал свое правление и сопутствующие ему политические реформы как «восстановление золотого века», о котором пророчествовали этрусские жрецы и которое сам Октавиан отождествил с появлением кометы в 17 году до Р.Х., в честь чего он организовал особые сакральные игры «нового века» (секулярные игры). Аналогичные — Терентинские — игры регулярно устраивались на Марсовом поле в честь подземных божеств (Аида/римского Дита и Персефоны/римской Прозерпины) еще с 249 года до Р.Х., но Октавиан Август придавал торжественному празднованию в 17 году до Р.Х. особое значение: на сей раз это было окончанием девятого этрусского цикла («большого года») и восстановлением «царства Сатурна» (в этрусской мифологии Сартре/Сатурн считался богом-предком народов Италии). Кроме того, Октавиан провел ряд жреческих реформ, восстановив многие древние традиции и настаивая на соблюдении религиозных норм и правил римской религии. При этом к неримским культам он относился скептически, хотя и не подвергал прямым запретам, всячески, однако, поддерживая именно латинскую традицию, уходящую корнями в легендарные эпохи семи царей.

Таким образом, установление Империи было в глазах самого Октавиана Августа и значительной части римской знати и римского жречества «консервативной революцией»: *возвращением к изна-*

чальным временам Рима и *восстановлением* древних сакральных устоев. Колоссальные успехи в деле территориальных приобретений Империи в этот период считались самими римлянами зримым доказательством того, что Риму помогают сами небесные боги, а Император является их избранником и, в свою очередь, богом. Именно с Августа начинает разрабатываться учение о божественной природе Императора как посредника между землей и небом, людьми и богами.

Октавиану наследовал Тиберий Клавдий Нерон (42 до Р.Х.—37 от Р.Х.), второй Император, бывший пасынком Октавиана. Если Христос был рожден при Октавиане Августе, то распят при Тиберии. Как и Октавиан до него, Тиберий, прежде чем стать Императором, многократно был консулом и «Великим Понтификом».

Следующим Императором был Гай Юлий Цезарь Германик Калигула (12—41 от Р.Х.), оставивший о себе память безрассудством, развратом и тираническим стилем правления. Божественность Императора, ставшая догматом римской религии после Октавиана Августа, в случае Калигулы приобрела гротескный характер: Гай Калигула отождествил *сакральную функцию со своей индивидуальностью*, что привело к радикальному искажению пропорций в интерпретации самой миссии Императора. Вместо исполнения божественного провидения, возложенного на главу мировой Империи, Калигула интерпретировал «божественность» *индивидуалистически и эгоистически*. Показательно, что его деяния воспроизводят все основные формы титанической трансгрессии (ὑβρις) — вплоть до объявления им в 41 году «войны Юпитеру и Нептуну», что можно интерпретировать как классический жест титаномахии. В фигуре Калигулы мы сталкиваемся с черным *дублем* Империи, с *обратной стороной Рима*, который в лице Калигулы (как позже Нерона) воплощает в себе фигуру *антицаря*, титанического узурпатора, что в христианстве будет истолковано как «гештальт антихриста» или образ «Града Земного» (в дуалистической картине мира бл. Августина), восставшего на «Град Небесный».

Гаю Калигуле наследовал племянник Тиберия Клавдий I (10 до Р.Х. — 54 по Р.Х.). При нем к Империи присоединяется Британия, которую римляне пытались захватить еще при Юлии Цезаре.

Умеренному и осторожному во всех отношениях Клавдию наследует его приемный сын Нерон (37—68), матью которого была сестра Калигулы Агриппина, не менее властная и коварная, чем прежняя жена Клавдия — Мессалина, чьи имя стало символом разврата, подлости и жадности. Учителем Нерона был философ-стоик Сенека-

Нерон во многом повторяет образ Калигулы; он так же индивидуалистически и эгоистически относится к догмату о своей божественности, строя на этом тираническое правление. В первой половине царствования Нерон провел ряд административных реформ, направленных на то, чтобы добиться поддержки римского плебса. Позднее его власть приобретает все более тиранический и жестокий характер. Он безжалостно расправляется с ближайшим окружением, клеветает на друзей и воспитателей (Сенеку, Бурра), приказывает убить свою мать (что удается не с первой попытки), проводит церемонии гомосексуальных браков (где выступает то в роли жениха, то в роли невесты). Римский историк Тацит в «Анналах»<sup>1</sup> приписывает ему поджог Рима, который уничтожил в пожаре большую часть города. При этом, согласно Тациту, Нерон наблюдал за зрелищем с холма, играл на лире и пел строфы из Гомера, посвященные гибели Трои. Но самой темной стороной Нерона являются его гонения на христиан, огульно обвиненных им в пожаре. Это породило в христианской среде теорию «Нерона-антихриста». Это было первое массовое истребление христиан в Риме, в ходе которого мученический венец получили в том числе и верховные апостолы Петр и Павел. В иудейской талмудической традиции Нерон, напротив, прославляется как первый и единственный Император Рима, принявший иудаизм (хотя исторических подтверждений этому факту нет).

В конце концов Нерон был низвержен, на нем пресеклась традиция первых Императоров избираться по династическому принципу, а вместе с тем и сама династия Юлиев-Клавдиев.

После периода междоусобия, когда на титул Императора Рима претендовало сразу несколько военачальников, власть удалось захватить Титу Флавию Веспасиану (9—79 от Р.Х.). В правление Веспасиана было жестоко подавлено иудейское восстание zelотов и Бар-Кохбы, разрушен Второй храм в Иерусалиме и началось четвертое рассеяние евреев (галут). После Веспасиана правили его сыновья, вначале старший — Тит (39—81 от Р.Х.), а затем Домициан (51—96 от Р.Х.) Флавии. Их правление было свободно от эксцессов в духе Калигулы или Нерона, и в целом соответствовало исполнению имперских функций. При этом божественность фигуры Императора в этот период еще более подчеркивается, и к Домициану, первому из династии Флавиев, применяется официальное обращение как к «Властителю и Богу» (*Dominus et Deus*). Если Веспасиан и Тит еще правили с учетом позиции сената, то при Домициане центр приня-

<sup>1</sup> Тацит П.К. *Анналы* // Тацит П.К. Соч.: В 2 т. Т. 1. Малые произведения. Ленинград: Наука, 1969.

тия решения почти полностью смещается в императорский дворец. Однако, принимая на себя всю ответственность автократического правления, Домициан направляет абсолютную власть не столько для убажания индивидуальных склонностей, сколько для всестороннего укрепления политического и военного могущества Империи. Поэтому он пользовался огромной популярностью в армии. Среди божеств Домициан более остальных почитал Юпитера и Минерву и покровительствовал египетским культам — в частности, Серапису и Изиде, отождествлявшимися в рамках позднеримского синкретизма с Юпитером и Минервой.

После убийства Домициана сенат, имевший к нему множество претензий, официально проклял его память (*damnatio memoriae*).

Следующий этап в истории дохристианской Империи связан с династией Антонинов, начало которой положил Нерва (30 — 98 от Р.Х.). Сам он был невыразителен, но его преемник Марк Ульпий Траян (53 — 117) является тем властителем Рима, при котором территория Империи достигает максимальных размеров. Он покоряет Дакию, доходит далеко на восток — до Армении, Месопотамии и Парфии. В римском историале «век Траяна» считается эпохой процветания и благоденствия, когда кульминация территориальных завоеваний Империи совпадает с социальным благополучием и упорядоченностью жизни внутри нее. Траян был уравновешенным властителем, старался не прибегать к насилию без особой нужды. В период его правления гонения на христиан были минимальными.

Сменивший Траяна Адриан отказался от значительной части восточных завоеваний своего предшественника. Он известен тем, что возвел своего возлюбленного юношу Антиноя, утонувшего в Ниле, в статус бога и велел поклоняться его статуям на территории всей Империи (что вызвало возмущение христиан). При Адриане мученической кончины сподобились христианские святые Вера, Надежда, Любовь.

После Траяна правили Императоры Антоний Пий (86 — 161), Луций Вер (130 — 169), Марк Аврелий (121 — 180) и сын Марка Аврелия Коммод (161 — 192). Антоний Пий стремился укрепить религиозную идентичность Империи, всячески выделяя греко-римский религиозный и культурный пласт, а также возрождая жреческие корпорации (в частности, жреческую коллегию Арвальских братьев, связанных с древнейшими аграрными мистериями). При этом гонения на христиан были ослаблены. Луций Вер был соправителем Марка Аврелия и никакими яркими деяниями не отличался, тогда как сам Марк Аврелий представляет собой, напротив, исключительную фигуру — Императора-философа. Марк Аврелий разделял философские идеи

поздней Стои, хотя на его взглядах явно отразилось и воздействие средних стоиков — в частности, Посидония и Панетия, которые включали в свои эклектические теории многочисленные элементы платонизма. Показательно, что свои сочинения Марк Аврелий писал по-гречески<sup>1</sup>.

На последнем представителе династии Антонинов Коммоде заканчивается эпоха «пяти добрых Императоров». Коммод снова обращается к тираническому сумасбродству в духе Калигулы и Нерона, погрязает в разврате, замышляет сжечь Рим, увлекается восточными синкретическими культами, требует поклоняться ему не просто как богу, но как Геркулесу, сыну Юпитера.

После убийства Коммода в Риме снова началось междуцарствие, завершившееся установлением династии Северов, начало которой положил Септимий Север (146 — 211). При Септимии Севере ускоряется уравнивание жителей провинций Империи в правах с гражданами самого Рима. Но окончательно эдикт о полном гражданском равноправии всего населения Империи принимает сын Септимия Каракалла (188 — 217), соправитель с отцом и младшим братом Гетой (189 — 211).

После убийства Каракаллы к власти в Империи приходит Макрин (164 — 218) со своим сыном Диадуменом (208 — 218) в качестве соправителя. Но их, в свою очередь, свергают сторонники родственника Каракаллы Гелиогабала (204 — 222), по отцу принадлежавшего к роду жрецов сирийского бога Ваала (от семитского слова «Эль», «Бог», смешанного в народной этимологии с греческим «Гелиос», «солнце», и семитского ха-Баал, «Господин»), бывшего покровителем города Эмеса. Гелиогабал принадлежит к типичной для римского историала серии «плохих Императоров», продолжая ряд Калигулы — Нерона. Он проводит религиозные реформы в духе семитских оргиастических ритуалов, помещает в центре святилища на Палатинском холме «черный камень», привезенный из Эмеса. Показательно, что Гелиогабал проводит в Риме архаический семитский обряд иерогамии — венчает бога Ваала с женской богиней Танит (ее древним прототипом была угаритская богиня Анат, паредра Ваала)<sup>2</sup>. Многие элементы сирийских культов, привезенных в Рим Гелиогабалом, отчетливо напоминают ритуалы из цикла Кибелы. Гомосексуализм становится при императорском дворе нормой, а евнухи и осклопленные жрецы Великой Матери занимают важнейшие места в сенате, магистратах и другие высшие посты Империи.

<sup>1</sup> Марк Аврелий. К себе самому. М.: Алетея; Новый акрополь, 1998.

<sup>2</sup> О титанической природе культа Ваала и семитской религии в целом см.: Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

Последний из династии Северов Император Александр Север (208 – 235), двоюродный брат Гелиогабала, также был жрецом сирийского солярного божества в Эмесе. Однако его правление было более пристойным и умеренным, а сам он вместе с матерью убит солдатами после того, как предпочел пойти на союз с угрожавшими Империи на севере племенами аламанов. На нем династия Северов завершается и начинается период «солдатских Императоров», сменявших друг друга с калейдоскопической скоростью от Максимиана Фракийца до Авриола в течение 30 лет — с 238 по 268 год. В этот период при Императорах Галлиене (218 – 268) и Салонине (242 – 260) в Риме вокруг крупнейшего философа-неоплатоника Плотина (204/205 – 270) создается центр неоплатонической философии<sup>1</sup>. Однако это течение находится полностью в контексте греческой культуры — сам Плотин излагает свои мысли по-гречески, и на этом языке они были записаны и систематизированы его учеником сирийцем Порфирием.

При Диоклетиане (244 – 311) складывается новая система управления Империей — тетрархия, четырехвластие, а вся территория делится на 4 главные области. Эта система, получившая название «доминат», сохраняется до 313 года.

К правлению Диоклетианом привлекаются разные правители — наиболее значительными из которых являются август Запада Максимиан (250 – 310), правитель Запада Констанций I Хлор (250 – 306) и восточный цезарь Галерий (ок. 250 – 311). Позднее Императоры сами стали назначать правителей тетрархии.

Диоклетиан полностью меняет правила поведения Римского Императора, уделяя все свое время военным походам, направленным на укрепление Государства и полностью пренебрегая пышными приемами и празднествами. При этом Диоклетиан существенно ограничивает власть сената (патрициев, аристократии) в пользу ничем не ограниченного монархического принципа. В такой абсолютизации монархического начала в Империи многие историки видят влияние персидской модели, с которой Диоклетиан познакомился в ходе своих военных походов на Восток. При Диоклетиане, прилагавшем усилия по укреплению греко-римского политеизма и уделявшем особое внимание культу божественного Императора, в Империи прошли последние гонения на христиан (одни из самых жестоких).

Фактически на Диоклетиане заканчивается первая половина историала Римской Империи, так как в год смерти этого Императора сын Констанция Хлора цезарь Запада Константин Великий издает указ о веротерпимости в отношении христиан, с чего принято вести

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

отсчет второй половины римского историала, связанного уже с христианством.

## Синтаксис Империи и антропология

Римские историки и мыслители с момента установления Империи применяли для оценки того или иного правителя Рима систему критериев, которая имела устойчивую форму. Это позволяло им классифицировать одних Императоров как «хороших», а других как «плохих». В основе этой системы критериев лежала совокупность факторов: территориальные приобретения, уважение к сенату, успех и популярность административных и правовых реформ, отношение к религии и нравственное состояние общества и т. д. Тем самым, парадигмой классификации служит аристотелевская модель оптимальных форм правления — монархия, аристократия и политика, противопоставленных наихудшим формам — тирании, олигархии и демократии. Хороший Император воспринимался как монарх, плохой — как тиран. Гармоничная и упорядоченная деятельность сената считалась аристократией, продажа мест и коррупция — олигархией. Реформы, учитывающие интересы плебеев, признавались политией. Потворство толпе в ущерб стратегическим интересам державы — демократией.

К «хорошим правителям» относятся:

- провозвестник Империи диктатор и образцовый военачальник Юлий Цезарь,
- основатель Империи Октавиан Август,
- его наследник Тиберий,
- Нерва, основатель династии Антонинов, первый из пяти «добрых Императоров»,
- Траян, при котором Империя достигает своего территориального максимума,
- Антоний Пий,
- Луций Вер,
- философ Марк Аврелий,
- Септимий Север,
- Каракалла,
- Диоклетиан, устроитель тетрархии.

К «плохим правителям» принято причислять:

- Калигулу,
- Нерона,
- Коммода,
- Гелиогабала.

Остальные типологически располагаются между этими двумя рядами. Цепочка «добрых Императоров» отличалась монархическими качествами, уважала сенат и проводила реформы, учитывающие интересы широких слоев населения. «Плохие Императоры» поступали прямо противоположным образом: сумасбродный эгоистический стиль тиранического правления, игнорирование сената и прямое издевательство над ним (что вело напрямую к резкому росту коррупции), разрушительный популизм и потворство толпе в сочетании с бессмысленными и немотивированными репрессиями.

Тем самым, в историале Империи сами римляне видели всю *полноту версий* Политического — позитивную и негативную триаду типов правления (по Аристотелю). Эта диалектика составляла *семантическую канву римского историала*. Колебания между полюсами составляли политический и идеологический синтаксис Империи.

Цепочка «плохих» и «хороших» Императоров воплощала в себе код *имперской антропологии*. Сам божественный статус Императора в обоих случаях интерпретировался противоположным образом. Божественность «хорошего Императора» — от Октавиана Августа до Диоклетиана (и позднее, в лице Юлиана Отступника) — выражалась в том, что он был образцом порядка и священной организации, передавая божественные энергии своей «политико-метафизической» природы на все пространство Империи. Император выступал как архетип человека, реализовавшего свою божественную природу. В этом понимании фигуры Императора можно увидеть прямое выражение платонической идеи царя-философа или архаическую сакрализацию царских функций, что мы находим как в истоках римской истории (в фигурах семи священных царей), так и в персидской традиции.

«Плохой Император» воплощал в себе противоположную версию. Свою божественность он выражал через крайний индивидуализм, экзальтацию человеческого, возведенного в абсолют. Отсюда *титанический* стиль правления «плохих Императоров», их показательный *ὄβρις*, подчас интерпретируемый наблюдателями как «безумие». В греческой традиции чрезмерность, трансгрессивность героического начала влекла за собой «месть богов», часто персонифицированную богиней Ата (Ατη), чье имя означало «помрачение ума», «глупость», «заблуждение». Функция Императора выражала собой предельный *риск обожения*: человек, провозглашаемый богом, оказывался на пограничной территории между двумя природами — человеческой и божественной. Если он оказывался достойным своего призвания, он транслировал небесные влияния беспрепятственно, становясь проводником божественных энергий, воплощенных в



политическом Порядке. Его божественность в этом случае проявлялась корректно. Если же Император был недостойным, то, напротив, он давал волю бездне человеческой природы, а так как эта природа уходила корнями в титанические и гипохтонические слои космологии, то сквозь него начинали проявлять себя низшие хаотические могущества. В ноологии эта картина точно соответствует структуре Логосов: «хорошие Императоры» выражали собой Логос Аполлона и солярного Диониса, тогда как «плохие» — Логос Кибелы и титанизм, включая черного двойника Диониса. Яркими примерами этого является объявленная Юпитеру и Нептуну война Калигулы или культ Ваала и его паредры, черной богини Танит, Гелиогабала.

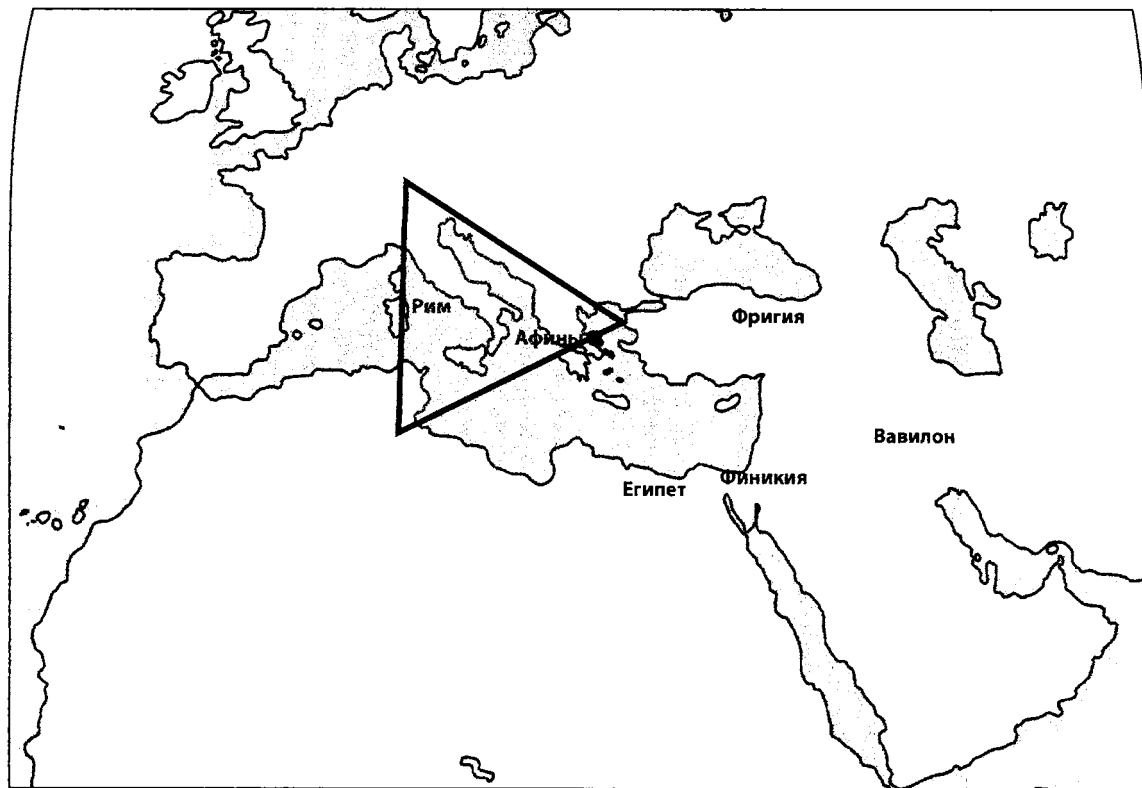
В римском историале на уровне сакральной антропологии Императора мы видим нечто аналогичное той проблеме, которая намного позднее, уже в эпоху Возрождения и Нового времени, решалась на уровне общей антропологии применительно к человеку вообще: освобожденный от теизма человек стал перед проблемой собственной «божественности» и решал ее в двух плоскостях — как бремя гигантской ответственности (от Паскаля до Сартра) или как апофеоз оптимистического индивидуализма (английский либерализм и шотландский, а позднее американский «здоровый смысл»). У римлян же в полном объеме антропологическая проблематика прикладывалась лишь к персоне божественного Императора, в судьбе и экзистенции которого разыгрывалась фундаментальная историческая, политическая и религиозная драма, проходила встреча «двух бездн».

# Латинская философия: структура эллинской тени

## Примат практического и материального

Прежде чем перейти к рассмотрению христианской половины историала Римской Империи, следует остановиться на латинской философии раннего периода, предшествующего христианизации Империи.

Философия никогда не была сильной стороной римлян. Практически все римские мыслители были продолжателями греческих философских школ, причем сплошь и рядом не самых лучших. Римский Логос гораздо в большей степени реализовывался в практической римской религии, политике, праве и войне, нежели в области чистого созерцания, к которому римляне в большинстве своем особой склонности не испытывали. Даже римское жречество обращало больше внимания на ритуальную сторону, нежели на метафизику и богословие, которые были представлены только схематично. Лишь эсхатологические темы и пророческие предсказания были развиты среди этрусских жрецов и у Кумских пророчиц. Как мы видели, римляне *предпочитали действие созерцанию*, и практическую сакральность, состоящую в организации священного порядка — теоретической концентрации на трансцендентных инстанциях. Это предопределило стиль римской философии: она ориентирована на практику (и политику), вторична по отношению к эллинской традиции и среди этой традиции тяготеет к наиболее имманентным и даже материалистическим формам. Если в философской географии Прокла греческая Италия представляет собой вершину онтологического треугольника, то собственно латинские философские школы, напротив, подобны основанию, вершиной которого является эллинский мир. В латинской философии преобладают идеи Стои, составляющие главное направление латинской мысли, ее логическую ось. Кроме того, наиболее яркие латинские мыслители развивали эпикурейство (включая атомизм Демокрита) и скептицизм школы Пиррона. Все эти направления в целом ноологически относятся к черной философии и Логосу Кибелы.



Треугольник философской географии римлян

Тем не менее определенное влияние на латинскую мысль оказали теории Платона и Аристотеля, но их влияние было либо косвенным (через средних стоиков, пытавшихся включить платонизм и аристотелизм в свои учения), либо — как в случае Плотина, основателя неоплатонического течения — оставалось в контексте эллинской и грекоговорящей среды, то есть в структуре философского треугольника Прокла.

## Средние стоики: Панетий и Посидоний

Стоицизм являлся преобладающей философской школой имперского Рима — от Муция Сцеволы, Варрона и Цицерона через Сенеку до Эпиктета и Марка Аврелия. Стоики представляли собой имманентистскую линию в эллинской мысли, основанную на материалистической трактовке Аристотеля и Гераклита. Повышенное внимание к *практической* стороне вещей парадигмально сближало Стою и Рим.

Главными мыслителями, оказавшими решающее влияние на латинский стоицизм, были представители Средней Стои — философы Родосской школы — Панетий (185 — 112 до Р.Х.) и его последователь Посидоний (ок. 135 — 51 до Р.Х.)<sup>1</sup>.

Панетий ввел в теории стоиков некоторые платонические элементы — например, трехчастную природу души. Он отрицал мировой пожар, о котором учили стоики, и признавал вместе с платониками вечность мира. Структура человека, по Панетию, представляла собой двойственную реальность: с одной стороны, материальные ощущения и инстинкты, с другой — разум. Дифференциация людей основана на степени их близости к разумной природе. Эта дифференциация и составляет структуру личности, которая является ролью. Эта роль, воплощающая в себе степень разумности, проявляется в отношениях человека с обществом, что выражается на разных уровнях — от семейного до государственного, через промежуточные (куда входит профессия, участие в религиозных церемониях и т. д.).

Взгляды Панетия на человека и его место в мире стали определяющими для латинского стоицизма. Человек, по Панетию, призван к разумной жизни, которая находит свое высшее воплощение в этике и общественной деятельности. Смыслом бытия является активная практика по упорядочиванию мира, в котором установлен природный порядок, частью которого является сам человек. При этом цель человека состоит в том, чтобы активно воздействовать на внешний

<sup>1</sup> Les stoïciens. P.: Gallimard, 1962.

мир в согласии со своей разумной природой. Труды Панетия не сохранились полностью, но, судя по отрывкам и пересказам, он делал акцент на том, как следует организовывать практическую жизнь. Отсюда название его главного трактата «О надлежащем» (*Περὶ τοῦ κατῆκόντος*), повторенное Цицероном.

Эта концепция личности резонировала с традиционной римской религиозной антропологией, о которой мы говорили выше. Таким образом, теории средних стоиков в силу этого резонанса оказались интегрированными в классический латинский персонализм.

Панетий был советником римского генерала, занимавшегося «умиротворением» Испании, Сципиона Эмилиана (185 — 129 до Р.Х.), поэтому он был тесно связан с римским обществом. Именно Панетий впервые принес философию стоиков в латинскую культуру. Его учениками были политик Квинтус Муций Сцевола Аугур (159 — 88 до Р.Х.), грамматик Луций Азлий Стило (154 — 74 до Р.Х.), учеником которого, в свою очередь, являлся знаменитый римский писатель и ученый Марк Теренций Варрон (116 — 27 до Р.Х.).

Посидоний, в свою очередь, был преемником и последователем Панетия и прямым вдохновителем Цицерона, пользовался покровительством и симпатией римского консула и полководца Помпея (106 — 48 до Р.Х.). Посидоний развил теорию трех начал мира, в число которых он включал Бога, природу и судьбу. Судьба есть то, что связывает Бога с природой.

По Посидонию, главным законом природы является *симпатия* (по-гречески, *συμπάθεια*, дословно, «сострадательность» — от *συμ-*, «вместе», «с», и *πάθος*, «страдание», «страсть») всех вещей. Как боль одного органа в человеческом теле аффектирует все тело, так же все вещи и события мира — в том числе прошлое и будущее — связаны между собой *органически*. Всеобщая симпатия вещей в природе отражает разумность мироздания.

В самом человеке Посидоний, вслед за Платоном (в «Федре»), различает три уровня: низший, стремящийся к наслаждению, средний — к власти и высший — к мудрости и нравственной гармонии. Это становится основой его этики, продолжающей линию Панетия: задача человека — двигаться в сторону ума и знания вопреки среднему и низшему уровням души.

В целом стоицизм Панетия и Посидония представлял собой не строгое следование ранней стоической версии, но нечто среднее между классическим стоицизмом и платонизмом с акцентом на практическом действии и этическом идеале, связанном с упорядочиванием сил души и внешнего мира. Именно эта модель стала основополагающей для латинского стоицизма, и это предопределило

как обращение к платоновским вертикальным топологиям, так и ее практическую направленность.

## Цицерон: первый латинский философ

Маркус Туллий Цицерон (106–43 до Р.Х.) был крупнейшим мыслителем Рима. Его жизнь пришлось на период перехода от Республики к Империи, и его персональные взгляды были ближе к Республике, то есть к аристократическому правлению, предшествующему установлению императорской власти.

Показательно, что Цицерон слушал в Риме лекции схоларха Афинской платоновской Академии Филона из Лариссы (153/154–83/83 г. до Р.Х.), который оставил Афины после того как римский полководец Сулла в ходе войны с персидским царем Митридатом вырубил рощу Академии. Вместе с Цицероном лекции Филона из Лариссы слушал Марк Теренций Варрон. Однако платонизм Филона был весьма специфическим и основывался не столько на строго платоновском учении, сколько на рационалистическом скептицизме и полемике с ранней Стоей.

При этом Цицерон именно в стоицизме видел философскую модель, наиболее точно отвечающую специфике римского общества. Рим и при Республике, и при Империи стоял перед проблемой организации универсального порядка. В религиозном смысле это отражало римскую интерпретацию функции верховного небесного божества Юпитера, который мыслился как организатор мирового строя. У стоиков это начало мыслилось как судьба, то есть семантическая последовательность событий. Следовательно, римская держава рассматривалась как прямое воплощение мироустроющего начала, и в этом состояла, по Цицерону, миссия Рима, последнее основание самого его феноменального наличия. Политическое здесь интерпретируется как религиозное и космическое явление. И в этом можно увидеть связь с платонизмом и политическими идеями Аристотеля. Отсюда легко вывести тот историцизм латинского сознания, о котором говорил Дюмезиль, сравнивая римскую ментальность с индусской.

Именно в Риме прямая гомология между структурой космоса и структурой Государства, стоящая в основании платоновского понимания Политического, воплощается исторически в максимальном масштабе. Единое Платона, составляющее ядро его онтологии и диалектики (например, в «Пармениде»), в римском Государстве обретает полноценное выражение в Политическом. По Цицерону, платоновское Единое является не объектом созерцания, но целью *политического действия*, то есть «хеносисом» (ἕνωσις), «приведением к

Единому». В этом состоит *суть* Рима, его миссия: римляне приводят многое к Единому в области политики, делая многообразные и различные по своим особенностям территории и населяющие их общества частью *нового политического целого*, управляемого на основе универсального права, общего порядка, протокола. Но в отличие от Платона Единое здесь мыслится *практически*, через конкретность прямого и верифицируемого политического *действия*. В этом состоит имманентизм Цицерона: для него важна не парадигма (образец), а *фактичность деяния*.

Отсюда вытекает этика Цицерона, продолжающая основные принципы стоиков. Этика римлянина состоит в том, чтобы упорядочить фрагментарное, объединить разрозненное, рационализировать хаотическое. И этический субъект здесь субъект деятельный, воспринимающий самого себя как носителя судьбы, которая ведет его через преграды и трудности, испытания и ловушки, чтобы, в конце концов, была сформирована оптимальная нравственная личность (маска, persona). Сущность этой личности — *подчинение низших слоев души высшим*, что в сфере общества означает подчинение худших (плебеев) лучшим (патрициям), а варваров — римлянам. Юпитер в этом смысле есть *личность* в ее римском понимании: он есть максимально насыщенное выражение небесного порядка, тождественного судьбе как смысловой оси всего мироздания.

Цицерон был первым римлянином, кто систематически излагал философские теории на латыни. Тем самым, он может с полным основанием считаться первым римским философом.

Смерть Цицерона была выдержана в стоической традиции: когда настигший его убийца, посланный политическим противником Цицерона Марком Антонием, не мог выдержать его пронзительного взгляда, Цицерон сам подставил под его меч шею. Так стоики относились к неизбежному финалу человеческого существования: спокойно и сосредоточенно, как к закономерному моменту судьбы.

## Сенека: стоическая жертва Юпитеру

Еще одним римским философом-стоиком был Луций Анней Сенека (4 — 65 до Р.Х.). Как и Цицерон, Сенека был политиком и принимал активное участие в общественной жизни Рима. Он был наставником и воспитателем будущего Императора Нерона, будучи приглашенным Императрицей Агриппиной, женой Клавдия. В первые годы правления Нерона Сенека вместе с сенатором Секстом Афранием Бурром (1 — 62 от Р.Х.) фактически руководил Империей, пока Нерон не начал править самостоятельно.

Философия Сенеки развивает мотивы средних стоиков. Он придерживался стоической этики в духе Посидония и полагал, что политическая жизнь есть воплощение космического строя. Поэтому он настаивал на главенстве рассудочности и порядка, на твердом следовании принципу вертикальной структуры как в личности, так и в Государстве. Многие идеи Сенеки были довольно близки христианству. После того как Нерон начал гонения на христиан, Сенека, перешедший в тот период в лагерь противников Императора и ставший одним из предводителей оппозиции в сенате, выступил против этого решения.

Сенека разрабатывает оригинальное учение (в духе философии Стои) о достоинстве человека. Бог, согласно ему, принципиально не отличается от человека, обращенного к высотам своей природы. Бог имеет природу ума и постигается умом. Но человек в определенном смысле находится даже выше Бога. Сенека от имени Бога пишет в трактате «О Провидении»:

Итак, считай, что бог словно бы говорит нам: (...) Все благо я поместил внутри; ваше счастье в том, чтобы не нуждаться в счастье. —

«Да, но сколько выпадает на нашу долю горя, ужасов, непереносимо жестоких испытаний!» — Не в моей власти было избавить вас от этого, и потому я вооружил ваши души против всех невзгод; переносите их мужественно. В этом вы можете превзойти бога: он — по ту сторону зол, вы же можете поднаться выше их<sup>1</sup>.

Putat itaque deum dicere: (...) Intus omne posui bonum; non egere felicitate felicitas vestra est.

«At multa incidunt tristia horrenda, dura toleratu.» Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros aduersus omnia armavi: ferte fortiter. Hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.

Бог находится по ту сторону страдания. Он благ и абсолютен. Но человек, который подвержен страданиям и смерти, настаивая на своей преданности Богу и разуму, духу и мысли, тем самым утверждает свое высшее достоинство. Будучи хрупким и слабым, зависящим от обстоятельств и материальных невзгод, он ведет себя так же, как Бог, выбирая благо и мужественно следуя своим принципам и идеалам. Смертность человека становится не просто его недостатком, ущербностью, но залогом его величия и триумфа. Отсюда вытекает особая этика смерти и особенно смерти во имя истины, блага.

<sup>1</sup> Сенека Луций Анней. О Провидении // Сенека Луций Анней. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001. С. 101.



родины, общества, высоких ценностей. Одной из разновидностей благородной смерти, по Сенеке, является добровольное самоубийство, особенно в том случае, если оно совершается во имя принципов.

Сенеке принадлежит несколько трагедий<sup>1</sup>, в которых он продолжает греческие традиции, но наделяет их стоической метафизикой. В основе большинства сюжетов — обреченность человека на смерть и необходимость утверждать высшие моральные идеалы и ценности вопреки препятствиям, постоянно выдвигаемым судьбой.

Смерть Сенеки, как и в случае Цицерона, была выдержана в духе стоических правил и его излюбленных трагических персонажей. Под давлением Нерона, предложившего Сенеке либо покончить жизнь самоубийством, либо быть казненным, Сенека выбирает самоубийство, которое совершает в несколько попыток: он вскрывает себе вены на руках, затем на ногах, затем принимает яд, но так как и он не оказывает на него должного воздействия, погружается в теплую ванну, воздавая брызгами воды символическую жертву Юпитеру. Так он воплотил свое стоическое учение о добровольной смерти и высшем человеческом достоинстве.

## Марк Аврелий: имперский стоицизм «внутреннего Бога»

Выдающимся мыслителем, также принадлежавшим к стоицизму, был римский Император из династии Антонинов Марк Аврелий Антонин (121 — 180 от Р.Х.). Свой наиболее известный философский труд он обратил к самому себе<sup>2</sup>, продемонстрировав пример глубокого внутреннего диалога человека со своим высшим началом — разумной душой. Показательно, что этот труд написан по-гречески.

Марк Аврелий способствует возрождению в Империи интереса к философии и эллинской культуре, открывает в Афинах четыре философские школы — платоническую (Академию), перипатетическую (Ликей), стоическую (Портик) и эпикурейскую (Сад).

В духе средней Стои вслед за Посидонием и Сенекой и в отличие от первых стоиков (Зенона и Хрисиппа) Марк Аврелий выделял в человеке три начала: вожделеющее, властное и разумное (как у Платона). Его внутренний диалог развертывался между вторым и третьим, между властным началом души и разумным духом (*νοῦς*). Этот разумный дух Марк Аврелий называет также «внутренним богом» или «даймоном». В случае обожествления Императора в контексте

<sup>1</sup> Сенека Луций Анней. Трагедии. М.: Наука, 1983.

<sup>2</sup> Марк Аврелий. К себе самому.

римской традиции это вдвойне оправдано. При этом к христианству он относился с неприязнью, полагая, что специфическая религия христиан, отвергающая божественность Императора, искусственно разрывает связи между духом и природой, бросая вызов онтологическим и космологическим основам Империи. В этом случае природа неприятия христианства в корне отличается от мотивации гонений Нерона или других «плохих Императоров» и напоминает логику политеистов неоплатоников (в частности, другого римского Императора-философа Юлиана Отступника).

Марк Аврелий строго придерживался устоев греко-римской религии. В Афинах он был посвящен в Элевсинские мистерии.

Марка Аврелия волнует структура мотивации Императора, в котором в имперской антропологии воплощено собственно человеческое начало как начало божественное, то есть архетип. Анализируя самого себя, Марк Аврелий стремится понять, насколько то или иное решение, принимаемое им самим, исходит из стремления к власти, а насколько из желания, напротив, употребить власть для достижения блага. В этом суть того имперского синтаксиса, о котором мы говорили выше: «плохие Императоры» решали эту проблему в духе воли к власти, что позднее будет концептуализировано Макиавелли, а еще позднее, Ницше; «хорошие Императоры», напротив, мыслят власть как *задание*, как поле реализации высшей миссии, исполнение судьбы и деятельное соучастие в разумной гармонии мира. Как и у Посидония, у Марка Аврелия мир, его вещи и события, соединены друг с другом симпатией, образуя нераздельное целое. В центре этого целого стоит судьба. Бытие Императора состоит в том, чтобы *править Империей так же, как ум правит душой*. Властное начало души подвигает человека на страстные деяния, а вождедеющее начало заставляет рассеиваться в материи. В Империи властному началу соответствуют воины, а вождедеющему — плебеи. В фигуре Императора разыгрывается драма разумного и волевого начала. В той мере, в какой ум побеждает ярость (волю к власти), правление Императора превращается в исполнение миссии, становится выражением космической линии судьбы, отражает связь вещей и событий. Поэтому задача правителя, по Марку Аврелию, является прежде всего этической, а потом уже технической. Он должен твердо стоять на стороне блага и придерживаться его в любых случаях — и когда это дается легко, и когда, напротив, наталкивается на множество препятствий.

Полностью становясь на сторону блага, сам Марк Аврелий доводит до логического предела традицию имперского стоицизма, ярко обозначенную у Сенеки. Герой-Император стоит на стороне ума и бесстрастной отрешенности от волевых и тем более плотских влече-

ний при любых обстоятельствах, воспринимая удары судьбы столь же безразлично, как и ее дары. Показательно, что на Императора Марка Аврелия оказало влияние учение греческого стоика Эпиктета (ок. 50 — 138), который оказался в Риме в качестве раба. Раб Эпиктет и Император Марк Аврелий исповедовали строго *одну и ту же этику*, основанную на концентрации всех свойств на уме и неизменной, божественной стороне души: один — лишенный всего, другой, напротив, наделенный всем — властью над миром.

### Апулей: очеловечивание Исидой

Римский философ Апулей (ок. 124 — ок. 170), родившийся в Северной Африке, был представителем латинского платонизма. Показательно, что он был одним из первых мыслителей платонической школы, писавших на латинском языке. Апулей принадлежал к Четвертой школе платоников, или к Среднему платонизму, наряду с Филоном Александрийским, Галеном, Плутархом, Нумением и т. д. Философии Апулей учился в Афинах, поэтому источником его вдохновения, как и всех латинских платоников, была Греция.

Апулей был, видимо, жрецом Исиды в Карфагене, сочетая исполнение культовых обязанностей с занятиями философией и литературным творчеством. Знаменитый роман Апулея «Метаморфозы» или «Золотой осел»<sup>1</sup> представляет собой художественную притчу о том, как распутный и любопытный до колдовства римлянин Луций был превращен в осла, какие в этом образе он выстрадал невзгоды и как он был восстановлен в человеческом достоинстве, съев по указанию богини Исиды священные розы. Затем он проходит посвящение в мистерии Исиды и становится иерофантом. Книга представляет собой аллегорию восхождения души от плотского уровня к духовному, что во многом превосходит неоплатонические и теургические практики следующего поколения платоников — Пятой школы. Вместе с тем Апулей рисует реалистическую картину культурного и духовного упадка римского общества.

Апулей полемизирует с другими религиями и культами, критикуя христианство и иудаизм, но особенно высмеивая религию Кибелы («сирийской богини»), жрецы которой представлены в «Метаморфозах» похотливыми евнухами, обманщиками и злодеями. Несмотря на это, Апулея высоко ставил блаженный Августин, считая аллессию «золотого осла» вполне приемлемой формой для художественного изложения основ христианской нравственности: живо-

<sup>1</sup> Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. М.: АН СССР, 1960.

писание последствий плотских грехов и спасительное воздействие обращения к духовному миру, только и способного сделать человека человеком.

## Лукреций Кар: эпикурейцы под знаком Венеры

К иной философской традиции принадлежал римский поэт и философ Тит Лукреций Кар (ок. 95 — 55 до Р.Х.), давший одно из самых полных и изысканных изложений философии эпикурейства в своей поэме «О природе вещей»<sup>1</sup>. Философия эпикурейства еще более имманентна и материалистична, нежели стоицизм (тем более подправленный обращением к платонизму), и целиком и полностью относится к Логосу Кибелы.

Лукреций в поэтической форме дает основные принципы материалистического мировоззрения, которое станет доминировать в научной картине мира в Новое время. И показательно, что одним из первых, кто обратится к эпикурейству и атомизму Демокрита среди европейских философов, будет также уроженец Италии Галилео Галилей (1564 — 1642). Тезисы Лукреция полностью созвучны основным постулатам Модерна, и трудно поверить, что они были сформулированы за полторы тысячи лет до того, как это течение стало набирать силу в европейской культуре — настолько «современными» они выглядят. Лукреций излагает теорию атомов и пустоты, описывая как главную движущую силу движение атомов, из которого складываются все вещи мира под влиянием богини Венеры, которая выступает как главный гештальт его философии и которой он посвящает свою поэму. Показательно, что поэма начинается именно с гимна Венере, прародительнице Энея, а следовательно, римлян. Это имеет прямое отношение к римскому историалу в версии Лукреция: *эпикурейская философия, находящаяся под знаком Венеры, становится здесь основной семантической линией римской идентичности*. Лукреций открывает свою поэму такими строками:

Мать Энеева племени! радость людей и бес-  
смертных!  
О всеблагая Венера!  
Средь плавно бегущих созвездий  
Свет проливаешь ты радостный на судоходное  
море

Aeneadam genetrix, hominum  
divomque voluptas,  
alma Venus, caeli subter labentia  
signa  
quae mare navigerum, quae terras  
frugiferentis

<sup>1</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: ОГИЗ, 1933.

И плодоносную землю! Все сущие в мире созданы  
Зиждутся только тобою и видят лучистое солнце<sup>1</sup>.

concelebras, per te quoniam genus  
omne animantum  
concipitur visitque exortum lumina  
solis.

Этика Эпикура, которой верно следует Лукреций, это этика наслаждений (*voluptas*), а Венера считалась как раз богиней плотских удовольствий. В платонической картине души и соответствующей ей иерархии добродетелей, в целом воспринятой средними стоиками и ставшей основной в традиции латинского стоицизма, эта область существования рассматривается как нечто самое низшее, а потворство ей — предосудительно и недостойно философа. Это не значит, что платоники (в том числе и римские платоники и средние стоики) полностью исключают вожделение и материальность из своей картины мира; они лишь ставят их на нижнюю ступень. Лукреций же переворачивает эти пропорции, возводя наслаждение и его покровительницу Венеру в высшее философское начало. Это резонирует как раз с традицией «плохих Императоров», извлекающей из своей функциональной — политической и символической — «божественности» максимум чувственных наслаждений. Такие «потомки Энея», как Калигула, Нерон, Гелиогабал или Коммод, находят действительно под знаком Венеры и женской богини, Великой Матери.

Лукреций отождествляет Венеру с природой, причем под «природой» здесь понимается *материальная телесность*, на которую вещи, умирая, разлагаются, и откуда они появляются снова. Лукреций отрицает существование ничто.

Первоначальное правило ставит природу да такое:  
Из ничего даже волей богов ничего не творится<sup>2</sup>.

Principium cuius hinc nobis exordia  
sumet,  
nullam rem e nihilo gigni divinitus  
unquam.

На этом он основывает идею «материальной вечности»; все изменяется, все превращается в другое, но исчезнуть (а следовательно, и создаться в какой-то первоначальный момент) не может. Атомы (первичные тельца) вечны и составляют одно целое с природой и ее волюптивным гештальтом — Венерой.

<sup>1</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

Кроме того, если б время совсем истребляло в природе

Все то, что старость отъемлет, материю всю поглощая,

Где б почерпнула Венера, чтоб новых существ поколенья

К жизни призвать? И откуда б сырая земля добывала

Нужное все для кормленья и роста тех новорожденных?

Чем пополнялось бы море, ручьи, дальноводные реки?

Как и откуда эфир наполнялся бы сонмом созвездий?

Будь те первичные тельца подвержены смерти, давно бы

Вечное время в прошедшие дни поглотило природу.

Если ж и в прежнее время всегда они существовали,

Изо дня в день обновляясь и новые вещи рождая,

То несомненно, что одарены они вечной природой.

Вследствие этого вещи не могут в ничто обратиться<sup>1</sup>.

Praeterea quae cumque vetustate amovet aetas,

si penitus peremit consumens materiem omnem,

unde animale genus generatim in lumina vitae

redducit Venus, aut reductum daedala tellus

unde alit atque auget generatim pabula praebens?

unde mare ingenuei fontes externaque longe

flumina suppeditant? unde aether sidera pascit?

omnia enim debet, mortali corpore quae sunt,

infinita aetas consumpse ante acta diesque.

quod si in eo spatio atque ante acta aetate fuere

e quibus haec rerum consistit summa refecta,

inmortali sunt natura praedita cerle.

haud igitur possunt ad nilum quaeque reverti.

Лукреций формулирует в своей поэме принцип «прогресса». С его точки зрения, вещи мира следуют по восходящей траектории, постепенно — по мере усложнения — приобретая все более совершенный характер. Материя сама совершенна и поэтому стремится породить совершенство. А познается это совершенство через принцип радикального чувственного наслаждения — гедонизм.

Здесь мы находимся в философском поле, радикально противоположном Стое. Стоики требуют равнодушно (безразлично) относиться к страданиям и лишениям, сохраняя верность разуму и (в имперском варианте) державе, политическому порядку. Совершенство вещи проявляется в ее разумности, осмысленности. И для того чтобы выситься до разума, надо преодолеть уровень чувственного восприятия, встать над наслаждением и болью. Эпикурейцы же вводят прямо противоположную этику: следует бежать боли и стремиться к наслаждению, то есть целиком и полностью руководствоваться как раз тем началом, которое стоики призывают преодолеть и подчинить.

<sup>1</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей. С. 8—9.

Показательно, что первый самостоятельно мыслящий латинский стоик Цицерон и первый самобытный латинский эпикуреец Лукреций Кар появляются приблизительно в один и тот же период — в эпоху перехода от Республики к Империи. На философском уровне они закладывают своими учениями (точнее, своими латинскими обработками эллинских учений) *две линии имперского Рима*: стоико-героическую и чувственно-эпикурейскую, которые воплощают в себе два полюса имперской антропологии и ее синтаксиса.

## Плотин: платоновская теология

Еще одной философской школой, получившей распространение в Римской Империи, был неоплатонизм. Главной фигурой этого направления стал Плотин (204/205 – 270), учившийся в Александрии у платоника Аммония Саккаса, но создавший свою собственную школу в Риме. Плотин был близок к высшей имперской аристократии, сопровождал Императора Гордиана III (225 – 244) в его походе в Индию. Вернувшись в Рим, он сблизился с Императором Галлиеном (ок. 218 – 268), который принял предложение Плотина о строительстве города философов Платонополиса, хотя этому проекту не суждено было осуществиться.

Плотин является одним из величайших мыслителей Европы, и созданное им направление стало важнейшей философской традицией, во многом повлиявшей и на христианскую догматику и теологию. При этом важно, что Плотин воспринимал самого себя как греческого мыслителя, учил по-гречески, и на греческом его ученик Порфирий записал все его речи, образовавшие корпус «Эннеад»<sup>1</sup>.

В латинском мире неоплатонизм стал одним из важных интеллектуальных направлений, разделившись на две составляющие, расходящиеся от Александрийской школы Аммония Саккаса:

- политеистическую (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Юлиан Отступник, Саллюстий, Плутарх Афинский, Сириан, Эдесий, Прокл, Дамаский и т. д.) и

- христианскую (от Оригена и Климента Александрийского к отцам-каппадокийцам, блаженному Августину, Бозецию, Дионисию Ареопагиту, Максиму Исповеднику и т. д.).

Идеи Плотина и Прокла мы рассматривали в первом томе «Ноомахии»<sup>2</sup>, а политический платонизм в книге «В поисках тем-

<sup>1</sup> Плотин. Эннеады: В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004 – 2005.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

ного Логоса»<sup>1</sup>. Более подробно мы обратимся к этому в томе, посвященном Византии. Здесь же для нас важно следующее: Плотин и заложенная им неоплатоническая традиция в рамках Империи оказали огромное влияние на религиозную культуру политеизма и христианства, но доминирующей линией имперского Логоса не стала. Мы видели, что элементы платонизма присутствовали уже у представителей средней Стои и вошли интегральной частью в традицию имперского стоицизма у латинских мыслителей. В этом качестве платонизм был интегрирован в доминирующую стоическую линию имперского Рима. Платоническим является учение о трехчастном делении души и о соответствующей политической системе, состоящей из плебеев, патрициев и сакральных Императоров (совокупно с римским жреческим). А это стало неотъемлемой составляющей всей стоической философии Рима. В чистом виде платонизм, в версии Плотина, в этом контексте рассматривался как преимущественно созерцательное мистико-религиозное учение, претендовавшее на статус имперской теологии, но бывшее слишком отвлеченным и умозрительным для практической установки латинской цивилизации. Именно поэтому Плотин предлагает строить Платонополис как особое общество внутри Империи как Республику Философов, своего рода созерцательную школу. Для него это община тех, кто полностью *отвлечен от практики*, то есть метафизическое дополнение к Империи, своего рода прообраз монашеского общежития. Сама же Империя, построенная по тому же платоническому принципу (соответствующему трехфункциональной индоевропейской системе), в зону приоритетного внимания неоплатоников не входила, и о практическом применении своих идей они специально не задумывались. Поэтому влияние неоплатонической традиции распространялось в Империи прежде всего на религиозные крути и было особенно ощутимо не в политической, а в теологической сфере — как среди политеистического жречества, так и в христианском контексте.

---

<sup>1</sup> Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.



# Латинская поэзия: любовь или Империя?

## Катулл: Венера и Кибела

В период перехода от Республики к Империи в Риме появилась первая плеяда поэтов, писавших на латыни. Как и в случае философии, римские поэты были продолжателями эллинских традиций. С точки зрения сюжетов, героев, тем, стихотворных размеров и метафор, латинская поэзия была целиком основана на копировании греческих образцов. Само возникновение латинской поэзии, равно как и философии, напрямую сопряжено с интеграцией греческих городов-государств в римскую ойкумену. Это дало новый импульс эллинскому влиянию. Римская ученость была основана на греческих традициях, и это в полной мере касается поэзии.

Одним из первых и самых знаменитых поэтов Рима был Гай Валерий Катулл<sup>1</sup> (ок. 87 — ок. 54 до Р.Х.).

Катулл был лирическим поэтом, противником Юлия Цезаря и автором язвительных эпиграмм. Ему принадлежат любовные стихи, обращенные к римлянке, выведенной в его стихах под именем Лесбия, ставшие образцом любовной поэзии для следующих поколений римских поэтов. Катулл был одним из вдохновителей течения «новых поэтов» (*novi poetae*), которые ввели в оборот новые стилистические приемы, подражая греческим поэтам, эллинизмы и обращения в поэтических образах к редким и малоизвестным в латинской литературе мифам.

Катулл самого себя считает последователем Венеры, ее адептом. В центре его творчества находится он сам, его возлюбленная, Лесбия, и их отношения. При этом Катулла раздражает все связанное с политическим и публичным измерением бытия, то есть с Империей. Юлия Цезаря он считает своим персональным врагом и жестоко осмеивает его самого, его сподвижников и его деятельность. *Личная лирика Катулла в его глазах противопоставлена публичному измерению Империи. Венера Катулла противопоставляется Аполлону Цезаря.*

<sup>1</sup> Катулл Гай Валерий. Книга стихотворений. М.: Наука, 1986.

Однако Катулл строго отделяет личную зону сладострастия (поле Венеры) от подличной стихии матриархальной феминности Кибелы (Кивевы). Эрос Катулла остается на уровне индивидуального, опасается рухнуть в материальный океан освобожденной хтонической стихии Великой Матери. Граница между пандемическим срезом Венеры и гипохтоническим измерением Кибелы составляет тему программного стихотворения Катулла «Аттис». Поэт вживается в гештальт Аттиса, вглядывается в миры Кибелы и испытывает от этого глубинный ужас. Нижний предел сладострастия — кастрация. Низший предел индивидуализма — подчеловеческий горизонт феминного хаоса<sup>1</sup>.

## Аттис

По морям промчался Аттис на летучем, легком челне.  
Поспешил проворным бегом в ту ли глушь фригийских лесов,  
В те ли дебри рощ дремучих, ко святым богини местам.  
Подстрекаем буйной страстью, накатившей яростью пьян,  
Убелил он острым камнем молодое тело свое<sup>1</sup>.  
И себя почуяв легким, ощутив безмужную плоть,  
Окропляя теплой кровью кремнистый выжженный луг,  
Он взмахнул в руке девичьей томнозвучный, гулкий тимпан.  
Это — твой тимпан, Кивева, твой святой, о мать, тимпан!  
В кожу бычью впились пальцы. Под ладонью бубен запел.  
Завопив, к друзьям послушным исступленный голос воззвал:  
«В горы, галлы! В лес Кибелы! В дебри рощ спешите толпой!  
В горы, галлы! Диндимены-госпожи покорная тварь!  
Рой изгнанников, за мною понеслись вы к чуждым краям,  
По следам моим промчавшись, повинуйтесь речи моей.  
Не страшил вас вал соленый, не смутила зыбкая хлябь;

## Attis

Super alta uectus Attis celeri rate maria,  
Phrygium ut nemus citato cupide pede tetigit,  
adiitque opaca siluis redimita loca deae,  
stimulatus ibi furenti rabie, uagus animis,  
deuolsit ili acuto sibi pondera silice, itaque ut relicta sensit sibi membra sine uiro,  
etiam recente terrae sola sanguine maculans,  
niueis citata cepit manibus leue typanum,  
typanum tuum, Cybebe, tua, mater initia,  
quatiensque terga tauri teneris caua digitis canere haec suis adorta est tremebunda comitibus.  
'agite ite ad alta, Gallae, Cybeles nemora simul,  
simul ite, Dindymenae dominae uaga pecora,  
aliena quae petentes uelut exules loca sectam meam exsecutae duce me mihi comites rapidum salum tulistis truculentaque pelagi  
et corpus euirastis Veneris nimio odio;  
hilarate erae citatis erroribus animum.  
mora tarda mente cedat: simul ite, sequimini

<sup>1</sup> Акт кастрации.

Презирая дар Венеры, убелили вы свою  
плоть.

Веселитесь, быстро мчитесь, пусть взигра-  
ет сердце в груди.

Порадейте в честь богини! Поспешите, гал-  
лы, за мной!

В лес фригийский! В дом Кивевы! Ко свя-  
тым фригийским местам!

Там рокочет гулко бубен, там кимвалы  
звонко звенят.

Там менад, плющом увитых, хороводы топ-  
чут траву. Восклицают там менады, в иссту-  
пленной пляске кружась!

Там безумствует богини вдохновенно-буй-  
ная рать!

Нам туда помчаться надо! Нас туда желанья  
зовут!»

Дева телом, бледный Аттис так вопил, сзы-  
вая друзей. Отвечал мгновенным воплем

одержимый, бешеный сонм. Зазвенела  
медь кимвалов. Загудел протяжно тимпан.

По хребтам зеленой Иды полетел, спеша,  
хоровод.

Ударяет в бубен Аттис, задыхаясь, хрипло  
кричит.

Обезумев, мчится Аттис, через дебри  
яростный вождь.

Так, упряжки избегая, мчится телка, ски-  
нув ярмо.

За вождем, за буйной девой, в исступленьи  
галлы летят.

И к святилищу Кивевы добежал измучен-  
ный рой.

И уснул в изнеможеньи, не вкусив Цереры  
даров.

Долгий сон тяжелой дремой утомленным  
веки смежил.

Под покровом тихой лени угасает ярости  
пыл.

Но когда на утро солнца воссиял сверкаю-  
щий глаз,

Сквозь эфир, над морем страшным, над пу-  
стынным ужасом гор,

И прогнал ночные тени огненосных коней  
полот,

Тут покинул, вдаль умчавшись, быстролет-  
ный Аттиса сон,

Phrygiam ad domum Cybebes, Phrygia  
ad nemora deae,

ubi cymbalum sonat uox, ubi tympana  
reboant, tibicen ubi canit Phryx curuo  
grauae calamo,

ubi capita Maenades ui iaciunt  
hederigeratae,

ubi sacra sancta actus ululatus  
agitant, ubi suevit illa diuae uolitare  
uaga cohors,

where that wandering company of the  
goddess is wont to rove,

quo nos decet citatis celerare

tripudiis. 'simul haec comitibus Attis

cecinit notha mulier,

thiasus repente linguis trepidantibus  
ululat,

leue tympanum remugit, caua cymbala  
recrepant.

uiridem citus adit Idam properante

pede chorus. furibunda simul anhelans

uaga uadit animam agens

comitata tympano Attis per opaca  
nemora dux,

ueluti iuuenca uitans onus indomita  
iugi;

rapidae ducem sequuntur Gallae  
properipedem.

itaque, ut domum Cybebes tetigere  
lassulae,

nimio e labore somnum capiunt sine  
Cerere.

piger his labante languore oculos sopor  
operit, ab in quiete molli rabidus furor  
animi.

sed ubi oris aurei Sol radiantibus

oculis illustrauit aethera album, sola

dura, mare ferum, pepulitque noctis

umbras uegetis sonipedibus,

ibi Somnus excitam Attin fugiens citus  
abiit;

trepidante eum recepit dea Pasithea  
sinu.

ita de quiete molli rapida sine

rabiesimul ipsa pectore Attis sua facta  
recoluit,

liquidaque mente uidit sine quis

ubique foret,

В мощном лоне Пасифея приняла крылатого вновь.

Исчезает в сердце ярость, легковейный входит покой.

Все, что сделал, все, что было, вспоминает Аттис дрожа.

Понимает ясным взором, чем он стал, куда залетел.

С потрясенным сердцем снова он идет на берег морской.

Видит волн разбег широкий. Покатились слезы из глаз.

И свою родную землю он призвал с рыданием в груди. «Мать моя, страна родная, о моя родная страна!

Я, бедняк, тебя покинул, словно раб и жалкий беглец.

На погибельную Иду, ослепленный, я убежал.

Здесь хребты сняют снегом. Здесь гнездятся звери во льдах.

В их чудовищные норы я забрел в потайной щели.

Где же ты, страна родная? Как найду далекий мой край?

По тебе душа изныла, по тебе тоскуют глаза.

В этот миг короткий ярость ослабела в сердце моем.

Или мне в лесах скитаться, от друзей и дома вдали?

От тебя вдали, отчизна, вдалеке от милых родных?

Не увижу я гимнасий, площадей и шумных палестр.

Я, несчастный, их покинул. Буду снова, снова рыдать!

О, как был я горд и счастлив, о, как много я пережил!

Вот я дева, был мужчиной, был подростком, юношей был.

Был палестры лучшим цветом, первым был на поле борьбы.

От гостей гудели двери, от шагов был теплым порог.

Благовонными венками был украшен милый мой дом.

От постели, вечно весел, подымался я поутру.

И теперь мне стать служанкой, стать Кивевы верной рабой!

animo aestuante rusum reditum ad uada tetulit. ibi maria uasta uisens lacrimantibus oculis, patriam allocuta maestast ita uoce miseriter.

'patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, ego quam miser relinuens, dominos ut erifugae famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem, ut apud niuem et ferarum gelida stabula forem, et earum omnia adirem furibunda latibula, ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor? cupit ipsa pupula ad te sibi derigere aciem, rabie fera carens dum breue tempus animus est. egone a mea remota haec ferar in nemora domo? patria, bonis, amicis, genitoribus abero? abero foro, palaestra, stadio et gymnasii?

miser a miser, querendum est etiam atque etiam, anime. quod enim genus figurast, ego non quod obierim? ego mulier, ego adulescens, ego ephebus, ego puer, ego gymnasi fui flos, ego eram decus olei: mihi ianuae frequentes, mihi limina tepida, mihi floridis corollis redimita domus erat, linquendum ubi esset orto mihi Sole cubiculum. ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar? ego Maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero? ego uiridis algida Idae niue amicta loca colam? ego uitam agam sub altis Phrygiae columinibus, ubi cerua siluicultrix, ubi aper nemoriuagus? iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet. roseis ut huic labellis sonitus citus abiit geminas deorum ad aures noua nuntia referens,

Стать менадой, стать калекой, стать бесплодным, бедным скопцом!

Стать бродягой в дебрях Иды на хребтах, закованных в лед.

По лесным влачиться щелям, во фригийских страшных горах!

Здесь козел живет скакучий, здесь клыкастый бродит кабан.

Ой-ой-ой! Себя сгубил я! Ой-ой-ой! Что сделать я мог!»

Чуть сорвался вопль плачевный с утомленных, розовых губ,

чуть до слуха гор богини долетел раскаянья стон,

Тотчас львов своих Кивева отпрягает, снявши ярмо.

Бычьих стад грозу и гибель, подстрекает левого так:

«Поспеши, мой друг свирепый, в богохульда ужас всели!

Пусть охвачен темным страхом возвратится в дебри лесов

Тот безумец, тот несчастный, кто бежал от власти моей.

Выгибай округло спину, ударяя ужасным хвостом. Дебри гор наполни ревом, пусть рычанью вторит земля!

Потрясай жесткой гривой, пусть дыбится рыжая шерсть!»

Так велит Кивева зверю и снимает с шеи ярмо.

Стервенеет лев. Как пламя, входит в сердце яростный гнев. Он идет, рычит, ломает под когтем кустарник сухой.

На гремучий вышел берег, убежденный пеной морской. Видит Аттиса: у моря, у надбрежных, мраморных скал.

Лев прыгнул, и мчится Аттис, оробев, в дремучую дебрь.

Там служанкой прожил Аттис до конца безрадостных дней.

О, богиня! О, Кивева, диндименских гор госпожа!

Пусть пребуду в отдалении от твоих чудовищных тайн!

Пусть других пьянит твой ужас! Твой соблазн безумит других!<sup>1</sup>

bringing a new message to both ears of the gods,

ibi iuncta iuga resoluens Cybele leonibus

laeuumque pecoris hostem stimulans ita loquitur.

'agedum,' inquit 'age ferox <i> fac ut hunc furor <agitet>

fac uti furoris ictu reditum in nemora ferat,

mea libere nimis qui fugere imperia cupit.

age caede terga cauda, tua uerbera patere,

fac cuncta mugienti fremitu loca retonent, rutilam ferox torosa ceruice quate iubam.'

ait haec minax Cybebe religatque iuga manu.

ferus ipse sese adhortans rapidum incitat animo,

uadit, fremit, refringit uirgulta pede uago.

at ubi umida albicantis loca litoris adiit, teneramque uidit Attin prope marmora pelagi,

facit impetum. illa demens fugit in nemora fera;

ibi semper omne uitae spatium famula fuit. dea, magna dea, Cybebe, dea

domina Dindymi, procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo:

alios age incitatos, alios age rabidos.

<sup>1</sup> Катулл Гай Валерий. Книга стихотворений / Пер. А.И. Пиотровского. С. 137 – 141.

Перспектива «убеления» Аттиса, как последний шаг погружения в миры Великой Матери, внушает Катутлу ужас и отвращение. И сама линия, проведенная им между зоной Венеры и зоной Кибелы (Кивевы), как между двумя онтологическими редакциями женского начала, чрезвычайно важна: Катулл остается в рамках драматического ноктурна (по Ж. Дюрану) и отшатывается от ноктурна мистического<sup>1</sup>.

### Гораций: от лирики к Юбилейному гимну

Другим знаменитым римским поэтом был Квинт Гораций Флакк<sup>2</sup> (65 – 27 до Р.Х.), представляющий собой вершину латинской поэзии. Гораций, как и Катулл, а также Цицерон, был горячим приверженцем Республики и аристократической системы политического устройства и, соответственно, противником установления Империи. Этим он отличался от Вергилия, бывшего, напротив, горячим сторонником Октавиана Августа и имперской интерпретации всего римского историа.

В юности Гораций увлекался эпикурейской философией и общество рассматривал с точки зрения Эпикура: истинную жизнь можно обрести только в отдалении от политических напряжений и страстей, в Саду, на далеких островах, где созерцанию стихий и наслаждению простыми житейскими радостями ничего не препятствует.

Этому идеалу эпикурейского Сада Гораций противопоставляет современное ему римское общество, которое язвительно высмеивает в своих «Сатирах»<sup>3</sup>.

Однако постепенно под влиянием успехов Октавиана Гораций меняет свою точку зрения и переходит к поддержке политики Августа. Сам Октавиан проявляет к одам Горация благосклонность, и Гораций достигает своего апофеоза, когда Император поручает ему сложить торжественный «Юбилейный гимн», который исполнялся в храме Аполлона Палатинского во время Секулярных игр и церемонии учреждения новой имперской эры.

Этот гимн воспеваает солнечную природу Империи, ее упорядочивающий и строго аполлонический Логос.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

<sup>2</sup> Гораций Квинт Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Художественная литература, 1970.

<sup>3</sup> Там же.

**Юбилейный гимн**

Феб и ты, царица лесов, Диана,  
Ясный свет небес! Поклоненье вечно  
Да воздается вам! Снизойдите к просьбам  
В день сей священный!  
В день, когда Сивиллы велели книги  
Воспевать богов, под покровом коих  
Семихолмный град, — хору дев избранных  
С отроков хором.

Пусть, о Солнце, ты, что даешь и прячешь  
День, — иным и тем же рождаясь, — пусть  
же

Ты нигде не зришь ничего славнее  
Города Рима!

Ты, что в срок рожать помогаешь женам,  
Будь защитой им, Илифия, кроткой,  
Пусть Луциной ты предпочла бы зваться,  
Пусть Генитальей.

О умножь наш род, помоги указам,  
Что издал сенат об идущих замуж,  
Дай успех законам, поднять сулящим  
Деторожденье!

Круг в сто десять лет да вернет обычай  
Многолюдных игр, да поются гимны  
Трижды светлым днем, троекратно ночью  
Благоприятной.

Парки! вы всегда предвещали правду:  
То, что рок судил, что хранит, незыблем,  
Термин — бог; судьбе вы былой даруйте  
Судьбы благие.

Хлебом пусть полна и скотом, Церере  
В дар Земля венки из колосьев вяжет,  
Ветром пусть плоды и живящей влагой  
Вскормит Юпитер.

Благосклонно, лук отложив и стрелы,  
Юношей внемли, Аполлон, молениям!

Ты, царица звезд, о Луна младая,  
Девушкам внемли!

Если вами Рим был когда-то создан  
И этрусский брег дан в удел троянцам,  
Отчий град послушным сменить и Ларов  
В бегстве успешном.

За Энеем чистым уйдя, который  
Указал им путь из горящей Трои,  
Спасшись сам, и дать обещал им больше,  
Чем потеряли, —

Боги! честный нрав вы внушите детям,  
Боги! старцев вы успокойте кротких,

Роду римлян дав и приплод, и блага

**Carmen saeculare**

Phoebe silvarumque potens Diana,  
lucidum caeli decus, o colendi  
semper et culti, date quae precamur  
tempore sacro,  
quo Sibyllini monuere versus  
virginis lectas puerosque castos  
dis, quibus septem placuere colles,  
dicere carmen.

alme Sol, curru nitido diem qui  
promis et celas aliusque et idem  
nasceris, possis nihil urbe Roma  
visere maius.

Rite maturos aperire partus  
lenis, Ilithyia, tuere matres,  
sive tu Lucina probas vocari  
seu Genitalis:

diva, producas subolem patrumque  
prosperes decreta super iugandis  
feminis prolisque novae feraci  
lege marita,  
certus undenos deciens per annos  
orbis ut cantus referatque ludos  
ter die claro totiensque grata  
nocte frequentis.

Vosque, veraces cecinisse Parcae,  
quod semel dictum est stabilisque  
rerum  
terminus servet, bona iam peractis  
iungite fata.

fertilis frugum pecorisque Tellus  
spicea donet Cererem corona;  
nutriant fetus et aquae salubres  
et Iovis aerae.

condito mitis placidusque telo  
supplices audi pueros, Apollo;  
siderum regina bicornis, audi,  
Luna, puellas.

Roma si vestrum est opus Ilaeque  
litis Etruscum tenuere turmae,  
iussa pars mutare lares et urbem  
sospite cursu,  
cui per ardentem sine fraude Troiam  
castus Aeneas patriae superstes  
liberum munivit iter, daturus  
plura relictis:  
di, probos mores docili iuventae,  
di, senectuti placidae quietem,

С вечною славой.

Все, о чем, быков принося вам белых,  
Молит вас Анхиза, Венеры отпрыск,  
Да получит он, ко врагам смиренным  
Милости полный.

Вот на суше, на море перс страшится  
Ратей грозных, острых секир албанских,  
Вот приказов ждут уже скиф и индус,  
Гордый недавно.

Вот и Верность, Мир, вот и Честь, и древний  
Стыд, и Доблесть вновь, из забвенья выйдя,  
К нам назад идут, и Обилье с полным  
Близится рогом.

Вещий Феб, чей лук на плечах сверкает,  
Бог — любимец Муз девяти, целящим  
Ты искусством шлешь облегченье людям  
В тяжких недугах.

Лишь узрит алтарь Палатинский оком  
Добрый Феб, продлит он навеки Рима  
Мощь, из года в год одаряя новым  
Счастьем Лаций.

С Алгида ль высот, с Авентина ль внемлет  
Здесь мужей пятнадцати гласу Дева,  
Всех детей молениям она любовно  
Ухо преклонит.

Так решил Юпитер и сонм всевышних,  
Верим мы, домой принося надежду,  
Научившись петь, восхваляя хором  
Феба с Дианой<sup>1</sup>.

Romulae genti date remque  
prolemque  
et decus omne.

Quaeque vos bobus veneratur albis  
clarus Anchisae Venerisque sanguis,  
impetret, bellante prior, iacentem  
lenis in hostem.

iam mari terraque manus potentis  
Medus Albanasque timet securis,  
iam Scythae responsa petunt, superbi  
nuper et Indi.

iam Fides et Pax et Honos Pudorque  
priscus et neglecta redire Virtus  
audet adparetque beata pleno  
Copia cornu.

Augur et fulgente decorus arcu  
Phoebus acceptusque novem  
Camenis,

qui salutari levat arte fessos  
corporis artus,  
si Palatinas videt aequos aras,  
remque Romanam Latiumque felix  
alterum in lustrum meliusque semper  
prorogat aevum,  
quaeque Aventinum tenet  
Algidumque,  
quindecim Diana preces virorum  
curat et votis puerorum amicas  
adplicat auris.

Haec lovem sentire deosque cunctos  
spem bonam certamque domum  
reporto,  
doctus et Phoebi chorus et Dianae  
dicere laudes.

Показательно, что в центре гимна Горация, прославляющего Империю, стоит именно Аполлон, Феб, Сол, солнечное божество. Он есть центр римской судьбы, вокруг него строится Империя. Юпитер у Горация выступает как высшее божество и покровитель, в гимне он принимает решение о процветании и величии Рима. Но Аполлон мыслится как бог имманентный, как сердце Империи, как ядро латинского историала. В «Илиаде» Аполлон был на стороне троянцев, отсюда его соучастие в судьбе Энея, а следовательно, в историале римлян.

Показательно и обращение к богу Термину, богу границы (limes). Для римлян понятие границы было принципиально значимым: раз<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Гораций Квинт Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. С. 211 – 213.



границение пространства мыслилось как упорядочивание хаоса, то есть как демиургическая функция. Вместе с тем граница Империи отделяла собой организованную зону бытия от сумбурной и фрагментарной. Таким образом, бог Термин приобретал центральное значение — сам Рим и его солнечная миссия были напрямую сопряжены с гештальтом этого бога, так как «быть римлянином» означало «строить Империю», то есть устанавливать границы, строить дороги и мосты.

Значение Термина было фундаментальным и во внутренней жизни Империи: стройность законов и строгое следование традициям и нравственным устоям также были частью единого имперостроительного римского этоса. Соответствие установленным судьбой (Парками) правилам и пророчествам Сивилл гарантирует народу Рима процветание, плодородие и изобилие.

### Вергилий: имперский аполлонизм

О великом римском поэте Публии Вергилии Мароне (70 — 19 до Р.Х.) мы уже говорили, вводя понятие имперского Логоса. В отличие от Катуллы и раннего Горация, Вергилий не колебался в отношении Империи и сразу стал последовательным и убежденным певцом Империи, ее обновления. В Империи он видел возвращение на новом витке к сакральной эпохе Рима семи первых царей и рассматривал ее как пик всемирной истории. Собственно гимном римскому историалу, достигающему своей кульминации в Империи Октавиана Августа, и является все поэтическое творчество Вергилия.

Главным произведением Вергилия принято считать его поэму «Энеида»<sup>1</sup>, которую он сам и многие его почитатели считали явлением столь же масштабным, как и «Илиада» Гомера, более того — ее прямым продолжением. Гомер останавливается на гибели Трои. Это — конец древнейшего легендарного цикла, завершение эпохи героев и начало «исторического времени» средиземноморской цивилизации. Вергилий же продолжает рассказ там, где его прерывает Гомер, и повествует о судьбе Энея, сына царя Трои Анхиса и богини Афродиты (эту тему в эпикурейской оптике развивает философ-поэт Лукреций). Эней спасается из горящей Трои и отправляется в плавание. По Вергилию, он достигает, в конце концов, берегов Италии и там со своими спутниками основывает новое Государство, которое позднее и станет Римом. Внук Энея Нумитор (от его сына Аскания/Иула), изгнанный братом Амулием из города Альба-Лонга, основанного Энеем, был отцом весталки Реи Сильвии, которая от бога Марса зачала двух брать-

<sup>1</sup> Вергилий. Энеида. М.: Художественная литература, 1971.

ев — Ромула и Рема. Таким образом, миф об Энее у Вергилия плавно переходит в легенду об основании Рима. Но так как Троя и ее судьба были основанием сакральной истории эллинского мира, герой Трои Эней становится прародителем основателя Рима, а сам Рим осмысливается поэтом как *главная точка всемирной истории*, к которой сходится судьба всей ойкумены. Миссия Трои передается Риму и его царям. Далее следует период Республики как пространственного расширения римского владычества. И наконец, установление Империи, по Вергилию, есть полное осуществление пророчества Кумской сивиллы, которая провела Энея в подземный мир Персефоны, где он получил пророчество о том, что станет основателем великого народа. Именно в Империи это пророчество исполняется в полной мере, и ее установление Вергилий предвосхищает в «Энеиде» и воспекает в эклогах.

В 6-й части поэмы Вергилий описывает путешествие Энея, ведомого сивиллой, на Елисейские поля, где он встречает своего умершего отца Анхиса, а также своих собственных потомков царей Альба Лонга — Ромула, Брута, Помпея, Юлия Цезаря и, наконец, Августа. Рим становится Новой Троей, но призванной не погибнуть в огне, а воссиять небесным светом всем народам мира, открыв для них измерение вечности. Поэтому Эней, как и Ромул, не умирает, а восходит на небо, скрываясь в облаке, и вступает в круг олимпийских богов. После преобразования Эней получил имя Индигес, или Юпитер Индигес.

Вергилий придает большое значение мифологической генеалогии Юлия Цезаря и его потомка и преемника Августа, возводя их род к Иулу — сыну Энея.

Таким образом, римская поэзия и в лирической, и в эпической, и в философской формах всегда строится вокруг латинского историа-ла, имея главным предметом творений *Рим* — его народ, его правителей, его судьбу, его порядок, его миссию.

## **Овидий: метаморфозы великой гинандры**

Если мы присмотримся к связи римских поэтов с имперской темой, то можем заметить следующую интересную закономерность: те поэты, которые ставят акцент на лирической стороне жизни, ориентированы на гештальт Венеры и, подобно Лукрецию, тяготеют к эпикурейской философии, являясь одновременно чаще всего сторонниками Республики; а те поэты, что воспевают Империю, следуют за солнечно-аполлонической линией. К первым, кроме Лукреция, относятся Катулл и ранний Гораций. Ко вторым — поздний Гораций и особенно Вергилий, ярчайший представитель имперской эпической традиции под очевидным знаком Аполлона.

Знаменитый римский поэт Публий Овидий Назон (43 до Р.Х. — 17 или 18 от Р.Х.), автор поэм «Метаморфозы»<sup>1</sup>, «Наука любви»<sup>2</sup>, «Фасты»<sup>3</sup>, а также любовных элегий, в этой классификации явно относится к первым. Некоторые историки считают, что именно в силу своего расхождения с имперской этикой эпохи Августа и повышенного внимания к теме любовных наслаждений (гештальт Венеры) он и был сослан в последние годы своей жизни в Причерноморье, где и скончался.

Если в «Науке любви» Овидий описывает — подчас в деталях и нескромных подробностях — стратегии обольщения и поддержания влечения между полами, и в этом случае влияние гештальта Венеры очевидно, то в поэме «Метаморфозы»<sup>4</sup>, где автор воспеваает все типы превращений, известные из эллинских и римских мифов и священных преданий (от превращения стихий до становления Юлия Цезаря звездой или кометой), мы видим это же влияние косвенно — подобно материалисту и атомисту Лукрецию, выведившему идею развития и прогресса из своего представления о магическом могуществе вещества. В мире нет устойчивых архетипов, дает понять Овидий. Все в нем игра постоянных изменений, переходов одного в другое, бесконечная череда трансформаций. Это движение жизни основано на отсутствии вечных осей мироздания: все перетекает во все, и эта динамика составляет особое *слагострастие мира*, его волуптивную (панэротическую) стихию.

Тематизация превращений Овидием имеет несколько семантических пластов:

- превращения стихий друг в друга (начиная со становления хаоса порядком и космосом),
- течение времени и превращение одного мгновения в другое,
- превращение в послепотопный период камней, брошенных Девкалионом и Пиррой, в людей,
- превращение богов в людей и героев в богов,
- превращение мертвого в живое (оживление статуи Галатеи скульптором Пигмалионом),
- превращение всех веществ в золото (двусмысленный дар Диониса царю Мидасу),

<sup>1</sup> Овидий Публий Назон. Метаморфозы // Овидий Публий Назон. Собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.

<sup>2</sup> Овидий Публий Назон. Искусство любви // Овидий Публий Назон. Собрание сочинений. Т. 1. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.

<sup>3</sup> Овидий Публий Назон. Фасты // Овидий Публий Назон. Собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.

<sup>4</sup> Овидий Публий Назон. Метаморфозы.

- смена телесных форм душой (о чем рассказывает в поэме второму царю Рима Нуме Помпилию философ Пифагор),
- смена пола и разнообразные игры с фигурой андрогина и гинандры.

Показательно, что одним из центральных сюжетов поэмы является миф о Кибеле. У Овидия он излагается в привязке к истории о Пигмалионе и сотворенной им из мрамора женщине, Галатее, в которую скульптор влюбился и которая, по его молитве, была оживлена Венерой (!). Фактически Галатее была создана (порождена) Пигмалионом, являясь продуктом расщепления его андрогинной природы. Это расщепление проецируется на его сына Кинира и внучку, дочь Кинира, Мирру, которая, нарушая запрет на инцест, влюбилась в своего отца. После того как она была превращена в наказание богами в дерево, она родила из треснувшей коры сына — Адониса, которого полюбила Венера. Это — версия о появлении Аттиса из женского андрогина (гинандра) Агдитис во фригийском цикле Великой Матери (Кибелы). Любовь Венеры (Афродиты, Астарты) к Адонису/Аттису точно соответствует этому сюжету. Далее следует классический эпизод убийства Адониса кабаном (Марсом у Овидия, а в некоторых версиях Аполлоном или Зевсом) и его превращение в цветок анемон.

Тематика андрогината, сопряженная с Пигмалионом, продолжается, и Овидий говорит о правнучке Пигмалиона Кениде, из племени лапифов, которая после изнасилования Посейдоном попросила у него сменить ее пол (чтобы никогда больше не подвергаться насилию), став юношей Кенеом, защищенным Посейдоном от любых ран. В битве лапифов с кентаврами непобедимый Кеней был все же завален камнями и деревьями, после чего на его месте обнаружили труп хрупкой девушки.

В этом цикле об андрогинате, напрямую связанном с фигурой Кибелы, открывается смысл тематизации Овидием метаморфоз и их метафизическая подоплека, с точки зрения материалистически эпикурейского мировоззрения. Способность к материальным трансформациями одного в другое проистекает из хтонического могущества Великой Матери, в которой нет никаких вечных и неизменных (патриархальных, аполлонических) полюсов, пределов (πέρας). Закон трансгрессии — преступления запретной черты — основа Логоса Кибелы и выражение ее титанического могущества. Смена пола, инцест, кастрация/смерть/воскрешение суть выражения основной стратегии хтонического женского начала, порождающего симулякры своей небесной антитезы и снимающего их в отчаянном истерическом припадке осознания тщеты своих магических чар.

# Христианство и Империя

## Христианство и римская традиция

По мере распространения в Римской Империи христианства менялась трактовка сакральности Римской Империи, но сама сакральность признавалась по-прежнему.

Христианство в его Никейской версии идейно складывалось из следующих источников:

1) *семитская* составляющая — иудейская эсхатология, сопряженная с мессианскими ожиданиями и некоторыми мистическими кругами позднего иудаизма, такими как ессеи (этот пласт принято называть иудео-христианством, в наиболее радикальной форме он выразился в эбионитской ереси, а его отголоски можно увидеть в арианстве, Антиохийской школе богословия и несторианстве);

2) *первая греческая* составляющая — платоническая и неоплатоническая философия, включающая в себя аристотелизм, ставшая основой христианской теологии, догматики и концептуального аппарата;

3) *вторая греческая* составляющая — эллинские религии мистерий и тесно связанный с ними орфизм;

4) *средиземноморский религиозный синкретизм* — распространенные в первые века от Р.Х. сотериологии и эсхатологии восточного, иранского и египетско-герметического толка, включающие элементы поздней ассирио-вавилонской астролого-циклической традиции, что больше всего повлияло на христианский гностицизм;

5) *первая римская* составляющая — римская традиция в широком смысле, включая определенные стороны римской религии, этики, философии и права;

6) *вторая римская* составляющая — политическая идея вселенской державы (четвертое царство).

Семитскую составляющую мы подробнее рассмотрим в книге о семитском Логосе<sup>1</sup>, греческое влияние — в томе, посвященном Греции и Византии<sup>2</sup>, а теперь обратимся к влиянию Рима.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Греция и Византия. М.: Академический проект, 2016.

Христианство распространялось на территории Римской Империи, и этот фактор был обусловлен тем, что в состав Рима входила Иудея, где и явился Спаситель. В Римской Империи проживала также значительная иудейская диаспора, которая и стала самой первой средой, где распространялось христианство. Подобно этому распространение восточных эсхатологических и сотериологических культов также проходило в пространстве Империи, где подчас они образовывали формы синкретического альянса с собственно римскими религиозными представлениями, с одной стороны, а с другой — с иудейскими религиозными воззрениями, образуя сложные многоуровневые системы. Параллельно с этим Римская Империя первых веков после Р.Х. была зоной интенсивного распространения греческой культуры — эллинизма. Это затрагивало область языка, религии, философии, искусства и мистериальных культов. Соответственно, сам стиль этой Империи был в значительной степени греческим, эллинским или, по меньшей мере, эллинизированным. Поэтому христианская культура первых веков (катакомбный период) складывалась из всех этих составляющих. Но тем не менее все это происходило внутри римской политики, что и было, в определенной мере, *решающим фактором*.

Собственно римское измерение христианства выше мы разделили на две составляющие: культурную и политическую. Политическую мы рассмотрим чуть позже, пока же обратим внимание на то, как относились между собой раннее христианское учение и сам римский дух — в области римской религии, этики и философии. Что, собственно римского было в раннем христианстве, распространявшемся в пределах Империи?

Из нашего обзора архаической римской религии и ее отзвуков в римской философии, составляющих совокупно константу римского *Dasein'a*, мы можем сделать ряд обобщений относительно его структуры и соотнести это с христианской доктриной.

1. *Римский хенотеизм*. Статус Юпитера как верховного бога в Риме был намного более акцентирован, нежели в Греции, где политеизм был более широким и многоплановым. Уже с первого символического жеста Ромула, предложившего Титу Татию сделать божеством Рима *одного Юпитера*, мы можем заметить монотеистическую склонность латинского духа, контрастирующего с более разнообразной и развернутой политеистической гаммой сабинян. Первые римляне, принявшие христианство, вполне могли вспомнить этот жест основателя Рима как предвосхищение — своего рода авгурическое пророчество — воцарения в Империи единобожия. Римский хенотеизм, таким образом, был во многом созвучен христианскому

монотеизму, а складывающийся догмат о Троице только способствовал популярности новой религии в Империи, так как отдаленно напоминал собственно римские триады — архаическую — Юпитер, Марс, Квири́н; капитолийскую — Юпитер, Юнона, Минерва и т. д.

2. *Представление о Боге как о силе.* Слабую персонификацию фигур богов в архаической римской религии можно было истолковать как их апофатический и трансцендентный статус. Если Бог есть сила, то мир есть совокупность его насыщенных волевых эпифаний, знаков. Это можно соотнести с христианским монотеизмом в рамках специфически осмысленного креационизма (точнее, актуализма). Римский Бог актуален, он являет себя в действии. Позднейшее учение о домостроительстве Пресвятой Троицы, то есть о деяниях Трех Лиц (творение — у Отца, спасение — у Сына, совершение — у Духа Святого) вполне резонирует с римской идеей сакральной действительности.

3. *Слабое развитие или полное отсутствие мифологии,* вытекающее из предыдущего тезиса. Этот момент снова чрезвычайно близок христианству, так как христианство развертывает свою теологию и догматику, всячески избегая обращения к мифу.

4. *Приоритетное внимание к истории,* сопровождающее слабый интерес к мифологии. Снова мы видим сугубо христианскую линию, где священная история — Ветхий Завет и Новый Завет — стоит как раз в центре внимания и выступает главной темой при экспликации религии.

5. *Римский персонализм.* Римское толкование персоны как того, что создается в ходе действия, точно соответствует христианскому пониманию природы человека. Правда, христианство отбрасывает обращение к виду, умаляет роль эйдетических факторов (народа, семьи и т. д.), противопоставляет человеку и его душе различные околочеловеческие силы (лары, пенаты, маны и т. д.), относя их совокупно к категории «бесов», «демонов» (в христианском понимании). Но само римское представление о том, что человек как персона творит себя в свободном творческом действии, что лежит в основе римской морали, подхвачено и развито христианством.

6. *Наконец, имперская эсхатология и циклологическая дисциплина этрусков.* Вергилий предрекал возвращение Аполлона и наступление нового «золотого века». Август провел Секулярные игры, обозначая новую эру. И в тот период в Римской Империи рождается Бог Иисус Христос. Не случайно римские христиане празднуют Рождество в день зимнего солнцестояния, когда рождается Бог-Солнце, имеющий древние римские корни, но позднее в рамках средиземноморского синкретизма отождествленный с иранским Митрой.

Таким образом, христианская эсхатология и сотериология имеют много точек соприкосновения с настроениями, широко распространенными в Риме первых веков.

Если мы сведем эти моменты воедино, то вполне можем поставить вопрос: какова структура этого римско-христианского резонанса? Этот вопрос, однако, требует уточнения, так как, задавая его, мы имплицитно подразумеваем, что римская религия представляет собой довольно четко выделенный культурно-религиозный комплекс, основные черты которого определил Ж. Дюмезиль, и что параллельно этому само христианство распространяется в Римской Империи первых веков как законченное и полноценное религиозное учение, полностью состоявшееся вплоть до мелочей. Если первое подразумевание может быть отчасти принято, то в отношении христианства это явно не так. Христианство в первые века не просто распространяется на территории Римской Империи, оно в ходе этого распространения еще и *формируется*, складывается, кристаллизуется, отбрасывая одни тенденции и приоритетно утверждая другие. На это влияют несколько факторов, которые мы выше перечисляли — иудейский миссионизм, средиземноморский синкретизм, греческая философия и эллинские мистерии. И если мы обратим внимание на то, насколько сильно было влияние этих составляющих, — даже на одно то обстоятельство, что языком Евангелий был греческий, — то станет совершенно очевидным, что история первых веков христианства была периодом интенсивного теологического, философского и догматического *творчества*. Но если это так, то и римский фактор должен быть принят во внимание самым серьезным образом, а следовательно, выделяемые нами пункты соответствия римской религиозной культуры и нарождающегося в Империи христианства, не могут быть простым совпадением. Напротив, логичнее всего предположить, что римские черты христианской религии и были почерпнуты *напрямую из Рима*, из его культуры и его традиции. Точно так же как эллинские черты были заимствованы из широко распространенной в эллинизированном средиземноморском мире Империи неоплатонической и аристотелианской философской традиции, включая основные пункты Никейского символа веры и учение о Логосе. И если отдельные аспекты римской традиции (например, хенотеизм или повышенное внимание к истории) включались в христианское учение в силу созвучности с иудейским монотеизмом, то другие — например, учение об актуальности Бога или о статусе персоны — были продуктами прямого римского влияния. В любом случае между христианством и Римом существуют пересечения и резонансы не только на уровне истории, но и на уровне историала.



Теперь обратимся ко второй римской составляющей — к христианскому учению о четвертом царстве.

### Четвертое царство

Теория четырех царств, которая играла значительную роль в христианской эсхатологии и экклесиологии, сложилась еще в иудаизме. Согласно ей, начиная от сотворения мира существовало 4 мировых царства (отдаленно напоминающих четыре века Гесиода):

- 1) Халдейское (Вавилонское),
- 2) Персидское,
- 3) Греческое и
- 4) Римское.

В книге пророка Даниила (глава 7) Вавилонское царство описывается символами льва и орла или сфинкса (крылатого льва), чьи изображения мы часто находим как раз в вавилонских памятниках.

Символом второго царства является *медведь*. Это — мидо-персидская Империя.

Третье царство представлено образом *барса* с четырьмя птичьими крыльями и четырьмя головами, и знаменует Македонскую Империю Александра Великого.

Четвертый зверь описан как «страшный и ужасный, с железными зубами» и означает царство римское. Дионисий Галикарнасский, сравнивая Римскую Империю с предыдущими державами, говорит:

Держава ассирийцев, будучи древней и восходя к мифическим временам, раскинулась лишь на небольшой части Азии. Мидийское царство, низложившее ассирийское, приобретая еще большее могущество, удерживало его недолго и было низвергнуто на четвертом поколении. Персы же, покорившие индийцев, в конце концов, овладели едва ли не всей Азией, но, напав на европейские народы, подчинили себе немногих и господством обладали не более двухсот лет.

Македонское же государство, уничтожив державу персов, величием мощи превзошло все, что было до него, но расцвет его длился недолго: после смерти Александра оно начало клониться к упадку. Ведь тотчас разъятое на части многочисленными правителями, из диадохов, хотя сохраняя после них еще силу шествовать впереди всех вплоть до второго или третьего поколения, царство македонян ослабело из-за собственных распрей и в итоге было сокрушено римлянами.

И даже оно не подчинило себе всю землю и все моря, так как оно не сделало подвластной себе Ливию за исключени-

ем лишь небольшой области, что находилась рядом с Египтом, и не завоевало всей Европы, но македоняне продвинулись на север лишь до Фракии, а на запад до Адриатического моря. Итак, славнейшие из держав, о которых мы знаем из истории, пережив такой расцвет и такое могущество, были уничтожены; ведь не стоит даже сравнивать с ними эллинские государства, которые не знали ни величия власти, ни столь продолжительной славы, которой обладали те державы.

Но Афины властвовали лишь над самим побережьем только шестьдесят восемь лет — и не надо всем даже, а только над тем, что простирается между Понтом Эвксинским и Памфилийским морем, когда их морское владычество переживало расцвет. А лакедемоняне, господствуя над Пелопоннесом и прочей Элладой, простерли свою власть вплоть до Македонии, но власти этой, продлившейся неполных тридцать лет, положили конец фиванцы.

А Рим правит надо всей землей, куда только можно пойти и где только обитают люди, и господствует надо всем морем, не только тем, что находится по сую сторону от Геракловых столпов, но и над Океанским простором, куда только можно доплыть, будучи первым и единственным из тех городов, что с древнейших времен сохранились в памяти, установив границами своей державы место восхода и захода солнца. И господство его оказалось не кратковременным, но таким продолжительным, какого не было ни у одного города или царства<sup>1</sup>.

Четвертое царство, по толкованию ранних христиан, есть царство Римское, которое является последним и чья власть будет особенно жестокой. «Железные зубы» могут служить указанием на «железный век». Таким образом, для христиан Римская Империя толковалась как наследница универсального мирового порядка (царства), высшее воплощение земной власти, но одновременно тот политический строй, которому суждено существовать *вплоть до конца времен*. После Рима не будет ничего, история прекращается и начинается Страшный Суд. *В Риме выражалась вселенская эсхатологическая политическая идея.*

Во-вторых, в отличие от иудейской апокалиптики, которая толковала Рим исключительно в отрицательных тонах, в христианстве

<sup>1</sup> Дионисий Галикарнасский. Римские древности. Т. 1. М.: Издательский дом «Русский путь», 2005. С. 12.

сложилась традиция изъяснения Второго послания апостола Павла к Фессалоникийцам (2:6—9), где речь идет об «удерживающем теперь», τὸ κατέχων, как о том, что препятствует приходу антихриста. Согласно этой интерпретации, «удерживающим» является Римский Император и Римская Империя (так толкует это место св. Иоанн Златоуст<sup>1</sup> и бл. Феофилакт Болгарский). Целиком это место у ап. Павла звучит так:

6. И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время.

7. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь.

8. И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет Духом уст Своих

9. И истребит явлением пришествия Своего, того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знаменами и чудесами ложными<sup>2</sup>.

6 καὶ νῦν τὸ κατέχων οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ·

7 τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἀρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.

8 καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ,

9 οὗτός ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους.

В церковнославянском переводе 6-я строфа дана более близко к греческому оригиналу:

И ныне удерживающее весте, во еже явитися ему в свое ему время.

7-я же строфа звучит так:

Тайна бо уже деется беззакония, точию держай ныне донде же от среды будет.

«Удерживающее» — τὸ κατέχων — это причастие среднего рода, и относится к «Царству», «Империи», тогда как «держай» — ὁ κατέχων — причастие мужского рода, указывает на того, кто удерживает, то есть на «Царя», «Императора». Оба слова образованы от глагола κατέχειν, держать, удерживать, дословно, означающего «иметь под», «обладать». Отсюда русское слово «держава», а также «власть», то что «держит», «властитель», «обладатель».

<sup>1</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. 11. Кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905.

<sup>2</sup> Второе Послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам (Солуньянам). 2:6—9.

Св. Иоанн Златоустый так интерпретирует этот фрагмент:

Справедливо всякий может, во-первых, спросить, что такое *удерживающее* (τὸ κατέχον), и потом обнаружить желание узнать, почему так неясно говорит об этом Павел? Что же такое «*удерживающее явится ему*» то есть, «препятствующее»? Одни говорят, что это благодать Св. Духа, а другие — римское государство; с этими последними я больше согласен. Почему? Потому что, если бы (апостол) хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неясно, но (сказал бы) определенно, что теперь препятствует ему явиться благодать Св. Духа, т. е. (чрезвычайные) дарования. Кроме того, надлежало бы уже ему прийти, если тогда он должен прийти, когда оскудеют (чрезвычайные) дарования, потому что они давно оскудели. Но так как (апостол) говорит это о римском государстве, то понятно, почему он только намекает на это и до времени говорит прикровенно. Он не хотел навлечь на себя чрезмерной вражды и бесполезной опасности. В самом деле, если бы он сказал, что в непродолжительном времени разрушится римское государство, то тогда немедленно его, как возмутителя, стерли бы с лица земли, и (вместе с ним) всех верующих, как живущих и подвизающихся для этого.

Вот почему он не употребил такого выражения; не сказал также и того, что это скоро последует, хотя (прикровенно) он и говорит это всегда. (...) Так же точно говорит он и здесь: «*точию держай* (ὃ κατέχων) *ныне гондеже от среды будет*». То есть: когда прекратится существование римского государства, тогда он (антихрист) придет. И справедливо, — потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится (антихристу); но после того как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю — и человеческую, и божескую — власть. Подобно тому как прежде того разрушены были царства, именно: мидийское — вавилонянами, вавилонское — персами, персидское — македонянами, македонское — римлянами, так и это последнее разрушено будет антихристом, а он сам будет побежден Христом и более уже не будет владеть. И все это с большою ясностью передает нам Даниил. «*И тогда, — говорит, — явится беззаконник*». Что же потом? Тотчас за этим следует утешение: (апостол) прибавляет: «*которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и упразднит явлением пришествия Своего: его же есть пришествие по действию сатанину*». Подобно тому, как огонь, когда только

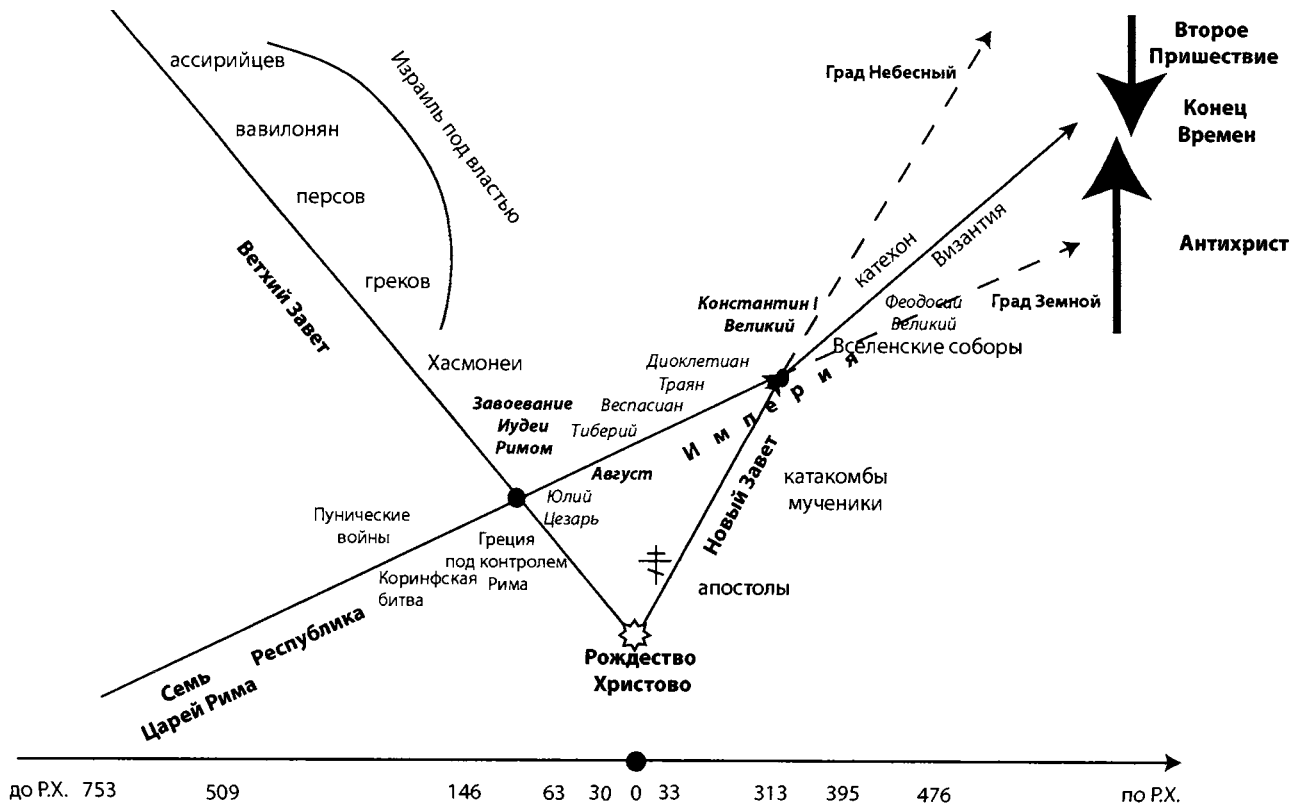
приближается, еще прежде пришествия своего приводит в оцепенение и уничтожает малых животных, которые даже вдали находятся, так точно и Христос одним Своим повелением и пришествием убьет антихриста. Достаточно явиться Ему, и все это погибнет. Едва только явится (Господь), и уже положит конец обольщению<sup>1</sup>.

Слова св. апостола Павла в их истолковании Иоанном Златоустым полностью подтвердились христианизацией Рима, и с этого момента это стало официальной версией *византийской эсхатологии*, а также общепринятой точкой зрения на *онтологию Империи* в западном христианстве (эта тема получила особое распространение после помазания Карла Великого в Императоры Римской Империи). В таком случае Империя, в пределах которой родился Сын Божий и которая приняла его Веру, и стала рассматриваться как восстановление «золотого века», о котором говорилось у Вергилия.

### Константин Великий: епископ внешней церкви и предстоятель внутренней Империи

Эпоха Константина I Великого (272 – 337) разделяет, как мы видели, римский имперский историал на две половины: дохристианскую и христианскую. Начиная с Константина (за исключением краткого периода правления Юлиана Отступника, на котором мы остановимся отдельно), Рим — это *другая Империя, христианская*, причем христианская не только по форме и по главенствующей религии, но по сути. Отныне мы имеем дело с эсхатологическим явлением — с «удерживающим», «державой» (τὸ κατέχον) и с тем, кто есть «держай», «держашим» (ὁ κατέχων). И вписаны эта Империя и ее правитель Император-василевс в особый *контекст христианской священной истории*, в структуру христианского историала. Однако в этот новый «катехонический» контекст переносится именно дохристианский Рим, не только как место, где основал кафедру апостол Петр и где он вместе с другим верховным апостолом Павлом сподобился мученической кончины, но прежде всего как четвертое царство, как Империя «железного века», включенная отныне святым Императором Константином в *новую судьбу*. На Константине пересекаются два историала — собственно римский и новозаветный, и после этого принципиального момента Церковь и Империя оказываются почти нераздельно слиты: *христианство в эпоху Все-*

<sup>1</sup> Святитель Иоанн Златоуст. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. 11. Кн. 1. С. 597 – 598.



Схождение христианского и римского историала

ленских соборов окончательно становится имперским, а Империя, соответственно, христианской.

Пересечение двух историалов можно представить в виде схемы. Отсюда легко вывести фундаментальное значение фигуры Константина Великого. Именно он — ключевой Император Рима и одновременно центральная персона христианской историософии. Показательно, что Константин принимает христианство лишь перед своей кончиной, а начинает проводить христианскую политику задолго до этого — после того как сам Христос явился ему накануне решающей битвы с Максенцием, повелев начертать на щитах и знаменах его войска хризму — первые две буквы греческого имени Христос — Χ и Ρ, добавив знаменитые слова — *In hoc signo vinci*, «Сим победиши», т. е. под «этим знаком одержишь победу». До этого Константину в 310 году в священной роще является Аполлон. Солнечный Аполлон и светлый Христос, дарующий победу, у Константина не вступают в противоречие. Будучи политеистом, он издает Медиоланский эдикт о веротерпимости, а потом постепенно превращает христианство, по сути, в государственную религию и лично созывает Церковный Собор и принимает в нем активное участие. Солярный Логос Империи и Логос христианской традиции, Солнце и Крест в Константине встречаются, и тем самым, два историала сливаются в нечто общее и нераздельное. Фигура катехона, Императора, отныне становится тем сакрально-политическим гешталтом, в котором сходятся воедино древнеримская аполлоническая божественность и христиански понятая функция царя как удерживающего.

Константин Великий стал единоличным властителем Империи в ходе сложной расстановки сил в контексте тетрархии, установленной Диоклетианом (244–311). Отец Константина Констанций Хлор (250–306) был цезарем (младшим правителем) Западной части Империи. Цезарем Восточной части был Галерий (ок. 250–311). В 305 году оба августа (старших правителя) Восточной и Западной частей Империи, Диоклетиан и Максимиан (250–310) подали в отставку, и Констанций Хлор стал единоличным властителем Запада, а Галерий — Востока. Галерий задумал стать единовластным правителем Империи, и поэтому назначил Константина после смерти его отца лишь цезарем Запада, а августом над ним поставил лояльного ему Флавия Севера (?–307). Параллельно в Риме самого себя объявил августом сын ранее отрекшегося от власти августа Максимиана Максенций (278–312). Он победил Флавия Севера, и это подтолкнуло Галерия к тому, чтобы назначить в противовес ему августом Константина. После этого Константин побеждает Максенция и триумфально вступает в Рим.

После смерти могущественного Галерия у Константина на Востоке остаются еще два сильных противника: назначенный Галерием августом Запада Лициний (263 или 265 — 325), контролировавший Балканы, и Максимиан II Даза (270 — 313), правивший Востоком Империи. В битвах с Лицинием Максимиан Даза потерпел поражение и умер в 313 году. После этого на пути Константина остался только один враг — Лициний. Решающая битва между ними состоялась в 314 году, ее выиграл Константин. Однако Лициний собрался с силами и через 10 лет в 324 году сошелся с Константином в последний раз. Победа снова была на стороне Константина. Лициния выслали в Фессалию, а сам Константин Великий 18 сентября 324 года был объявлен *единоличным* правителем Империи. Так, тетрархия Диоклетиана завершилась не только *de facto*, но и *de jure*, и в Империи легально было восстановлено единоначалие.

Еще с 313 года Константин, тогда еще не полновластный владыка Империи, начинает проводить реформы и издавать указы в поддержку христианства. Он освобождает церкви от налогов, запрещает гонения на христиан, способствует строительству храмов и централизации церковного управления. Совершенно очевидно, что он видит в христианской религии то, что, по его замыслу, должно было стать духовной основой Империи, сменив собой как греко-римские политеистические культы, так и широко распространенные ближневосточные религии — иранский митраизм, египетские и финикийские секты и т. д. Для Константина политическое единство Империи должно было подкрепляться религиозным единством. Почитание божественного Императора, которое, впрочем, Константин активно поддерживает, представляется ему недостаточным — подобно централизации политической власти он задумывает *централизацию религиозной жизни*. Именно христианство видится ему наиболее действенной силой. Единство и множественность Империи на богословском уровне представлено в христианском догмате о Святой Троице. Так, в интерпретации Константина, христианство оказывается оптимальной *имперской религией*.

Константин, побеждая своих соперников, от Максенция до Лициния, движется к обновлению Империи. В этом он подобен Августу. При этом символично, что реформы Константина приходят как раз на третью годовщину Секулярных игр Августа, отмечающих период из 110 лет. Игры Октавиана были в 17 году до Р.Х. Следующий цикл был, соответственно, в 93 году. Очередной — в 203 году, а тот, который выпадал на правление Константина, — в 313 году. Жестом, соответствующим созданию Империи Августом и проведению им Секулярных игр, Константин избирает издание Медиоланского



эдикта о веротерпимости, а спустя еще 10 лет — возведение новой столицы Римской Империи, Нового Рима (по-гречески, Νέα Ῥώμη, на латыни Nova Roma). Местом столицы он выбирает древний греческий город Византий во Фракии. Строительство Нового Рима начинается в 324 году. Через 6 лет 11 мая 330 года Константин Великий переносит столицу Римской Империи в Византий уже официально.

Константин начинает интересоваться вопросами христианской догматики и организации церкви еще на раннем этапе. Уже в тот период, Константин, оставаясь язычником, активно участвовал в решении догматических вопросов христианской церкви. Так, в 313 году в Риме он собирает под началом Папы Мильтиада (? — 314) собор против донатистов. Последователи Доната, распространенные в Северной Африке (на территории Карфагена), настаивали на том, что качество таинств, осуществляющихся в Церкви, зависит от личной праведности священнослужителя, и если какой-то иерей отступил в чем-то от высоких норм христианской морали или от того или иного догмата Церкви (например, начав сотрудничать с властями Империи во время гонений на христиан), все его священнодействия, в том числе и совершенные им ранее (как то крещения, исповедь и т. д.), утрачивали свою силу. Эту идею остальные христиане отвергли, и показательно, что Константин поддержал сторону противников Доната. Для имперской церкви было важно *исполнение функций*, а не личные достоинства жреца. Донатисты чрезмерно настаивали на личном индивидуальном аспекте, чем подрывали институциональное измерение церкви, резко сужая поле ее влияния и ограничивая пределы расширения строго аскетическими обществами, что было несовместимо с масштабами задач Константина.

Наиболее же значимым для всей церкви, равно как и для Империи, деянием является созыв Константином в 325 году Первого Вселенского Собора в Никее, который принимает Символ веры (первую часть) и окончательно решает тем самым целый ряд спорных ранее догматических положений — как гностицизма (наличие двух Творцов — благого, духовного и «злого», материального), так и арианства, отрицавшего божественность Христа. Здесь замыслы Константина о судьбе христианской церкви в структуре Империи становятся очевидными: в ее единстве, гармонии и централизованности он видит залог процветания, могущества и консолидированности Империи. В ходе Никейского собора Константин провозглашает фундаментальную формулу, окончательно фиксирующую за Императором функцию катехона. По свидетельству христианского писателя Евсевия Кесарийского, Константин произносит, обращаясь к церковным иерархам, следующую фразу:

«Вы — епископы внутренних дел церкви, я — поставленный от Бога епископ внешних дел».

«ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἔκτος ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην»<sup>1</sup>.

Это формула «епископ внешней Церкви» становится христианским синонимом сакральной функции Императора в политеистическую эпоху. Император здесь не Бог, но поставлен Богом. Священна и «божественна» его функция, где пересекается внутреннее и внешнее. Церковная иерархия (епископы) обращена вовнутрь, она состоит из князей церкви. Политическая иерархия, главой которой является Император, обращена вовне, и поэтому Константин, согласно Евсевию Кесарийскому, провозглашает себя «епископом внешней Церкви». И этой «внешней церковью» в христианской картине мира и является «удерживающее», τὸ κατέχον (средний род), то есть сама Империя. Империя, таким образом, и есть «внешняя церковь». А «внутренней церковью» является христианская религия. Союз Империи и церкви может быть осмыслен и обратным образом: сама церковь есть «внутренняя Империя», ведь не случайно в Евангелии говорится о «царстве Божиим», то есть об «Империи Бога». Кроме того, само имя Христос, Χριστός, по-гречески означает «помазанный», то есть прямая калька с еврейского «мошиах» ( מֹשִׁיָּח ). Этот термин представлял собой метонимию понятия «царь», так как «помазанный» подразумевает «прошедший обряд помазания на царство». С помощью такого обряда древнееврейские пророки помазывали первых царей Израиля. Поэтому дословно в самом прямом смысле «Христос» означает «помазанный на царство», то есть Царь. Отсюда и ироническая, по мнению палачей Иисуса Христа, но провиденциальная и даже смиренно уничижительная (для Бога) надпись на кресте — Иисус Христос Царь Иудейский (ИНЦИ). Царь Иисус Христос есть Император «внутренней Церкви», наместниками (князьями) которого являются епископы, продолжающие дело апостолов. Таким образом, по Константину, получается двойная симметрия:

### Иисус Христос Царь Мира

епископы  
внутренняя церковь  
внутренняя Империя  
(царство Божие)

Император  
внешняя церковь  
внешняя Империя  
(царство человеческое)

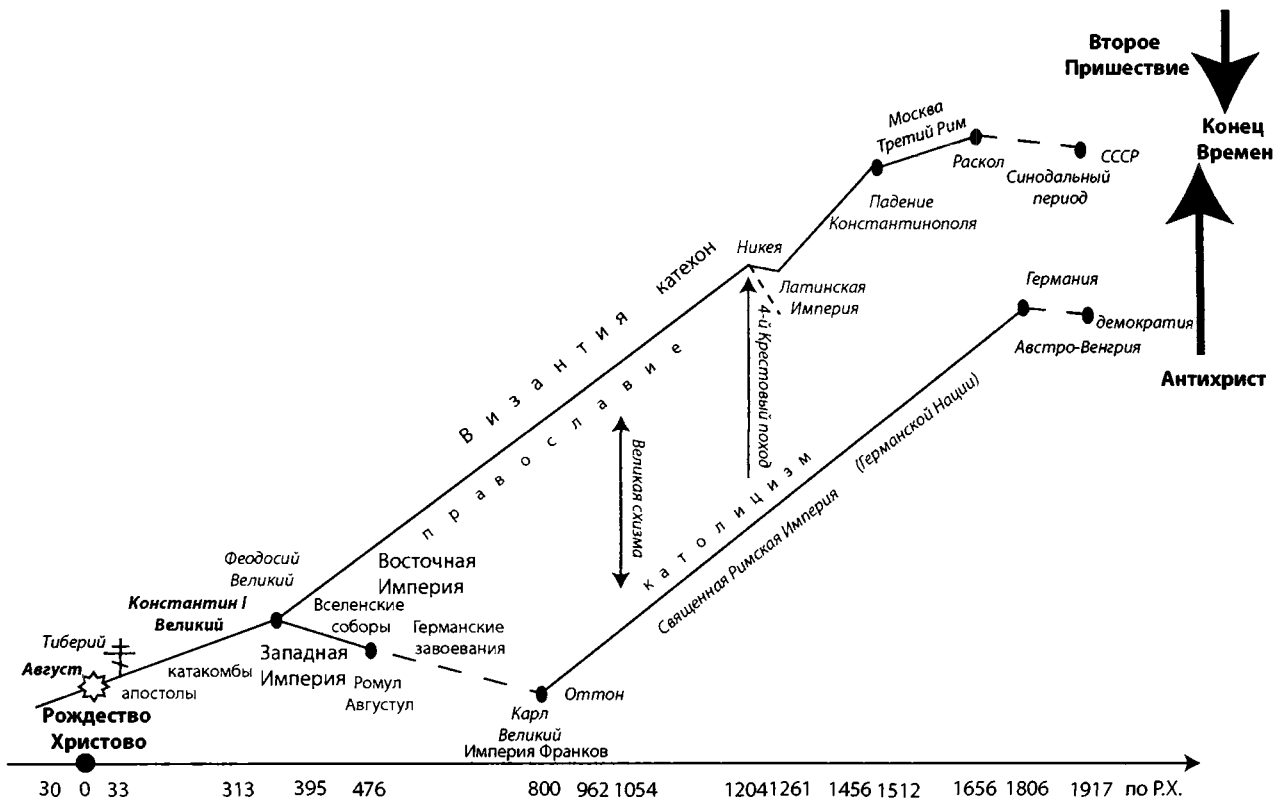
<sup>1</sup> Eusebius Caesariensis. Vita Constantini. Λόγος δ'. XXIV // Winkelmann F. (Hrsg<sup>b</sup>) Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

Между внутренним и внешним царят не противоречия, но гармония или симфония. Многое собирается в единое: один Бог, одна Церковь, одна и Империя (один и Император). Таким образом, реформа Константина в третий юбилей Секулярных игр, установленных как начало «эры Империи» Октавианом Августом, в правление которого в границах Империи родился Бог-Слово, Иисус Христос, является триумфальным аккордом великого римского солнечного историала, сходящегося с траекторией священной логики Нового Завета.

## Циклы Империи после Константина

Пересечение римского историала и христианской священной истории создает новую точку отсчета. Царствование Константина кладет начало христианской Империи. С одной стороны, это продолжение Римской истории. С другой стороны, это рождение особой христианской цивилизации. Последующее за периодом правления Константина эпохи, в свою очередь, создают в контексте Империи двойную логику. До периода правления Феодосия Великого эта Империя, даже будучи снова разделенной на Восточную и Западную, остается принципиально *единой*, а после этого ее части постепенно все более обособляются друг от друга. Восточная половина, являющаяся после Константина главной, где находится столица, Новый Рим, непрерывно развивает имперскую традицию в форме Византийской Империи, которая и является в глазах населения Империи и ее элиты прямым продолжением Рима, а ее граждане называют себя «римлянами», «ромеями». А Западная постепенно обособляется, а затем теряет независимость под ударами германских племен, которые устанавливают над ее территориями прямой контроль, превращая ее остатки в систему германских Государств и княжеств, враждующих друг с другом. Таким образом, Италия и сам Рим, и соответственно, кафедра св. Петра и местопребывание Пап, оказываются на определенный период *вне* Империи. И лишь после создания Франкского Государства Карл Великий в самом начале IX века вновь обращается к имперской идее, провозгласив себя Императором. Таким образом, историал христианского Рима усложняется, что мы можем отразить на следующей схеме.

Из нее видно, что Римская Империя и Византийская Империя представляют собой одновременно и нечто единое, и нечто раздельное. При этом до Феодосия речь идет строго об одной и той же Империи, то есть единство полностью превалирует. До последнего Императора Запада Августула Ромула единство сохраняется номинально. После этого на несколько веков Западная Империя



Структура христианского историала в его отношении к Империи

исчезает, а Византия сохраняется, и ее Император формально признается катехоном всей христианской ойкумены (включая западных христиан, находящихся под властью германских правителей). И параллельно этому Византия признает верховенство Римского епископа, Папы. Политически разделенная, а затем и вообще оказавшаяся в своей западной половине под контролем германских (варварских) князей, христианская Империя, с точки зрения ее историала, пребывает концептуально единой вплоть до Карла Великого, и параллельно, до этого момента полностью сохраняется церковное единство: нет ни православия, ни католицизма, как отдельных направлений внутри христианства, Церковь (Εκκλησία) остается в равной степени и православной (ορθόδοξη), и католической (καθολική).

Из этого вытекает следующее методологическое замечание. Имперский период в Латинском Логосе мы рассматриваем как заканчивающийся вместе с падением Империи Запада и формальным ее завершением после низложения Ромула Августа. Историал Византии, разбираемый в отдельном томе, посвященном Греции и Восточной Европе, мы начинаем проследивать после конца правления Феодосия Великого. Но это, безусловно, методологическая условность: сама Византия легитимно рассматривает себя как непрерывную историческую ткань Римской Империи, а не отдельное и самостоятельное явление. Поэтому все зависит от выбранной модели. В нашем же случае в раздел «Латинского Логоса» в историал Империи мы включаем период до 467 года.

От правления Константина до низложения Ромула Августа в нем можно выделить несколько циклов:

- династические споры сыновей Константина,
- правление Юлиана Отступника (попытка реставрации политеизма и построения неоплатонической державы),
- династия Валентиана-Феодосия (вплоть до окончательного разделения Империи на Восток и Запад),
- Западная Империя (от Гонория до Ромула Августа).

### **Дети Константина: уособицы и догматические споры**

Первый сын Константина Флавий Юлий Крисп (305–326) был назначен отцом в традициях тетрархии цезарем Запада, но позднее по его же приказу умерщвлен. В отличие от отца Крисп был убежденным приверженцем политеизма. От второй жены Императрицы Фаусты, также убитой по его приказу (историки намекают на ложное обвинение ею Криспа в посягательствах, что послужило

причиной гибели вначале самого Криспа, а затем и Фаусты), родились дочь Константина<sup>1</sup> (от 307 до 317 — 361) и трое сыновей — старший Константин II (317 — 337), Констанций II (317 — 361), Констант I (333 — 337). Все дети от Фаусты, которая сама была язычницей, были воспитаны в христианской вере. После смерти Константина его сыновья становятся соправителями Империи. Кроме того, в Империи правили в качестве цезарей и их двоюродные братья — Флавий Далмаций (? — 337) и Флавий Ганнибалиан (? — 337). Вскоре после смерти Константина братья договариваются между собой о разделении влияния в Империи и об уничтожении других возможных претендентов из второй династии Флавиев, начиная с Флавия Далмация и Ганнибалиана. Спаситься удастся только племянникам Константина I, Галлу и Юлиану, который позднее станет Императором. Константин II получает титул августа и власть над западной половиной Империи. Констанций II правит над Востоком. Младший Констант вначале находится под опекой Константина II, но затем между ними разрастаются противоречия, и дело доходит до междуусобной войны, в которой Константин II гибнет.

Запад и Восток Империи в этот период делятся и по религиозному признаку: Константин II является сторонником православно-католического подхода к догмату о двух природах Христа, тогда как Констанций II и в еще большей степени Констант, поддерживают партию ариан, учивших, что в Христе была только одна — человеческая — природа. При этом все три брата проводят религиозные реформы в христианском ключе: в 341 году под влиянием Константа принимается закон о «запрете языческих жертвоприношений», в 346 году закрываются языческие храмы, а в 356 году всем совершающим языческие обряды предписывается смертная казнь.

После того как Констант становится единственным правителем Запада, Констанций II вступает с ним в конфликт и в конце концов побеждает и его, оставаясь снова, как в эпоху Константина Великого, единственным правителем Империи. Это сказывается и на религиозной политике: Император поддерживает ариан против сторонников Никейского Символа веры, которых подвергает гонениям и преследованиям. При этом сами ариане разделяются на радикальных и умеренных и вступают между собой во внутренние противоречия и споры. При поддержке Императора ариане принимают на соборе в Сирмиуме (Паннония) свой Символ веры. Радикальные

<sup>1</sup> Она была супругой цезарей — вначале Ганнибалиана, затем Галла, и признана святой.

ариане утверждают, что между природой Христа и Бога Отца вообще нет никакого сходства ( $\alpha\nu\theta\acute{\omega}\mu\iota\omicron\varsigma$ ), а умеренные — что между ними наличествует «подобосущность» ( $\delta\mu\iota\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ ). Православно-католические же группы, верные Никейскому Символу веры, настаивают на «единосущности» ( $\delta\mu\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ). В период правления Констанция II, таким образом, функция Императора как «внешнего епископа Церкви» впервые демонстрирует свою ограниченность: пользуясь правом влияния на церковные вопросы, Император настойчиво проводит в жизнь ту богословскую линию, которая в последующие эпохи будет признана еретической. Уже во втором поколении христианских правителей мы сталкиваемся, таким образом, с фигурой *правителя-еретика*.

При этом собственно крещение Констанций II, изначально активно участвовавший в догматических вопросах Церкви, принимает, как и его отец, лишь незадолго до смерти.

В последний период своего правления цезарь Запада двоюродный брат Констанция II Юлиан вступает с ним в противостояние, но отправившийся в поход против Юлиана Констанций II непосредственно перед своей кончиной назначает соперника августом, тем самым сохранив в Империи единоначалие и преемственность.

## **Юлиан Отступник: неоплатоническая контр-революция**

Явление Императора Юлиана II Отступника (331 или 332 — 363) представляет собой нечто уникальное в истории римской Империи. С одной стороны, он продолжает имперскую централизаторскую традицию своих предшественников, все силы вкладывая в укрепление римской державы. С другой стороны, сам воспитанный в христианской среде (преимущественно арианской), он проникается идеями неоплатонической философии и под влиянием неоплатоников Пергамской школы осуществляет попытку реставрации политическо-исторической традиции, которая, однако, воспроизводит многие централистские элементы, скопированные с христианства. С третьей стороны, Юлиан сам является выдающимся философом, продолжая традиции Марка Аврелия, но в отличие от первых Императоров и римских политических философов он является приверженцем не стоицизма, но радикального платонизма. В Юлиане в последний раз в римском историале вспыхивает на короткое мгновение вся греко-римская языческая традиция в ее имперской экзальтации. При этом неоплатонизм Юлиана — не синкретизм разнообразных культов мистико-оргиастического толка, но строгая жестко вертикальная

солярная ортодоксия, воплощающая в себе высоты древней патриархальной индоевропейской культуры<sup>1</sup>.

Став Императором, Юлиан тут же издает эдикт о веротерпимости, который распространяется не только на язычников и иудеев, которых предшествующие Императоры, сыновья Константина, открыто преследовали, но и на сторонников Никейского Символа веры, притесняемых при односторонне поддерживавшем ариан Констанции II.

Юлиан в юности изучает философию в Пергаме у учеников знаменитого неоплатоника Ямвлиха, Эдесия и Хрисанфия, а позднее у ученика Эдесия — Максима Эфесского. В Афинах же он сближается и с христианскими неоплатониками святителями каппадокийцами — Григорием Богословом и Василием Великим<sup>2</sup>. Там же он прошел посвящение в Элевсинские мистерии. Проходит он и степени посвящения в солярный культ митраизма.

Юлиан начинает реформы по созданию в Империи универсального культа Бога Солнца, чье устройство на институциональном уровне воспроизводит церковную организацию и обладает тем же централизмом. Солнце сам Император понимает в платоническом смысле, указывая на его тройственную природу: физическое солнце (третье) есть телесный символ второго солнца, солнца души, которое, в свою очередь, также есть не что иное, как символ первого (апофатического) солнца — солнца духа или неоплатонического Единого (ἕν).

О высшем — первом — солнце Юлиан пишет в своем произведении «К царю Солнцу» так:

Справедливо называть Его Тем, кто по ту сторону Ума, или Идеей Сущего, при том, что «сущим» называется все умопостижимое, или Единым, поскольку Единое представляется в каком-то смысле первичнее всего остального, или же — называть Его, как Платон, Благом; так вот, Он — единовидная причина Целого, производящая всю красоту, совершенство, единство и безыскусную силу Сущего<sup>3</sup>.

Второе солнце есть производная первого, апофатического солнца. Юлиан пишет о нем:

Благодаря перводействующей сущности, которая есть Нем, Он произвел среднего среди средних, умных и демиур<sup>р</sup>

<sup>1</sup> Сидаш Т. Император Юлиан // Император Юлиан. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007.

<sup>2</sup> Сидаш Т. Император Юлиан.

<sup>3</sup> Юлиан. Сочинения. С. 96.



гических причин — Гелиоса — величайшего из богов произвел [Единый] из Себя во всем подобным Себе<sup>1</sup>.

Второе солнце для Юлиана — самое важное. Оно является опосредующим между солнцем видимым и феноменальным и тем, которое существует как трансцендентный принцип и превышает бытие. Это *второе солнце и есть умный Гелиос*, солярный бог, открытый умозрению, сущность мирового порядка. В нем происходит *встреча видимого и невидимого*, поэтому он, в свою очередь, есть центр Империи, ее сердце. Именно с этим вторым солнцем Юлиан связывает самого себя как Императора и соответственно онтологию своего царства. Здесь мы видим политеистическую версию учения о катехоне, «удерживающем», но на сей раз, это не фигура христианского эсхатологического историала, но ось вечного неоплатонического миропорядка, который не имеет ни начала, ни конца.

Третье солнце Юлиан называет также «пятым телом» (квинт-эссенцией) и «солнечным лучом»<sup>2</sup>. Он говорит о нем так:

Этот видимый диск, третий [по уровню бог], есть, очевидно, для чувственных вещей причина их спасения, этот видимый Гелиос-Солнце есть причина стольких благ для видимых богов, скольких, как мы говорим, наделяет то великое Солнце умных богов<sup>3</sup>.

Тройственная солярная онтология нанизывает на солнечный луч три мира: феноменальный, эйдетический и апофатический. Точно так же и Империя у Юлиана в соответствии с неоплатоническим учением имеет три уровня:

- апофатическая Империя;
- эйдетическая (небесная) Империя;
- и телесная земная Империя.

В фигуре царя-философа, которым Юлиан и считает самого себя, и в целом в нормативном образе священного правителя эти три уровня сходятся: *победы над врагами и укрепление порядка в земном царстве есть видимая сторона невидимой духовной работы Императора, обращенного к зоне апофатического Единого*. Сущность Империи в единении (ἕνωσις), то есть в приведении многого к Единому, поэтому само бытие Империи есть *сакральный процесс, собирающий множество видимых и чувственных вещей к единству солнечного луча (пятое тело) и возводящий их к божественному истоку (середине мира богов Солнцу-Гелиосу) и еще выше, к апофатической бездне*.

<sup>1</sup> Юлиан. Сочинения. С. 96.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 97–98.

Важным символическим эпизодом из жизни Юлиана является его восхождение на священную гору Касий<sup>1</sup> (Κάσιον ὄρος) в Сирии. В финикийской культуре эта гора (называемая Цапану, Север) была местом пребывания бога грозы и землетрясений Ваала. Греки же идентифицировали ее как место битвы Зевса с хтоническим гигантом Тифоном. Там было расположено святилище Зевса Касийского. С древности греческие цари, а затем и римские Императоры совершали ритуальное восхождение на эту гору, что символизировало победу солнечного начала над хтоническими силами (Тифоном-Ваалом). После такого восхождения Селевк I Никатор (ок. 358 — 281 до Р.Х.) основал Селевкию Пиерию и Антиохию. Туда же поднимались римские Императоры Траян и Адриан. *Последним* из всей цепи священных властителей Средиземноморья восхождение в 363 году совершил именно Юлиан, найдя, впрочем, святилище в запустении, в чем язвительно укорял землевладельцев и имперских чиновников этой области<sup>2</sup>. Его символическое жертвоприношение было знаком той тысячелетней войны, которую в культурном ареале Средиземноморья солярные олимпийские индоевропейские культуры вели с хтоническими культурами<sup>3</sup>.

В отношении оппозиции олимпийского (солнечного) и хтонического начала показателен «Гимн к Матери Богов»<sup>4</sup>, составленный Юлианом. В нем мы видим яркий пример того, как неоплатоники, всецело строящие свои теории на абсолютной доминанции Логоса Аполлона (в союзе с Дионисом), перетолковывают даже *откровенно кибелические* сюжеты, категорически отказываясь признавать какую бы то ни было легитимизацию Логоса Кибелы. Откровенную и контрастную модель гипохтонических мифов из цикла Великой Матери солярный Император интерпретирует в прямо противоположной — патриархально-диурнической — оптике. Скорее всего, в этом же ключе был составлен и утерянный Гимн Великой Матери неоплатоника Прокла.

Суть интерпретации Юлианом мифа о Кибеле и Аттисе сводится к полному переворачиванию изначальной версии. Базовый миф, отражающий структуру Логоса Кибелы, представлял Аттиса как муж-

<sup>1</sup> Арабское название горы Джебель аль-Акра (арабское *جبل الهمك*), турецкое Кель Даги (Kel Dağı). На современной политической карте она расположена на сирийско-турецкой границе недалеко от устья реки Эль-Аси (Оронт) в области Хатай в районе Яйладагы (Турция) и Латакии (Сирия).

<sup>2</sup> Позднее, в том же IV веке, христианский святой Варлаам во время паломничества в Иерусалим сподобился видения ангела, который повелел ему изгнать князя демонов с горы Касий. Варлаам основал там на месте святилища Зевса монастырь.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

<sup>4</sup> Юлиан. Сочинения. С. 133 — 160.

скую часть женского андрогина (гинандра), который обрел относительную независимость и пытался закрепить свою мужскую функцию в браке с земной женщиной (или нимфой), чем вызвал ревность и ярость Великой Матери, кастрировавшей юношу. Далее Аттис гибнет и возвращается в лоно Матери-Земли, чтобы воскреснуть в виде цветка анемона. Это строго матриархальный сюжет, парадигма кибелического нарратива.

у Юлиана структура меняется на прямо противоположную. Великая Мать выступает как *природа умных богов*, то есть эйдетический мир. Юлиан задается вопросом, на который сам и отвечает:

Но что же тогда представляет собой Матерь Богов? Она — источник умных и демиургических богов, их кормчий на пути к богам видимым, мать и супруга великого Зевса, существующая после и вместе с великим Творцом; она госпожа всякой жизни и причина всякого рождения, с легкостью наделяющая совершенством все сотворенные вещи; она рождает без страсти и вместе с Отцом творит все вещи; она — дева, не имеющая матери, возведенная на престол Зевсом, и истинно Мать всех богов! Ибо, приняв и содержа в себе причину всех богов — и умопостигаемых, и свержкосмических, — она стала источником умных богов<sup>1</sup>.

Выражение «кормчий на пути к богам видимым» означает начало проявления в физическом мире, то есть природу той демиургии, которая переводит умные эйдосы вещей в природные феномены. Аттис же, возлюбленный Матери Богов, есть, по Юлиану, «бог-прародитель»<sup>2</sup>. Он есть проявление эйдосов в телесном мире или квинтэссенция третьей демиургии, называемой Проклом «демиургией Адониса» (Адонис в мифах синоним Аттиса). Другое название Аттиса — Галл. О нем Юлиан пишет:

Значит этот Галл, умный бог, связывает материальные эйдосы, которые суть под Луной, с той причиной, что сверх и прежде материи, не как иное с иным, но как нечто, относящееся к себе<sup>3</sup>.

Аттис есть пятое тело<sup>4</sup> или солнечный луч, о котором речь шла в гимне «К Царю Солнцу», то есть квинтэссенция видимого мира. Его любит Великая Мать, находящаяся не под землей и не в земле, как в классическом матриархальном мифе, но в небе и даже выше неба, что Юлиан толкует, как связь мира видимого с миром невиди-

<sup>1</sup> Юлиан. Сочинения. С. 143–144.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

<sup>3</sup> Там же. С. 143.

<sup>4</sup> Там же. С. 144.

мым. Влечение Атгиса к земной женщине (или нимфе) становится падением формы видимого мира в материю, дисперсией телесных эйдосов, трансгрессией, преступанием пределов, ὕβρις. Кастрация в таком случае интерпретируется как возвращение мира в должные пропорции, прерывание энтропического процесса и условие возврата к Великой Матери, то есть к небесному истоку. Вся структура мифа оказывается перевернутой: *Великая Мать помещается не внизу, а вверху*, а оскотление мужской части женского андрогина и поглощение хтонической бездной своего фиктивно мужского химерического порождения (титана, гиганта, монстра) становится синонимом возврата солнечного луча в своему интеллектуальному эйдемическому истоку.

В «Гимне к Великой Матери» Юлиан демонстрирует могущество аполлонической герменевтики: исключая Логос Кибелы даже как возможность, радикально солярный неоплатонический сюжет, напротив, включает в себя, полностью меняя режимы с нохторнического на диурнический, саму Кибелу и ее кастрационный хтонический нарратив. В этом же смысле Юлиан интерпретирует и тему с принесением в Рим черного камня Кибелы из Фригии в ходе войны Рима с Карфагеном. Этот черный камень мыслится им как символ той Великой Матери, которая находится не *под* видимым космосом, а *над* ним, и в этом смысле она тождественна Солнцу-Гелиосу. Так, семитский хтонический бог Ваал, греческий Тифон или скопец Атгис, Галл, в римской *имперской алхимии* преобразуется в образ триумфа небесного патриархального света<sup>1</sup>.

Юлиан Отступник гибнет в бою с персами, пронзенный копьем, которое, по некоторым источникам, было брошено воином-христианином из его же войска. По преданию последними словами Юлиана были: «Ты победил, Галилеянин!» (Vicisti, Galilæe!).

## Феодосий Великий: победа никейцев и финальный раскол Империи

После смерти Юлиана его сменил военачальник Иовиан (330–364), провозглашенный войсками Императором, правивший всего год, но успевший восстановить христианство в качестве официальной религии Империи. Затем к власти пришел Валентиниан I (321–375), также провозглашенный войсками, ставший основателем династии Валентиниан. Он правил совместно со своим младшим

<sup>1</sup> Здесь можно увидеть и ключ к греко-латинской интерпретации фигуры Гелиогабала, где семитский хтонический демон Эль Ваал превращается в солярное божество Гелиоса-правителя.

братом Валентом (328 — 378), которому отдал в правление восточную часть, а сам же оставил за собой западную половину Империи. Показательно, что правление Валентиниана I и Валента над западной и восточной частями Империи полностью воспроизводят в религиозной сфере ситуацию, предшествующую правлению Юлиана Отступника: Валентиниан I (как ранее Констант и Константин II) был сторонником Никейского Символа веры, а Валент (как Константин II) являлся приверженцем арианства. При этом Валентиниан I активно преследовал различные еретические (с точки зрения христианства) учения, в частности, манихеев, лидеров которых он приказал казнить.

После смерти Валентиниана I Императором Запада становится его сын Грациан (359 — 383), назначенный отцом еще ранее своим соправителем, и младший брат Грациана Валентиниан II (371 — 392). Властителем восточной Империи Грацианом был назначен Феодосий Великий (347 — 395), который позднее становится последним *единым правителем Запада и Востока*, ненадолго объединив под своей властью обе половины Империи.

Феодосий выступил против полководца Арбогаста, который после странной гибели цезаря Западной Империи Валентиниана II попытался привести к власти узурпатора Евгения, и победил противника.

Феодосий Великий, признанный христианской церковью святым, окончательно завершает процесс христианизации Империи. Причем главенствующей формой он признает именно *Никейское вероисповедание*, принятое как единственное ортодоксальное на всей территории Империи. При Феодосии Империя становится не просто христианской, но *православно-католической* (Никейской). Символ веры дополнен на Втором Вселенском соборе, состоявшемся при Феодосии в Константинополе. Арианство при Феодосии объявлялось ересью и подлежало преследованиям, равно как и другие течения в христианстве, принципиально отличающиеся от Никейского Символа веры, дополненного константинопольскими пунктами (о Святом Духе).

При Феодосии начинаются системные гонения на самих язычников, тогда как раньше христианские Императоры запрещали в первую очередь обряды языческих жертвоприношений и гадательные практики. Теперь же репрессиям подвергаются все, исповедующие политеистические культы. В 393 году перестали проводиться Олимпийские игры, которые непрерывно проходили в Греции на протяжении более 11-ти столетий. Однако Афинская неоплатоническая школа и аналогичные центры в Александрии и других городах Империи продолжали действовать, и ряд язычников все еще занимали высокие посты в администрации государства.

Перед смертью Феодосий завещал Западную Империю своему сыну Гонорию (384—423), а Восточную — другому сыну Аркадию (377—408). После этого Империя окончательно раскололась на две составляющие, каждая из которых следовала в русле своего особого историала. С Аркадием мы необратимо оказываемся в пространстве Византии, просуществовавшей еще около 1000 лет. А Гонорий становится первым властителем Запада, полностью независимым от Востока и Константинополя, открывая последний период Римской Империи в ее итальянской составляющей.

## Конец Империи Запада: германцы в Италии

Гонорий, Император Запада, правил первое время под покровительством вандала Стилихиона, на дочери которого он был женат, но постепенно его держава начинает рушиться под натиском германских варваров. И если вначале Стилихиону удается отбивать их атаки, после его убийства Гонорием в 408 году готы вторгаются в Италию и под предводительством своего вождя Алариха берут Рим. Сам Гонорий скрывается в укрепленной крепости Равенне, но настоящей власти не имеет, оставаясь правителем лишь номинально. На территории Империи отныне властвуют воинственные германские вожди.

Гонорий был приверженцем Никейского Символа веры и продолжал церковную политику своего отца Феодосия Великого. Он боролся с ересями, при нем была осуждена ересь пелагианства, распространившаяся в Британии и утверждавшая, что спасения можно достичь с опорой на одни только личные усилия верующего.

Гонорий назначил соправителем Констанция III (?—421), а позднее Императором становится сын Констанция III Валентиниан III (419—455), слабый и безвольный правитель, сохранивший свою власть лишь благодаря гениальному полководцу, названному историками «последним из римлян», Флавию Аэцием (?—454), который смог отразить атаки несметного полчища гуннов и их предводителя Атиллы. Вместо благодарности Валентиниан III, словно повторяя жест Гонория в отношении Стилихиона, пронзил своего героического полководца мечом. Закономерно, что через год после этого Рим был захвачен и разграблен вандалами, так как второго столь решительного и успешного защитника, как Аэций, уже не нашлось. Убить Аэция Валентиниану III посоветовал будущий Император Петроний Максим (396—455), который, в конце концов, приложил руку к убийству и самого Валентиниана III, после чего взшел на престол сам. Однако вскоре, перепутавшись вестей о наступлении на Италию вандалов Гейзериха, он пытался бежать из Рима, но

был закидан камнями разъяренной толпой. После этого Гейзерих опустошил Рим, а власть фактически перешла к германскому военачальнику Рацимеру. Рацимер решил не объявлять себя королем, предпочитая ставить во главе Империи послушные фигуры в качестве Императоров — вначале галла Авита, затем Майориана, Либия Севера, Прокопия Антемия и Олибрия. По сути же, Рацимер правил Западной Империей единолично в качестве военного диктатора. По той же схеме поставил послушного ему Глицерия Императором преемник Рацимера бургунд Гундобад.

После этого в 474 году Император Восточной Империи Лев I назначил Императором Запада Юлия Непота (ок. 430 — 475 или 480), женатого на одной из племянниц Льва I. Среди череды чрезвычайно слабых правителей Юлий Непот был исключением и на время сумел восстановить порядок в Империи, укрепив влияние на Галлию. Кроме того, в отличие от предыдущих он считался легитимным правителем и в Константинополе. Юлий Непот столкнулся с противостоянием крупного патриция Флавия Ореста, который провозгласил Императором своего сына Ромула Августула (461 или 463 — после 511), последнего Императора Запада. Восточный Император Флавий Зенон послал для свержения Ромула Августула и поддержки Юлия Непота германского военачальника Одоакра (ок. 433 — 493), который, победив войска Флавия Ореста и отправив его сына в ссылку, стал по примеру прежних варварских полководцев военным диктатором Рима. После убийства Юлия Непота Одоакр выслал императорские регалии в Константинополь с просьбой назначить нового Императора. Но восточный Император Зенон решил не назначать никого, провозгласив самого себя Императором обеих частей Империи. В отличие от Феодосия это было лишь символическим жестом, так как Константинополь Италию и другие территории Западной Империи больше не контролировал.

После свержения Ромула Августула 4 сентября 476 года Одоакром Западная Империя прекращает свое существование. Германец Одоакр остается ее фактическим правителем на основании формального мандата Императора Востока. После того как Константинополь вступил с Одоакром в конфликт, он, по сути, оказался в положении короля Италии. Одоакр, как и многие германцы и большинство готов, был арианином, но сторонников Никейского Символа веры гонениям не подвергал. Восточный Император подтолкнул остгота Теодориха Великого (451 — 526) к тому, чтобы напасть на Одоакра. Теодорих после напряженной борьбы провозгласил союз с Одоакром, но на примирительном пиру коварно убил его мечом, разрубив пополам.

Убив Одоакра, Теодорих Великий к 493 году завоевал весь Апеннинский полуостров, Сицилию, Предальпийские области и Далмацию, основав на этих территориях Королевство остготовов, со столицей в Равенне, просуществовавшее до его смерти в 526 году.

Так состоялся конец Западной Империи, и началась следующая эра — Средневековье и господство в Италии германских королей.

## Ноология христианства и средиземноморский Логос

Христианизация Римской Империи была христианизацией всей Средиземноморской цивилизации, что не могло не аффектировать ее Логос. С точки зрения Ноомахии, общая структура христианской культуры (мы намеренно не затрагиваем здесь вопросы догматики) соответствует силовым линиям средиземноморского Логоса, что выражается:

- в платоническом влиянии на разработку христианского богословия (Климент Александрийский, Ориген, блаженный Августин, каппадокийцы, Ареопагитики и т. д.);
- в принятии христианством римской правовой и политической системы (солярная Империя);
- в интеграции в христианскую культуру эллинизма (искусство, архитектура, филология, география, история и т. д.);
- в использовании греческого и латыни в качестве священных языков Церкви (иврит, признаваемый третьим сакральным языком, был распространен гораздо меньше).

Но при этом общая структура христианской традиции, с точки зрения ноологии, занимает *промежуточное* положение между Логосом Диониса и Логосом Аполлона, хотя несет в себе оба этих полюса. Трансцендентализм и идея творения истолковываются в аполлоническом ключе, тогда как все темы, связанные с фигурой Иисуса Христа и Вторым Лицом Пресвятой Троицы, имеют метафизические параллели с промежуточным — опосредующим — Логосом Диониса. Особенно много общего с обрядами Элевсинских мистерий, в центре которых стоял символизм хлеба и вина, а также сюжет воскресения из мертвых.

Здесь уместно говорить именно о классическом для средиземноморского ареала *союзе Аполлона и Диониса* или первой и второй демиургии<sup>1</sup> (демиургии Зевса и демиургии Диониса), по Проклу<sup>2</sup>. Не

<sup>1</sup> Третьей демиургией является демиургия Адониса, представляющая собой творение материального мира, тогда как первая соответствует миру духовному, а вторая — душевному.

<sup>2</sup> Proclus. Commentaire sur la République. Trad. par A.J. Festugière. T. II. P.: VRIN, 2012. P. 113.



случайно мы поместили гностицизм в сферу дионисийства<sup>1</sup>, а гностицизм представляет собой явление исключительно христианское, хотя и синкретическое, квалифицированное ортодоксией в том виде, в котором гностики преподносили свое учение, как неприемлемая ересь. Впрочем, сама ортодоксия в значительной мере и сложилась в полемике с гностицизмом, подобно тому, как недуальный платонизм неоплатоников во многом стал ответом на дуальный платонизм тех же гностиков.

Христианизация Римской Империи поставила в центре внимания *срединный Логос*, но не противопоставленный светлomu небесному Логосу, а *солидарный* с ним. В этом и состояло различие христианской ортодоксии и гностицизма: христиане видели в Боге-Отце благое Единое, а в Христе — Бога-Слово и Сына Божьего, хотя одновременно и Сына Человеческого, Жертву (агнца закланного) и Спасителя. Все Лица Пресвятой Троицы, включая Святой Дух, мыслились как полностью солидарные друг с другом в деле Творения и Спасения мира, тогда как гностики проблематизировали фигуру Творца и противопоставляли его истинному Богу, к которому возводили «гностического» Христа. Для гностиков само спасение было намного более драматичным и труднодоступным, а оппозиция феноменальной природе (третья демиургия, демиургия Адониса) намного более обостренной и трагичной, нежели для ортодоксальных христиан. В этом смысле христиане-ортодоксы стоят ближе к аполлоническим неоплатоникам, но все же в сравнении с последними их отношение к миру более проблематично и даже дуалистично, нежели у неоплатоников, а следовательно, в свою очередь, несколько смещено в сторону гностиков. Можно сказать, что они структурно занимают позицию аполлоно-дионисийскую, в отличие от чистого аполлонизма неоплатоников и чистого дионисийства гностиков. Отсюда такая близость между текстами Прокла и Ареопагитиками; хотя их разделяют религиозные догматы, *стиль мышления*, философия и понимание структуры бытия и мышления почти тождественны (мы говорили, что Прокл ближе к Гермесу, чем жестко диурнический и аполлонический Плотин<sup>2</sup>).

Христианская религия имела много параллелей с религией мистерий, которая оживляла таинства Элевсина или орфизм. Сакральность вина и хлеба, лежащую в основе христианской Евхаристии, мы видим в дарах Деметры и Диониса, данных царю Келею. А смерть и воскресение Бога, его страдание за человечество и его спасительное

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

<sup>2</sup> Там же.

восстание из мертвых также было знакомо — в ином концептуальном контексте — греко-римскому миру в цикле обрядов Диониса-Загряя и Диониса-Йакха. Христианизация Рима, который, в свою очередь, был историческим резюме эллинизма и средиземноморского Логоса, полностью соответствовала основным силовым линиям и глубинным структурам этого Логоса, тонко резонировала со средиземноморским Dasein'ом и, видимо, поэтому смогла стать историческим фактом. С культурной точки зрения, христианство не было чем-то совершенно чуждым рассматриваемому нами культурному кругу — и, в конце концов, немаловажным аргументом было то, что Евангелия были написаны на греческом, а иудейские круги, в которых христианство изначально распространялось, были глубоко пропитаны эллинизмом (и соответственно, аполлонизмом и дионисизмом). Пример Филона Александрийского (ок. 25 до Р.Х. — ок. 50 по Р.Х.), иудея-платоника, здесь чрезвычайно показателен: многие его формулировки были активно задействованы при создании христианской богословской системы. В то же время интересным фактом является то, что, по свидетельствам современников, Филон Александрийский, будучи одним из лидеров иудейской общины Александрии, ивритом не владел, и родным языком был для него греческий, на котором он говорил, писал и думал. Немаловажным обстоятельством было и то, что один из основателей христианского учения, апостол Павел, также был римским гражданином и получил кроме раввинистического обучения элитное эллинское образование.

Наш тезис, таким образом, сводится к следующему: успех христианизации Римской Империи есть явный признак гомологии (пусть неполной) христианской религии и средиземноморского Логоса в его эллино-римской версии.

## **Развертывание спирали римского Логоса и его превращения**

Римский историал прошел следующие стадии:

- эпоха легендарных Царей;
- Республика или принципат (здесь переломом является победа Рима в Третьей Пунической войне и захват Греции);
- Империя.

Далее имперский историал, в свою очередь, делится на:

- дохристианский и
- христианский периоды.

Христианизация Рима, как мы видели, привела к перемещению столицы Римской Империи в Византий, названный по имени перво-

го христианского Императора Константинополем. Постепенно два ареала этого нового политико-религиозного образования разделяются и обособляются друг от друга. Так возникает:

- Западная Римская Империя и
- Восточная Римская Империя (Византия).

Центром Западной Империи стал Старый Рим и, соответственно, пространство Италии. Центром Восточной — Константинополь, Новый Рим. Параллельно вокруг этих двух центров стали формироваться два направления в христианстве:

- католичество — на западе (Италия);
- православие — на востоке (Византия).

Судьбы этих двух частей Империи сложились по-разному, также различными путями они пошли и в вопросе религиозно-политических и социальных отношений, взятых как нормативные.

После 395 года власть над обеими частями до этого номинально единой Римской Империи перешла к детям Императора Феодосия Аркадию (Восточная Римская Империя) и Гонорию (Западная Римская Империя), и после этого они больше никогда не соединились. Далее, пути обеих частей расходятся окончательно:

- Западная Империя постоянно теряет свои территории и распадается под ударами варваров (так в 476 году германец Одоакр узурпировал власть и формально лишил власти малолетнего Императора Рима Ромула Августула, а в 480 году умер последний, кто носил титул Императора Запада, Юлий Непот);

- а Восточная Римская Империя еще много столетий сохраняет свои территории и вступает в фазу ослабления только в XIII веке (захват Константинополя крестоносцами), окончательно же гибнет под ударами турок-османов лишь в 1453 году, пережив Западную Римскую Империю почти на 1000 лет.

После падения Западной Римской Империи центр политических событий перемещается севернее Италии — туда, где правят постоянно враждующие между собой племена варваров, преимущественно германцев. Италия на долгие века теряет свое политическое единство и становится территорией, разбитой на отдельные несамостоятельные политические образования, разномасштабные политии, переходящие из рук в руки, и то и дело становящиеся жертвой более активных соседей, включающих их в те или иные — подчас довольно эфемерные — политические образования. С VI по XIX век никакого интегрального политического или культурного проекта, который объединял бы пространство Апеннинского полуострова, не существовало. Однако на лингвистическом уровне разговорная латынь, так или иначе, сохранилась, и ее специфические формы, отличные

как от французской, так и от провансальской и иберийской формы той же латыни<sup>1</sup>, позволили создать в эпоху национального объединения язык, который сегодня известен как итальянский. В отличие от Франции, Испании и Португалии эта лингвистическая общность (впрочем, довольно относительная до создания единой Италии) не сопровождалась никакой политической объединяющей формой, а столица созданной германцами Империи также находилась за пределами Италии. Поэтому на значительном временном промежутке, наполненном историческими событиями, культурными трансформациями и передвижениями этносов, когда единой Италии не существовало, итальянская идентичность не могла не поменяться, причем неоднократно.

То, что было изначально римским Логосом, с ростом влияния Римской Республики вышло далеко за пределы Италии, а вместе с Империей отождествилось со всем Средиземноморьем. Затем, когда Империя разделилась на Восточную и Западную, на короткое время границы Западной Империи, движущиеся в сторону сокращения, приблизительно совпали с Апеннинским полуостровом (смещаясь в обратном направлении от фазы расширения Рима), а затем Италия как культурно-цивилизационный полюс внутри Средиземноморской цивилизации и как колыбель Римского Логоса постепенно исчезла, чтобы в новом состоянии и с новой идентичностью (во многом искусственно сконструированной) возродиться лишь в XIX веке. Римская же идея развернулась от собственно Рима (Лации) вначале на все Средиземноморье, затем укрепилась более, чем на тысячелетие в Восточной Римской Империи (Византии, чьи граждане называли сами себя «римлянами», «ромеями» вплоть до падения Константинополя) и оказала огромное влияние на Западную Европу, где политическая, правовая система, а также социальность и культура «варварских» государств складывалась под огромным и подчас решающим влиянием римского наследия.

<sup>1</sup> В Средневековье народная латынь делилась на три ветви по форме частицы «да»: *langue si* (итальянский), *langue oui* (французский) и *langue oc* (провансальский).

# РИМ КАТОЛИЧЕСКИЙ

## Рим: от Империи к Папству

В процессе развертывания римского Логоса мы можем выделить несколько направлений, в которых Италия или ее отдельные территории играли существенную роль в европейской истории и после падения Западной Римской Империи.

После гибели Западной Римской Империи единство Европы обеспечивалось не столько политически, сколько *религиозно*, и основой этого единства стала фигура *епископа Рима, Папы*. На этом основывалась вся система западноевропейского Средневековья и отчасти позднейших эпох. Суть католицизма заключалась в том, что духовная власть Папы Римского, локализовавшаяся в Риме, на престоле святого Петра, объединяла многие столетия западноевропейские общества, разобщенные политически. Начиная с IX века единство Западной Европы попытались политически закрепить Карл Великий, а с 962 года — Оттон Великий в форме Священной Римской Империи, но это имперское объединение оказалось *менее стабильным, нежели папская власть*, а германские Императоры из рода Гогенштауфенов исторически стали конкурентами папства, что нашло свое выражение в ожесточенном противостоянии гвельфов и гибеллинов, сторонников Папы и Императора. При этом на всех исторических поворотах вплоть до Нового времени Папство *одерживало верх* над своими политическими противниками, и именно оно обеспечило по-настоящему европейское единство с VI по XVI век, то есть в течение целого тысячелетия. В этот период слово «Рим» приобрело иной смысл, нежели ранее, и стало обозначать *духовный и религиозный центр католической Европы*. Между Старым Римом и Новым Римом, Константинополем, в Средние века возник ясный и отчетливый *дуализм*: католический Рим ставил во главу угла социального и культурного, а также политического объединения власть Римского епископа, *Папы*, стремясь подчинить ему светских правителей, европейских монархов, тогда как Византия сохранила принцип главенства *Императора*, распространяющего свою власть на королей и князей, находящихся в прямой или косвенной зависимости от Византии, хотя и опирающихся при этом на духовный

авторитет Патриарха и признающих его автономию в вопросах церковного управления (принцип «симфонии властей»). Рим стал синонимом «папоцезаризма», Константинополь — «цезарепапизма». Очевидно, что в такой ситуации прежний римский имперский и раннехристианский синтез духовной и светской власти раскололся на две составляющие, и изначальной форме больше соответствовала как раз модель Византии, которую пытались воспроизвести позднее западноевропейские германские Императоры. Рим же в католическую эпоху стал ассоциироваться именно с той Папской властью, которая ставила религиозное выше светского (царского), смещая тем самым акценты в сторону жречества в ущерб военной аристократии и сакральной монархии. Эта модель развивалась на основании идей дуалистически ориентированного христианского платоника, блаженного Августина, жестко противопоставлявшего «Град Земной», светскую власть, и «Град Небесный», истолкованный католиками как совокупность церковного клира. В Византии же сохранялся принцип Императора-Понтифекса, который мыслился не просто как светский правитель, но как носитель высшей сакральной функции, переосмысленной в отличие от политеистического Рима в христианском контексте — как катехон, «удерживающий», препятствующий приходу антихриста. При этом показательно, что к светским правителям, королям и князьям понятие «удерживающий», катехон, никогда не применялось ни на Западе, ни на Востоке, будучи закрепленным только за фигурой Императора, не просто царя, но царя царей и короля королей, что давало статус, радикально превосходящий временных властителей как представителей второй индоевропейской функции — военной аристократии и являющийся разновидностью именно первой функции — царя-жреца, сакрального монарха или царя-философа Платона и платоников.

Влияние католического Рима на европейскую историю было огромным, но представляло собой лишь одно и довольно своеобразное направление в развитии римской идеи. Другое, более ортодоксальное направление этой же идеи сохранялось на Востоке, в Византии.

В этом смысле Рим постепенно становится синонимом именно католичества, тогда как имперская идея, с которой ранее отождествлялся Рим (четвертое царство), отходит на второй план. Католицизм создает в Европе надгосударственный институт, во главе которого стоит Папа Римский и который представлен централизованной системой диоцезов и приходов, а также монастырей и монашеских орден. Церковная иерархия включает в себя дьяконов, celibатных иереев (начиная с определенного момента католичество настаивает на том, чтобы рукоположение в священника совершалось только над

одинокими мужчинами, отказывавшимися от брака) и епископов. Епископы, в свою очередь, управлялись архиепископами и кардиналами, а те уже — непосредственно папой римским. Монашеская иерархия подчинялась аббатам. Высшие чины церкви и монашеских общин назывались «прелатами». Совокупность клира, подчиненного Папе, составляла «Град Небесный», то есть надгосударственную инстанцию, которая была призвана не только отправлять священнические обязанности, окормляя паству, но и надзирать над светскими властителями и содействовать проведению ими той политики, которая соответствовала бы основным линиям, намеченным папой. Эта система европейского католицизма стала окончательно складываться после того как Западная Империя оказалась в руках германских правителей и Западная Европа была разделена на несколько независимых государств. В этой ситуации именно папская власть взяла на себя миссию обеспечения единства западно-христианской ойкумены, придавая различным христианским народам Европы объединяющий вектор и духовный полюс. Папа с этого момента становится символом европейской интеграции, которая религиозно и культурно объединяла христиан, оказавшихся под властью различных светских правителей — как принявших христианство, так и язычников.

Католическая церковь, тем самым, берет на себя отчасти функцию Римской Империи, которая выполняла ту же задачу на предыдущем этапе. И показательно, что латынь распространялась в Европе вместе с римскими легионами и колониальной администрацией в имперский период, но она же становится и лингвистической средой католицизма, сакрализировавшего латынь как литургический язык. Месса в католицизме служит только на латыни, и именно латынь становится носителем всей официальной богослужбной и богословской культуры, а также выступает в роли главного и единственного языка науки, образования, права и административной переписки Западной Европы. Латынь объединяла все народы Европы как своего рода интеллектуальное *койне*, с помощью которого представители разных этносов могли понимать друг друга. Это резко отличало католицизм от православия, где в обычную практику вошло переводить литургическую литературу и священные тексты на местные языки народов, принимавших христианство. Католики обосновывали свою традицию тем, что латынь была языком Империи, в которой воплотился Сын Божий, а также тем, что в латинском Риме была основана кафедра святого Петра, считающегося в католицизме первым из апостолов и хранителем ключей от Царства Небесного. Православные же обращались к явлению глоссолатии, «говорения на языках», чего сподобились апостолы в день Пятидесят-

ницы, когда на них снизошел в Сионской горнице Святой Дух. Эти две церковные традиции были связаны с *политическим историадом двух частей некогда единой Империи*: на Востоке единство обеспечивалось *властью Императора-катехона* и устойчивостью самой Империи (при лингвистическом и литургическом плюрализме), а на Западе единство строилось на универсальном распространении *католической иерархии и латыни*, в то время как политически Запад оказался разрозненным и разделенным на несколько политических образований.

С конца V века, когда Западная Империя пала окончательно, и вплоть до эпохи Карла Великого (конец VIII — начало IX века), когда Каролинги создали могущественную державу, объединившую значительную часть территорий Западной Европы, единство Европы держалось исключительно на структурах католической церкви. За эти три столетия сложилась сверхгосударственная система, в центре которой стояли Папы, опирающиеся на клир и на распространение латинского языка и латинской учености. Эта же модель сохранилась и в последующие эпохи, предопределив судьбу Запада и став основой его идентичности на более чем тысячелетний период.

Показательно, что после самого святого апостола Петра, первого в цепи Римских Пап, подавляющее большинство — начиная уже со второго Папы святого Лина (? — 76/78) — было римлянами или итальянцами. Следующими по частоте были греки — первым греком был святой св. Эварист (? — 105/107). В середине второго века Святой Престол занимал сириец — св. Аникет (? — 165/166), а позднее в VII и VIII веках еще несколько сирийцев Иоанн V (635 — 686), Сергей I (650 — 701), Сизиний (650 — 708), Константин (664 — 715), св. Григорий III (690 — 741). Позднее Папами иногда становились французы, намного реже испанцы<sup>1</sup>, немцы<sup>2</sup> и, единственный раз Папами стали голландец<sup>3</sup>, португалец<sup>4</sup>, а в XX веке — поляк<sup>5</sup> и аргентинец<sup>6</sup>. Но во все эпохи, безусловно, преобладали именно *латиняне*. И даже представители других этносов, избираемые Папами, полностью принимали *латинскую идентичность*. Поэтому Папа назывался Римским не только по имени города, но и по той глубоко римской функции, которую он выполнял в общеевропейском контексте.

<sup>1</sup> Св. Дамасий I (300 — 384), Бенедикт XIII (1328 — 1423), Каликст III (1378 — 1458).

<sup>2</sup> Первым германцем был Григорий V (970/972 — 999).

<sup>3</sup> Адриан VI (1459 — 1523).

<sup>4</sup> Иоанн XXI (1210/1220 — 1277).

<sup>5</sup> Святой Иоанн Павел II (1920 — 2005).

<sup>6</sup> Современный папа Франциск.



## Католический историал и пророчества святого Малахии

Структура католического историала в Европе представляет собой семантическую секвенцию, в которой череда сменяющих друг друга Пап отражает логику развертывания исторического процесса вплоть до момента конца времен. Одна из наиболее популярных в католическом мире версий о череде Пап принадлежит ирландскому святому Малахии из Армага (ок. 1094—1148) и названа по его имени «пророчеством святого Малахии» о 112 Римских Папах. Святой Малахия был первым признанным Римским Престолом ирландским святым. Святой Малахия, ученик святого Цельсия, был активным сторонником латинизации литургии, до него сохранявшей древнюю кельтскую структуру. Кроме того, он был личным другом святого Бернара Клервосского (1091—1153), на руках которого и умер.

Текст пророчества, приписываемый святому Малахии, был открыт лишь в 1595 году, но с тех пор получил широкое распространение среди католиков. В нем дается перечисление 112 Пап, начиная с XII века и конкретно с Целестина II (? — 1144) и заканчивая Последним Папой, который будет править в эпоху пришествия антихриста. Каждый Папа описывается отдельным девизом. После Целестина, согласно пророчеству, будет еще 110 Пап. Девиз самого Целестина звучал как «*Ex castro Tiberis*», дословно, «из замка у Тибра». Предпоследний Папа должен будет носить девиз «*Gloria olivæ*». Им по логике подсчета святого Малахии являлся предыдущий Папа — Бенедикт XVI.

Далее следует последний Папа, тот, которому предстоит править в условиях пришествия антихриста и преследования христианской веры. О нем в тексте пророчества говорится:

В дни крайних преследований Святой Римской Церкви воссядет Петр Римлянин, который будет кормить овец в период тяжелых испытаний: когда они завершатся, город семи холмов будет разрушен и Страшный Судия будет судить своих людей. Конец.

*In persecutione extrema S.R.E. sedebit Petrus Romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus: quibus transactis civitas septicollis dirvetur, & Iudex tremendus iudicabit populum suum. Finis<sup>1</sup>.*

Таким образом, от Целестина II, рожденного в замке у Тибра, главной реки Рима, до последнего Папы (им, по данному исчислению, должен являться настоящий Папа Франциск), при котором Рим (Город на семи холмах, *Septimontium, civitas septicollis*) должен будет пасть, мы имеем дело с полнотой католического цикла — от Рима до

<sup>1</sup> Wion A. *Lignum vitae, ornamentum et decus ecclesiae: in 5 libros divisum*. Venetiis: Apud Georgium Angelarium, 1595. P. 311.

ницы, когда на них снизошел в Сионской горнице Святой Дух. Эти две церковные традиции были связаны с *политическим историалом двух частей некогда единой Империи*: на Востоке единство обеспечивалось *властью Императора-катехона* и устойчивостью самой Империи (при лингвистическом и литургическом плюрализме), а на Западе единство строилось на универсальном распространении *католической иерархии и латыни*, в то время как политически Запад оказался разрозненным и разделенным на несколько политических образований.

С конца V века, когда Западная Империя пала окончательно, и вплоть до эпохи Карла Великого (конец VIII — начало IX века), когда Каролинги создали могущественную державу, объединившую значительную часть территорий Западной Европы, единство Европы держалось исключительно на структурах католической церкви. За эти три столетия сложилась сверхгосударственная система, в центре которой стояли Папы, опирающиеся на клир и на распространение латинского языка и латинской учености. Эта же модель сохранилась и в последующие эпохи, предопределив судьбу Запада и став основой его идентичности на более чем тысячелетний период.

Показательно, что после самого святого апостола Петра, первого в цепи Римских Пап, подавляющее большинство — начиная уже со второго Папы святого Лина (? — 76/78) — было римлянами или итальянцами. Следующими по частоте были греки — первым греком был святой св. Эварист (? — 105/107). В середине второго века Святой Престол занимал сириец — св. Аникет (? — 165/166), а позднее в VII и VIII веках еще несколько сирийцев Иоанн V (635 — 686), Сергей I (650 — 701), Сизиний (650 — 708), Константин (664 — 715), св. Григорий III (690 — 741). Позднее Папами иногда становились французы, намного реже испанцы<sup>1</sup>, немцы<sup>2</sup> и, единственный раз Папами стали голландец<sup>3</sup>, португалец<sup>4</sup>, а в XX веке — поляк<sup>5</sup> и аргентинец<sup>6</sup>. Но во все эпохи, безусловно, преобладали именно *латыняне*. И даже представители других этносов, избираемые Папами, полностью принимали *латинскую идентичность*. Поэтому Папа назывался Римским не только по имени города, но и по той глубоко римской функции, которую он выполнял в общеевропейском контексте.

<sup>1</sup> Св. Дамасий I (300 — 384), Бенедикт XIII (1328 — 1423), Каликст III (1378 — 1458).

<sup>2</sup> Первым германцем был Григорий V (970/972 — 999).

<sup>3</sup> Адриан VI (1459 — 1523).

<sup>4</sup> Иоанн XXI (1210/1220 — 1277).

<sup>5</sup> Святой Иоанн Павел II (1920 — 2005).

<sup>6</sup> Современный папа Франциск.

## Католический историал и пророчества святого Малахии

Структура католического историала в Европе представляет собой семантическую секвенцию, в которой череда сменяющих друг друга Пап отражает логику развертывания исторического процесса вплоть до момента конца времен. Одна из наиболее популярных в католическом мире версий о чередѣ Пап принадлежит ирландскому святому Малахии из Армага (ок. 1094 — 1148) и названа по его имени «пророчеством святого Малахии» о 112 Римских Папах. Святой Малахия был первым признанным Римским Престолом ирландским святым. Святой Малахия, ученик святого Цельсия, был активным сторонником латинизации литургии, до него сохранявшей древнюю кельтскую структуру. Кроме того, он был личным другом святого Бернара Клервосского (1091 — 1153), на руках которого и умер.

Текст пророчества, приписываемый святому Малахии, был открыт лишь в 1595 году, но с тех пор получил широкое распространение среди католиков. В нем дается перечисление 112 Пап, начиная с XII века и конкретно с Целестина II (? — 1144) и заканчивая Последним Папой, который будет править в эпоху пришествия антихриста. Каждый Папа описывается отдельным девизом. После Целестина, согласно пророчеству, будет еще 110 Пап. Девиз самого Целестина звучал как «*Ex castro Tiberis*», дословно, «из замка у Тибра». Предпоследний Папа должен будет носить девиз «*Gloria olivæ*». Им по логике подсчета святого Малахии являлся предыдущий Папа — Бенедикт XVI.

Далее следует последний Папа, тот, которому предстоит править в условиях пришествия антихриста и преследования христианской веры. О нем в тексте пророчества говорится:

В дни крайних преследований Святой Римской Церкви воссядет Петр Римлянин, который будет окормлять овец в период тяжелых испытаний: когда они завершатся, город семи холмов будет разрушен и Страшный Судия будет судить своих людей. Конец.

*In persecutione extrema S.R.E. sedebit Petrus Romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus: quibus transactis civitas septicollis dirvetur, & Iudex tremendus iudicabit populum suum. Finis!*

Таким образом, от Целестина II, рожденного в замке у Тибра, главной реки Рима, до последнего Папы (им, по данному исчислению, должен являться настоящий Папа Франциск), при котором Рим (Город на семи холмах, *Septimontium, civitas septicollis*) должен будет пасть, мы имеем дело с полнотой католического цикла — от Рима до

<sup>1</sup> *Wion A. Lignum vitae, ornamentum et decus ecclesiae: in 5 libros divisum. Venetiis: Apud Georgium Angelierum, 1595. P. 311.*

Рима. Начало и конец здесь семантически связаны именно с Римом и представляют собой завершение *католического круга*. Между этими двумя крайними точками заключена вся европейская история, как ее понимают ортодоксальные католики. При этом последний Папа (Petrus Romanus) считается симметричной фигурой первому Папе, то есть самому апостолу Петру.

Симметрии католического историала легко проследить на следующей схеме.

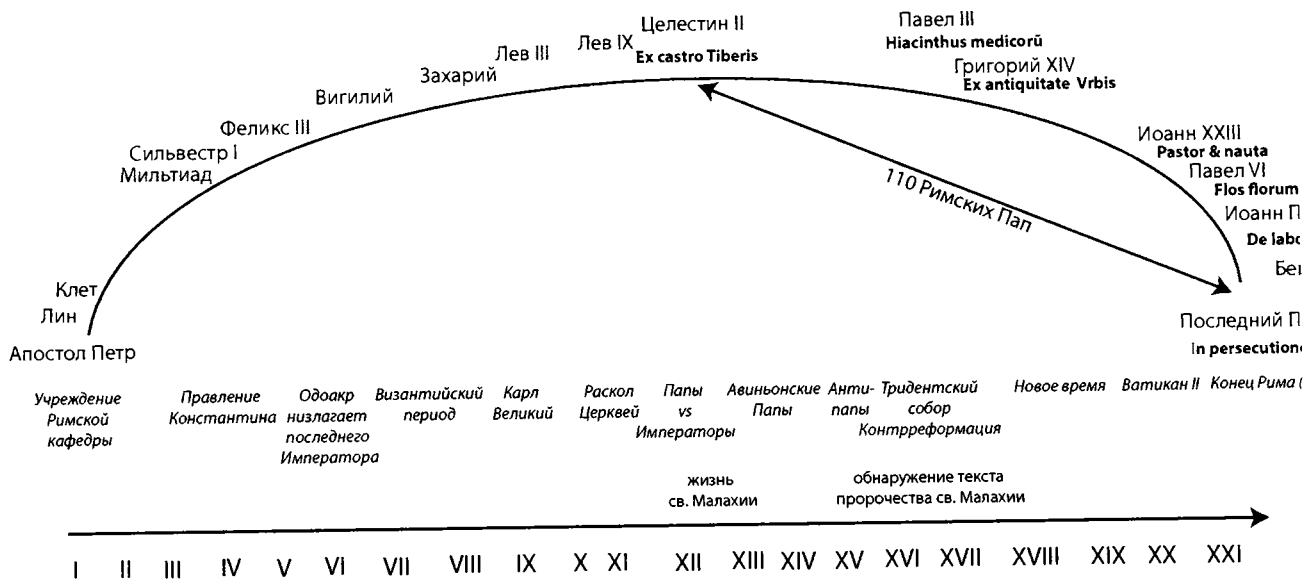
Мы видим здесь основные этапы истории Западной Европы (и шире, католического мира), с точки зрения папского Рима. Первая половина этого историала разворачивается до периода жизни св. Малахии. Там ключевыми моментами являются:

- учреждение епископской кафедры в Риме самим св. апостолом Петром, считающимся первым Папой, архетипом всех остальных (I век);
- Папство в катакомбный период, мученичество (I – IV века);
- христианизация Империи Константином Великим при Папах Мильтиаде и Сильвестре (IV век);
- низложение Одоакром последнего Императора при Папе Феликсе III и начало остготского периода (V век);
- доминация константинопольских Императоров и греческих Пап во время «византийского периода» от Папы Вигилия до Папы Захария (VI – VIII века);
- франкский период и как кульминация его — помазание Карла Великого Папой Львом III в Императоры Запада (VIII – IX века);
- расцвет папства и противостояние Пап и Императоров Запада (IX – XIII века).

Святой Малахия живет в XII веке при Папе Целестине III, с которого он и начинает свой отсчет 110 Пап. Это приходится на вторую половину всего папского цикла. Это — эпоха кульминации Папства, когда оно достигает своего расцвета. Предыдущие этапы можно рассматривать как подготовку к этой эпохе, а последующие — как ее следствия.

Вторая половина этого цикла делится, в свою очередь, на важнейшие периоды, отмеченные ключевыми моментами:

- авиньонские Папы, преимущественно французы, подчиненные французским монархам (XIV век);
- период противостояния римских и авиньонских Пап (и антипап), включая третьего Папу из Пизы (XIV – XV века);
- Папы Ренессанса (XV – XVI века);
- эпоха Контрреформации — Тридентский собор при Папе Павле III (XVI век) и последующий период барокко;



Структура католического историала по пророчеству св. Малахии

- Новое время вплоть до Второго Ватиканского собора при Папах Иоанне XXIII и Павле VI (XVII—XX века);
- 112-й Папа, по пророчеству Малахии, Конец Света (Finis).

Если первая половина цикла представляет собой расцвет папства, то вторая половина — его закат. В каждом из этих периодов европейской истории значение Святого Престола в его отношении к политике, культуре, философии и науке меняется, сохраняя вместе с тем преемственность и сущностную идентичность. Важно, что весь католический историал обладает такой концептуальной цельностью, что может быть взят в качестве семантической оси всей западноевропейской истории. В этом случае его можно рассмотреть как цепочку соотношения между собой *двух градов* — Небесного и Земного.

Небесный Град (кафедра святого Петра) начинает свое восхождение с небольшой христианской общины Рима в I веке. Постепенно он *насыщает* собой всю Империю, то есть *подчиняет* себе Град Земной. Но когда Западная Империя (Град Земной) рушится, этот Небесный Град не падает вместе с ней, но, напротив, только еще больше обнаруживает свою духовную силу, объединяя страны и народы христианского Запада и становясь его религиозным, культурным и даже политическим ядром. С VI по VIII век, тем не менее, Святой Престол оказывается под решающим влиянием Византии, но по мере усиления франков, становится все более и более независимым от Востока, чему способствует и иконоборческая ересь византийских Императоров династии Исавров, решительно отвергнутая Папами.

В IX веке именно Папство оказывается той инстанцией, которая придает имперскую легитимность Карлу Великому и его державе, а вслед за тем становится *главным религиозно-политическим центром Западной Империи*. Тем самым Град Небесный *учреждает* на сей раз Град Земной в лице Империи Каролингов. В XI веке происходит окончательный разрыв с православием и Византией.

В битве со сторонниками верховенства императорской власти Папы только укрепляют свои позиции, и Град Небесный в XI—XII веках достигает своего исторического апогея, укротив претензии Града Земного на независимость.

Далее начинается обратный процесс: Град Небесный постепенно клонится к закату, а Град Земной (уже не как Империя, а как светские национальные Государства Ренессанса и Нового времени) начинает *теснить* могущество Пап. Вместе с тем обмирщвление самой католической церкви отчетливо видно в таких практиках, как продажа индульгенций, в ренессансных Папах, в региональной по-

литике папской области и т. д. Закономерным ответом на это становится еще более секулярный и земной протестантизм.

В Новое время секуляризация в Европе нарастает, и могущество светских властей (включая масонские организации и сети), напротив, усиливается. Град Небесный движется к надиру, а Град Земной (на сей раз как цитадель апостасии и антихриста) входит в зенит (гу-манизм, демократизация, секуляризация).

Если в начале секуляризации Ватикан пытается противостоять Реформации жестко, усиливая консервативную составляющую (Тридентский собор и Контрреформация), то постепенно Град Небесный все более проигрывает политические и социальные битвы, пока, наконец, в самой Италии республиканцы Гарибальди и Мадзини вместе с сардинским монархом не создают в XIX веке секулярное национальное Государство. В XX же веке Град Земной теснит Папский Престол все больше и больше, вынуждая идти на дальнейшие уступки своим нормам и принципам, пока, наконец, знаменательный Второй Ватиканский собор в начале 60-х годов XX века не капитулирует перед современностью (Градом Земным) окончательно, соглашаясь подстраивать под нее свои догматы, обряды, правила и ритуалы. Католический исторический процесс закономерно движется к своему финалу, который, согласно пророчеству св. Малахии, осуществится в эпоху правления последнего, 112-го (считая от Целестина III) Папы, после которого стоит только одно слово — *Finis*.

# Римский неоплатонизм

## Смещение центра Империи

В период Западной Империи и раннего Средневековья римская философия была второстепенным явлением в общей структуре римского исторического процесса той эпохи.

Это, во-первых, сопряжено с тем, что римский Логос был напрямую связан с Империей и с имперской политикой, с правом и структурами административного управления, сама римская религия была ориентирована, в первую очередь, на сакральную практику, а центр Империи после Константина переместился к востоку, в Византию, которая и стала главным политическим и административным центром. Полюс Рима как имперской идеи сместился в Константинополь, и то, что было ранее полюсом Империи (Италия), превратилось в ее периферию. Италия оставалась периферией Византии вплоть до возвышения королевства франков.

Второй фактор заставляет нас вспомнить о треугольнике латинской философии, где вершиной и источником вдохновения была Греция. После перемещения столицы Империи в Византию смещается и ее культурный центр, возвращаясь к наиболее богатой и изначальной среде греко-римского культурного круга — к эллинам. Латинская философия с самого начала была отзвуком философии эллинской, и после реформ Константина этот отзвук становится еще более глухим. Поэтому в период ранних Средних веков — от Константина до Карла Великого философия латинского мира приходит в состояние откровенного упадка, и наиболее интересные явления разворачиваются либо в контексте грекоязычных школ и авторов, либо представляют собой латинские переводы греческих книг или, как минимум, латинские рефлексии на греческие мотивы.

Третьим важным фактором является активная христианизация населения, что смещает интерес в область христианской теологии и догматики, и битва Логосов все более переносится в сферу религиозных богословских споров, полемики между различными течениями в христианстве, в драматическую борьбу с ересями и т. д. Это означает репозиционирование философского процесса в целом в область религии, и именно христианская традиция в этот период постепенно превращается в территорию основных теоретических дебатов.



## Латинский неоплатонизм: перевод и теология

В этот период в средиземноморской философии ярче всего заявляет о себе неоплатонизм, берущий начало из Александрии, но связанный с деятельностью Плотина, обосновавшегося в Риме. Этот неоплатонизм, после Плотина распространившийся в Сирии, Малой Азии, Анатолии и Греции, был целиком и полностью грекоязычным и глубинно эллинским явлением, так как вся его терминология, фразеология и сами структуры философствования были интегральными составляющими именно греческого мира. В неоплатонизме изначально не было ничего собственно латинского.

Важно, что неоплатонизм после Плотина, и даже еще раньше — начиная с Александрийской школы легендарного Аммония Саккаса (175 — 242), учителя не только Плотина, но и христианина-платоника Оригена, — разделяется на два течения — политеистическое и христианское, которые разворачиваются параллельно друг другу. При этом оригинальность и глубина, а также систематичность и метафизическая фундаментальность присущи в большей степени политеистической линии, тогда как догматическая острота, мистика и аскетическая практика трансцендентных созерцаний, а также масштаб влияния на широкие слои населения и на культуру в целом, напротив, свойственны христианскому неоплатонизму.

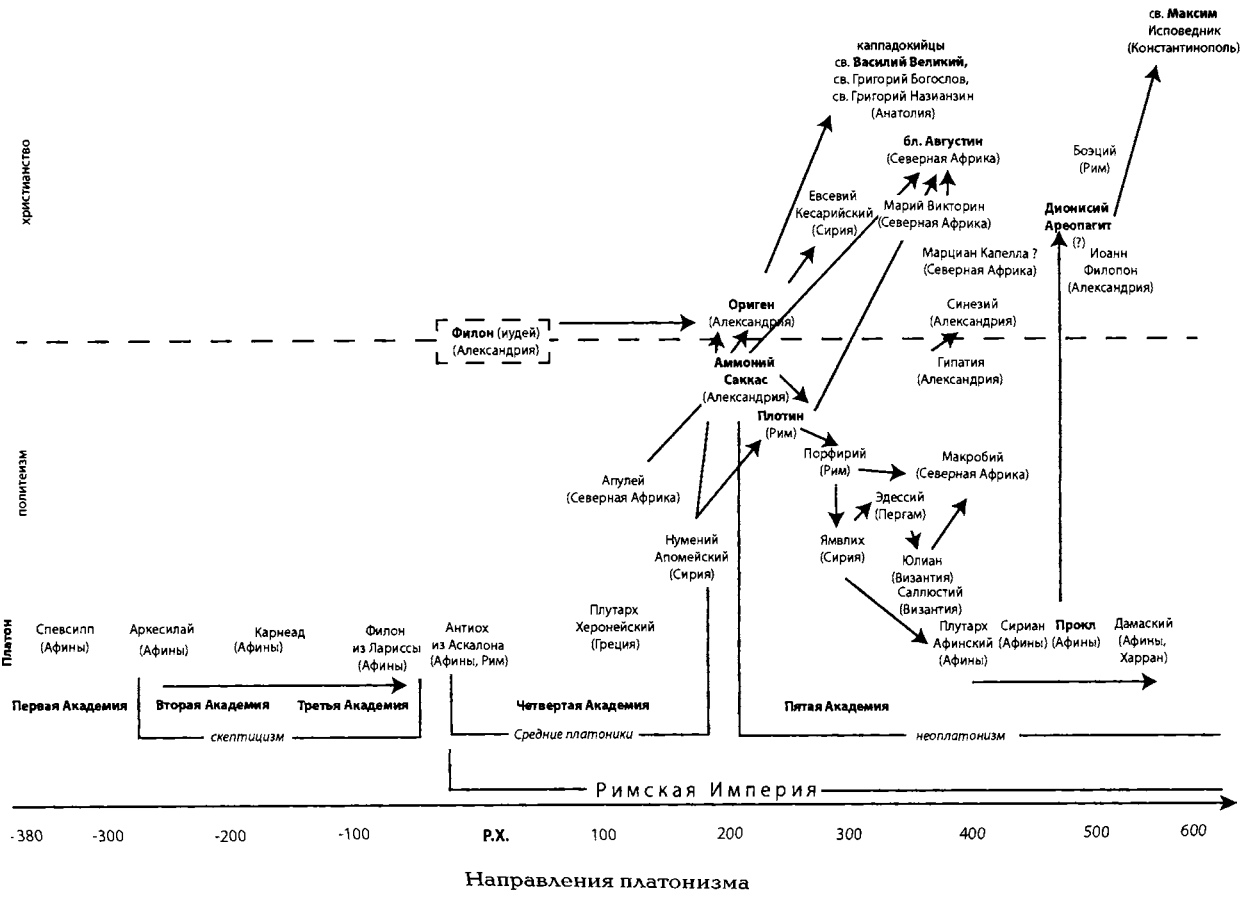
Общую картину платонизма можно отразить на схеме (см. с. 168).

Здесь отчетливо видно центральное значение Александрийской школы, откуда параллельно стали разворачиваться две самые главные ветви неоплатонизма: как политеистического (Плотин), так и христианского (Ориген). Если учесть параллели между учением Прокла и Ареопагитиками, и соответственно, мистико-аскетическими воззрениями св. Максима Исповедника, то становится очевидным, что именно Александрийский неоплатонизм более всего повлиял на христианскую традицию.

Однако, поскольку здесь нас интересует Италия, или Империя Запада, то мы должны обратить внимание на то, что существовало и такое явление, как латинский платонизм. Он не является чем-то оригинальным и в целом продолжает греческие линии. Но важно, что в этот период латинские авторы, занявшие платоническую позицию, начинают писать свои тексты на латыни, закладывая тем самым основу латиноязычной версии этого фундаментального и системообразующего интеллектуального ядра европейской культуры.

В латинском контексте ключевыми авторами являются:

- Апулей (ок. 125 — ?), относящийся к средним платоникам;
- Марий Викторин (281/291 — 363);
- блаженный Августин Аврелий (354 — 430);



- Макробий (390 — 485);
- Марциан Капелла (ок. 410/420 — ?);
- Бозций (480 — 524).

Апулей и Макробий были политеистами, а Марий Викторин, блаженный Августин и Бозций — христианами. Религиозную принадлежность Марциана Капеллы однозначно определить невозможно в силу недостатка документальных данных; существует две точки зрения: одни убеждены, что он был христианином, другие — что теургом-политеистом. Весьма характерно, что практически все латинские платоники, кроме Бозция, были выходцами из латинских колоний Северной Африки (Карфаген).

С чисто философской точки зрения эта традиция латинского платонизма большого интереса не представляет. Ее значение состоит в другом: в ней мы имеем дело с первыми и ставшими образцовыми в дальнейшем *переводами* платонических и неоплатонических текстов с греческого на латынь, что заложило основание системе эквивалентов между важнейшими латинскими и греческими терминами, а также латинским формулировкам основной платонической проблематики, что во многом предопределило интеллектуальную историю Западной Европы Средневековья, и отчасти, даже философию Нового времени. Этот филологический аспект имеет ключевое значение. Римские платоники создавали язык латинского платонизма, и успехи, находки и оплошности их работы позднее сказались в полную меру в период расцвета западноевропейской схоластики.

Это филологическое измерение особенно важно еще и потому, что в этот период бурно проходило становление христианской догматики, где платонические сюжеты и конструкции играли ключевую роль. Папский Рим играл в этом процессе огромную роль, так как римский епископ считался прямым наследником апостола Петра. В свою очередь, богословские догматы Папы формулировали и воспринимали на латыни, что в случае сложных богословских теорий и формулировок требовало утонченной переводческой работы, невозможной без философской подготовки и навыков работы с платоническим концептуальным тезаурусом. Следовательно, латинский христианский неоплатонизм — от Мариа Викторина, бл. Августина и Бозция — напрямую влиял на позиции Святого Престола в ряде ключевых догматических вопросов. Но это, в свою очередь, повышало значение и других нехристианских авторов-платоников — Апулея, Макробия или Марциана Капеллы (чья религиозная идентичность достоверно не установлена). В более позднюю эпоху, когда в Западной Европе началось становление схоластики, эти переводы и — пусть вторичные, но принципиальные — тексты

самых латинских платоников, стали важнейшим материалом всей интеллектуальной жизни. Так, к примеру, центральная тема схоластических споров об универсалиях была почерпнута из текстов Боэция, где тот размышляет о трактовках неоплатоником Порфирием некоторых выражений Аристотеля. Таким образом, в основе этих споров находятся не просто идеи Аристотеля, но передача Боэцием на латыни мыслей грекоязычного неоплатоника Порфирия, находившегося под решающим влиянием Плотина, о греческих текстах ученика Платона Аристотеля, рассматриваемых в контексте Пятой Академии. При выяснении тонких нюансов мысли от корректности и удачного перевода греческих формул на латынь подчас зависело практически все или почти все. Это показывает, насколько фундаментальными для позднейшей латиноязычной философии и науки Средних веков были труды латинских платоников.

С другой стороны, нечто аналогичное мы видим и в формулировках на латыни догматических установок, которые были ключевыми уже не для философии, но для религиозной догматики. И снова лингвистический и концептуальный аппарат здесь играл ключевую роль. Многие платоники-политеисты (в частности, Плутарх Афинский или Апулей) были жрецами языческих культов. Подобно этому представители христианского жречества (священства) также имели дело с догматами и богословскими построениями, основанными на фундаментальных философских системах. А те, в свою очередь, чаще всего черпались из арсенала платонизма. Поскольку Святой Престол канонизировал в качестве литургического и догматического языка латынь, то и латинская теология оказалась в прямой зависимости от тех авторов, которые предложили первые формулировки при переводе важнейших понятий — *лицо, ипостась, природа, естество, исхождение, рождение, творение, деяние, возможность, благодать, еднотворность, подобосущность и т. д.* А эти понятия брались практически всегда из области эллинской философии, где Платон и Аристотель и позднее неоплатоники выступали как интеграторы и законодатели норм и правил всего интеллектуального пространства.

## Марий Викторин: Святая Троица и хенология Плотина

Гай Марий Викторин (281/291 – 363) является одной из самых ярких фигур латинского неоплатонизма. Марий Викторин получил классическое образование и сделал карьеру в Риме при Императоре Констанции II. Он был последователем школы Плотина и Порфирия, труды которых переводил на латынь. Кроме того, он перевел ряд ра-

бот Аристотеля. В Средневековье популярностью пользовался его трактат о «Грамматическом искусстве».

Марий Викторин принял святое крещение и стал христианином. В период реставрации политеизма Юлианом Отступником Марий Викторин, бывший блестящим знатоком Гомера и Вергилия, складывает полномочия учителя, так как Юлиан запрещал христианам преподавать тексты классиков языческой традиции. Но при этом Марий Викторин остается убежденным сторонником неоплатонизма, имеющего строго те же истоки, что и философия самого Юлиана. Однако Марий Викторин применяет триады Плотина к разработке христианского догмата о Святой Троице<sup>1</sup>, а Юлиан Отступник на основании сходной философской традиции формулирует эллино-иранское учение о трех солнцах. Показательно, что именно Марий Викторин среди других представителей ранней греко-романской патристики излагает учение о Троице с той же ясностью, с которой оно изъяснялось в последующие эпохи, когда богословская мысль христиан стала более зрелой.

В своей «Книге о божественном происхождении Слова»<sup>2</sup> Марий Викторин, предвосхищая «Ареопагитики», настаивает на том, что Бог — выше бытия, развивая тем самым хенологию Плотина в контексте христианского богословия. Он пишет дословно следующее:

Поскольку Бог есть причина бытия, то в некотором смысле может быть сказано, что Бог есть подлинно сущий (*vere ōv*), но это выражение означает лишь, что бытие содержится в Боге как в своей непосредственной причине; но то, что содержит в себе бытие, намного его превосходит<sup>3</sup>.

Марию Викторину принадлежат первые комментарии к Посланиям апостола Павла, написанные на латыни.

Марий Викторин оказал решающее влияние на блаженного Августина, а позднее на Боэция. Блаженный Августин признавал, что именно Марий Викторин подвиг его к синтезу христианства и платоновского учения и укрепил в верности Никейскому Символу веры, с одной стороны, и неоплатонической вертикальной топике, с другой.

В знак признания заслуг Марии Викторина на форуме Траяна ему была установлена статуя. Среди латинских Отцов Церкви он считается одной из главных фигур.

<sup>1</sup> Hadot P. *Porphyre et Victorinus*. P.: Études augustiniennes, 1968.

<sup>2</sup> *Marii Victorini Afri*. Opera. 2 t. Vienne: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1971 — 1986.

<sup>3</sup> *Gilson É. Being and some philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952. P. 32.

## Блаженный Августин: новое толкование Рима

О крупнейшем мыслителе христианского Запада и, шире, всего христианского мира, блаженном Августине Аврелии (354–430) и его главных произведениях «Исповедь», «О Граде Божиим»<sup>1</sup> и т. д. мы писали в томе, посвященном «Французскому Логосу»<sup>2</sup>, так как вся традиция средневековой схоластики в огромной степени предопределена учением этого Отца Церкви, чьи идеи превратились в незыблемую ортодоксию для католического мира более чем на тысячелетие. Здесь же нас интересует бл. Августин как латинский платоник, то есть как звено в философском историческом процессе Италии, сопряженное с периодом конца Империи Запада.

Блаженный Августин родился в Северной Африке (современный Алжир) в римской семье; его мать была христианкой (святая Моника), а отец язычником.

Философский путь блаженного Августина начался с изучения латинских авторов — прежде всего с Цицерона. Судя по всему, он не знал греческого и поэтому свои представления о платонизме черпал из латинских переводов текстов неоплатоников и из изложения их идей латинскими авторами (в частности, Апулеем, которого он высоко ценил, и Марием Викторинном, которого считал своим учителем). До своего переезда в Италию Августин в течение 9 лет был членом манихейской секты, разделяя ее дуалистический гнозис. Манихейство представляло собой синкретическое учение, в котором сочетались упрощенные и искаженные идеи иранского маздеизма и элементы христианского дуалистического гностицизма. Основная идея манихеев состояла в том, что материя является злом, и между духовным миром и миром телесным царит абсолютная и непримиримая вражда, которая закончится только в конце времен. Несмотря на то, что позднее блаженный Августин отверг манихейство и принял недуальную неоплатоническую версию, а также обратился в христианскую веру, приняв святое крещение, влияние манихейских идей ясно ощущается на всех этапах его творчества: явные манихейские мотивы читаются в резком противопоставлении Августином «Града Небесного» (Церкви) «Граду Земному» (Государству); столь же характерна вполне манихейская озабоченность эсхатологической проблематикой и т. д. Однако очевидно и то, что отвержение манихейства блаженным Августином было вполне искренним и глубинным, так как основной темой его поздних зрелых философских работ является как раз преодоление неснимаемого дуализма духа и мате-

<sup>1</sup> Августин. Творения. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

рии с опорой на неоплатоническую диалектику Блага (в духе Плотина) и на христианское учение о Вочеловечивании Второго Лица Троицы, Любви, Благодати и Спасения. В результате блаженный Августин разработал совершенно оригинальное мировоззрение, которое несло в себе квинтэссенцию именно *латинского духа* — в христианской и неоплатонической версии. В Августине происходит важнейшее для всего итальянского и романского историала событие: переход *имперского Логоса* (основанного на практическом и имманентном упорядочивающем платонизме в сочетании со стоицизмом) в *католико-папский Логос*, который позднее в полной мере развернется в латинской учености и средневековой схоластике. Учение об Империи здесь трансцендентализируется, применяется отныне к «Граду Небесному». Вместе с тем обостряется острота противостояния между вертикалью (в данном случае Церковью, религией) и горизонталью (земным и телесным миром). Но этот остро прочерченный дуализм, в свою очередь, снимается диалектикой всепобеждающего платиновского Блага и христианской Любви в сочетании с оригинальной теорией Промысла и учением о времени и метафизике истории. Все основные пункты мировоззрения блаженного Августина резонировали с магистральным направлением западноевропейского Средневековья в его папско-католическом измерении. То, что после распада Империи Запада стало ассоциироваться с Римом, то есть Святой Престол, в своих основных структурах так или иначе выражало собой силовые линии августиновской мысли. Блаженный Августин стал для Запада не просто одним из отцов Церкви (каким он был и остается для православных, также причисляющих его к лику святых), но отцом-основателем *по преимуществу*, играя в сфере католической теологии ту же центральную роль, что сам апостол Петр играл для традиции Римских Пап. Апостол Петр был основателем епископской иерархии, тогда как блаженный Августин занимал аналогичное место в сфере западно-христианского *богословия*: ключевые моменты его учения представляли собой нормативную ортодоксию католического Рима. Верховенство блаженного Августина было эксплицитным и всеми признаваемым на Западе вплоть до эпохи средней схоластики (Альберт Великий, Фома Аквинский и т. д.), но во многом сохранилось и в последующие эпохи, являясь *теологической сутью* католицизма и базовой политической, онтологической и эсхатологической идеологией Папства в самом широком смысле.

В центре философии блаженного Августина стоит *онтология вечности*. Бог, согласно ему, это верховная личность, главным признаком которой является вечность. Бог творит мир непрерывно, но

творя его, он творит вместе с ним *время мира*. Это творение есть излияние Блага и Любви, но одновременно создание упорядоченной гармонии. Бог творит формы вещей, которые помещает в материю. В отличие от своих ранних манихейских взглядов блаженный Августин позднее признает, строго как неоплатоники, зло лишь *уменьшением добра*, и поэтому все творение есть единое благое дело. Однако наделенные *свободной волей* люди могут как принять божественный дар бытия с благодарностью из рук Бога, так и отвергнуть его. Вопреки пелагианцам для спасения одной воли недостаточно, так как без помощи Бога спастись невозможно. В акте спасения, настаивает блаженный Августин, обязательно соучаствуют *двое* — Бог (спасающий) и человек (спасающийся и спасаемый одновременно). Так как Бог вечен, то все события для него существуют одновременно, и их совокупность составляет Божественный Промысел. В этих событиях Бог созерцает взлеты и падения всех существ. Но все решено лишь для Бога и в вечности. Для человека, находящегося в тварном мире, закон времени остается абсолютным: то, что предопределено у Бога, для человека является вопросом *свободного выбора*. Поэтому Промысел не отрицает свободы выбора; они находятся на *разных онтологических уровнях*.

Вечность Бога и неизменность Промысла воплощаются в Церкви, «Граде Божиим». Этот «Град Божий» у блаженного Августина напоминает Каллиполис (идеальное Государство) Платона или «город философов», Платонполис Плотина. Правители здесь — философы, устремленные всем сердцем к вечности. *Идеальным правителем, царем-философом становится в этой версии Папа Римский*. Церковная иерархия — епископы, иереи и дьяконы — составляют высшее сословие Каллиполиса, «стражей» Платона. Так как созерцатели-правители тянутся к Богу и Благу, Бог посылает им Благо, одаривает их, и благодать через Церковь распространяется на все человечество.

Но есть и другой полюс — «Град Земной» или «цивилизация дьявола» (*civitas diaboli*). Это — область сгущения творческих энергий, *зона уменьшения добра*. Она конституируется не равновеликой Богу инстанцией (своего рода анти-Богом, как у манихеев), но свободой, которая сама по себе представляет бесценный дар Божий, хотя дар и опасный, рискованный. Если воля человека направлена не к Богу и не к «Граду Небесному», то она зачинает тем самым процесс погружения духовных форм в толщу материи, что разрушает порядок и увеличивает грех. Совокупность порочных влечений, греховных помыслов, яростных припадков и темных хаотичных вожделений и образует «Град Земной», его онтологию. Это блаженный Августин



отождествляет с политикой, оторванной от Церкви, взятой сама по себе, автономно. Это поле буйства страстей и вражды, которые при всей своей хаотичности имеют общий вектор: они направлены против Каллиполиса, «идеального Государства», воплощенного в Церкви. Так складывается поле борьбы, являющейся одновременно:

- *внутренней*, нравственной и душевной, интимной (о ее этапах блаженный Августин повествует в своей знаменитой «Исповеди»<sup>1</sup>);
- *политической*, введущейся между Церковью как надгосударственной инстанцией, «Градом Небесным» и земными державами, постоянно порывающимися освободиться от благотворного и смиряющего влияния Папы;

- *исторической*, поскольку противостояние «Двух Градов» организует структуру исторического времени, историала, представляющего собой циклы подъемов и падений, пока эти колебания не завершатся последним взлетом и последним падением, за которым установится не отменимое более торжество вечности (эсхатология).

Блаженный Августин, таким образом, сформулировал основные моменты нравственной психологии, политической стратегии и интерпретации истории западного христианства, которые приобрели статус нормативных истин, став почти «догматами» католической идеологии. Рим блаженного Августина — это совершенно особый постимперский Рим, построенный на основании новой версии латинского Логоса, где определенные моменты прежнего римского мировоззрения еще опознаются, но, помещенные в радикально новый контекст, приобретают оригинальный и неожиданный смысл. Это *Рим Креста*, в котором, однако, еще прозрачно проступает *Рим Солнца*. Блаженный Августин не просто подстраивает греко-римскую философию под христианскую догматику: в какой-то мере он саму эту догматику — особенно в ее западно-христианском, католическом измерении — *выстраивает*, поскольку здесь речь идет не о сочетании трех совершенно автономных процессов — римская культура, платоническая философия и христианская религия, но о *качественном видоизменении всех трех составляющих*, которые, по сути, являются тремя аспектами трансформации общей греко-римской идентичности в структуре средиземноморского историала — в его раннехристианском этапе, но в западном сегменте, где византийское — и, шире, греческое влияние слабеет и стремительно сходит на нет, а традиции латинской державности (имперский Логос) изменяются до неузнаваемости под ударами германских завоеваний. В блаженном Августине рождается католичество, папство,

<sup>1</sup> Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992.

идеология западного христианства, составленная из одновременно преломления платонизма (в его латинском изводе), христианства и старых римских традиций в политике, культуре и социальной организации. Латинская цивилизация, латинская идентичность, сам латинский Dasein качественно меняют в этот момент свои структуры, отчасти продолжая прежние тенденции, отчасти порождая нечто радикально новое и обращенное в будущее.

Блаженный Августин, размышляя о природе времени, об онтологии вечности, о субъективном характере памяти (прошлое) и упования (будущее), конституирует само время как исторический процесс, который после него становится нормативом. Он глубже других расшифровывает золотое сечение времени — вспоминая о смысле прошлого и выхватывая в будущем истину надежды.

В эсхатологии блаженного Августина, которая и есть пророчество о судьбе Рима в его новом значении, — Рима католического, папского, — проявляется и героический порыв к «Небесному Граду», и спокойная уверенность в Промысле и Благе Бога, и реалистичная оценка объема могущества «цивилизации дьявола», которая в какой-то момент на видимом и поверхностном (горизонтальном, материальном) уровне победит, точнее почти победит, «Град Святых».

### Макробий: соляные сны последних язычников

В отличие от блаженного Августина, другой яркий латинский философ-платоник Амвросий Феодосий Макробий (390—485) был язычником, представляя собой последнее поколение политеистической аристократии, еще сохранявшей свои позиции в политических структурах латинского патрициата и имперской администрации.

О его жизни сохранилось мало достоверных данных. Он был уроженцем Северной Африки, скорее всего, имел греческие корни и писал на латинском языке. Из его наследия до нас дошли фрагменты «Сатурналий»<sup>1</sup>, описывающих ученую и одновременно ироничную беседу во время пира римских патрициев и последних защитников политеизма эпохи Императора Валента II Претекстата, Симмаха, Флавиана и т. д. (все они реальные исторические деятели), и комментарии на «Сон Сципиона» Цицерона.

В своих работах Макробий излагает (на латинском!) основные представления неоплатоников о структуре мира. В «Сатурналиях» развернуто представлено учение Пергамской школы, наиболее известное по трактатам Юлиана Отступника о метафизике Солнца.

<sup>1</sup> Макробий Феодосий. Сатурналии. М.: Круть, 2013.

Макробий называет солнце «умом мира» (*mens mundi*) и отождествляет его с Дионисом. Макробий пишет:

*Physici Διόνυσον Διός νοῦν, quia solem mundi mentem esse dixerunt. Mundus autem vocatur caelum, quod apellant Iovem*<sup>1</sup>.

Дословно:

Физики говорят, что имя Διόνυσον (Дионис) надо понимать как «ум Дия», то есть как «ум мира». Миром же называют небо, которое именуется также Юпитером.

Таким образом, как и у Юлиана Отступника, речь идет не о физическом Солнце, но об умном солнце или о Мировой Душе. Солнце-Дионис расположено между областью Ума, νοῦς, и телесным миром, представляя собой промежуточную сферу, где эйдетическое пересекается с феноменологическим. Именно это пересечение и дает свет и тепло, то есть делает возможными жизнь, форму, движение и созерцание.

Претекстат в «Сатурналиях» развивает также сходную с Юлианом и с Ямвлихом теорию *солярного монотеизма*, согласно которой, все божества политеистического пантеона суть не что иное, как разные имена и аспекты «умного солнца», Диониса, и следовательно, придавать им личностный индивидуальный характер — значит упускать из виду самое главное содержание религиозной и философской традиции эллинского и римского мира — ее хенологическую суть, ее хеносис (ἕνωσις).

В этом Макробий следует за Платоном, который в «Государстве» уподобляет Единое (или идею идей) солнцу, с помощью которого все остальные идеи становятся видимыми, а значит, познаваемыми<sup>2</sup>. Еще более подробно учение о Едином развивает Плотин, делая его фактически ядром всего неоплатонизма. Не добавляя ничего оригинального к этой традиции, Макробий вместе с тем концептуализирует неоплатоническое значение слова *mens*, ум, передавая с его помо-

<sup>1</sup> *Macrobius. Saturnalia // Macrobius. Franciscus Eyssenhardt iterum recognovit. Leipzig: B.G.Teubner, 1893. P. 106.*

<sup>2</sup> То, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считаешь идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше. (...)

Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление. Платон. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. С. 344.

щью греческое *νοῦς*, а с помощью латинского *mundus* — греческое *κόσμος*. Показательно, что Макробий говорит о Солнце-Меркурии, интерпретируя эту фигуру как источник языка. Наряду с Солнцем-Минервой (мудрость) и Солнцем-Дионисом (ум), Солнце-Меркурий (язык) составляет триаду главных свойств души.

Эту же тему Макробий развивает в комментариях к тексту Цицерона «Сон Сципиона»<sup>1</sup>, где подробно разворачивают всю картину платоновской онтологии от апофатического Единого через Ум к Мировой Душе и ее воплощению в телесный мир, представленный Макробием как «храм души». Как и у Плотина, у Макробия человеческая душа нисходит из Мировой Души, остающейся всегда неизменной и вечной, хотя и подвижной (в отличие от Мирового Ума), и точно так же возвращается к ней, завершив круг земного присутствия. Но это касается только чистых — праведных, героических — душ. Освободившись от тела, они устремляются к своей небесной Родине среди звезд, а души низменные, напротив, остаются в низинах космоса, вьются вокруг трупов или вселяются в низших животных и даже растительных существ или уходят под землю. Макробий цитирует Цицерона, говорящего о правителях (*rectores*) и служителях (*servatores*): «оттуда пришедши, туда и возвращаются» («*hinc profecti huc revertuntur*»<sup>2</sup>).

Учение о божественной природе души, по Макробию, составляет основу философии Цицерона и сущность платонизма. Он приводит слова из «Сна Сципиона», в которых это учение раскрывается с предельной откровенностью:

Знай же, ты есть бог, ведь бог есть тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто правит, и направляет, и движет телом, которое ему предписано, как царствующий бог правит этим миром, и мир, который отчасти преходящий, управляется богом, который вечен, так и хрупким телом движет бессмертный дух.

*Deum te igitur scito esse, si quidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderator et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus, et ut ille mundum quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet*<sup>3</sup>.

Эти яркие формулы позднего политеистического неоплатонизма Макробия отличаются от христианства тем, что божественность души и ее небесная природа мыслятся здесь как данность, как нечто

<sup>1</sup> Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона» // Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы). М.: Кругъ, 2010.

<sup>2</sup> *Macrobios. Saturnalia*. P. 520.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 623.

естественное и гарантированное, что, однако, можно утратить, потерять, а в христианском платонизме все это — свободный и милосердный *дар* Бога. Души могут и должны обожиться и взойти на небо, но не по природе, а по милости Божией. В остальном вертикальная антропология и этика восхождения чрезвычайно сходны. И с определенными поправками солнечный монотеизм Макробия вполне может быть интегрирован в структуру католической мистики, как блаженный Августин реинтерпретировал мистериальные мотивы Апулея и различные стороны учения Плотина. Солнце и Крест латинского Логоса прекрасно друг с другом сочетаются.

Платонизм Макробия представляет собой классический Логос Аполлона и целиком и полностью открытую метафизику, куда в полной мере, как мы видели в отрывке из «Сатурналий», интегрирован и Логос Диониса, «ум мира» (*mens mundi*).

### Марциан Капелла: семь сечений девы Филологии

Философ-неоплатоник Марциан Капелла (ок. 410 — 420 — ?) также писал свои тексты на латыни и тем самым внес большой вклад в разработку латинской философской терминологии. Как и многие другие римские философы-платоники, он был родом из Северной Африки. Относительно его конфессиональной принадлежности достоверной информации не сохранилось: одни причисляют его к христианам, другие — к язычникам. Сама эта неопределенность весьма выразительна: топика неоплатонизма является *общей* и для христиан, и для политеистов; она ориентирована *строго вертикально* и подвигает человека к возвышению и движению к трансцендентным горизонтам.

Значение Марциана Капеллы состоит прежде всего в его систематизации классических знаний в форме теории *семи свободных искусств*. Эта систематизация основана на платоническом принципе единства онтологии, гносеологии, этики и эстетики, представляющих собой *разные пути* возвышения человеческой души к горизонту небесного отечества. Свою классификацию Капелла излагает в аллегорической форме в трактате «О браке Теологии и Меркурия»<sup>1</sup>. Стиль произведения Капеллы объединяет серьезное изложение научных дисциплин с сатирической формой повествования, во многом копируя Апулея и таких авторов, как Лукиан Самосатский, Петроний или Варрон.

Капелла соотносит семь искусств и наук с символизмом семи дев или нимф, выстраивая систему соответствий в духе платоновского

<sup>1</sup> *Capella Martianus. De nuptiis Philologiae et Mercurii.* Leipzig: Teubner, 1983.

и пифагорейского учения. Семь искусств и наук включают в себя две группы из трех и четырех дисциплин соответственно. Тривиум состоит из:

- грамматики (по-гречески Граμματική, на латыни Litteratura);
- диалектики (философии в целом) и
- риторики.

Квадривиум (хотя сам термин будет введен позднее Боэцием) состоит из:

- геометрии (включающей в себя географию и учение о климатических поясах);
- арифметики (где значительную часть составляют пифагорейские теории о космической симметрии и числовых соответствиях);
- астрономии (с описанием астрологических влияний и свойств планет);
- гармонии (музыки, где особое внимание уделяется символизму интервалов).

Вне главных наук и искусств остаются медицина и архитектура, которые рассматриваются Капеллой как слишком «грубые», чтобы участвовать в браке Филологии и Меркурия, и имеют вспомогательный характер. Меркурий символизирует собой стремление к знаниям, душу или субъекта. А Филология воплощает этимологически «Любовь к Логосу», то есть путь, по которому субъект движется к своему совершенству. Семь свободных искусств представлены в виде семи Дев, входящих в свиту невесты Филологии. Аллегория представляет, таким образом, *семь путей*, по которым познающий восходит к своему архетипу, парадигме.

Книга Капеллы пользовалась огромной популярностью в Средневековье, так как именно она легла в основу *классической латинской системы образования*. Показательно, что сам Капелла называет свою систему греческой, поскольку латинское образование было более ориентировано на практические задачи, но благодаря его систематизаторскому труду эта модель вошла в культуру латинского круга. Для самого Капеллы процесс образования по семи направлениям мыслился как форма духовного платонического *восхождения*, продолжающего идеи Платона о «воспитании стражников» (пайдеи, παιδεία) в «идеальном Государстве» (Каллиполисе). Таким образом, через Капеллу транслировалась квинтэссенция именно греческого неоплатонизма (в сочетании с пифагорейскими учениями), превращенного в образовательную модель, ставшую ядром латинской культуры Средневековья. Тривиум и Квадривиум позднее предопределили систему образования всей католической средневековой Европы.

## Бозций: латинские категории в неоплатонической интерпретации

О римском философе-неоплатонике Бозции (480–524) мы так же, как и о блаженном Августине, говорили в томе «Большой Ноомахии», посвященном французскому Логосу<sup>1</sup>. Бозций продолжает дело Марциана Капеллы и составляет свою версию Квадривиума — разделы арифметики и музыки, написанные на основе свободного изложения классических работ древних авторов. Именно Бозций вводит сам термин «Квадривиум», тогда как термин «Тривиум» существовал и до него.

Наиболее известным трудом Бозция является книга «Утешение философией»<sup>2</sup>, которую он написал, находясь в тюрьме и ожидая приговора. Причиной заключения стала его политическая позиция, направленная против правления остготского короля Теодориха и участие в партии итальянских патрициев, стремившихся восстановить латинское правление в Риме.

Бозций был христианином и испытал на себе влияние Мариа Викторина, объединившего философию с христианством (богословием).

Он перевел на латынь труд философа-неоплатоника Порфирия, ученика и последователя Плотина «Введение в Категории Аристотеля». «Комментарий к Порфирию»<sup>3</sup> Бозция представляет собой самостоятельный философский труд.

Сам текст Порфирия уже представлял собой специфическое переосмысление учения Аристотеля в духе неоплатонического синтеза, где аристотелевский Логос Диониса гармонично интегрировался в платоническую структуру, в которой (как в чистом платонизме) преобладал Логос Аполлона<sup>4</sup>. Поэтому работа Порфирия была неоплатонической версией аристотелизма. Бозций переводит Порфирия на латынь, тем самым вводя в латинский контекст основополагающие термины и теории аристотелизма и одновременно ряд принципиальных тем неоплатонизма школы Плотина. Категории Аристотеля играли ключевую роль и в развитии дальнейшей латинской философии, и во многом в становлении догматического богословия. Поэтому труд Бозция стал фундаментом для построения всей католической интеллектуальной культуры. Важно, что идеи

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Бозций. Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990.

<sup>3</sup> Бозций. Комментарий к Порфирию // Бозций. Утешение философией и другие трактаты.

<sup>4</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

Аристотеля были на самом раннем этапе включены в нее именно в неоплатонической версии.

Принципиальное значение имели в такой ситуации и комментарии самого Боэция, так как они содержали толкования и пояснения наиболее сложных мест и двусмысленных моментов как Аристотеля, так и Порфирия. Поэтому основополагающее для католической культуры учение о категориях вводилось на основании двойной интерпретации: на первом уровне неоплатонизм Порфирия, а на втором — латинский перевод и, что не менее важно, личные комментарии Боэция. При этом сам Боэций, в свою очередь, был платоником, что только усугубляло общий настрой его герменевтики. Учение Аристотеля, таким образом, католический Запад получал в эпоху Средневековья в неоплатонической версии, и значение этого фактора станет понятным, если допустить гипотетически, что учение Аристотеля могло быть введено не неоплатониками, но, например, стоиками или перипатетиками. Очевидно, что это были бы другие «категории» и другой Аристотель.

С точки зрения ноологии, Боэций представляет яркого носителя аполлонического Логоса, жестко и осознанно противостоит философии, находящейся под влиянием Логоса Кибелы. Боэций категорически отвергает материализм Эпикура и атомизм Демокрита. Он пишет:

В числе многих заблудившихся оказался и Эпикур, который решил, что мир состоит из атомов, и мерой достойного (*honestum*) провозгласил телесное удовольствие<sup>1</sup>.

В духе неоплатонического вертикального синтеза Боэций решает проблему зла, так же, как и блаженный Августин, истолковывая зло как *уменьшение добра*<sup>2</sup>. При этом Боэций вводит различие между первым Благом (богом) и вторым благом, связанным с творением (существующие вещи). Второе благо Боэций называет «справедливостью». Первое Благо включает в себя второе Благо (справедливость), как род включает в себя вид. Поэтому мир по своему существу (*essentia*) благ, так как создан Богом, но по своему существованию (*existentia*) двойственен, то есть бывает справедливым и несправедливым. Зло не имеет сущности (*essentia*), поэтому его нет в бытии, но лишь в существовании. Этой (типично неоплатонической) диалектикой снимается проблема дуализма.

<sup>1</sup> Боэций. Утешение философией и другие трактаты. С. 7.

<sup>2</sup> Боэций. Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благими // Боэций. Утешение философией и другие трактаты.



В сфере теологии Боэций был убежденным сторонником Никейского Символа веры и активно полемизировал с несторианами<sup>1</sup>.

На Боэции завершается линия латинской философии, уходящая корнями в Имперской Логос, с одной стороны, и в эллинскую интеллектуальную традицию с преобладанием платонизма, с другой. Он знаменует собой *конец античной интеллектуальной культуры Рима* и вместе с тем предвосхищает *начало* следующей исторической эпохи — *католического Средневековья*. Он еще несет на себе печать старого классического Рима, но на нем эта линия сходит на нет, и впереди открывается *католический горизонт*, намеченный блаженным Августином. Однако в отличие от Августина, ставшего полноценным и фундаментальным отцом-основателем следующей эпохи, роль Боэция была несколько скромнее, хотя его вклад в подготовку терминологического аппарата будущей католической схоластики является неоспоримым и во многом решающим.

---

<sup>1</sup> Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. Утешение философией и другие трактаты.

# Политии Италии в Средние века

## Под властью остготов

Конец Западной Империи совершился в V веке, после чего Италия оказалась под властью германского военачальника Одоакра, объявившего себя «Королем Италии» (Rex Italiae). На первых порах власть Одоакра воспринималась как продолжение прямого управления со стороны Константинополя. Однако Одоакр создал основу политического управления, совершенно независимую от Константинополя, сохранив многие структуры, сложившиеся еще в прежние римские эпохи, где главные посты занимали представители древних римских и италийских родов. Одоакр и его дружина составляли лишь самый верхний и весьма незначительный (в количественном отношении) этаж политической иерархии, а основным политическим классом был традиционный патрициат. Так, фактически, именно Одоакр стоял у истоков *постимперской государственности в Италии*, элементы которой сохранились и в более поздние эпохи и, в частности, существенно повлияли на организацию католической системы Римской курии, где в определенные периоды преобладали представители древней латинской аристократии.

Постепенно независимость политики Одоакра вызвала недовольство Императора Зенона (ок. 435–491), и тот заключил союз с вождем остготов Теодорихом Великим (451–526), противником Одоакра. Теодориху был обещан в случае победы мандат на управление Западом от лица Византии. В 489 году Теодорих вторгся в Италию и заставил Одоакра укрыться в хорошо укрепленной столице Равенне. Позднее Теодорих при поддержке вестготов нанес Одоакру еще ряд поражений и пошел на хитрость, предложив поделить с ним власть над Италией. На пиру «примирения» в 493 году Одоакр был коварно убит, и вождь остготов Теодорих Великий стал единоличным властителем Италии, положив начало эпохе правления остготов.

В 497 году византийский Император Анастасий I Дикор (ок. 430–518) признал Теодориха наместником Италии, как ранее Одоакра. Под властью Теодориха оказался весь Апеннинский полуостров, земли Прованса, Швейцарии, Тироля, Австрии и Далмации.

Политическая система в эпоху Теодориха в целом повторяла структуры, сложившиеся в эпоху Одоакра; политической элитой оставались патрицианские рода, а сам готский король и его дружина заняли место на самой вершине иерархии, перестраивать которую не стали, восприняв сложившиеся веками римские традиции. Сохранился и римский сенат, решавший вопросы, не связанные со стратегическими проблемами, которые были в ведении Теодориха и его прямого окружения. Остались неизменными многие правовые положения и структуры Империи. Армия же полностью находилась в ведении остготов и состояла целиком из них. При этом в определенные моменты отношения между латинянами и остготами обострялись, и тогда сенат, состоящий из римских патрициев, превращался в оппозицию. Участие в такой оппозиции, как мы видели, стоило длительного тюремного заключения и, в конце концов, жизни Бозций, написавшему свой знаменитый труд «Утешение философией»<sup>1</sup> как раз в темнице, куда его заключил Теодорих.

Остготы осели преимущественно в северных регионах Италии, постепенно смешавшись с местным населением. Основным отличием остготов была устойчивая связь со службой в армии и приверженность арианской версии христианства. При этом основное население Италии было верным Никейскому символу. Остготы, однако, на арианском вероисповедании не настаивали и к тем, кто исповедовал Никейскую веру, относились весьма терпимо.

Как и в случае Одоакра до него, Теодорих довольно быстро стал полностью независимым от Византии, и Италия под властью остготских правителей превратилась в самостоятельное государство. Со всех сторон королевство остготов окружали другие германские политии:

- вандалы контролировали Карфаген, Сардинию и Корсику;
- вестготы — Иберийский полуостров;
- на севере располагалось государство бургундов.

Кроме того, могущественными были и другие германские племена — например, алеманы, или все больше набирающие силу франки. Между этими германскими державами существовали сложные отношения, варьирующиеся от ожесточенной вражды до тактических союзов. Но никакого осознания германского единства у этих народов и их политических элит не было. Тем не менее эти германские территории были прообразом более поздних политических конструкций — в частности, Империи франков, где германские элиты стояли во главе различных народов, ранее находившихся под контролем Рима.

<sup>1</sup> Бозций. Утешение философией и другие трактаты.

Большинство христиан-германцев (кроме франков) были арианами, причем вестготы и вандалы — более радикальными приверженцами этого течения, в отличие от остготов, которые, также будучи арианами, не настаивали на своих взглядах.

После смерти Теодориха власть в итальянском государстве переходит к его внуку Аталариху (516 — 534) от дочери Амаласунты, которая правила после его смерти. Передав власть Теодахад (ок. 480 — 536), Амаласунта надеялась сохранить влияние, но тот предал ее, заточил на острове и, наконец, убил. В ответ на это византийский Император Юстиниан I (483 — 565), продолжавший считать себя ответственным за Италию, объявил Теодахад войну. Лучший полководец Юстиниана I Велисарий нанес готам серию существенных поражений, поставив под своей контроль Сицилию, Сардинию и еще ряд итальянских территорий. Теодахад уже был готов сдать византийцам и сложить королевский титул, но получив известия о трудностях Империи в Далмации и Карфагене, он воспрянул духом и продолжил борьбу. В результате ряда неудачных действий Теодахада его убили сами готы, провозгласив королем бывшего комита Витигеса (ок. 500 — 542). Велисарий продолжил отвоевывание Италии у готов, выдержал трудную осаду Рима, перенес боевые действия в Северную Италию (Лигурию) и, наконец, пообещав готам стать их «королем», взял Равенну, столицу остготов, пленил Витигеса и доставил сдавшегося правителя в Константинополь, где тот принял Никейский Символ веры и получил сан патриция. Тем самым Велисарий выполнил задачу покорения Италии Византией.

Однако эта победа не стала окончательной. Готы на севере Италии в области Венеции (Тревизо) выбрали себе нового короля Идельбада (? — 541), который успешно атаковал византийцев и в скором времени отвоевал контроль над землями Лигурии и Венеции. После гибели Идельбада и краткого правления германца-рута Эрариха (? — 541) королем остготов стал гот Тотила (? — 552). При нем остготы сумели реорганизоваться политически и стратегически, начали контрнаступление и после нескольких попыток отвоевали Рим. Затем они вытеснили греков из Сицилии и совершили морской поход на греческий Эпир, нанеся удар по Империи напрямую. Однако эту победу они удержать не смогли, и византийский полководец Нарсес нанес им в 552 году сокрушительное поражение при Апеннинском хребте в местечке Гуальдо Тодино. В битве Тотила был убит. Это начало, по сути, окончательное падение власти остготов в Италии. На место Тотилы был избран последний король Тейя (? — 553), который, однако, проиграл Нарсесу войну, и на этом завершилась эпоха власти остготов в Италии.

## От лангобардов к франкам

Контроль византийцев над Италией был непродолжительным и неустойчивым. В 568 году с севера в Италию вторглось другое немецкое племя — лангобарды. Они нанесли грекам серию поражений, оттеснив их на юг и подчинив себе все северные территории (отсюда современное название Ломбардия, «страна лангобардов»). Власть лангобардов была слабо централизованной, но это не помешало им поставить под свой контроль значительную часть Апеннинского полуострова.

Основателем Королевства лангобардов был Альбоин (ок. 526 — 572/573), при котором лангобарды закрепились на севере, а также проникли в срединную часть Италии — Сполето, Беневенто (Кампания) и к северу от Рима вдоль западного берега. Именно при Альбоине окончательно складывается политическое деление Италии на три разнородных политических образования, в свою очередь, состоящих из довольно разрозненных княжеств:

- Север, где королевская власть была относительно сильной (Лигурия, Венеция);
- Центр (от Рима до Равенны), состоящий из нескольких полунезависимых княжеств, находившихся в вассальной зависимости от короля лангобардов, но с сильной местной аристократией и подчас с особой системой отношений с Византией;
- Юг (Сицилия и Калабрия, а также Сардиния и Корсика), находившийся под довольно устойчивым контролем Византии.

Эти три зоны предопределили геополитическую структуру Апеннинского полуострова вплоть до XIX века и по социально-культурным факторам дают о себе знать до настоящего времени.

После гибели Альбоина герцоги лангобардов решили не выбирать больше единого короля, но снова пошли на это лишь после вторжения могущественных соседей и союзников Византии германцев-франков. Франки оказались противником более серьезным, чем греки. Избрав королем Аутари (ок. 540 — 590), лангобарды укрепили свое могущество. При короле Агигульфе (? — 615/616) их королевство достигло апогея своей независимости и силы, но при его потомках и по мере усиления франков стало постепенно клониться к закату.

Последним королем лангобардов, контролировавшим почти всю Италию, был Дезидерий (? — ок. 786), который проиграл войну франкам, был захвачен в плен Карлом Великим и пострижен в монахи.

При лангобардах, как и при остготах, общая структура латинской административно-политической системы и византийские имперские уложения в целом сохранялись, и основное население Италии по-прежнему оставалось верным Никейскому Символу веры, то

есть тому направлению, которое было общим и для православных, и для католиков.

## Карл Великий и его наследники

Карл Великий подчинил себе большую часть территорий лангобардов, лишь заменив лангобардских герцогов на франкских графов, но сохранив общую социально-политическую систему Италии. При нем север Италии и ее центр вошли в состав огромной каролингской Империи, основная территория которой располагалась на землях современной Франции и западной части Германии.

Юг же Италии по-прежнему контролировался греками.

Установив контроль над Северной и Центральной Италией, Карл Великий лично неоднократно посещал ее земли, и в своей пятый визит в день Рождества Христова 800 года в Риме он был коронован Папой Римским в Императоры. Его полный титул отныне звучал так: *Karolus serenissimus augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator Romanum imperium gubernans qui et per misericordiam dei rex Francorum atque Langobardorum* (Карл, всемилостивейший, высочайший, коронованный Богом, великий миролюбивый Император правящий Римской Империей, который есть милостью Божией король франков и лангобардов).

Это становится точкой отсчета нового этапа европейской истории и, в частности, истории Италии, главной семантической осью которого отныне является грядущее противостояние института папства и западных Императоров в вопросе верховенства политической власти на всем пространстве Европы. Карл Великий объединяет Западную Европу политически, и большинство ее народов оказываются под властью франков. Папа Римский и до Карла Великого и после него выступал в роли объединяющего религиозного полюса, относительно независимого от Константинополя и в равной мере признававшегося большинством христианских народов Западной Европы и их правителями как легитимный центр власти. Коронация Карла Великого Папой Римским Львом III стало удвоением централизаторской функции, когда Папа и Император стали совместно на некоторое время общим ядром западно-христианской интеграции.

Карл Великий передал корону Италии своему сыну Пипину Итальянскому (777 – 810), затем его сыну и своему внуку Бернарду (ок. 797 – 818). После смерти Людовика I Благочестивого при разделе Империи между внуками Карла Великого Италия отходит к Лотарю I (795 – 855).

После Лотаря корона Италии принадлежала его сыну Людовику II (825 — 875), затем французскому королю Карлу Лысому (823 — 877), позднее же, детям Людовика Германского (804/805 — 876) Карломану Баварскому (830 — 880) и Карлу III Толстому (839 — 888).

Передача короны Италии была тесно переплетена с борьбой разных ветвей потомков Карла Великого за корону Императора Запада. Последним наследником этого титула, равно как и королем Италии, был Беренгар (850 — 924), граф Фриульский.

После Беренгара корона Италии переходит к Оттону I (912 — 973), королю Германии, который после победы над Беренгаром и торжественной коронации в Риме в 962 году Папой Иоанном XII (937 — 964), провозгласил вместо Империи Запада Священную Римскую Империю. Оттон I в своих отношениях с Папским Престолом настаивал на *превосходстве императорской власти над властью религиозной*, и сместив Иоанна XII, поставил на его место на специально созванном для этого соборе лояльного ему Папу Льва VIII (? — 965). Но и его позднее он заменил на Иоанна XIII (ок. 938 — 972).

Период правления Оттона и его наследников, продолжавших его линию, был ознаменован *триумфом императорского начала над папской властью* и, с точки зрения историка Италии, означал однозначную доминацию именно германского племени. Оттон I всячески стремился укрепить именно императорскую форму правления на Западе, желая воссоздать Империю Карла Великого. Он активно способствовал женитьбе своего сына Оттона II Рыжего (955 — 983) на византийской принцессе Феофано, чтобы полностью и легально закрепить за своим родом имперский статус.

Оттон III (980 — 1002), сын Оттона II, правил вполне в духе своего деда, активно вмешиваясь в вопросы Папства и возводя на папский престол своих ставленников — вначале Папу Григория V (970/972 — 999), германца родом, затем Папу Сильвестра II (ок. 946 — 1003), первого епископа Рима французского происхождения. Девизом Оттона III было «Возрождение Римской Империи» (*Renovatio imperii Romanorum*).

Усилившаяся в эту эпоху итальянская знать после смерти Оттона III, начавшего процесс отвоевания Южной Италии у греков и арабов, короновала в Павии Ардуина Иврейского (? — 1015), который оказался слабым властителем. Занявший место Императора преемник Оттона III Генрих II Святой (973 — 1024) из баварской Саксонской династии заставил Ардуина бежать и снова включил Италию в земли, подчиненные Священной Римской Империи. Генрих II руководствовался девизом, аналогичным предшественнику — «Возрождение Империи франков» (*Renovatio regni Francorum*).

Генрих II опирался на Римского Папу больше, чем его предшественники Оттоны, и тем самым несколько изменил стратегию предшествующих Императоров, отстаивавших свое полное превосходство над Святым Престолом. По предложению Папы Бенедикта VIII (ок. 980 – 1024) Генрих II предпринял ряд военных экспедиций против греков, расширявших свое господство в Южной Италии, активно проникавших в Центральную Италию и отказывавшихся признавать юрисдикцию Римского епископа на контролируемых ими территориях, чему способствовали разгоревшиеся к тому времени споры о *Filioque*, т. е. о введении в Никейский Символ веры пункта об исхождении Святого Духа от Отца и от Сына, а не только от Отца, на чем настаивали православные. При Генрихе II *Filioque* официально вводится в католическую мессу, что еще более усугубляет раскол. Генрих II предпринял против византийцев хорошо организованный поход, в ходе которого взял стратегически важную крепость греков Троию в Апулии. Но решающего влияния на раскладку сил на Апеннинском полуострове это не оказало, и через некоторое время греки восстановили свои позиции.

## Геополитика и этнология Италии в эпоху Средневековья

В Средние века Италия становится территорией, за которую много веков ведут войну представители двух главных половин Западной Европы: *Франции и Германии*, присоединяя земли Италии попеременно, то к одной, то к другой державе. С точки зрения геополитики Европы и ее цивилизационного районирования, Италия после Карла Великого становится южным продолжением того *срединного пояса*, который разделял Францию на западе и Германию на востоке. На севере этот пояс был представлен землями Нидерландов, южнее — Бургундией и Швейцарией, а еще южнее — Италией. Судьба этих регионов на протяжении всего Средневековья была предопределена их *промежуточным положением*: с одной стороны на нее оказывает влияние Франция, с другой — Германия.

Третьим фактором геополитики Италии становится *Папская область*, которая включает себя обширную полосу земель в Центральной Италии (от Рима до Равенны).

Кроме того, долгое время отстаивают свою самостоятельность графства Сполето и Беневенто, где у власти сохраняются потомки лангобардской династии. В определенные периоды самостоятельность получают и более мелкие образования, включая итальянские княжества и города-государства, часто враждующие друг с другом.



Южная Италия, Сицилия, Сардиния и Корсика долгое время остаются в составе Византии и управляются греками. В 827 году в Сицилию вторглись арабы и вскоре установили свой контроль над всем островом, продвинувшись в некоторые центры Южной Италии (в частности, Таранто и Реджо). Арабы сохраняли власть над Сицилией вплоть до 1091 года, когда их оттуда вытеснили викинги, создавшие в Южной Италии свое королевство.

Сводную карту геополитических влияний, которые оказывали на Италию основные центры силы средневековой Европы, можно представить следующим образом:



Италия на геополитической карте средневековой Европы

Мы видим на этой карте основные векторы влияний. Очевидно, что будучи продолжением Срединного королевства в южном направлении, Италия, как и другие пространства этой зоны, оказывается не столько субъектом европейской политики, сколько ее объектом. Однако на этой же карте мы видим и обратное: влияние Рима как

местоположения Святого Престола, напротив, оказывается фундаментальным фактором европейской политики, оказывая влияние на главные действующие силы, причем подчас враждующие между собой. Если вынести за скобки византийский и исламский полюса, а также норманнское Государство викингов, мы увидим в структуре большой геополитики Западной Европы не *два полюса* (французский и немецкий), а *три*, где третьим выступает именно Папский Рим в его религиозно-политической функции. Это предопределило и соперничество между собой Папства и германских Императоров, которое колебалось от ожесточенного противостояния, до тесного союза; и особые отношения католического Рима с Францией («старшей дочерью» Церкви), вплоть до переноса Святого Престола в Авиньон, что иногда трактуется как взятие Папы в плен французскими монархами; и постоянный передел влияния в Северной Италии, чьи княжества (как и другие земли Срединного королевства) постоянно переходили то под французское (особенно Савойя и Милан), то под немецкое владичество. Роль Папы Римского была велика и в отношении Италии с Византией, но для Западной Европы она была часто решающей и фундаментальной непосредственно в сфере политики, тогда как европейско-византийскую политику это затрагивало лишь косвенно.

Общая карта геополитики Италии показывает наложение строго политических и религиозно-политических факторов, и если *чисто политически* средневековая Италия была объектом в игре основных полюсов, то с религиозно-политической точки зрения, римские Папы и, соответственно, их латинская (итальянская) идентичность, напротив, вполне могли рассматриваться как *самостоятельный субъект*, представлявший, однако, не столько Италию как политико-географическую реальность, сколько собственно активный полюс *католической геополитики*, где субъектом выступал Святой Престол (Santa Sede).

Геополитическая карта предопределила и этнические слои народов Апеннинского полуострова. Северо-западные области находились под значительным французским влиянием и были тесно связаны с культурой Южной Франции (Прованса). Савойское герцогство, Пьемонт и другие территории этой зоны сохранили франкоязычие вплоть до настоящего времени.

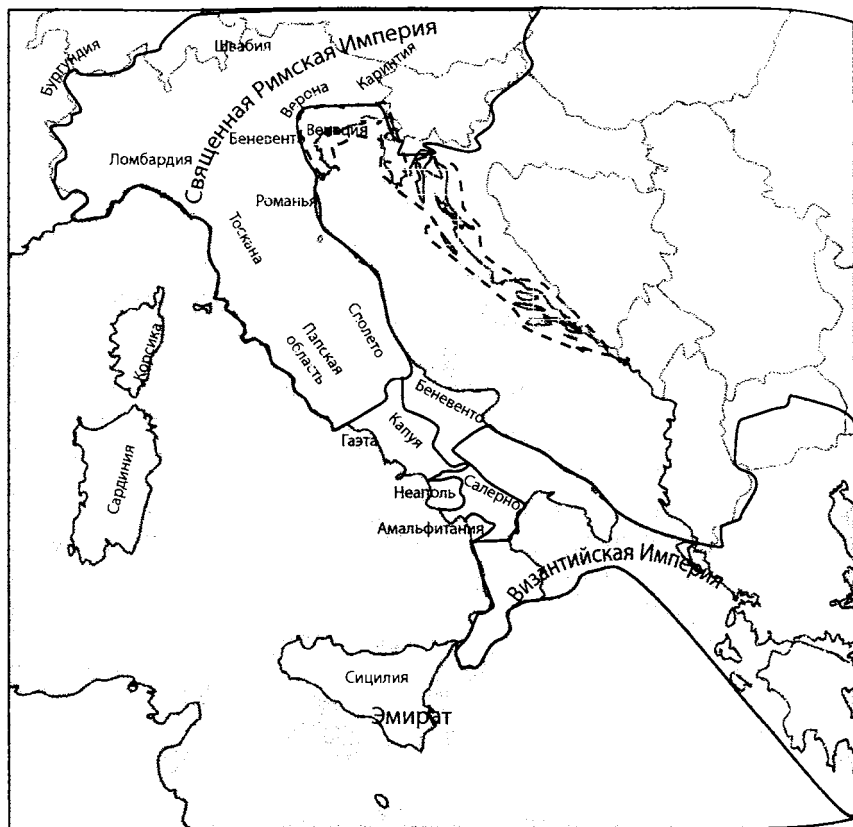
Север и северо-восток Италии были частью германского мира. Этот германский фактор в истории Италии проявлялся многократно: начиная от германских дружин Одоакра, первого короля Италии, до эпохи правления последовательно остготов, лангобардов и франков. Позднее германское влияние возобновлялось снова и снова в контексте Священной Римской Империи, а еще позднее Австрии.

Южнее преобладали смешанные германо-латинские типы с большой долей местного этнокультурного колорита — в Венето, Тоскане, Лигурии и т. д. В Центре доминирует латинский тип (состоящий из многих этнических групп, но образующий более или менее однородную среду в культурном и языковом смысле). В Южной Италии и на Сицилии очевидны влияния греческой культуры и цивилизации, а также определенные следы семитского мира (последствия как финикийских, так и средневековых арабских завоеваний); здесь преобладает средиземноморский тип.



Этнические слои Италии

К двум схематичным картам — геополитической и этнологической — можно добавить третью, также схематично намечающую структуру политий Италии, сложившихся к XI веку.



Структура политий Италии в начале XI века

Здесь мы видим тот момент итальянского историала, когда вся Северная Италия интегрирована в Священную Римскую Империю, воплощающую в себе германский полюс. При этом юг Италии находится в составе Византийской Империи, как следы предшествующих эпох, уходящих корнями во времена Великой Греции и позднее связанных с византийской политикой Юстиниана I (483 — 565), пытавшегося восстановить контроль Константинополя над Западом.

Сицилия же, завоеванная арабами, была преобразована в исламский эмират.

При этом некоторые княжества Центральной Италии сохраняют независимость — Салерно, Капуя, Беневенто (правители этого герцогства отчаянно бились за свободу с эпохи лангобардов), а Венецианская Республика на северо-востоке представляет собой уникальное талассократическое образование, которое позднее станет могущественной торговой средиземноморской гегемонией, успешно конкурирующей с Византией.

# Политии Италии в XI–XV веках

## Геополитические зоны Италии в позднее Средневековье и в эпоху Возрождения

С XI века на территории Италии происходит ряд существенных геополитических трансформаций. Север, центр и юг Апеннинского полуострова превращаются в *три самостоятельных региона*, вокруг которых развертывается противостояние могущественных европейских и средиземноморских держав.

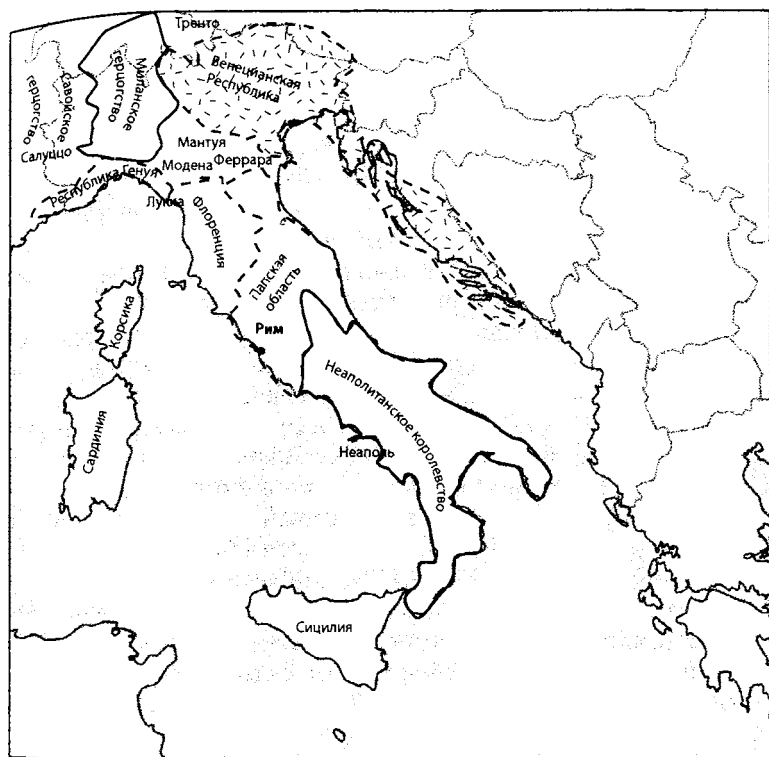
Юг Италии в этот период, в свою очередь, становится пространством, в структуре которого складываются два полюса: Сицилия, с одной стороны, и юг полуострова, включающий в себя Калабрию и Апулию, с центром в Неаполе. Эта часть Италии получает позднее название Двух Сицилий, где остров и юг полуострова представляют собой общее геополитическое пространство.

В центре Италии (Лация, Сполетто и вплоть до Равенны на северо-востоке) в статусе автономного образования сложилась Папская область как региональное теократическое государство.

На севере постепенно кристаллизовалось несколько центров силы:

- на северо-западе Савойское герцогство и Пьемонт с доминанцией Франции;
- к востоку от него Миланское герцогство (Ломбардия);
- южнее (в бывшей Лигурии) — Генуэзская республика как влиятельная талассократия;
- еще южнее — могущественная Флоренция (Тоскана);
- на северо-западе еще одна талассократия — Венецианская республика.

Каждая из этих зон была объектом интенсивных геополитических противоречий между Германской Империей, Францией, Византийской Империей, Арагоном и другими державами. Папы, претендовавшие на контроль над всей европейской политикой, также проявляли к зоне, непосредственно примыкающей территориально к их владениям, повышенный интерес.



Структура политий Италии в конце XV века

## Сицилия и Неаполитанское королевство: от Византии к норманнам и Арагону

Древнее население Сицилии изначально состояло из нескольких пластов, одним из которых были сикулы, народ индоевропейского происхождения, близкого к коренным жителям Лации. Вероятно, сикулы (и близкие к ним культурно лигуры) некогда населяли Южную и Центральную Италию, но были вытеснены оттуда племенами, названными Дионисием Галикарнасским<sup>1</sup> «аборигенами»<sup>2</sup> (т. е. «местными»),

<sup>1</sup> Дионисий Галикарнассский. Римские древности: В 3 т. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005.

<sup>2</sup> В отношении этнической принадлежности «аборигенов» нет ясности. Возможно, это был смешанный этнос, состоящий из представителей разных этнических групп или отколовшийся от лигуров.

которым в этом помогали пеласги (иногда отождествляемые с этрусками). Среди «народов моря», относящихся к доиндоевропейской группе с доминанцией феминидных культов, древнейшие хроники египтян упоминали народ «шекелеш», который иногда отождествляют с сикулами. В этом случае они имеют не индоевропейское происхождение<sup>1</sup>. О религии, культуре и общественном устройстве сикулов не осталось никаких сведений, поэтому даже теоретически структуры этого этнического сообщества не поддаются реконструкции. Еще более древним населением Сицилии были точно не индоевропейские сиканы, которые, по некоторым преданиям, были вытеснены с Иберийского полуострова. Еще одной этнической группой острова были элимцы, бывшие то ли выходцами из Анатолии, то ли «народом моря». Их письменность до сих пор не расшифрована.

В Античности Южная Италия (Сицилия, Калабрия и Апулия) была частью Великой Греции, греческое влияние там было устойчивым и культурно определяющим. Древнейшей греческой колонией на Сицилии был город Наксос, основанный в 734 году до Р.Х. на восточном берегу у подножия горы Этны. Затем были построены Сиракузы, Катания и Мессина. Многие города на континенте — в частности, Неаполь — были также заложены греками, и греки составляли на юге Апеннинского полуострова значительный процент местного населения. В культурно-историческом смысле такая картина сохранилась и в период возвышения Рима, включая эпоху завоевания римлянами Греции.

Финикийцы неоднократно пытались захватить остров и основали там свои поселения, но были, в конце концов, вытеснены.

Сицилия в 241 году до Р.Х. стала первой Римской провинцией. Однако и в Римской Империи юг Италии продолжал оставаться преимущественно греческим.

В христианскую эпоху после раздела Империи эта область продолжала тяготеть к востоку и всегда была опорой византийского влияния. Крах Империи от рук германских вождей готов и лангобардов создал условия прямого включения Южной Италии в состав Византийской Империи и превратил ее в плацдарм для всех начинаний по полному подчинению Апеннинского полуострова Константинополю (как в эпоху Юстиниана). Однако прежде Сицилия побывала под властью вандалов (в V веке) и остготов (в VI веке).

В VIII веке Сицилию завоевывают арабы (сарацины) и создают там Сицилийский эмират, периодически вторгаясь и в Калабрию.

<sup>1</sup> Tusa S. La Sicilia nella preistoria. Palermo: Sellerio, 1999.



В это время лангобарды и византийцы часто нанимают на службу норманнские отряды, помогающие отражать атаки сарацинов. Так, в XI веке норманны стали принимать в политике юга Италии все большее участие, выступая то на стороне византийцев против лангобардов, то на стороне лангобардов против византийцев, то на стороне тех и других против арабов. Постепенно они начинают воспринимать себя как самостоятельную силу, и представители норманнской знати заключают престижные браки с местными правящими родами. Папы покровительствуют этому процессу, считая, что усиление норманнов будет способствовать укреплению католичества против ислама сарацин (в первую очередь) и против греческого православия (во вторую).

В 1062 году норманны вторглись в Сицилию, а к 1090 году захватили всю ее территорию, основав там норманнское Государство, признанное Папами<sup>1</sup>. Параллельно этому другая группа норманнов захватывает Апулию, и юг Италии оказывается в значительной степени под контролем норманнов. В 1127 году Апулия и Сицилия объединились под властью Роджера II (1095–1154), графа Сицилии, в единое королевство. При Роджере II Сицилия и южная половина Апеннинского полуострова полностью интегрируются и образуют самостоятельную средиземноморскую державу, захватывающую колонии в Африке (Махдия) и довольно успешно конкурирующую с Византией, причем подчас атакуя греков на их территориях. В течение около ста лет после этого Сицилия остается одним из главных средиземноморских гегемонов.

В эпоху правления норманнских династий Сицилия (включаящая в себя обширные континентальные владения) превращается в самостоятельную политику с особой культурой, в которой преобладают латинские и греческие составляющие, но можно различить и германское влияние (от остготов, лангобардов до собственно норманнов).

К концу XII века власть норманнской династии слабеет, начинается период внутренних распрей, которые и ранее дестабилизировали королевство изнутри, и в силу династических связей с семейством норманнского короля в 1194 году корона Сицилии переходит к германскому Императору Священной Римской Империи Генриху VI Гогенштауфену (1165–1197), женатому на дочери Роджера II, Констанции. Гогенштауфены были той династией, которая активно настаивала на превосходстве императорской власти над Папами, что легло в основу партии итальянских гибеллинов, которым

<sup>1</sup> Matthew D. The Norman Kingdom of Sicily. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

противостояли сторонники Пап, основой которых были представители древнего германского рода Вельфов, откуда название второй итальянской партии — гвельфов. Переход Сицилии под контроль гибеллинских Императоров означал включение Южной Италии в пространство Германии<sup>1</sup>.

Своего расцвета Сицилия достигает при сыне Генриха VI Императоре Фридрихе II (1194 — 1250), который, по факту, превращает Сицилию в центр всей Империи, проводит централизаторские реформы, вводит новое законодательство (описанное в *Liber Augustalis*), закладывает в 1224 году в Апулии величественный императорский замок Капель дель Монте, открывает в Неаполе Университет, названный в честь него самого.

Фридрих II является самым ярким и могущественным противником верховенства Пап в европейской политике. Он считает себя священным царем, «новым Давидом» и выдвигает учение о том, что освящение императорского достоинства происходит *напрямую от самого Христа*. Так, он возлагает на самого себя императорскую корону в Иерусалиме.

При Фридрихе II Сицилия (включающая Калабрию и Апулию) на некоторое время становится ядром гибеллинской политики<sup>2</sup>, вобравшей в себя одновременно несколько уровней имперской идеи —

- римской (латинской);
- византийской (где соотношение царя и патриарха было концептуализировано в идеале симфонии властей, что существенно отличалось от классической августинианской модели полного превосходства Пап, «Небесной Церкви», лежащей в основе идеологии гвельфов) и
- германской, ярче всего представленной в Империи Карла Великого, а затем Оттонов.

Этот период истории Южной Италии демонстрирует важную составляющую всего итальянского исторического процесса — *связь между германским началом и имперской миссией*. При этом глубокий интерес Фридриха II к философии, теологии, литературе и поэзии (при его дворе процветали куртуазные поэты, миннезингеры, художники, архитекторы и мыслители герметического направления) на новом уровне возрождает как латинскую классику, так в определенной мере и греческие традиции, так как греки были в этой зоне главными носителями философского и, шире, культурного стиля. В Сицилии Фридриха II, в его гибеллинской политике, имперской тео-

<sup>1</sup> Saltini A. *Sicilia fra feudi e giardini*. Bologna: Edagricole, 1982.

<sup>2</sup> Evola J. *Il Mistero del Graal e la idea imperiale ghibellina*. Bari: Laterza, 1937.

логии, покровительстве наукам и искусствам мы видим сочетание германского, латинского (римского), византийского и еще более глубинного — греческого, эллинского — начал. Это повлияло на идентичность сицилийско-неаполитанской Италии и в последующие периоды, заключая в себе наиболее солярные, аполлоно-дионисийские тенденции патриархальной европейской (средиземно-морской) культуры, и закладывая сицилийско-неаполитанскую линию будущего Италии.

После долгого правления Фридриху II наследовал его сын Конрад IV (1228–1254), а тому — Конрадин (1252–1268), последний из рода Гогенштауфенов. Папа Климент IV (1190/1200–1268), противник Гогенштауфенов, передал корону Сицилии представителю французского королевского дома герцогу Карлу Анжуйскому (1227–1285), и с 1266 года Сицилия оказалась под его властью. Когда Сицилия попала под контроль французов, Карл стал готовиться к войне с византийским Императором Михаилом VIII Палеологом (1224/1225–1282), так как Сицилия еще при норманнах утвердила себя как влиятельная морская гегемония, конкурирующая с Византией. Власть французского правителя вызвала протесты населения, что привело к антифранцузскому восстанию (Сицилийская вечерня), в ходе которого его организаторы обратились к королю Арагонскому Педро (1174/1176–1213) за помощью. Арагонские войска высадились на Сицилии и нанесли поражение армии Карла Анжуйского. Папы традиционно встали на сторону Франции, отлучив Педро Арагонского от церкви и не признав его прав на Сицилию, но это не помешало тому, что арагонское правление надолго укрепилось на острове Сицилия. Калабрия и Апулия, однако, оставались под властью французов, образовав на континенте Неаполитанское королевство. Споры между неаполитанскими правителями и арагонской династией Сицилии продолжались еще долгое время, склоняясь то в ту, то в другую сторону, пока Сицилия не оказалась интегрирована в Арагонское королевство полностью, а в 1435 году короли Арагона установили контроль и над Неаполитанским королевством. Обе Сицилии были снова объединены в одной политике на сей раз под властью арагонских (испанских) королей.

Обе Сицилии находились в составе Арагона (позднее Испании) вплоть до 1713 года.

### **Папская область: парадоксы католической геополитики**

В Средневековье в Центральной Италии, с центром в Риме, населенной преимущественно прямыми потомками латинян и умбров,

но с большим количеством других этнических групп, оказавшихся в центре Империи в период ее экспансии и смешавшихся с местным населением, складывается особое политико-религиозное образование — Папская область. Эта зона в культурном смысле была *прямым продолжением римской традиции* во всей ее оригинальности и своеобразии.

Геополитика Папской области имела два измерения:

- 1) региональное и
- 2) глобальное.

Эта область считалась полностью подконтрольной римскому епископу и представляла собой одну из итальянских политий. В этом качестве ее значение было относительно невелико, так как она рассматривалась как феодал Римских Пап, где военно-стратегический фактор был относительным. Наследием этой уникальной политики является современное Государство Ватикан. Однако в эпоху Возрождения при некоторых Папах (в частности, из рода Борджиа) Папская область выступала и как региональная сила со своими интересами, целями, приоритетами и автономной политикой, играя существенную роль в региональном балансе сил Центральной Италии и даже претендуя на региональную гегемонию. У Папской области теоретически не было своей отдельной армии, и задачей всех христианских монархов было защищать спокойствие и мир Святого Престола. На практике во многих случаях Папская область вела себя аналогично соседним политиям, также участвуя в военных конфликтах со своими соседями, как и остальные Государства Италии.

Совершенно иной масштаб влияния был у Римских Пап в смысле их влияния на политику Западной Европы. В этой роли они были *важнейшей геополитической силой*, поддерживающей одних монархов, династии, претендентов на престол и целые державы в ущерб другим. Священный статус Папы предполагал, что его решение отражает позицию самого Неба и поэтому обладает трансцендентным измерением по отношению к коллизиям, войнам и альянсам земных государей. Подчас отношение Папы было решающим фактором в войнах, заключении коалиций, мирных договоров, династических спорах и т. д. Тем самым небольшая и не столь влиятельная сама по себе Папская область по значению оказывалась сопоставимой с могущественными европейскими державами.

Такая *геополитическая двойственность* Папской области — скромной как региональная полития и, одновременно, могущественной, не в меньшей степени, нежели крупнейшие европейские державы — создавала парадоксальную ситуацию. Духовно Папа был сильнее самых сильных правителей, которые — в согласии с ка-

толической доктриной — зависели от него. Но в то же самое время как глава Папской области, расположенной на конкретной политической карте и в контексте конкретного и постоянно меняющегося баланса сил, Папа в определенной мере зависел от того, кто контролирует данную территорию и прилегающие к ней земли силовым (земным) образом. Поэтому контроль над Папской областью Священной Империи, ее суверенитет, или решающее влияние Франции (что выражалось, в частности, в Авиньонском пленении Папы, но не только), подчас напрямую влияли на позиции Папы по общеевропейским вопросам. В теории Папы контролировали все европейские процессы, но на практике всегда какая-то из европейских держав контролировала — до определенной степени — Папскую область.

Предыстория Папской области уходит в период конца VI века, в эпоху правления византийского Императора Флавия Маврикия Тиберия (539–602). При нем Италия находилась под контролем Константинополя и была разделена на семь княжеств, каждое из которых возглавлял поставленный Императором военачальник (*dux* или *magister militum*). Рим оказался в составе Романского княжества, военной и административной столицей которого была Равенна, где и пребывал византийский «князь» (*dux*). Римский епископ (Папа) и клир были подданными Империи, и в их назначениях главную роль (по крайней мере, формально) играл Константинополь. Так как византийцы были озабочены защитой военной столицы (Равенны), Рим был предоставлен самому себе, и его главой, отвечающим за политику, оборону и общественную жизнь, становился, по факту, Папа. По мере усиления политической власти Папы он постепенно становился первым лицом в масштабе всего Романского княжества, вытесняя «византийского князя» на все более второстепенные позиции и двигаясь к постоянно возрастающей (на региональном уровне) политической автономии<sup>1</sup>.

Но формально начало Папской области положил майордом Франков Пипин Короткий (714–768), передавший под власть Папы Стефана II (715–757) территории всего Равеннского экзархата; это решение подтвердил сын Пипина Карл Великий.

По мере того как между папской и императорской властью обостряется конфликт, в полную силу давший о себе знать при Оттоне I (912–973), контроль над Папской областью превращается в инструмент политической борьбы. Оттон I в ходе противостояния с Папой Иоанном XII (937–964), который прежде помазал его на царство, возводит на Святой Престол своего ставленника, имперского ры-

<sup>1</sup> Arnaldi G. Le Origini dello Stato della Chiesa. Torino: UTET Libreria, 1987.

царя, известного как Лев VIII (? — 965). Последующие Папы продолжают борьбу за независимость и вводят правило избрания Пап кардиналами, что делает их власть относительно независимой от Императоров. Параллельно росту влияния Пап в некоторые периоды Императоры подчас утрачивают контроль над областью. В 1143 году римское население свергает Папу и провозглашает республику под властью сената. Лишь Фридрих I Барбаросса (1122 — 1190) восстанавливает папскую власть снова.

Хотя эта территория до XIII века остается номинально в составе Священной Римской Империи, после смерти Генриха VI Гогенштауфена (1165 — 1197) Империя существенно слабнет, и Папы пользуются этим, чтобы сделать Папскую Область политически независимой. Во время правления Папы Иннокентия III (ок. 1161 — 1216) область становится почти полностью автономной, в том числе и от сената Рима, который ранее получил определенные политические полномочия.

В конце XII — начале XIII века Папы, особенно при Николае III (ок. 1216 — 1280), смогли существенно увеличить свои территории, включив в них такие крупные города, как Перуджа, Болонья, Феррара, Римини и такие области, как Анкона, Сполето и Радикофани, хотя папская власть (в политическом смысле) необратимо закрепились не везде. Когда противостояние гвельфов и гибеллинов разгорелось с новой силой при Папе Григории IX (ок. 1145 — 1241), Фридрих II Гогенштауфен, отлученный Папой от церкви в 1239 году, захватил всю Папскую область.

После прекращения правления династии Гогенштауфенов партия гвельфов постепенно начинает брать верх, и власть Пап в их Государстве, и шире, в контексте европейской политики, усиливается. Суверенитет правления Пап в Папской области постоянно растет, и она включает в свой состав все более обширные территории Центральной Италии. В 1274 году при Папе Григории X (ок. 1210 — 1276) первый представитель династии Габсбургов на императорском престоле Рудольф I (1218 — 1291) официально признал полную независимость папского Государства от Императоров Священной Римской Империи, и с тех пор, в течение шести столетий, вплоть до 1859 года Папская область существовала в качестве независимого теократического Государства, где Папа выступал в роли прямого политического правителя.

Параллельно тому как на юге Италии формируется королевство двух Сицилий (включающее в себя два полюса — Сицилию и Неаполь), Папская область, в свою очередь, превращается в *гегемонию центральной части Апеннинского полуострова*, закрепляя геополитическое районирование Италии на три зоны — Юг, Центр и Север

(состоящий из нескольких самостоятельных и влиятельных в региональном масштабе зон).

## Гвельфы и гибеллины: идеи и кланы

После христианизации Римской Империи постепенно формируются две парадигмы, определяющие норматив соотношения духовного владычества и светской власти. Первая теория, укрепившаяся в Византии и ставшая там безусловно доминирующей, получила название «Теория двух солнц». Согласно ей, Император и Папа были двумя источниками легитимной власти, но относящимися к двум разным областям: в руках «солнца»-Императора была сосредоточена исключительная полнота земной политической власти, тогда как второе «солнце»-Папа (или общество высших епископов — Патриархов) был главой духовной иерархии. Вторая теория, «Теория солнца и луны», основываясь на (подложном, как позднее выяснилось) документе «Константинов дар», якобы передававшем Папе всю полноту власти над Западной Империей, утверждала, что епископ Рима в пространстве Западной Империи является *единственным источником легитимной власти*, в том числе и в земном, узко политическом смысле, представляя собой «солнце», а Император — «луну», живущую не своим светом, но будучи отражением солнечного света Папы.

Оппозиция этих двух парадигм политического устройства Западной Европы — августиновской концепции полной доминации Церкви над Государством («Град Небесный» против «Града Земного») и имперской теории катехона, «удерживающего», продолжающей традицию Рима и созвучной византийской модели симфонии властей — в истории Италии воплотилась в историческое и геополитическое противостояние двух партий — *гвельфов и гибеллинов*, которые в период с XII по XVI век сошлись друг с другом в острой идеологической и политической борьбе<sup>1</sup>. Эта борьба напрямую отражалась на геополитическом балансе сил на Апеннинском полуострове, где территории, контролируемые Императорами, противостояли Папской области и тем политиям Италии, которые принимали сторону гвельфов.

*Война идей — теократии и Империи — обрела форму политического противостояния партий и геополитического конфликта между Государствами Апеннинского полуострова.*

<sup>1</sup> Raveggi S., Tarassi M., Medici, Parenti P. Ghibellini, Guelfi e Popolo Grasso. Firenze: La Nuova Italia, 1978.

Ядром партии гвельфов были влиятельные князья Саксонии и Баварии из древнего рода Вельфов, уходящего корнями к франкской аристократии. Они последовательно поддерживали линию Пап, выступали неизменно на их стороне, настаивали на строгом следовании августинианской линии в определении баланса между духовной и светской властью с безусловным приматом духовной (Святого Престола). Император в этом случае мыслился как «первый среди равных», то есть выборный король, обладающий номинальной властью, по своей природе не отличающейся от власти остальных светских правителей («Град Земной»). Гвельфы были сторонниками максимальной автономии Папской области и организации остальных итальянских политий с учетом интересов Пап. В социальном смысле к гвельфам тяготели низшие слои итальянских политий — горожане, ремесленники, торговцы.

Противоположную позицию занимали гвельфины, представленные ярче всего германскими Императорами из швабского рода Гогенштауфенов. Название «гвельфины» образовано от искаженного имени одного из замков этого рода Waiblingen или Gaubeling. Они были приверженцами катехонического толкования самой природы императорской власти, отраженной в образцовых жестах Константина Великого, принимавшего активное участие в церковных вопросах в качестве «внешнего епископа церкви». Партию гвельфинов поддерживали преимущественно представители высшей аристократии и имперское рыцарство.

Впервые обе стороны ярко обозначились в конфликте за преемство императорской короны после смерти Генриха VI, когда Вельфы поддержали в качестве претендента баварца герцога Брауншвейгского Оттона IV (1175/1176 — 1218), а Гогенштауфены Фридриха II. Но ранее эти же тенденции, как мы видели, проявлялись и противостоянии Оттона Папам.

В качестве полноценных партий гвельфы и гвельфины появляются в XIII веке в Тоскане (Флоренция, Ареццо и т. д.), но постепенно это деление на две фракции распространилось практически на все города и политические образования Апеннинского полуострова. Причем сами имена этих партий были придуманы флорентийцами, и от них были заимствованы остальными. Центрами, где доминировали гвельфы были Милан, Падуя, Болонья, Мантуя, Лукка и т. д. Гвельфины преобладали в Парме, Пизе, Кремоне, Модене, Ареццо, Асти и т. д.

Наиболее драматические столкновения гвельфов и гвельфинов развертываются в XIII веке во Флоренции, при этом победа переходит поочередно от одной партии к другой. В конце концов, по мере



ослабления Гогенштауфенов, папская партия берет верх, и гвельфы побеждают на большей части Италии. Но противостояние продолжается в целом до XV века, когда на территории Италии складывается феодальная модель синьорий, в которой власть полностью сосредотачивается в руках крупных феодалов, постепенно перерастая в тиранию.

В XIX веке в период Рисорджименто партии гвельфов и гибеллинов возрождаются в новом качестве: неогвельфы и неогибеллины; первые представляют собой политическое течение католиков-традиционалистов, вторые — приверженцев секулярных, светских реформ.

## Флоренция и Тоскана: от этрусков к битвам сеньоров

Территории Тосканы (Этрурия) были в древности заселены племенами этрусков, которые, под одной из версий, были потомками доиндоевропейских белых этносов, вторгшихся в Средиземноморье в XIII веке до Р.Х. и известных как «народы моря»<sup>1</sup>. Выдвигалась теория их связи с лидийцами или неидентифицированным этносом «турша» (у Геродота они названы «тирренами»). Другие авторы говорили об их тождестве с пеласгами, прибывшими из Восточного Средиземноморья в Италию. Если принимать доиндоевропейское происхождение этрусков, то с большой степенью вероятности они принадлежали к цивилизации Великой Матери, как и все остальные «народы моря», кроме их индоевропейских союзников из Греции (ахейцев и данайцев).

Однако в реконструкциях Ж. Дюмезиля<sup>2</sup> ранних исторических документов Рима этруски фигурируют не столько как представители аграрной культуры (эта функция более всего соответствует сабинянам), сколько как народ воинов, то есть второй функции индоевропейского общества. Если сами римляне мыслили себя представителями высшей сакральной аристократии (первая функция священников), то этруски были стратой воинов, а сабиняне — крестьян. Принадлежность этрусков к доиндоевропейскому племени «народов моря» заставляет предполагать в их культуре определенные матриархальные (кибелические) черты, что особенно подчеркивает, как мы видели, Ю. Эвола.

От древней культуры этрусков римляне заимствовали летоисчисление с помощью столетий (*saecula*), что, как уже было замечено,

<sup>1</sup> Torelli M. *Gli Etruschi*. Milano: Bompiani, 2000.

<sup>2</sup> Dumézil G. *Jupiter Mars Quirinus; Idem. Les Mythes romains*.

стало основанием для введения Секулярных игр при основании Империи Октавианом.

Согласно римским преданиям, три царя Рима были этрусками — Тарквиний, Туллий и последний царь Тарквиний Гордый. В период республики этруски потеряли власть над Римом, но сохраняли контроль над значительными территориями Италии. Тогда же они вступили в затяжное противостояние с греками, которое, в целом, проиграли. Позднее Этрурия и ее главные города (Вейя, Кортон, Ареццо, Черветере, Тарквиния, Вульчи, Кьюзи, Орвieto, Перуджа, Популония, Ветулония, Розелла и т. д.) постепенно переходили под власть латинян. В V и IV веках до Р.Х. этруски пытались противостоять Риму, предприняв попытку создать конфедерацию 12 городов вокруг города Вейя. Но это не удалось, и римляне, сломив сопротивление, подчинили северо-запад Италии, где жили этруски, себе, хотя ряд городов (в частности, Перуджа, Кортон и Ареццо) отстаивали свою независимость еще на определенный срок. В IV веке в Этрурию вторглись с севера галлы, а с юга продолжали распространять свой контроль римляне. После победы Рима в Первой Пунической войне их контроль над Италией был полным.

Тоскана и ее главный город Флоренция, ставший после распада Империи самостоятельным политическим и геополитическим региональным полюсом Италии, имели древние корни и особую идентичность, сопряженную с архаической культурой этрусков. На эту культуру накладывались римские, греческие, галльские, германские и христианские влияния, но самобытность Тосканы и ее социокультурной области в контексте всей Италии и ее средневекового историала, а также ее ведущая роль в переходе к эпохе Возрождения, позволяют говорить об особой флорентийской (тосканской) идентичности, с точки зрения геософии, географии Логосов, совпадающей с областью древней Этрурии. Поэтому *флорентийский Dasein* должен рассматриваться нами с учетом этой этрусской составляющей.

Гвельфы и гибеллины в Италии впервые выступают под такими именами во Флоренции, и изначально противостояние двух партий связано с враждой двух групп флорентийской аристократии — родом Амидеи (гибеллины) и Буондельмонти (гвельфы), а также их союзников и родственников<sup>1</sup>. На стороне Амидеи были изначально роды Уберти и Ламберти. На стороне Буондельмонти — семейства Донати и Пацци. Род Уберти был тесно связан с Императорским домом Штауфенов, что во многом предопределило позиции обеих

<sup>1</sup> Cardini F. Storie fiorentine. Firenze: Ed. Loggia de' Lanzi, 1994.

сторон. Постепенно в местный конфликт втягиваются Император и Папа, и борьба крупных феодальных семейств приобретает *идеологический характер*. Одних поддерживает Император, других — Папа.

Каждая из партий имела свои эмблемы и символические цвета. Отличительным признаком гвельфов был *красный цвет* (красный крест или красная лилия), лев, красный орел, побеждающий зеленого дракона. Символом гибеллинов были *белый цвет*, герой Геркулес, верхом на немейском льве, разрывающий ему пасть или имперский черный орел на золотом фоне (эмблема Гогенштауфенов). Эти цвета составляют главные цвета Флоренции. Древнейшим же символом Флоренции был латинский бог Марс<sup>1</sup>.

С начала XIII века во Флоренции активно распространяются монашеские ордена, основывающие свои общины в разных частях города. Параллельно начинает распространяться течение катаров, которому подчас симпатизируют и представители высшей аристократии (в частности, гибеллинский род Уберти).

В середине XIII века вся история Флоренции и Тосканы развертывается на фоне борьбы гвельфов и гибеллинов. Обе партии имеют в городе свои территории, башни, а также целую систему загородных замков и феодалов.

Столкновения между флорентийскими партиями гвельфов и гибеллинов приводили к изгнанию проигравших из города. В 1239 году решительную победу одержали гибеллины, и гвельфам пришлось оставить город, отправившись в изгнание. Однако после смерти Фридриха II и провозглашения во Флоренции новой политической системы — «Primo Popolo», где власть правителя (подеста) дублировалась «Народным Капитаном» и советом из 12 старейшин, победа снова перешла к гвельфам, и в 1251 году на сей раз гибеллины были вынуждены покинуть город. В сентябре 1260 года армии гвельфов и гибеллинов сошлись в смертельной схватке при Монтаперти. В коалиции гвельфов, представлявших Флоренцию, были отряды из Болоньи, Прато, Лукки, Орвьето, Перуджи и т. д. Войско гибеллинов состояло из флорентийских беженцев и отрядов крупного города Сиена, предоставившего гибеллинам убежище. На сей раз победили гибеллины, на голову разбив противников. После этого победители вернулись с триумфом во Флоренцию, и в изгнание снова пришел черед отправиться гвельфам. Правители Сиены и большинство предводителей гибеллинов Тосканы при поддержке Штауфенов

<sup>1</sup> Это вполне соответствует идее Дюмезиля о том, что этруски выполняли в структуре архаического римского общества вторую индоевропейскую функцию — воинов.

приняли решение стереть Флоренцию с лица земли, и лишь то, что флорентийские гибеллины стали стеной на защиту своего города, который считался в то время оплотом гвельфов, спасло Флоренцию от уничтожения.

В 1266 году в битве при Беневенто войска Карла Анжуйского (1227 – 1285), поддержанного Папой, разбили армию сына Фридриха II Манфреда (1232 – 1266), после чего анжуйская династия установила контроль над Сицилией. Это была важнейшая победа гвельфов. Однако Папы римского происхождения (Григорий X и Николай III) скоро разочаровались во французском правлении Карла и предприняли новую стратегию во Флоренции, бывшей важнейшим гегемоном Италии по примирению гвельфов (радикальных сторонников Карла) и гибеллинов, утративших после конца династии Штауфенов внешнюю поддержку. В 1280 году вожди гибеллинов получили возможность вернуться во Флоренцию, но никогда уже больше не играли той роли, как прежде. Правление Императоров из династии Габсбургов, в свою очередь, строилось на лояльности Папам и поэтому представляло собой продолжение линии гвельфов и носителей августирианской модели политики.

Последним масштабным столкновением тосканских гибеллинов и гвельфов была битва в 1289 году при Ареццо, городе, остававшемся дольше других цитаделью гибеллинов. В ней принимал участие великий итальянский поэт и сторонник гвельфов Данте Алигьери (1265 – 1321). Победа на сей раз была на стороне гвельфов, после чего во Флоренции была провозглашена система правления, где при полной доминации гвельфов определенные права получали представители городских общин и корпораций — «*Secondo Popolo*». Теперь гвельфы Флоренции разделились на белых (группировавшихся вокруг семейства Черки) и черных, предводителями которых было семейство Донати. Белые гвельфы были сторонниками сочетания Папства и Империи при верховенстве Папы, тогда как черные гвельфы выступали за полную и законченную теократию. Семья Данте принадлежала к лагерю белых гвельфов, и в теоретическом труде Данте «Монархия»<sup>1</sup> можно увидеть даже гибеллинские темы<sup>2</sup>. Как ранее поступали друг с другом гвельфы и гибеллины, черные гвельфы изгнали из Флоренции белых (в том числе и Данте).

Постепенно Флоренция становится центром развития ремесел и искусств, а также важнейшим финансовым центром Европы. В XIV веке флорентийские банкиры превращаются в мо-

<sup>1</sup> Данте Алигьери. Монархия. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999.

<sup>2</sup> Guénon R. L'ésotérisme de Dante. P.: Gallimard, 1957.

гущественную силу международного масштаба, выступая в роли экономической опоры Пап (особенно в период их пребывания в Авиньоне).

В 1348 году, когда эпидемия «черной чумы» поразила Европу, Флоренция, как и другие города Италии, потеряла значительную часть населения. В этот период обостряется противоречие между низшими и высшими слоями населения, и для предотвращения проникновения в руководящие органы города, гвельфы, представляющие городские верхи, учреждают «суды гвельфов», обвинявшие всех неугодных (чаще всего представителей народных масс — «худой народ») в том, что они являются приверженцами гибеллинов, за что полагалась высылка из города. В целом политический строй Флоренции XIV века представлял собой Республику, власть в которой была олигархической, но учитывающей в определенных ситуациях и интересы «худого народа».

Одной из крупнейших олигархических семей Флоренции постепенно становится род Медичи.

В XV веке Флоренция переживает расцвет. Она превращается в это время не просто в регионального гегемона, но в одну из самых богатых областей Западной Европы. В ходе сложных политических перипетий к власти приходит Козимо Медичи (1414–1464), создавший предпосылки для единоличного правления (синьории). При Медичи Флоренция устанавливает почти полный контроль над территориями Тосканы.

Именно во Флоренции в 1439–1442 годах проходит Собор, в котором православные византийцы под угрозой османских завоеваний и ожидая помощи Западной Европы, соглашаются подписать Унию с католичеством (на условиях Пап). Параллельно этому под прямым византийским влиянием флорентийские мыслители под покровительством Козимо Медичи (Марсилио Фичино, Пико дела Мирандола и т. д.) учреждают платоновскую Академию, по сути формулируя основную повестку дня философии Ренессанса и открывая новую эпоху в истории Западной Европы.

Позднее, в XVI веке (1537 год), Медичи получают от Папы титул герцогов Тосканы, а затем и великих герцогов.

Значение Флоренции в историале Италии огромно и не уступает другим важнейшим полюсам влияния — Сицилии и Неаполю, Папской области или талассократиям (Генуе, Пизе, Венеции и т. д.). Значение Флоренции в том, что она была:

- полем резкого противостояния гвельфов и гибеллинов как носителей двух фундаментальных политических философий Западной Европы;

- центром разработки парадигмы Возрождения в области культуры и искусства;
- важнейшим полюсом европейской экономики;
- влиятельной и могущественной региональной гегемонией, оказывавшей на общий баланс сил на Апеннинском полуострове значительное влияние.

## Савойя: в историчале Срединного Королевства

Еще одним влиятельным центром Севера Италии была Савойя (включавшая Пьемонт). В основе графства Савойя исторически находилось королевство бургундов, которое начиналось именно с этой территории. Позднее оно оказалось в составе Государства Каролингов, а после его распада стало областью Бургундии. В 1032 году в качестве самостоятельного субъекта оно вошло в состав Священной Римской Империи. Основателем графства считается Гумберт I Белая Рука, Albimanus (ок. 970/975 — ок. 1047/1051), правитель крупного центра Аоста. Гумберт I расширил свою власть на значительные территории, в целом повторяющие границы современных областей Савойя и Вале д'Аоста. Его сын Оттон I (1021 — 1060) через династический брак присоединил к владениям Пьемонт.

В эпоху противостояния гвельфов и гибеллинов правители Савойи однозначно встали на сторону гибеллинов и пользовались поддержкой Империи. Савойя находилась в зоне Срединного Королевства между Францией и Германией и поэтому постоянно испытывала на себе влияние как германского (восточного) полюса Западной Европы, так и (западного) французского. В этом судьба Савойи геополитически сходна с Бургундией и Швейцарией. Ряд территорий Швейцарии — кантон Во<sup>1</sup>, Женева и т. д. в период расцвета графства (герцогства) Савойского входили в его состав.

Граф Амадей V Савойский (1249 — 1323) устанавливает сюзеренитет над Женевой и посвящается в статус князя Империи (имперский викарий Ломбардии). При Амадее VII (1360 — 1391) в 1388 году к Савойе присоединяется графство Ницца.

Амадей VIII Савойский (1383 — 1451) получает статус герцога и снова присоединяет к Савойе Пьемонт, выделившийся ранее в самостоятельную единицу в ходе династических разделений правящей савойской династии, и Геную. В следующем столетии в 1530 — 1536 годах герцоги Савойские, правда, теряют свои владения в Швейцарии и большинство земель на севере Италии, в ходе вой-

<sup>1</sup> Присоединен при графе Пьере II Савойском (1203 — 1268).

ны французов с Императорами, затем снова восстанавливают часть владений, и снова их теряют во время войны за испанское наследство.

Как и большинство территорий Срединного Королевства, некогда доставшихся Лотарю при делении Империи Карла Великого его внуками, земли Савойи оказывались полем борьбы французов и немцев, переходя от одних к другим, а временами получая независимость от обоих полюсов Западной Европы<sup>1</sup>. Идентичность Савойи с XI по XVII век определялась:

- ее принадлежностью к средней зоне западноевропейской геополитики;
- устойчивой ориентацией на Империю и Германию;
- гиббелинским выбором правящей династии;
- соперничеством с Генуей.

### Ломбардия: могущество итальянского Севера

Еще одной зоной Северной Италии, относящейся к пространству Срединного Королевства, является Ломбардия, столицей которой выступает самый крупный город этого региона — Милан. Милан (Медиоланум) был основан древними кельтами и определенное время являлся главным центром огромной кельтской ойкумены. Именно в Милане Константину Великому явилось знамение Креста с девизом «In hoc signo vinci» (Сим победиши!), и, соответственно, судьбоносный указ о веротерпимости был издан именно здесь<sup>2</sup>.

Позднее, в период упадка Западной Империи, эти земли были захвачены германским племенем лангобардов (откуда название Ломбардия), исповедовавших, как и большинство немецких племен, арианскую версию христианства. Герцоги Ломбардии в X веке сражались за контроль над ее землями с бургундами, пока Император Оттон I не присоединил их в 951 году к территориям Священной Римской Империи. При Фридрихе I Гогенштауфене ломбардцы неоднократно пытались выйти из-под контроля Империи, но в конце концов вынуждены были подчиниться.

Как и другие области Италии, Ломбардия стала полем активного противостояния между гибеллинами и гвельфами. Гибеллины преобладали в Парме, Мантуе, Ферраре, Вероне, Пьяченце, Реджио, Модене, Брешии и т. д. В других городах Севера господствовали гвельфы. В Милане власть удалось захватить гиббеллинскому роду

<sup>1</sup> Coquet H. Les Alpes, enjeu des puissances européennes: L'union européenne à l'école des Alpes ? P.: L'Harmattan, 2003.

<sup>2</sup> De Finetti G. Milano: costruzione di una città. Milano: Hoepli, 2002.

Висконти. Если гибеллины были сторонниками Империи, то гвельфы, поддерживавшие Папу, в Ломбардии чаще всего выступали одновременно и за независимость и самоуправление городов.

С опорой на Империю династия Висконти в XIV веке распространила свою власть на Павию, Комо, Пьяченцу, Кремону, Брешию и т. д. Гибеллинской политике Висконти противостояли как оставшиеся верные Папе города Севера, так и представители партии гвельфов внутри самой Ломбардии. В XV веке династия Висконти сходила со сцены, уступив главенство династии Сфорца.

В XVI веке Ломбардия становится полем противостояния французов и австрийцев, разделяя судьбу всех остальных территорий Среднего Королевства. В 1523 году войска Карла V Габсбурга (1500—1558) занимают основные города Ломбардии (Милан, Лоди, Новару и Алессандро). В 1535 году Милан вошел в состав владений Священной Римской Империи. Позднее корона Ломбардии переходит к австрийской ветви Габсбургов, и вместе с Неаполем Милан оказывается в прямом управлении испанского вице-короля. Таким образом, испанские монархи получают возможность управлять всей Италией, контролируя ее с севера и с юга.

## Генуя: провизантийская талассократия

Генуя была главным городом Лигурии, территории, населенной древнейшим европейским народом — лигурами, обитавшим некогда на юго-востоке Франции, на севере Италии и занимавшим основное пространство Апеннинского полуострова<sup>1</sup>. Лигуры некогда были могущественными племенами, вероятно, индоевропейской патриархальной культуры. Согласно другой версии, они представляли собой древнейший доиндоевропейский народ, родственник иберам. Они населяли значительные территории севернее Этрурии. Однако постепенно их территории стали сужаться, так как их теснили кельты с севера и умбро-латины (и отчасти этруски) с юга.

Свою идентичность в первые века до Р.Х. они сохранили только в области Лигурии, единственным крупным городом которой была Генуя<sup>2</sup>. Лигуры отчаянно сопротивлялись кельтскому и латинскому натиску, но в конце концов были вынуждены признать над собой власть Рима.

О религии и культуре лигуров (в отличие от соседних с ними этрусков) сохранилось очень мало сведений. Большинство извест-

<sup>1</sup> *Jubainville D'Arbois de*. Les premiers habitants de l'Europe. P.: Ernest Thorin, 1877.

<sup>2</sup> *Negri Tofilo Ossian de*. Storia di Genova: Mediterraneo, Europa, Atlantico. Firenze: Giunti Gruppo Editoriale, 2003.



ных божеств носят либо очевидные латинские, либо кельтские имена (Бег-, Пен-, Алб-). Женское божество, Великая Мать, называется по-латински — Матрона. Лигуры считали голову человека священной (так как в ней, по их представлениям, обитал дух). Устойчиво повторяется образ солнечного лебедя и сакрального царя лигуров — Кикну (лебедь). Часто встречается символизм быка и бычьих рогов.

В Средние века Лигурия, как и весь север Италии, была покорена германскими племенами — в начале остготами, затем лангобардами и, наконец, франками. Генуя входит в состав Священной Римской Империи, но сохраняет структуры традиционного управления — сочетание элементов синьории, торговой олигархии и частичной городской демократии — и постепенно превращается в процветающее государство. Торговая и цеховая элита Генуи создает сбалансированную модель совместного управления, где ведущими становятся роды Фиески, Спинола, Дориа, Гримальди и т. д. Портовый характер Генуи способствует развитию морской торговли, которая становится главным политическим, стратегическим и экономическим рычагом для ее становления региональным гегемоном. Развитие торгового флота и сосредоточение экономики города в области морской торговли, а также успешная и сбалансированная политика правящих кругов в отношении Империи и Папы, превращают постепенно Геную во влиятельную талассократию и, наконец, в полноценную морскую Империю. Генуэзские купцы становятся важной самостоятельной силой в Средиземноморье, а генуэзские олигархи активно участвуют в экономических процессах Западной Европы в целом.

Генуя построила систему колоний — от отдельных поселений и крепостей (например, Галата под Константинополем, колонии в Северном Причерноморье) до внушительных территорий (таких, как вся территория Корсики и северные области Сардинии). Генуэзцы строили свою политику на союзе с Византией и в этом расходились с другими итальянскими талассократиями, — в первую очередь, с Венецией (а также с Пизой, Гаэтой, Амальфи) — с которыми они ожесточенно конкурировали. К концу XIII века Генуя достигает пика своего могущества, одержав ряд решающих побед над флотом Венеции и Пизы.

К середине XIV века, однако, в политике Генуи нарастают внутренние противоречия, и олигархия угрожает Республике. Генуэзцы пытаются скопировать модель Венеции, где Республикой управляли выборные правители — дожи. Но это не спасает ситуацию. В начале XV века Генуя утрачивает свою независимость, оказавшись под контролем французов. В период с 1421 — 1435 год власть над Гену-

ей оказывается в руках правителей Ломбардии. К середине XV века Республика окончательно утрачивает статус гегемонии. На Корсике непрерывно вспыхивают восстания. Сардиния переходит под полный контроль Арагона. Африканские колонии в Палестине оказываются в руках осман и египетских мамелюков.

С начала XVI века генуэзцы сближаются в своей политике с Испанией и активно участвуют в ее колонизаторских экспедициях. Согласно одной из исторических версий, уроженцем Генуи был открывший Америку Христофор Колумб.

Генуэзская талассократия представляет собой специфическое явление. С одной стороны, с опорой на развитие морской торговли Лигурия смогла укрепить свою независимость и достичь существенного объема независимости от других региональных центров силы. Тем самым, на новом историческом этапе потомки лигуров воплотили свою волю к свободе. С другой стороны, Генуя была одной из первых европейских держав, которая встала на путь построения полноценной талассократии, что предполагало радикальную смену цивилизационных приоритетов — от аполлоно-дионисийских (патриархальных, вертикальных) к кибелическим и хтоническим. И как в большинстве талассократических систем на первый план в Генуе выдвигается именно купеческая олигархия, власть финансовых династий и торговых домов. Генуя становится поэтому одним из первых очагов становления европейского капитализма, и социальные, психологические и культурные изменения населения Лигурии в эпоху подъема талассократии представляют собой одну из самых ранних иллюстраций смены парадигм — от парадигмы Традиции к парадигме Модерна. Генуэзская талассократия, с точки зрения ноологии, означает смещение от Логоса Аполлона и Диониса к Логосу Кибелы.

Однако в контексте Средиземноморья талассократическая миссия Генуи вступила в противоречие с другим итальянским гегемоном — Венецией. *Противостояние с Венецией*, и отчасти с Пизой, предопределило саму генуэзскую идентичность. Если Венеция была радикальной и последовательной талассократией, доводящей эту ориентацию до ее метафизического предела, то Генуя в ходе конфликта и конкуренции делала ставки на противоположные ориентиры и ценности. Спор между венецианцами и генуэзцами с точки зрения цивилизационной семантики можно соотнести с противостоянием Британии и Испании в более поздние времена, но только в контексте Средиземноморья, тогда как противостояние Британии и Испании развертывалось в мировом масштабе. Генуя была аналогом Испании, тогда как Венеция — Голландии и Англии.

Политически это проявилось ярче всего в отношении к Византии. Генуэзцы выступали как союзники Византии, а венецианцы вначале использовали хорошие с ней отношения для того, чтобы укрепить свое экономическое могущество и постепенно разрушить ее изнутри, а затем перешли в стан открытых врагов Константинополья, войдя с Византией в прямой геополитический и даже цивилизационный конфликт. В контексте колониальных средиземноморских талассократий Генуя была консервативным (то есть наиболее теллурократическим) полюсом, а Венеция, напротив, шла в авангарде модернизации, предвосхищая Новое время. Но в той степени, в которой Генуя была именно талассократией, причем одной из первых в Европе, то и она была носителем многих признаков цивилизации карфагенского типа, структурно противоположной Римскому Логосу.

### Венеция: лаборатория Анти-Европы

Территории Венеции изначально населяло (возможно, иллирийское) племя венетов, чей язык относился к индоевропейской группе и имел параллели с латинскими, германскими, кельтскими, балтскими, албанскими, а также фриго-фракийскими языками. По другой версии, венеты были близки к славянам или славянизированы позднее. В любом случае венеты представляли собой коренной народ северо-востока Италии, какое-то время находились под контролем кельтов и в определенный момент вошли в состав Римской Империи. Римлянами была основана Аквилея — стратегический центр римского присутствия в регионе Венетии и Истрии.

Исторические хроники утверждают, что сам город Венеция был основан в 421 году от Р.Х. на островах Риадельто, укрывшихся от нападения готов жителями береговой зоны. Поселение Венеции является уникальным, так как жилища возводятся на сваях на воде лагуны, что составляет уникальность города и особенность его социальной инфраструктуры<sup>1</sup>.

С VII века Венеция находится под властью Византии со столицей в Ираклее<sup>2</sup>. Первый дож Венеции был избран в 697 году. С этого времени традиция народного избрания дожа (правителя), не имеющего наследственного статуса, стала отличительной чертой венецианской политики, построенной на сочетании олигархии и демократии.

<sup>1</sup> Lane Frederic C. Storia di Venezia. Torino: Einaudi, 1978.

<sup>2</sup> Норвич Дж. История Венецианской республики. М.: АСТ, 2009.

При доже Орсо Ипато (? — 742) жители Венеции отвергли иконоборчество Исаврийской династии (иконоборческий эдикт Императора Льва III Исавра), и с этого момента венецианцы становятся все более и более независимыми от метрополии. В 805 году дож Венеции Антенорео Обелерио (? — 831) обратился к Священной Римской Империи с просьбой о сюзеренитете, надеясь тем самым закрепить наследственную власть, но население Венеции отвергло оба начинания и отстояло с оружием в руках независимость от франков, сохранив формальное подчинение Византии. С 840 по 1136 год между Византией и Венецией действовало соглашение о том, что Венеции предоставляется особый статус, по которому франки не имели права вести торговлю в Адриатическом море, минуя венецианцев. Это давало жителям Венеции огромные привилегии и фактическую монополию на морскую торговлю. С этого периода начинается становление Венеции как могущественной талассократии, почти полностью независимой и от Священной Римской Империи, и от Византии, но прекрасные дипломатические отношения с обеими защищали венецианцев от других региональных гегемонов Италии. Так, дож Пьетро Орсеоло II (961 — 1009) устроил брак своего сына с племянницей будущего Императора Византии Романа III Агрира (968 — 1034), пригласив вместе с тем Императора Священной Римской Империи Оттона III (980 — 1002) быть его крестным отцом, выстраивая таким образом баланс между двумя Империями. Столь же изящно, с дипломатической точки зрения, Пьетро Орсеоло II создавал альянсы с могущественными властителями Италии и даже с сарацинами.

Территории, прилегающие к Венеции и оказавшиеся под ее властью (область Венето), были достаточно неплодородными, и поэтому все усилия населения региона были обращены к морской стихии — к рыбной ловле, а затем преимущественно к морской торговле. Постепенно *Море становится судьбой Венеции*, а морской флот и торговые экспедиции — основным инструментом политического могущества и экономического процветания. Венецианский порт стал центром экспорта товаров из обширных областей Западной и Центральной Европы, что позволило венецианцам стать ведущей морской силой в Адриатике и, шире, в Средиземноморье, основав систему колоний на обоих берегах северной части Адриатического моря — вплоть до Каринтии и Далмации.

Венецианцы оказались в выгодном положении в эпоху Крестовых походов, выступая как одна из главных сил морского флота крестоносцев. Венецианский порт был главной точкой, где скапливались европейские рыцари, отправляющиеся на Святую землю. Особенно активную роль играли венецианцы в Первом крестовом

походе. В дальнейшем с ними стали успешно соперничать Генуя и Пиза, традиционные соперники венецианцев, но все равно Венеция оставалась ведущей силой, а венецианские купцы получили право беспопытной свободной торговли на захваченных крестоносцами на Востоке землях.

К дожу Пьетро Орсеоло II восходит знаменитый венецианский обряд «Обручения с морем» (*Sposalizio del Mar*), установленный несколько позднее 1000 года, после того как Венеция основала в Далмации свои первые колонии, победив славянских пиратов, ранее бывших для венецианцев основной угрозой. Обряд представлял собой «молитвенное обращение к морю» как к живому существу и самой важной для венецианцев стихии. Освященная прежде во время молебна святая вода использовалась для окропления дожа и его свиты, а ее остатки выливались в море. В обряде использовались строки из 50-го Псалма: «Окропиши мя иссопом и очищуся, омыеши мя, и паче снега убелюся».

Позднее обряд приобретает все более чувственный характер, а фигура моря наделяется ясно различимыми женскими чертами. В конце концов, стихия становится богиней, а моление превращается в брачный ритуал. С начала XII века «Обручение с морем» представляет собой полноценное свадебное действие с воспроизведением всех отличительных черт католического обряда бракосочетания. В 1177 году дожа и море венчает сам Римский Папа Александр III (1105–1181), выражая тем самым свою благодарность венецианцам за поддержку, оказанную Святому Престолу против Фридриха Барбароссы, когда Венеция выступила как организатор и финансист союза итальянских городов, верных Папе, встав во главе коалиции из Падуи, Венченцы, Вероны и т. д.<sup>1</sup> Церемония венчания включала в качестве кульминации жест дожа, срывающего со своего пальца золотое кольцо и бросающего его в море. При этом дож восклицал «Мы с тобой муж и жена, море!» (*Desponsamus te, mare*), а Папа подтверждал, что Венеция и море стали отныне «плотью единой».

Показательно, что уже с XII века в Венеции появляются институты, типичные для талассократических олигархий — в Риальто открылись первые банки (хотя процентные ссуды были формально запрещены католичеством), тогда же были разработаны первые в Европе системы страховки морских грузов и т. д.<sup>2</sup> В Венеции также

<sup>1</sup> После поражения Фридриха именно венецианский дож способствовал примирению между Святым Престолом и Империей, что выразилось в символическом целовании Императором Фридрихом Барбароссой папского башмака в присутствии дожа в базилике Сен-Марко.

<sup>2</sup> Diehl Ch. *La Repubblica di Venezia*. Roma: Newton & Compton editori, 2004.

впервые в Европе начинает привлекаться еврейский капитал, хотя в других европейских странах аналогичные действия были бы немислимы. Рост денег, система коммендаций (когда вкладывающий деньги в торговое предприятие финансист получал львиную долю прибыли, но также нес пропорциональную ответственность в случае провалов) и службы инвестиционных агентов превратились в привычный экономический институт именно в Венеции, ставшей *родиной современного капитализма* намного раньше остальных европейских обществ. Тщательный и детальный анализ становления в Венеции полноценной капиталистической системы, которая в других европейских странах сложилась намного позднее, и также в первую очередь в талассократических государствах, основанных на морской торговле, проделал Фернан Бродель<sup>1</sup>. В конце XV века в Венеции складывается система бухгалтерского учета, сохраняющаяся в основных чертах вплоть до настоящего времени<sup>2</sup>.

Венецианцы вместе с тем смогли выстроить такую политику отношений с Византийской Империей, что получили в обмен за ряд стратегических услуг право беспошлинной торговли на пространстве всей Империи, что ставило их в привилегированное положение в сравнении с самими византийскими купцами<sup>3</sup>. Это правило закреплялось «Золотой буллой», впервые подписанной еще в 992 году и подтвержденной в 1082 году. Третья версия «Золотой буллы», после периода военных столкновений Венеции и Византии, была подписана в 1148 году, когда венецианцы выступили союзниками византийцев в их борьбе с сицилийскими норманнами.

В XII веке венецианцы столкнулись с ударами венгров, захвативших Далмацию. Это противостояние имело ярко выраженный геополитический характер: *Венеция отчетливо воплощала в себе талассократию, заходя на территории Далмации с моря, венгерские короли атаковали венецианцев со стороны суши, из глубины континента.*

В 1154 году отношения между Венецией и Византией резко меняются. Венецианцы заключили договор с Сицилией, противником Византии, а византийский Император поддержал пизанскую талассократию, соперничавшую с Венецией. После этого Император Мануил Комнин (1118 – 1180) арестовал венецианцев, находившихся на территории Константинополя, и разорвал с Венецией отношения. Конфликт еще более обостряется при венецианском доже Витале II

<sup>1</sup> Бродель Ф. Динамика капитализма. Смоленск: Полиграмма, 1993.

<sup>2</sup> Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 т. М.: Языки славянской культуры, 2002 – 2004.

<sup>3</sup> Nicol D. Venezia e Bisanzio. Milano: Rusconi, 1990.

Микеле (? – 1172), который вступает с Византией в войну. В одной из венецианских экспедиций в Византию для переговоров о мире принимает участие будущий дож Энрико Дандоло (1107/1108 – 1205), которому будет суждено сыграть решающую роль в Четвертом крестовом походе. Венецианские хроники утверждают, что в ходе этого визита Дандоло получил от византийцев смертельное оскорбление, что стало основанием для его экзистенциальной вражды с Константинополем.

Выстраивая антивизантийский альянс, Венеция заключает союз с противниками Константинополя — Священной Римской Империей, Сицилией и даже с мусульманскими державами, активными в Средиземноморье. Однако уже при Андронике I Комнине (1118 – 1185) и особенно при Исааке II Ангеле (ок. 1156 – 1204) Константинополь возвращается к стратегии выдачи венецианцам «золотых булл», что подтверждается и следующим императором Алексеем III Ангелом (ок. 1153 – 1211).

Когда дожем Венеции был избран пожилой Энрико Дандоло, по одной из версий, ослепленный византийским императором Мануилом Комниным, в 1202 году крестоносцы собрались в Венеции для очередного похода в Святую землю. Пребывая в городе, рыцари вели роскошную жизнь, быстро оказавшись в долгах перед Венецией, которые они не могли оплатить. В этой ситуации Дандоло воспользовался положением крестоносцев и предложил им списать долги в том случае, если они совершат нападение на Далмацию, бывшую региональным оппонентом Венеции. Далмация присягнула королю Венгрии, решая геополитическую дилемму — Суша или Море — на локальном уровне в пользу Суши (венгров). Это стало началом Четвертого крестового похода и первым случаем, когда западно-христианское рыцарство в ходе религиозной священной войны совершило нападение на католический город Задар (Зара), захватило и разграбило его<sup>1</sup>. Это произошло несмотря на то, что Папа Иннокентий III (ок. 1161 – 1216) был жестким противником этого и грозил отлучить всех крестоносцев от церкви.

Сын свергнутого Императора Исаака II Ангела Алексей IV Ангел (ок. 1183 – 1204) в духе политики своей династии был убежденным сторонником Венеции и рассчитывал с помощью католиков вернуть себе трон. Вместе с Дандоло он предложил крестоносцам осуществить поход на Константинополь что привело к его захвату крестоносцами и к созданию на месте Византийской Империи Латинской Империи. При этом оставшаяся верной православию часть визан-

<sup>1</sup> Сам король Венгрии Имре Арпад (? – 1204) был христианином-католиком.

тийской аристократии обосновалась на востоке, где была основана Никейская Империя.

Роль венецианского дожа и венецианской талассократии, как таковой, в Четвертом крестовом походе была центральной. И в этом случае мы видим, что экономические и политические интересы венецианской олигархии оказываются главным содержанием западно-христианской инициативы, изначально задуманной как строго религиозное начинание. В христианском мире ожесточенные войны велись между христианскими народами и государствами и до Четвертого крестового похода, но впервые в истории нападение на католический Запад или на столицу православной Империи подавалось как исполнение «религиозной миссии». Это было немыслимым в то время кощунством, изменявшим саму структуру христианского представления о нормах и ценностях и открывавшим страницу более позднего и секулярного периода европейского Нового времени.

Крестоносцы сожгли Константинополь почти дотла, осквернили и разграбили храм Святой Софии, вырезали значительную часть местного населения. При этом перед финальным штурмом города, финансировавшие и организовавшие всю экспедицию венецианцы заведомо разработали контракт, согласно которому Венеция и войско крестоносцев должны были поделить будущую добычу: три четверти завоеванной Империи получали армии Запада, а одну четверть они согласились предоставить византийскому Императору, что нашло отражение в официальном титуле венецианских дождей. Захватив Империю, венецианцы разграбили ее до основания, положив захваченные огромные богатства в основу своего будущего процветания. Венецианцы поставили над Византией своего ставленника (Болдуина Фландрского), заменив Патриарха на католического епископа (первым стал венецианец Томмазо Морозини). Символично, что сам Дандоло умер в Константинополе, пережив упоение местью за свое ослепление и поставив под контроль венецианской талассократии великую христианскую Империю Востока.

После этого Венеция получила контроль над огромными территориями как в Далмации (вплоть до Черного моря), так и в самой Греции, и в обширных зонах Средиземноморья. Захват Византии был осуществлен, по сути, венецианцами, использовавшими крестоносцев как военную силу, наемников — по логике карфагенских армий. Венеция захватила себе лучшие территории Византии и большинство портов и стратегических центров, необходимых для контроля почти всего Средиземного региона — Дураццо, Модон,



Корон, Негропонте, Кефалиния, Корфу, Морея, Крит и т. д. Случай с Критом показателен, так как Крит был одним из древнейших центров матриархальной доиндоевропейской цивилизации. Венецианский контроль над Критом символически означал встречу полюса цивилизации Кибелы, чьи корни уходили в глубокую древность, с новым витком талассократии, открывавшей следующий цикл цивилизации Великой Матери, предвосхищая тем самым наступление эпохи Модерна.

После того как византийцы из Никеи отвоевали в 1261 году Константинополь, венецианцы утратили большинство своих владений на территории Византии, и с этого момента начинается постепенный закат Венеции. Политика Михаила VIII Палеолога (1224/1225 – 1282), первого Императора Византии после освобождения от латинян, состояла в том, чтобы поддержать противников венецианцев генуэзцев, передав им большинство торговых полномочий и льгот, которыми ранее пользовалась Венеция. Это приводит к новой эскалации генуэзско-венецианского соперничества, ареной которого становится все пространство Средиземноморья. Войны и столкновения между Венецией и Генуей длились с переменным успехом в течение более полутора столетий. Союзником Генуи была Венгрия, которая постоянно враждовала с Венецией за контроль над Далмацией.

Последняя война между венецианцами и генуэзцами состоялась в 1431 году, когда Генуя уже была под властью Миланского герцогства.

С XIII века Венеция начинает распространять свое влияние на прилегающие к порту материковые пространства, расширяя свои территории вплоть до границ обширной области — Венето. Власть Венецианской Республики к XVI веку распространяется на такие крупные города, как Падуя, Виченца, Верона и т. д. К XVI веку влияние Венеции на материке (в том числе и на города Папской области) было настолько велико, что Папа Юлий II (1443 – 1513), генуэзец по рождению, объявил против Венеции Крестовый поход, создав в 1509 году против нее Кембрейскую лигу из Священной Римской Империи, Франции, Испании, Феррары и Флоренции. В последовавшей войне Венеция потерпела сокрушительное поражение и вынуждена была поклониться Папе. Однако в 1511 году Венеция отчасти исправила положение, встав на сторону Папы в войне против Франции.

За всю историю своего существования Венеция многократно подвергалась отлучению от церкви Папами, что указывает на особость ее социорелигиозного уклада.

## Первые европейские талассократии: венецианский Модерн

Появление на территории Италии нескольких могущественных торговых государств — Венеции и венецианской торговой Империи на северо-востоке Италии (в Адриатике), Генуи и генуэзской морской Империи на западе Италии, а также Пизы, и Амальфи в Тирренском море — стало важнейшим моментом в истории Европы<sup>1</sup>. Все итальянские талассократии, достигшие в определенный момент времени огромного могущества, конкурировали между собой. Но особые цивилизационные алгоритмы, существенно изменившие и предопределившие структуру европейской истории в эпоху Возрождения и накануне Нового времени, выработали *только венецианцы* и отчасти генуэзцы.

Венецианский историал представляет собой в истории Европы уникальное явление. Он воплощает в себе *первую историческую талассократию христианской эпохи, которая знаменует фундаментальный поворот от Европы к Анти-Европе и парадигмы Традиции к Модерну*. Венеция с XI века стала строить особый цивилизационный уклад, который был *прямым антитезой* классической средиземноморской индоевропейской цивилизации. Этот уклад был концентрированным выражением Логоса Кибелы.

Венецианская идея имела следующие уровни:

- *религиозный прагматизм*, т. е. секулярность в культуре, рассматривающая религиозный фактор как прагматическую возможность в достижении конкретных материальных, политических, экономических и дипломатических задач (ярче всего это проявилось в Четвертом крестовом походе и личности дожа Энрике Дандоло);

- *геополитика Моря*, Венеция стала продолжателем традиции талассократической цивилизации Карфагена, хотя прямых исторических связей, естественно, с финикийцами быть не могло;

- самое раннее в Европе становление системы *финансового капитализма*, легализация ссудного процента и спекулятивной экономики;

- участие в *работоторговле*, навыки которой венецианцы переняли от арабских политий Средиземноморья.

Социально-политический и культурный стиль итальянских талассократий, и в первую очередь именно Венеции,

- *возрождал дух* Карфагена,

<sup>1</sup> Benvenuti G. Le Repubbliche Marinare. Amalfi, Pisa, Genova, Venezia. Roma: Newton & Compton editori, 1989.

- резко *порывал* с собственно римским наследием и
- во всех основных философских, политических, экономических и культурных моментах *предвосхищал* эпоху европейского Модерна — капитализм, либерализм, индивидуализм и прагматизм, сопровождающиеся выходом на политическую авансцену городской буржуазии, финансовой олигархии и представительской демократии.

Венецианская Италия почти ничего общего не имела с Римом и имперским римским Логосом и возрождала титанический стиль финикийских царств, являясь прообразом позднейшей Голландской и особенно Британской Империй<sup>1</sup>, только в уменьшенном масштабе — в контексте Средиземноморского ареала.

Венецианская Италия должна рассматриваться параллельно Папскому Риму, Ватикану, и хотя их пути в политике и истории постоянно пересекались, речь шла о совершенно различных цивилизационных явлениях. Поэтому уместно говорить об особой «венецианской цивилизации», символом которой может служить ритуальный брак венецианского дожа с морем, сюжет шекспировского «Венецианского купца»<sup>2</sup> или инициированный главой Венеции Четвертый крестовый поход.

Роль «венецианской цивилизации» в подготовке европейского Модерна была весьма решающей. Так, можно говорить о венецианском Модерне — по аналогии с франко-Модерном и англо-Модерном или кельто-Модерном.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

<sup>2</sup> Шекспир В. Венецианский купец // Шекспир В. Избранные произведения. М.: Л.: ГИХЛ, 1950.

# Итальянская метафизика нищеты и «Третий Завет»

## Иоаким де Флора: эсхатологические корни теории прогресса

В структуре парадигмы Модерна и Логоса Кибелы, как мы видели, важнейшую структурную роль играет *теория прогресса*, радикально чуждая аполлоно-динисийскому мировоззрению традиционной Европы. Идея поступательного развития истории полностью противоположна и классическому представлению о циклах (вечное возвращение), и взгляду на время как на процесс удаления от истока (*πρόοδος*), что составляет сущность солярной олимпийской метафизики и идеи вечности, лежащей в основе эллинского и римского понимания сакрального. Латинский Логос в целом является классической версией индоевропейского патриархального цивилизационного уклада, возведенного в высшую политико-юридическую модель. Поэтому в классическом латинском историале мы видим циклы упадка и возрождения, а также постоянства и непрерывности (традиции).

Христианский Рим принял теорию катехона и сопряженную с ней эсхатологию, вписав ее в структуру имперского мировоззрения. Император обретал сакральную функцию предотвращения (задержки) прихода в мира антихриста, то есть сохранял постоянство и порядок перед лицом надвигающегося хаоса. В такой оптике сохранение настоящего (христианского) цивилизационного порядка мыслилось как сущность латинской идеи. В будущем же можно было закономерно ожидать лишь *катастрофы* (Апокалипсиса). Поэтому для идеи линейного и поступательного улучшения состояния мира, общества и человечества, то есть для прогресса в его современном понимании, в онтологическом и историческом контексте вертикального латинского Логоса (как политеистического, так и христианского) просто не было места.

Впервые идеи улучшения качества мира мы встречаем в древности у представителей демокритовского и эпикурейского учения. В латинской культуре они были масштабно представлены Лукреци-

ем. Но средневековая модель христианского мировоззрения строилась на совершенно отличных принципах, где эволюционизм и прогрессизм были исключены.

Одним из первых от классического средневекового понимания истории отошел итальянский монах, философ и богослов Иоаким де Флора (1130 — 1202), к учению которого историки возводят самую раннюю для Западной Европы теорию поступательного развития, то есть собственно прогресса.

Иоаким де Флора родился в Неаполитанском королевстве, в Калабрии, в аристократической семье. Во время своего путешествия на Святую землю с пышной свитой и в окружении многочисленных слуг, в Константинополе у него случилось озарение, после которого он решил оставить мир, стать монахом и продолжить путешествие как простой паломник. В Палестине он проводит определенное время на горе Фавор. Вернувшись в Калабрию, Иоаким де Флора уходит в цистерцианский монастырь. Там он и составляет свои основные труды.

Будучи родом из Неаполитанского королевства, Иоаким де Флора уделял пристальное внимание некоторым особым точкам Калабрии и Сицилии. Так, в частности, он учил, что вход в ад находится на юге Сицилии, и именно оттуда начнется апокалиптическая схватка.

По учению Иоакима де Флора, история человечества делится на три периода, соответствующих трем Лицам Пресвятой Троицы<sup>1</sup>. Первый период соответствует Ветхому Завету и Богу-Отцу (прошлое), второй — Новому Завету и Богу-Сыну (христианский период истории, настоящее), а третий — Богу-Святому Духу (будущее), в царстве которого откроется Вечное Евангелие и наступит «золотой век».

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

Так же как буква Ветхого Завета принадлежит Отцу, по определенным свойствам подобия, так и Сыну — буква Нового Завета; так же духовная способность постижения, истекающая из них обоих, принадлежит Святому Духу. Далее, эпоха, в которой двое сходились в браке, была царством Отца; эпоха провозвестников — царство Сына; эра монахов, *ordo monachorum*, последняя, должна быть эрой Святого Духа. Первая эра перед законом, вторая под законом, третья — с благодатью<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Joachim de Fiore. Expositio in Apocalypsim. Frankfurt am Main: Minerva, 1964.

<sup>2</sup> Rousselot X. Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'évangile éternel. Paris: Ernest Thorin, 1867. P. 77.

Эпоху третьей эры сам Иоаким де Флора, основываясь на цифровых интерпретации Апокалипсиса св. Иоанна Богослова и, в частности, главы 12:6, предлагает отсчитывать от 1260 года. В 12-й книге Апокалипсиса в 6-м параграфе (что само по себе символично — 12 и 6) говорится:

6. А жена убежала в пустыню, где приготовлено было для нее место от Бога, чтобы питали ее там тысячу двести шестьдесят дней.

6. Καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον, ὅπου ἔχει τόπον ἠτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διὰ να τρέφωσιν αὐτὴν ἐκεῖ ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.

«Жену» Иоаким де Флора толкует как Церковь Христову, которая оставалась первые 1260 лет (дней в Апокалипсисе) христианской эры под спудом мира. Следующие строки (12:7 — 12:10) описывают войну архангела Михаила и сатаны на небе, а также наступление после победы архангела Михаила царства Святого Духа.

7. И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них,

7. Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ ἐπολέμησαν κατὰ τοῦ δράκοντος· καὶ ὁ Δράκων ἐπολέμησε καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,

8. но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе.

8. καὶ δὲν ἐπερίσχυσαν, οὐδέ εὐρέθη πλέον τόπος αὐτῶν ἐν τῷ οὐρανῷ.

9. И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатануою, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним.

9. Καὶ ἐρρίφθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανάς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐρρίφθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ ἐρρίφθησαν μετ' αὐτοῦ.

10. И услышал я громкий голос, говорящий на небе: ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братий наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь.

10. Καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην λέγουσαν ἐν τῷ οὐρανῷ· Τώρα ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, διότι κατερρίφθη ὁ κατήγορος τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἡμέραν καὶ νύκτα.

Собственно новая эра, когда сбывается «Третий Завет», описана в 10-м параграфе: «ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его». При этом сама битва у Иоакима де Флоры интерпретирована таким образом, что можно понять ее как битву глубинного истинного христианства с внешним и формальным, которое лишь на первый взгляд предстает церковью, а на самом деле является «прибежищем дьявола», поскольку полностью предано богатам, власти и попечениям мира сего. Эта тема сближает Иоа

кима де Флору с учением катаров и вальденсов, которые в тот же период были широко распространены на севере Италии, а также с рейнскими мистиками.

Число 1260 (дней) упоминается также в 11-й главе Апокалипсиса, где речь идет о двух свидетелях, которые в течение этого времени должны обличать царство зверя.

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

Придут времена, когда все будут жить в духе. Эта эпоха продлится до конца времен, а началась она с блаженного Бенедикта. В первой эре мы жили под законом. Во второй — под благодатью. В третьей, которая, как мы ожидаем, скоро наступит, мы будем жить под еще большим изобилием благодати. Первая эра — эра рабства. Вторая — сыновьего послушания. Третья — свободы. Первый век — стража, второй — веры, третий — любви. В первом преобладают старцы, во втором — юноши, в третьем — дети<sup>1</sup>.

Хотя Иоаким де Флора понимает поступательное развитие истории в духовном смысле, то есть у него речь идет о качественном изменении человечества по мере раскрытия всей полноты таинства Святой Троицы, определенные стороны его учения вполне могут быть интерпретированы в духе Логоса Кибелы, для которого свойственно строить онтологические и гносеологические (а соответственно, и исторические) топологии *снизу вверх*. В католической картине субъектом истории является церковь. Она представляет собой сущность человечества и, соответственно, образец общества. Духовный прогресс, помещаемый Иоакимом де Флорой в историю, строго говоря, относится к церкви, но вполне может быть распространен на общество в целом. При этом и сама природа церкви двойственна: в ней есть небесная — вечная, заведомо победившая — составляющая (*Ecclesia triumphans*) и земная, преходящая, воинственная (*Ecclesia militans*). Побеждающая Церковь относится к небесам и является вечной. А Воюющая (земная) Церковь зависит от логики и структуры «мира сего», который движется к финальной катастрофе, апостасии и приходу сына погибели. Члены Воюющей Церкви воюют против «мира сего», чая достигнуть Царства Небесного. Здесь прогресс возможен и необходим, но лишь на уровне личности или отдельной общины. *Достоверность всеобщего улучшения состояния всей*

<sup>1</sup> Vacant A., Manganot E., Amann E. Dictionnaire de théologie catholique. P.: Letouzey et Ané, 1925. P. 1425–1458.

церкви ниоткуда не вытекает и ничем не обоснована. Поэтому учение Иоакима де Флоры и было отвергнуто Папами: оно структурно противоречило догматическому христианскому мировоззрению. Прогресс никоим образом не может быть принят в рамках ортодоксальной доктрины церкви, поскольку движение по духовной вертикали вверх, по определению, может (и должно) быть целью личности и духовной общности, но этот вектор не просто не совпадает с имманентной логикой времени «мира сего», но противоположен ей или относится к ней как вертикаль.

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

Явление Иоакима де Флоры — чрезвычайно важный момент для историала всего Запада, так как к нему восходят две принципиальные линии:

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

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

Вторая линия вписывается в неоплатоническую структуру европейской мистики, ориентированной строго вертикально и отно-



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

Поэтому неудивительно, что к наследию Иоакима де Флоры обращаются как номиналисты, а позднее прогрессисты и даже социаллисты, так и платонические метафизики.

### Франциск Ассизский: Серафим Распятый

В истории средневековой Европы францисканский монашеский Орден играл большую роль, которая в философском плане оказалась тесно сопряженной с развитием номинализма, чьи основы впервые сформулировал учитель Абеляра, француз Иоанн Росцелин<sup>1</sup> (ок. 1050 — ок. 1122), но чьи принципы защищали и развивали преимущественно англичане<sup>2</sup>, причем самые яркие из них (Уильям Оккам, Дунс Скот и т. д.) принадлежали к последователям Франциска Ассизского (1182 — 1226). Франциск был итальянцем по отцу и французом по матери (она была родом из Прованса). Вопрос о том, в какой степени сам Франциск Ассизский ответственен за то, что в основанном им монашеском Ордене вызрела наиболее разрушительная для аполлонического и дионисийского Логоса, составляющего сущность Средиземноморской цивилизации, философская система, предвосхищающая материализм и позитивизм Нового времени (черный Логос), в такой форме, кажется, никем не ставился, и на первый взгляд, фигура крайнего аскета, страдающего бедности и нищете, а также всем природным явлениям — животным, растениям и даже стихиям, которых Франциск называет «братьями и сестрами» (например, «братец огонь»), имеет мало общего с идеей философской атаки титанических номиналистов на мир идей, нозтический космос. Однако, скорее всего, какая-то связь должна быть, так как среда францисканцев на протяжении долгих веков снова и снова порождала мыслителей, оппонирующих не просто схоластическому платонизму, но и дионисийскому аристотелизму последователей Фомы Аквинского, чьи принципи-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

альные философские и богословские позиции упорно защищали монахи-доминиканцы. Спор доминиканцев с францисканцами на уровне Ноомахии стал спором черного Логоса Кибелы с Логосом Диониса (в его аристотелевском издании). Франциск Ассизский каким-то образом должен был быть к этому причастен, а через него мы подходим к важному вопросу о связи итальянской идентичности с парадигмой Модерна. Эта связь уроженца центра Италии с историалом Европы, планомерно движущейся в сторону заката, представляла собой явление, параллельное становлению итальянских талассократий, и особенно Венеции, типологически отражающих ту же тенденцию.

Город Ассизи, в котором родился Франциск, находится в регионе Умбрия, провинция Перуджа. Город расположен рядом с горой Монте Субазлио. В древности эту территорию заселял индоевропейский народ умбров.

Главной экзистенциальной чертой Франциска Ассизского являлась его любовь к нищете. Сын богатого купца, он в юности утратил всякий интерес к деловой активности и принялся раздавать бедным отцовское достояние, за что был изгнан из семьи. Данте в «Божественной комедии» (Рай, Песня 11) называет нищету «Невестой» Франциска и помещает его самого на четвертую сферу небесного рая — соответствующую солнцу.

Но, чтоб не скрытной речь моя казалась,  
знай, что Франциском этот был жених  
и Нищетою невеста называлась<sup>1</sup>.

Ma perch'io non proceda troppo chiuso,  
Francesco e Povertà per questi amanti  
prendi oramai nel mio parlar diffuso.

Будучи полной противоположностью своего отца, Франциск считает частную собственность грехом и проповедует полное материальное равенство людей, а также отказ от владения чем бы то ни было. Так, он даже проповедует нагим, и перед смертью просит положить его обнаженным на голой земле, чтобы уйти из мира таким же нищим и ничего не имеющим, каким он в него и пришел. В этой духовной неприязни ко всему материальному, в призыве очиститься, обнажиться, снизить к минимуму вещества наглядно воплощена идея «очищения Церкви», которую проповедовал Франциск. Церкви богатой и могущественной, какой и являлся в тот период папский Рим, Франциск противопоставлял «братство меньших», нищенствующих монахов, проповедующих покаяние и жертвующих всем во имя ближнего. Идеал монашеской бедности и этика состра-

<sup>1</sup> Данте. Божественная комедия. М.: Терра; Книжный клуб «МАРЛИ», 2007. С. 617.

дания всем обездоленным, лишенным имущества определяет пафос Франциска Ассизского.

В католичестве Франциск Ассизский признан святым и даже считается одним из самых почитаемых. Именно к его мистическому опыту видения Распятого Серафима (14 сентября 1224 года) восходит традиция стигматов, «ран Христовых», появляющихся на теле подвижников: Франциск был первым, у кого они появились.

Трудно представить себе, как от этого чисто христианского, ориентированного на обнищание, «кеносис» (κένωσις), аскетического идеала Францисканский орден мог прийти к номиналистской философии, которая позднее легла в основу индивидуализма, материализма и капитализма. Как огненный порыв итальянской святости, сосредоточенной на уподоблении Христу, сораспятию с Ним, на принятии на себя креста и страдания, сочувствия всем тварям (последнее, что совершил при жизни Франциск Ассизский, была сложенная им «Песнь Тварей», в которой он прославляет стихии и «сестру Смерть») мог закончиться англосаксонским хищническим предпринимательством, ориентацией современной науки на подчинение природы, британским империализмом и грубым материализмом эпохи европейского Модерна?<sup>1</sup>

## Двусмысленность «Третьего Завета»

Чтобы предложить хотя бы какую-то гипотезу, нам потребуется весьма непривычный взгляд на фигуру Франциска Ассизского, который мы находим у русского философа Дмитрия Мережковского в его работе, посвященной толкованию парадоксальных аспектов этой личности «Святой Франциск Ассизский»<sup>2</sup>. Мережковский рассматривает Франциска Ассизского в оптике философии Иоакима де Флоры, которого он тесно связывает с фигурой Франциска. Показательно, что сам Мережковский был убежденным сторонником «Третьего Завета» и стремился найти в истории, культуре и философии знаки и символы, свидетельствующие о приближении «Третьего Царства»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

<sup>2</sup> Мережковский Дм. Святой Франциск Ассизский // Мережковский Дм. Лица святых от Иисуса к нам. М.; Харьков: Республика; Фолио, 2000.

<sup>3</sup> Эта идея существенно повлияла на протестантизм, философию немецких романтиков (особенно Шеллинг) и на европейскую культуру Нового времени в целом, что довольно подробно разбирал в своих работах Ж. Дюран.

Так как Иоаким де Флора считал, что в будущем общество будет уподоблено монашескому братству, в котором не будет ни денег, ни частной собственности, ни иерархических отношений, то Мережковский предложил истолковать миссию Франциска Ассизского как провозвестника этого «Третьего Завета», прообразившего своим житием грядущие условия человеческого общежития — по ту сторону оков материальности<sup>1</sup>. По Мережковскому, Франциск был человеком будущего, помещенным во все еще дряхлеющее настоящее, и этот компромисс составляет основу его парадоксальной и драматической судьбы<sup>2</sup>. Интерес вызывает попытка толковать Франциска как амбивалентную фигуру: Мережковский пытается распознать в его крайнем смирении следы предельной гордыни, в его самоумалении — люциферическое возвышение<sup>3</sup> (католическое предание утверждает, что Франциск Ассизский занял на небе пустующий трон Люцифера, первого из ангелов<sup>4</sup>), в его смирении — могучую волю к

<sup>1</sup> «"Третьего завета" Предтеча — Иоаким, а Мессия — Франциск; Братство Меньших будет Вселенской Церковью», — скажет в 1254 году, четверть века спустя по смерти Франциска, опять один из его вернейших учеников, — пишет Мережковский. *Мережковский Дм. Святой Франциск Ассизский*. С. 300.

<sup>2</sup> *Мережковский Дм. Святой Франциск Ассизский*.

<sup>3</sup> «Первенцу своему возлюбленному, брату Бернардо, приказывает он, тоже "именем святого послушания": "Я лягу наземь, а ты перейди через меня трижды, каждый раз наступая мне одной ногой на горло, а другой — на рот, и говоря мне так: вот чего ты достоин, сын Пьетро Бернардоне, смрад!" и еще говори: "Откуда гордыня твоя, презренная тварь?" Это будто бы наказание за какой-то опять пустой и мнимый грех, а в действительности, может быть, жажда презрения неутолимая». *Мережковский Дм. Святой Франциск Ассизский*. С. 305 — 306.

<sup>4</sup> Мережковский так описывает этот сюжет: «Брату Пачифико было видение: восхитенный в небо, подобно апостолу Павлу, — "в теле или вне тела, Бог знает" (II Кор. 12, 3), — увидел он там, среди многих престолов лучезарных и высоких, но пустых, один выше и лучезарнее всех, игравший всеми цветами радуги, как "Утренняя Звезда, Денница" (это, по той же легенде, звезда и самого Франциска). "Что это за престол и кому он предназначен?" — спрашивал он себя с удивлением великим. И был ему Глас: "Это опустевший престол Люцифера, на него же восседает Франциск!" — "Что ты о себе думаешь, Франциск, — кто ты такой?" — спрашивает, после этого видения, брат Пачифико. "Кто я такой? — отвечает Блаженный. — Грешник величайший в мире, потому что и последний злодей был бы лучше моего, если бы Господь помиловал его, как милует меня!" Это не "смирение", а такая же для него простая и несомненная истина, как то, что он — человек. Но этого простого ответа не понял брат Пачифико, так же как не поймет его и не поверит ему никто.

"Знай, по этому ответу Франциска, что бывшее тебе видение истинно, ибо вознесен будет смиренный Франциск на престол, с которого низвержен был Люцифер за гордыню!" — слышит брат Пачифико тот же "Глас с неба", а может быть, и не с неба, и верит ему. Судя, однако, по тому, что он Франциску о своем видении не говорит, — должно быть, чувствует, что оно может его и не порадовать. Кто в самом деле, даже из грешных людей, кроме самых глупых или сошедших с ума от гордыни, согласился бы воссесть на "престол Люцифера"? Но если так для грешных, то для Святых тем

власти, в его аскетизме — грандиозную силу эроса, в его безумии — глубокий и пронизательный ум. «Распятым Серафимом» начинают называть последователи самого Франциска, открывая тем самым, по мнению Мережковского, уже следующую историческую эпоху — за пределом католического цикла (настоящее). При этом Мережковский обращает внимание на то, что глубинной трагедией стала для самого Франциска при его жизни необходимость компромисса с католичеством, в том виде, в котором оно существовало в его время и которое представляло собой в целом (за пределом того «монашеского братства меньших», которое основал сам Франциск) нечто противоположное его идеалам. Этот компромисс он видит в фигуре его преемника брата Илии Кротонского, который уже при жизни Франциска стал наживать состояние на нищете самого Франциска и превращать в концентрацию власти подвиги смирения и подвижничества<sup>1</sup>. По Мережковскому, это было не просто прообразом того социально-экономического института, могущественного, конформистского и богатого, в который превратится Орден францисканцев после смерти его основателя, но и выражением *темной стороны* самого Франциска.

Эти интуиции русского философа при толковании фигуры Франциска могут послужить нам ориентиром в попытке проникнуть в глубины италийского Логоса. Если мы присмотримся к теории Иоакима де Флоры, то увидим в ней не просто эсхатологию, но прообраз идеи прогресса цивилизации, так как каждый следующий этап в ее циклологии является *превосходящим предыдущий*. Но мы ранее выяснили<sup>2</sup>, что именно идея линейного восходящего времени, прогресс является *отличительной чертой черного Логоса*: так видит время и историю Великая Мать — ее детища, животные, стихии, растения, титаны развертываются *снизу вверх*, и их стремление достичь небес, вырасти до высших пределов, возвыситься от земли к небу, чтобы «занять трон Люцифера», есть не что иное, как проект

более, а для смиреннейшего из Святых, Франциска, — больше всех. Самое жалкое и страшное, что могло бы с ним произойти, — это вечный, в славе, позор, в самом небе ад: «вознесение на престол Люцифера». Мережковский Дм. Святой Франциск Ассизский. С. 303–304.

<sup>1</sup> «Кто такой брат Илья? Великий "приобретатель-собственник", великий "делец", "спекулянт", по-нашему, "вор", по-тогдашнему. Первый увидел он в братстве Нищих выгоднейшее "торговое дело" и начал его, вероятно, еще при жизни Франциска, а кончит уже по смерти его, когда на собранные — краденые деньги от постройки великолепной Ассизской базилики, богатейшей могилы Прекрасной Дамы, Бедности, и возлюбленного ее, св. Франциска, заживет как владетельный князь, в богатстве и роскоши». Мережковский Дм. Святой Франциск Ассизский. С. 302.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

реваниша титанов, связанных с временем, поднимающихся в атаку против богов, пребывающих в вечности. *Прогресс человечества есть квинтэссенция философии Кибелы.* И поэтому учение «иоакимизма» вполне может быть рассмотрено как первооснова европейской веры в прогресс, ставшей главной идеей Модерна и неоспоримым признаком *контратаки титанов.* Следовательно, по меньшей мере, одна из нитей Модерна уходит корнями в XII век, и слежение за этой траекторией приводит нас на Апеннинский полуостров — в его южную часть (Калабрия, где проповедовал Иоаким де Флора) и в его центр, Умбрию, ставшую священным центром для францисканцев.

Однако мы видели, что между структурами темного Логоса (демиургией Диониса) и структурами черного Логоса (демиургия Адониса) существует *тонкое сходство*, проявляющееся и в близости обрядовых и ритуальных элементов соответствующих мистерий, и в тождестве некоторых ключевых символов, и в том, что Дионис проявляет себя в образах, которые он заимствует у двух полюсов Ноомахии — либо солнечные фигуры Аполлона/Зевса, либо хтонические маски из цикла Великой Матери. *Дионис спускается в ад, но он не ад.* Это-то и составляет нерв западной истории, напряжение той фазы Ноомахии, которая воплощена в современной западной цивилизации и смысл которой состоит в «различении Дионисов», в столкновении Диониса со своим черным дублем. В фигуре Франциска Ассизского можно обнаружить *обе линии:* дионисийскую и хтоническую. Его стремление к нищете можно принять за переход на сторону Великой Матери, так как ее природа есть лишенность, привация, нищета, и тогда сопряжение с прогрессивистской версией сакральной истории у Иоакима де Флоры, на что указывает Мережковский, приобретает один смысл; но можно интерпретировать и в чисто христианском духе, как подвиг истинного самоумаления, «кеносиса», когда дух идет путем смирения, чтобы своим нисхождением вознести материю, тело, саму плотную природу мира к небесным эйдетическим архетипам. В первом случае мы получаем мистерию Кибелы, ведущую к бритве Оккама, Британской профанической Империи, индустриализации, спирали Ньютона/Локка и французскому постмодернизму. Во втором — дионисийскую жертву духа, становящегося телом, чтобы тело стало духом в свою очередь. И в перспективе двусмысленный и трудный сценарий «черного романтизма».

Видимо, в фигуре Франциска можно идентифицировать *оба эти* сечения, что характерно для некоторых тонких и парадоксальных моментов европейской культуры и европейской философии: деми-

ургия Диониса подчас почти незаметно переходит в демиургию Адониса вплоть до того, что во многих образцах герметической и мистической традиции эти две фигуры сливаются<sup>1</sup>. И сам «Третий Завет» можно толковать как в дионисийском ключе (возвращение Диониса как возвращение Аполлона — в духе «iam regnat Apollo» Вергилия), так и в духе режима титанов: Адонис, «мужская» ипостась женского андрогина, в таком случае, становится «дублем Диониса», замещая его.

---

<sup>1</sup> Например, у Михаэля Майера или Дома Пернети. См.: *Maier M. Atalanta Fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Accommodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisis, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auribus & recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duae ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondeant, non absq; singulari jucunditate videnda, legenda, meditanda, intelligenda, dijudicanda, canenda et audienda.* Oppenheim: Johann Theodori de Bry, 1617; *Dom Pernety. Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la guerre de Troye* (1758). Paris: La Table d'émeraude, 1982.

# Флорентийские гении: под властью Амор

## Данте: мужская Любовь и Италия гончей

Развивая идею «Вечного Евангелия» и «Третьего Завета», Дмитрий Мережковский третьей ключевой фигурой в этой цепи называет великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265 — 1321). Данте был уроженцем Флоренции, столицы Тосканы. Если Иоаким де Флора представляет юг Италии (Сицилию и Калабрию), Франциск Ассизский — центр (Умбрию), то Данте — север (Флоренцию).

Данте принадлежал к аристократическому флорентийскому роду. С ранней юности он вместе со своим другом поэтом Гвидо Кавальканти (1259 — 1300) начал писать стихи и поэмы, в которых — в духе традиции средневековых менестрелей — воспевались любовь и прекрасная Дама. Вместе с Кавальканти они создали оригинальный стиль «Dolce stil nuovo» («Нежный новый стиль»), в котором сочетались провансальские и сицилийские традиции, но преломленные в оригинальном — чисто флорентийском — ключе.

Для самого Данте образ женского ангела открылся в рано умершей флорентийской девушке Беатриче Портинари, которая стала для него персонификацией божественной Софии и в «Божественной комедии»<sup>1</sup> проводником в высшие миры. Данте и ближайший круг его друзей-поэтов образовали группу, названную «Верные Любви», *Fideli d'Amore*. Все участники в духе куртуазных традиций посвятили свое творчество экзальтации женского начала, но сочетая при этом (в духовно-религиозном контексте) символизм любви к женщине с любовью к Богу и восхождением на небеса. Любовь мыслилась как путь к единению с Божеством, а божественная красота, обнаруживаемая в мире, гипостазировалась в фигуре Женщины как *духовного архетипа*. Этот женский гештальт интерпретировался *Fideli d'Amore* строго в *христианском контексте*, где вся тонкая структура куртуазных отношений представляла собой развернутую систему метафор и аллегорий для описания степеней духовного возвышения, созерцания и преобразования. Показательно, что для

<sup>1</sup> Данте. Божественная комедия. М.: Терра; Книжный клуб «МАРЛИ», 2007.



Данте образ световой Дамы отождествлялся с фигурой умершей женщины, которая была для него не просто как живая, но именно за счет того, что ее не было в телесном мире, ее присутствие и воспринималось им с такой контрастностью, яркостью и экстатической остротой. Любовь для Данте — это трансцендентное явление, великая космогоническая сила, «что движет солнце и светила»<sup>1</sup>. Объектом же любви является источник этой силы, выступающий в образе Дамы Света.

Важно, что слово «Любовь» в итальянском (как и в латыни, каталонском, французском, испанском и т. д.) — существительное мужского рода — *il Amore*, и её персонификация осмысливается как активное мужское начало, как синоним высшей световой мощи, сопоставимой со священной Дамой. Амор (*Amore*) у «Верных Любви» также выступает как гештальт, но только наделенный иным сакральным гендером, что, собственно, и создает глубинное метафизическое напряжение поэтов этого направления. В классической древности у греков и римлян было принято изображать богиню Любви (Афродита, Венера) вместе с мужским божеством Эросом или Амуром, при этом в некоторых версиях Эрос считается сыном Афродиты, занимая в ее отношении подчиненное положение. Стихия Любви, таким образом, мыслится как изначально фемининная, связанная с тем, что Платон называет *ἐπιθυμία* — вожделение, влечение, похоть и относится к хтонической сфере, управляемой законами Великой Матери. В мифе об Эросе и Психее мужской Эрос восстает против матери Афродиты и отстаивает свою любовь к земной женщине (прозрачно отождествленной с душой). Тем самым он настаивает на своей первичности. Освободившийся от материальных ограничений хтонической женственности Эрос — уже на послушное дитя с золотым луком, вьющийся у ног Великой Матери, но могущественный волевой и всемогущий муж; это и есть Амор, воплощающий в себе структуру мужской Любви. Там, где Любовь обретает устойчиво мужской образ (Амор), там происходит *трансцендентализация* желания, а куртуазные сюжеты, детали и образы превращаются в метафизические символы. Также меняется и природа световой Девы: это более не успокаивающая и в пределе оскопляющая Великая Мать, но спасаемая из лона материи душа или небесная ангелическая сущность, павшая, но соучаствующая в мистерии взлета.

В сонетах Данте часто обращается к своим друзьям Лапо Джанни и (особенно) Гвидо Кавальканти, также приобретающих в его поэзии символический характер. При этом в одном из сонетов три

<sup>1</sup> Данте. Божественная комедия. С. 796.

друга поэта оказываются в компании трех мистических возлюбленных, при том что возлюбленной Данте неизменно выступает умершая Беатриче, посланница мира мертвых и водительница сквозь миры. Приведем в качестве примера следующий сонет.

## Сонет 35

## Sonetto XXXV

Гвидо, я видел, как вместе мы, Лаппо и ты,  
жертвами пали волшебника и чародея.  
Он погрузил нас в корабль и подул ветра.  
И мы поплыли по морю, на твоём и моём ко-  
рабле.  
Нам приходилось страдать,  
но на сей раз судьба так решила,  
что пришло время уже наградить нас и так  
поступила.  
Гений, который всегда пребывал в нас и  
раньше,  
Оформил желанье быть вместе.  
С нами же в лодке была Монна Ванна, моя  
Беатриче,  
Ну и естественно Та, что скрывается в этом  
числе,  
Называемом 30. Всех их на радость туда по-  
местил наш волшебник.  
Мы плыли в море и лишь о Любви размыш-  
ляли.  
Дамы от этого были восторге, в таком же  
восторге как и мы.

Guido, vorrei, che tu e Lappo ed io  
Fossimo presi per incantamento,  
E messi ad un vascel, ch'ad ogni vento  
Per mare andasse a voler vostro e mio;  
Sicchè fortuna, od altro tempo rio,  
Non ci potesse dare impedimento;  
Anzi vivendo sempre in noi'l talento  
Di stare insieme crescesse'l disio.  
E Monna Vanna, e Monna Bice poi,  
Con quella su il numer delle trenta,  
Con noi ponesse il buono incantatore;  
E quivi ragionar sempre d'amore:  
E ciascuna di lor fosse contenta,  
Siccome io credo che sariamo noi<sup>1</sup>.

Здесь мы видим незамысловатый на первый взгляд сюжет о пу-  
тешествии на лодке трех кавалеров с тремя Дами, собранных вме-  
сте тем, кого Данте называет «гением» (духом) и «волшебником». Жена Кавальканти — Монна Ванна, чье имя представляет собой флорентийскую инвенцию, возможно, возводимую к имени «Джованна», но сам Данте расшифровывал это имя как тайное имя Весны. Кроме того, у Вергилия встречается выражение «*mystica vannus Iacchi*», применительно к Элевсинским мистериям, где «*vannus*» — это латинское название греческого *λίκνον*, ритуальной корзины<sup>2</sup>, в

<sup>1</sup> *Dante Alighieri. Rime profane e sacre. Firenze: Leonardo Ciardetti, 1830. P. 658.*

<sup>2</sup> Плутарх поясняет, что корзины изготавливались из ивовых ветвей, так как ива традиционно считалась деревом, связанным с землей, миром мертвых и женским нача-  
лом. *Plutarch. Lives. V. VII. Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar. Cambridge: Harvard University Press, 1919.*

которой вакханки несли во время процессии символы Диониса (в Элевсинском контексте воскресшего Диониса — Йакха) — в некоторых случаях змей<sup>1</sup>. В бытовом обиходе *vannus* означало корзину, в которой просеивалось зерно, «сито». Показательно, что Платон в «Тимее», объясняя природу хоры, кормилицы, третьего рода, также использует образ сита для веяния зерна. Согласно Плутарху, в Греции существовал обряд «пробуждения Диониса», связанный с тем, что вакханки качали ивовую корзину (как в мифе нимфы баюкали младенца Диониса), чтобы разбудить его и начать новый цикл. Отсюда, вероятно, значение женского уменьшительного имени Ванна в языке Данте в его связи с весной.

Спутница Лаппо Джанни представлена здесь энигматически числом 30 (*quella su il numer delle trenta*) и может обозначать как реальную женщину (Монну Ладжа), так и нечто иное. Мы знаем, что еще одна из Дам, Беатриче (Данте в других местах приписывает ей число 9), была мертва и представляла собой фигуру потустороннего мира. Поэтому вся куртуазная и намеченная лишь штрихами сцена должна нести в себе дополнительное спиритуальное символическое измерение: плавание, лодка, гештальт трех Дам и размышления о Любви все вместе составляют фрагмент глубинной доктрины «Верных Любви», восстановить которую в полноте представляется затруднительным<sup>2</sup>. В XX веке американский поэт Эзра Паунд интерпретировал это как путешествие ладьи бога-солнца сквозь точку полночи в духе египетских мистерий с отсылкой к мистическому бракосочетанию с богиней Изидой. Сам Паунд от имени друга Данте Гвидо Кавальканти, стихи которого он переводил<sup>3</sup>, ответил на это стихотворение своей версией, подхватывающей с цезурой в 600 лет тематику метафизики Любви. Паунд ставит на место трех пар, фигурирующих у Данте, одну.

Гвидо приглашает Тебя вот таким  
образом

Guido invites you thus

И Лаппо Джанни, как и Данте, бросил я,  
Я в море выхожу с одной Тобой,  
Оставим речь любви, базарных скри-  
пок визг,

Lappo I leave behind and Dante too,  
Lo, I would sail the seas with thee alone!  
Talk me no love talk, no bought-cheap fid-  
d'l'ry,

<sup>1</sup> Smith W., Wayte W., Marindin G.E. A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London: John Murray, 1890.

<sup>2</sup> Rossetti Dante Gabriel. La Beatrice di Dante. London: P. Rolandi, 1842.

<sup>3</sup> Pound E. The Sonnets and Ballate of Guido Cavalcanti. Boston: Small, Maynard, 1912.

Ведь это мой корабль, ведь это твой товар,

И всей слепой земли не знает круг,  
К чему Ты воззвала, к чему зываю я.  
Я видел, как Тебя вязали сны!

Ты — сердце предо мной и эта жажда в нем!

В нём вся до капли жизнь, потоки всех людей,

И море, что моё и мне принадлежит,  
всё в пламени алтарном собралось.

Но Ты не знаешь, что такое плыть.

Ведь это мой корабль.

Mine is the ship and thine the merchandise,

All the blind earth knows not th' emprise  
Whereto thou calledst and whereto I call.  
Lo, I have seen thee bound about with dreams,

Lo, I have known thy heart and its desire;  
Life, all of it, my sea, and all men's streams  
Are fused in it as flames of an altar fire!

Lo, thou hast voyaged not! The ship is mine<sup>1</sup>.

Рене Генон в своей специальной работе, посвященной Данте, «Эзотеризм Данте»<sup>2</sup>, утверждает, что женский персонаж (Беатриче у Данте или Дама 30 у Лаппо Джанни), стоящий в центре философских и поэтических теорий этого круга и рассматриваемый как ключевая фигура при посвящении (как Сивилла, которая была проводницей в посмертные миры для Вергилия), является «символом духовной доктрины» или Софии, *Sophia Perennis*, *Philosophia Perennis*. Другой традиционалист Юлиус Эвола выдвигает гипотезу, что речь у *Fideli d'Amore* шла не только о метафоре Мудрости, но и об особых посвячительных практиках и ритуалах, где центральную роль играли женщины<sup>3</sup>.

Грандиозная модель мира и европейской истории, описанная в главном произведении Данте «Божественная комедия», представляет собой одно из последних масштабных изданий традиционного взгляда на вертикальную структуру Вселенной, который преобладал во всех сакральных индоевропейских традициях и, в частности, определял средиземноморский Логос. Небо, чистилище (земля) и ад представляли для Данте *три сечения мира* — духовное, душевное и телесное, которые можно соотнести с тремя демиургиями Прокла. В этом смысле Данте следует рассматривать как представителя *солнечной традиции*, уходящей корнями в гиперборейскую древность. Трехчастная модель мира строго соответствует трехфункциональной системе индоевропейского общества, а ее проекция на европейскую историю является версией интерпретации времени на основе вечности, что также соответствует платониче-

<sup>1</sup> Pound E. *Umbra*. London: E. Mathews, 1920. P. 35.

<sup>2</sup> Guénon R. *L'Esoterisme de Dante*. P.: Gallimard, 1957.

<sup>3</sup> Эвола Ю. *Метафизика пола*. М.: Беловодье, 1996.

скому подходу. Труды Данте как сумму космологических и иеро-исторических воззрений Средневековья в их структурной парадигме и предлагает рассматривать Рене Генон<sup>1</sup>. Генон причисляет Данте к «золотой цепи», восходящей к Вергилию и Пифагору (не столько исторически, сколько типологически).

При этом Генон в многомерном и многоуровневом творчестве Данте и в его политических взглядах (прежде всего в его трактате «Монархия»<sup>2</sup>) выявляет гибеллинскую идею (хотя многие исследователи подчеркивают некоторую тенденциозность Генона, так как отношение Данте к партиям гвельфов и гибеллинов в течение жизни менялось, и считается, что он придерживался линии белых гвельфов, отчаянно враждовавших с черными), то есть ориентацию на идеал Империи и имперскую эсхатологию с имплицитной критикой Папства (как обычно интерпретируют некоторые пассажи из «Чистилища»). Между белыми гвельфами и гибеллинами против черных гвельфов в 1306 году сложился союз, а в 1310–1313 годах, когда была написана книга «Монархия», Данте еще более сблизился с гибеллинами вплоть до того, что итальянский романтический поэт Уго Фосколо (1778–1827) назвал Данте «гибеллинским беглецом» (*ghibellin fuggiasco*)<sup>3</sup>.

В стихах Данте содержится образ «Гончей», *veltro*, который принято отождествлять с «последним Императором», чей приход положит конец истории и восстановит «золотой век». Символическим числом, обозначающим этого грядущего сакрального Императора, у Данте служит 515, что латинскими цифрами дает DXV, а перестановка двух последних букв образует слово DVX, то есть «вождь», «предводитель», «ведущий»<sup>4</sup>.

Развернутую интерпретацию гибеллинской доктрины Данте дает другой философ-традиционалист, итальянец Юлиус Эвола в своей программной книге «Мистерия Грааля. Имперская гибеллинская идея»<sup>5</sup>. Согласно Эволе, Данте и весь круг поэтов *Fideli d'Amore*, представлял собой группу, продолжающую аполлоническую линию европейской сакральной традиции и готовящую

<sup>1</sup> Guénon R. L'Esoterisme de Dante.

<sup>2</sup> Данте Алигьери. Монархия. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999.

<sup>3</sup> Foscolo U. Dei Sepolcri. Brescia: Beltoni, 1807. P. 174.

<sup>4</sup> Показательно, что центральная фигура шиитской эсхатологии Махди также содержит в своем имени отсылку к глаголу «вести», «водить», но Махди этимологически означает «Ведомый» (подразумевается, что он «ведом Богом»), хотя в отношении мусульман в «последние времена» он выступает именно как «предводитель», «вождь». Генон указывает также на параллели между идеями Данте и теориями крупнейшего философа-суфия Ибн Араби.

<sup>5</sup> Эвола Ю. Мистерия Грааля // Мильер Ангел. 1991. № 1.

реставрацию традиционного сакрального порядка на Западе, чья культура постепенно деградировала и удалялась от своей изначальной парадигмы. Акцент на эсхатологии и реставрации Традиции после периода упадка соответствует дионисийскому сценарию (то есть драматическому циклу сокрытия/откровения), но в тесном союзе с солнечным аполлоническим началом, представленным в фигуре «последнего Императора», *veltro*. Это полностью соответствует тому, как мы интерпретируем собственно средиземноморский Логос и глубинную структуру европейского *Dasein*'а. Эта модель чрезвычайно близка одновременно и германскому Логосу, и связи Италии с германской культурой — в частности, в имперской политике гибеллинов, подтверждает это соответствие.

Эвола пишет:

В первом эпизоде «Божественной комедии» подход к холму Данте преграждают лев и волчица. Эти образы имеют точное соответствие во второй части поэмы в символах блудницы, «твердой как скала горы высокой», и буйного гиганта, соблазняющего ее. Чаще всего волчицу и блудницу отождествляют с католической церковью, а льва и гиганта с домом французских монархов, что является довольно правдоподобным объяснением. Но если пойти дальше, чем чисто историческое толкование данных образов (а к этим историческим намекам следует отнести еще и уничтожение Ордена Тамплиеров), мы обнаружим во всем этом более глубокие и более безусловные принципы, не связанные с конкретной исторической ситуацией. Лев и гигант в таком случае суть образы деградировавшей, чисто светской, алчной монархии, отождествившейся с одичавшим и выродившимся чисто воинским принципом. Волчица и блудница, в свою очередь, — это выражение инволюции и вырождения духовной власти, жреческого принципа. (...)

Как бы то ни было, Данте предсказывал приход того, что положит конец этой двойной узурпации. *Veltro*, «Гончая», на основании эквивалентности символов, встречающихся в первой и во второй части этой инициатической поэмы, тождественно Дух, «Вождю», «Божьему Посланнику», который «накажет похоть гиганта и его блудницы». Это — многоплановый символ мстителя и реставратора, образ «Повелителя Вселенной», о ком Данте говорил в трактате «Монархия». Он имеет прямое отношение к «реставрации», в основе которой будет лежать уничтожение обоих принципов упадка (извращенной и материализованной мужествен-

ности и «феминизированной» пассивной духовности). Это напоминает также о подвигах самого Парашурамы. Именно таковым является глубинный смысл символа грядущего «Вождя», независимо от того, кем были те исторические личности, в которых Данте, в соответствии со своими убеждениями гибеллинского активиста, хотел видеть воплощение этой миссии<sup>1</sup>.

Эвола подчеркивает связь политической философии Данте со структурами имперского Логоса, составляющего основу римской идентичности. В период раздробленности Италии и вражды партий между собой даже в пределах одних и тех же политий Данте остается верным имперскому идеалу, в котором сочетается духовное и временное, Император и Папа, активная жизнь (*vita attiva*) и созерцательная жизнь (*vita contemplativa*). Эвола говорит об этом в следующем фрагменте:

К этому следует добавить наличие у Данте других символов, встречающихся в легендах о Великом Хане, о пресвитере Иоанне, об Огьере Датском, об Александре Великом и, вообще, в имперских легендах. — В первую очередь, это Сухое Дерево, идея его нового цветения, образ Орла.

У Данте символ Древа имеет два значения: одно — как Древа Познания и «земного рая» (оно связано с Адамом), другое — как Древа Империи (оно связано с Орлом). В целом же Древо означает Империю в ее соотношении с примордиальной традицией. Дерево Данте — это в первую очередь *Arbre Sec, Durre Baum* (Сухое Дерево) имперской легенды. В «Божественной комедии» и других произведениях упоминаются «растение с оборванными листьями», «овдовевшая ветвь», о которых говорится: «кто разорит или ломает (это растение) — тот богохульным деянием оскорбит Бога, — создавшего его святым для себя самого». В отношении развития имперской концепции Данте, оставив в стороне соображения, связанные с историческими условностями (символы различных состояний церкви и ее отношений с Империей), подчеркнем лишь следующее: у Данте видение расцветшего Древа последовало сразу за видением открытого лица «сверхъестественной девы», и важно, что он сравнивает само это лицо с «сиянием вечно живого света». В другом месте видение вновь зазеленевшего Древа, сопутствующее пророчеству о приходе Дух, «Вождя» (то есть о

<sup>1</sup> Эвола Ю. Мистерия Грааля. С. 46–47.

новом проявлении «Вселенского Господина»), связывается с образом «примордиального состояния», с темой «земного рая». Об этом говорится в следующих словах: «В этом лесу ты пробудешь недолго, — потом ты будешь со мной (то есть со «сверхъестественной Девой») бесконечно — в том Риме, где и Христос римлянин». Это означает эффективную причастность к метафизическому Царству, к *Regnum*, которое обозначается символом Рима, и по правде говоря, данная формулировка заставляет подозревать, что подобная причастность ставится здесь выше самого христианства, и христианство становится как бы подчиненным идее сакральной Империи («Христос — римлянин»). Далее, после этого видения, происходит инициатическая регенерация Данте через воду памяти, и эта трансформация открывает ему путь на Небеса, то есть доступ к чисто метафизическим уровням бытия. К описанию такого развития также применим символизм нового расцвета «растения с оборванными листьями», о котором мы уже упоминали: «Я выйду из священных вод, — возрожденный как новое растение, — обновленный как свежая ветвь, — чистый и готовый отправиться к звездам»<sup>1</sup>.

Эвола в своей философии противопоставляет христианство и Империю (Крест и Солнце), тогда как у самого Данте (и в полноценной ноологической перспективе) христианство гармонично и органично сочеталось с имперской идеей и только укрепило структуры Империи, придав ей обновленное священное измерение. В полной мере это относится к Византии, но и Священная Римская Империя, рассматривавшаяся византийцами как нелегитимная узурпация, сохраняла, тем не менее, глубинный синтез латинского Логоса и христианской традиции. Эвола справедливо подчеркивает то трансцендентное значение, которое Данте придавал Империи, и ориентации на ее возрождение как фундаментальной задачи христианина и, в частности, христианского мистика. Важно также, что Данте связывает расцветшее сухое дерево (восстановление Империи) с созерцанием лика «сверхъестественной Девы», таким образом структурно сопрягая метафизику Любви и мистику Империи. Эта связь станет более понятной, если учесть маскулинную (солярную) природу Любви у *Fideli d'Amore*, Амор как мужской героический гештальт.

<sup>1</sup> Эвола Ю. Мистерия Грааля. С. 47.



## Данте в структуре европейского историала и «Третий Завет»

С ноологической точки зрения, Данте по стилю творчества корректнее всего отнести к аполлоно-дионисийству (в частности, связь аполлонического принципа Империи с дионисийским принципом сакрального гештальта Девы), что соответствует глубинной идентичности самой средиземноморской цивилизации, которая время от времени напоминает о своей фундаментальной парадигме — то платоновской философией, то завоеваниями Александра Великого, то взлетом Рима, то всеобщим распространением христианства, то расцветом средневекового рыцарства и трехфункциональной организации общества. Монументальный поэтический труд Данте, который своим творчеством, кроме всего прочего, еще заложил основы современного итальянского языка, представляется одним из таких *солнечных чудес* европейской истории, свидетельством неизменности и вечности истинного европейского Логоса.

Дмитрий Мережковский, в пронизательности которого в отношении логики европейской культуры мы уже убедились, ставит Данте в ряд Иоаким де Флора — Франциск Ассизский, считая его третьим столпом «Вечного Евангелия». Так, сам термин *veltro* Мережковский интерпретирует как шифр  $VangELlo\ eTeRnO = VELTRO$ . Здесь мы снова сталкиваемся с деликатной проблемой *различения двух Дионисов*, которая и составляет эсхатологическую кульминацию европейской истории, рассмотренной с позиции Ноомахии. Прогресс, заложенный в иоакимитской теории «трех заветов», является характерной чертой черного Логоса Кибелы, что даст о себе знать через францисканцев и их номинализм, далее через европейскую Реформацию, в появлении парадигмы Модерна, в капитализме, в рационально-материалистической и позитивистской философии современной Европы как Анти-Европы. Эту драму мы можем опознать и в амбивалентной фигуре Франциска и ее парадоксах. Но ориентация на эсхатологическую реставрацию — особенно в имперском контексте Данте — есть, напротив, *солярный дионизм* Европы подлинной и изначальной. Поэтому сам «Третий Завет», столь важный для Мережковского, в интерпретации логики западной истории может толковаться двояко: с дионисийской (точнее, аполлоно-дионисийской) и с кибелической (титанической) точек зрения. Эта двойственность и подчас двусмысленность пронизывает и структуры италийского Логоса, где мы встречаем весь ноологический спектр:

- *аполлонический и имперский* (от Парменида, Пифагора, Платина до Римских Императоров, Вергилия, гибеллинов Данте и *Fideli d'Amore*);
- *гионисийский* (к которому можно отнести отчасти западное христианство, папизм, герметизм, драматическую и двойственную фигуру самого Франциска Ассизского и Иоакима де Флоры);
- *кибелический, титанический* (венецианская купеческая талассократия, вырождение военного сословия до «тимократии» и олигархии — что было характерно для многих итальянских политических образований, в том числе и для Флоренции, особенно в период правления Медичи, позднее, материализм Галилея, имманентизм Телезио и Бруно).

В дальнейшем мы будем сталкиваться с представителями всех трех срезов Логоса в Италии, чье культурное пространство можно рассматривать как *Европу в миниатюре*, как *голограмму* всей ноологической европейской истории: здесь сходится средиземноморская древность и одновременно формируется европейский Модерн в его итальянской версии, *итало-Модерн*. Это делает духовную и культурную историю Италии, а также итальянскую идентичность, итальянский *Dasein* чем-то исключительным и не имеющим аналогов ни в Европе, ни за ее пределами.

### **Гвидо Кавальканти: метафизическая травма Любви**

Другим ярчайшим представителем круга *Fideli d'Amore* был друг Данте философ и поэт Гвидо Кавальканти (1259 — 1300). Он во всем разделял с Данте метафизику Любви и сочетание кургузной тематики с религиозной мистикой и имперским Логосом. Кавальканти принадлежал к роду гвельфов, но взял жену из семьи гибеллинов (Беатриче Уберти), стараясь способствовать примирению двух партий (которого, однако, не произошло).

Считается, что в отличие от мистика Данте, Кавальканти был прохладен к религии, но вместе с тем известно, что он совершил пилигримаж к могиле святого Якова в Компостеле. Кроме того, его стихи о Любви наполнены глубокой метафизикой, несовместимой с секулярным духом или рационалистическим скептицизмом.

Кавальканти является автором пронзительных стихов, посвященных Любви, взятой в ее трансцендентном измерении, в метафизических традициях *Fideli d'Amore*.

Вершиной его творчества считается знаменитый сонет 27. В нем Кавальканти ясно указывает, что он и весь круг поэтов *Fideli d'Amore*

понимают под Любовью особое могущественное начало, силу, которая лежит в основе как мышления, так и бытия, Амор.

## Сонет XXVII

## Sonetto XXVII

Женщина спросила меня, почему я и складываю канцону

Меня спросила женщина о том, что мне известно,

(в сезоне сумрачном, в котором пребываем) о диком свойстве, гордом и надменном, которое мы знаем как Любовь.

Те, чьи сердца низки, закройте уши,

Вам не постичь значенья этих слов.

Другие слушайте. Не будь здесь доказательства,

явных, я бы промолчал. Но есть они,

а значит, постижимо, как создана Любовь,

в чем Её сила,

в чем сласть Её,

как движется Она,

и где лежат пределы Её власти.

Все это мы воочию увидим.

Любовь находится в том месте, где и память.

Прозрачно-матовым фарфоровым диафаном она струится,

свет свой излучая из тени Марса,

рождается и остается тут же.

И здесь царит.

Имя «Любовь» имеет смысл души (по образу),

в ней зреет воля сердца.

И стоит нам увидеть образ Той, что помним,

как образ превращается в Любовь и прочно занимает место

в уме, как в средостеньи вечной мощи,

как в личности.

Но у Любви нет веса никакого,

нет тяжести. И вот по той причине,

Она не тянет вниз, но рвется вверх.

И в небо устремляет свое пламя,

и это длится вечно.

Donna me prega, — per ch'eo voglio dire canzone

Donna me prega, — per ch'eo voglio dire

d'un accidente — che sovente — è fero ed è sì altero — ch'è chiamato amore: sì chi lo nega — possa 'l ver sentire!

Ed a presente — conoscente — chero, perch'io no sper — ch'om di basso core

a tal ragione porti canoscenza:

ché senza — natural dimostramento

non ho talento — di voler provare

là dove posa, e chi lo fa creare,

e qual sia sua vertute e sua potenza, l'essenza — poi e ciascun suo movimento,

e 'l piacimento — che 'l fa dire amare,

e s'omo per veder lo pò mostrare.

In quella parte — dove sta memora prende suo stato, — sì formato, — come diaffan da lume, — d'una scuritate

la qual da Marte — vène, e fa demora;

elli è creato — ed ha sensato — nome,

d'alma costume — e di cor volontate.

Vèn da veduta forma che s'intende,

che prende — nel possibile intelletto,

come in subietto, — loco e dimoranza.

In quella parte mai non ha pesanza

perché da qualitate non descende:

resplende — in sé perpetual effetto;

non ha diletto — ma consideranza;

si che non pote largir simiglianza.

Non è vertute, — ma da quella vène

ch'è perfezione — (ché si pone — tale),

non rationale, — ma che sente, dico;

for di salute — giudicar mantene,

Любовь не наслаждение чувств,  
но способ мыслить.  
Лишь способ мыслить и ничто другое.  
Любовь не добродетель, это точно.  
И в принципе чужда Она добру.  
Но лишь Она приводит к совершенству,  
которого рассудком не схватить,  
но пережить глубинным чувством можно  
(скажу я вам).  
Там, где Любовь, там больше нет спасенья.  
Разум всегда судить Её готов.  
Пусть гордый разум тщетно утверждает,  
что логика Её ведет к греху.  
Но мощь Любви влечет неумолимо  
нас прямо к смерти.  
Честно говоря, Любовь не очень совмести-  
ма с жизнью.  
Но вместе с тем и смерть Её бежит.  
И смерть и жизнь Ей противоположны,  
Под этим надо, впрочем, понимать,  
что совершенная Любовь совсем не знает  
ни перемены, ни покоя, ни господства.  
Единственно, на что это похоже,  
так на Забвенье.  
За гранью естества безмерность воли,  
ничем не приукрашенная травма — вот бы-  
тие Любви.  
О, как непостоянен цвет Любви,  
хрустальный смех сменяется слезами,  
и ужас льдом оковывает вас.  
И скорость чувств — до головокруженья.  
Если присмотришься, легко увидишь ты,  
что только сильные затронуты Любовью.  
И новым качеством Любви наполнен вздох.  
И сильный человек взирает внутрь себя,  
в то место, где помимо бурной воли,  
сжигая все подряд, живет Любовь.  
Для слабых же Любовь закрыта навсегда.  
Застыв, Любовь не движется сама, но лишь,  
играя,  
своею мощью движет все вокруг. И всех,  
кто понимает это иль не понимает.

ch la 'ntenzione — per ragione — vale;  
discerne male — in cui è vizio amico.  
Di sua potenza segue spesso morte,  
se forte — la virtù fosse impedita,  
la quale aita — la contraria via:  
non perché oppost' a naturale sia;  
ma quanto che da buon perfetto tort'è  
per sorte, — non pò dire om ch'aggia  
vita,  
ché stabilita — non ha signoria.  
A simil pò valer quand'om l'oblia.  
L'essere è quando — lo voler è tanto  
ch'oltra misura — di natura — torna,  
poi non s'adorna — di riposo mai.  
Move, cangiando — color, riso in pian-  
to,  
e la figura — co paura — storna;  
poco soggiorna; — ancor di lui vedrai  
che 'n gente di valor lo più si trova.  
La nova — qualità move sospiri,  
e vol ch'om miri — 'n non formato loco,  
dandans' ira la qual manda foco  
(Imaginar nol pote om che nol prova),  
né mova — già però ch'a lui si tiri,  
e non si giri — per trovarvi gioco:  
né cert'ha mente gran saver né poco.  
De simil tragge — complessione sguar-  
do  
che fa parere — lo piacere — certo:  
non pò coverto — star, quand'è sì  
giunto.  
Non già selvagge — le bieltà son dardo,  
ché tal volere — per temere — è sperto:  
consiegue merto — spirito ch'è punto.  
E non si pò conoscer per lo viso:  
compriso — bianco in tale obietto  
cade;  
e, chi ben aude, — forma non si vede:  
dungu' elli meno, che da lei procede.  
For di colore, d'essere diviso,  
assiso — 'n mezzo scuro, luce rade.  
For d'ogne fraude — dico, degno in  
fede,  
che solo di costui nasce mercede.

Увидев раз Возлюбленную, тут же  
 одолевает видимость блаженства.  
 Борются с этим просто невозможно,  
 И больше невозможно это скрыть.  
 Любовь копьём вскрывает нежно волю  
 и семья ужаса влагает в центр её:  
 отныне эта точка будет зваться «духом».  
 Но лик Любви невидим,  
 только знаем,  
 что белизна проникла вглубь вещей.  
 Мы слышим Её глас,  
 Сама ж Она сокрыта,  
 а то, что происходит из Нёе,  
 то больше мира, больше многократно.  
 Нет цвета у Любви, у Ней нет части.  
 Она в глубинах тьмы, откуда бездна  
 невысказано рождает вечный свет.  
 Любовь не ведаёт обмана, только Вера  
 Достойна быть рожденной в Её лоне.  
 Замкнись, канцона, или продолжайся,  
 делай, вообще что хочешь.  
 Иди в любом на выбор направленьи.  
 Достаточно в тебя себя вложил,  
 воспев Любовь и объяснив секрет,  
 тем, кто готов внимать и ум имеет:  
 теперь уйти к другому не посмеешь.  
 Останешься со мной навечно Ты.

Tu puoi sicuramente gir, canzone,  
 là 've ti piace, ch'io t'ho sì adornata  
 ch'assai laudata — sarà tua ragione  
 da le persone — c'hanno intendimento:  
 di star con l'altre tu non hai talento.

Любовь (Амор) у Кавальканти становится именем для экстатического преодоления противоположностей, загадочным и всемогущим началом, равным образом трансцендентным и для жизни, и для смерти. Жизнь и смерть в мировоззрении средневекового христианина едины в том, что субъектом в обоих состояниях является *душа*. Во время телесного существования она скрыта и имплицитна; пока мы живем, наша душа спит. В смерти душа пробуждается и проходит «первый суд», то есть отвечает за свои деяния, совершенные тогда, как она и ее структуры были ей самой явлены не в чистом виде, а при посредстве тела. Поиск Любви — это путь к глубинной сути души, к ее наиболее внутреннему измерению. Не просто к ней самой, но к тому, что лежит еще глубже, чем она сама. Поэтому следующий путь Любви покидает область жизни, влечется к смерти, но не останавливается на этом. Жизнь и смерть перед лицом Любви уравне-

ны. В жизни и смерти Любовь для души — вызов, удар, переворот. Кульминацией этого пути «Верных Любви» является вскрытие воли (то есть переход от индивидуальной воли к абсолютной и сверхиндивидуальной) и фиксация там «точки духа» (*spirito ch'è punto*). Здесь Кавальканти явно обращается к трихотомической антропологии, утверждающей три уровня в человеке — тело, душу и дух, при этом для Кавальканти *Любовь соответствует именно духу*, живому могуществу чистой трансцендентности.

Любовь, подчеркивает Кавальканти, — это дело сильных (гештальт Амор).

В описании природы Любви Кавальканти тонко переходит границы классических куртуазных тропов, открывая острые экзистенциальные аспекты учения *Fideli d'Amore* и подчас доходя до предельной выразительности тех метафизических состояний, которые полностью утрачивают всякую связь с классическими оборотами любовной лирики и раскрывают поле предельного духовного опыта сакрального, где наслаждение и боль переплетены между собой вплоть до неразличения.

Столь же фундаментально, как и в 27-м Сонете, Кавальканти передает стихию трансцендентной Любви в Сонете 33.

## Сонет 33

Милая Смерть, исцеление любящим зло,  
Смилуйся, руки сложив, я тебя умоляю:  
Ну, приходи же ко мне и скорей забирай меня  
прочь,  
Чтобы Любовь не смогла причинить мне того,  
Что намного, намного ужасней.  
Множество духов, живущих во мне, всех потребила Любовь.  
Здесь я недавно светился восторгом и радость  
меня возносила.  
Это же место сегодня становится камерой казни,  
Пыток, и муки, и воплей, и бешеной боли.  
Это не все. Если есть истязанья страшнее,  
Глубже, болезненней, горше, ужасней, смертельней,  
Их непременно пошлет мне Любовь в полной  
мере.  
В этом уверен, и нету ни тени сомнений.

## Sonetto XXXIII

La Morte gentil, rimedio de' cattivi  
Mercè, mercè, a man giunte ti  
chieggio,  
Viemmi a vedere, o prendimi, che  
peggio  
Mi face Amor, che miei spiriti vivi  
Son constumati, e spenti, si che  
quivi,  
Dov' io stava gioioso, ora m'  
avveggio  
In parte lasso là, dov' io passeggiò,  
Pene, e dolor, e 'n pianto vuol eh'  
arrivi.  
E molto maggior mal, s' esser più  
puote  
Morte or è il tempo, che valer mi  
puoi  
Di tormi da le man di tal nimico.  
A ime lasso, quante volte dico:

Так проглоти же меня, наконец, моя милая  
 Смерть,  
 Но только вырви из рук этой жуткой стихии.  
 Сколько же раз я кричал и кричал в испуге-  
 ньи:  
 Как же ты можешь, Любовь! Ты за что же так  
 мучишь,  
 И выбираешь лишь тех, кто есть часть Твоей  
 плоти,  
 Тех, кто и есть Ты сама?  
 Так только дьявол  
 в жарком аду заставляет метаться от боли  
 верных своих сыновей,  
 кто ему были преданы сердцем.

Amor, perchè fai mal sol pure a'  
 tuoi,  
 Com' fa quel de inferno, che  
 percuote ?

Предельным ответом на вопрос, поставленный Кавальканти, о сущности Любви, он дает парадоксальный ответ — Любовь (Амор) — это *мы сами*, это наше самое глубинное измерение, это последнее онтологическое основание человека, выходящее за все границы и все условности, это абсолютное Я. Тайна Любви, элифания гештальта Amor открывается только вместе с тайной самого человека — его миссии, его природы, его цели и его смысла.

## Франческо Петрарка: гуманизация имперской Любви

Наряду с Кавальканти и Данте Италия в эпоху позднего Средневековья и в контексте подготовки перехода к культуре Ренессанса, которая была в основных своих четах разработана в Италии как раз в этот период, дала еще несколько поэтов величайшего масштаба — в частности, Франческо Петрарку и Джованни Боккаччо. Для поколения Петрарки и Боккаччо эпоха Данте и Кавальканти, лишь немного им предшествующая, представлялась высокой классикой и образцом для подражания. Хотя и *Fideli d'Amore* уже говорили о явлении чего-то принципиально «нового» (отсюда «Нежный *новый* стиль», «*Dolce stil nuovo*», или «*Новая Жизнь*», «*Vita Nuova*» Данте), все же они принадлежали к культуре Средневековья, замыкая ее (по крайней мере, в итальянском контексте) и закладывая основание для грядущего. Петрарка и Боккаччо уже относятся к этому «грядущему», «новому», находятся в «будущем», в следующей фазе итальянского (шире, европейского) историала. По ним проходит тонкая парадигмальная граница между *Средневековьем* и *Ренессансом*, при

этом Данте и Кавальканти находятся еще преимущественно в области Средневековья, а Петрарка и Боккаччо — уже в области Ренессанса (хотя и в его начальной стадии, что иногда определяется как Проторенессанс).

Франческо Петрарка (1304 — 1374) был, как и Данте и Кавальканти, родом из Флоренции и принадлежал к семейству белых гвельфов. В ходе ожесточенных противостояний между белыми и черными гвельфами, а также народными и олигархическими партиями Флоренции его семья оказалась в изгнании (как и Данте), и он был рукоположен в священники при папском дворе, находившемся в тот период в Авиньоне. Петрарка с ранней юности полюбил римскую традицию Вергилия и Цицерона, став певцом латинского Логоса. Вместе с тем на его становление оказал огромное влияние византийский монах и мыслитель Варлаам Калабрийский (ок. 1290 — 1348), платоник и идейный противник афонских исихастов и учения святого Григория Паламы. Если в контексте византийской традиции Варлаам принадлежал, скорее, к западной и рационалистически ориентированной линии, что и стало причиной его осуждения (в пользу Паламы) православием и перехода в католичество, то в западно-христианском контексте он выступал, напротив, как носитель греко-византийского Логоса и вертикальной платонической топикки. От Варлаама Петрарка получает доступ к обширному массиву греческой патристики, слабо или вообще не известной в то время в Западной Европе.

С другой стороны, Петрарка восхищается Данте и *Fideli d'Amore* и следует за метафизикой Любви, разработанной ими. В его случае воплощением световой Девы становится Лаура де Нов, и любовь к ней превращается в главную тему его поэзии. Петрарка, уже будучи священником, посвящает Лауре циклы сонетов, считающихся по праву вершиной итальянской и даже мировой поэзии. Так же как и Беатриче Данте, Лаура рано умерла, но верность мертвой Даме и восприятие ее как интенсивно присутствующего светового существа породили у Петрарки глубинные метафизические озарения.

Все творчество Петрарки разбито на две части — сонеты «На жизнь мадонны Лауры» и «На смерть мадонны Лауры»<sup>1</sup>.

Как и Данте и Кавальканти, Петрарка ставит Любовь *перпендикулярно Смерти*. Его умершая возлюбленная остается не менее живой и действенной, нежели при жизни. Великая Любовь, когда ее протагонисты присутствуют в теле в земном мире, преобразует материю и пробуждает самое внутреннее измерение души, вечное и

<sup>1</sup> Петрарка Ф. Лирика. Автобиографическая проза. М.: Правда, 1989.



неизменное в любых состояниях. И экспериментальным подтверждением этого является пронзительный опыт явления мертвой Возлюбленной, остающейся не менее живой, более того, становящейся более живой, чем раньше. В цикле «На смерть мадонны Лауры» Петрарка разворачивает целую цепочку сонетов, открывающих этот аспект метафизики Любви. В XVI сонете мы видим яркий пример точной и скрупулезной дескрипции бессмертной Любви.

## Сонет XVI

## Sonetto XVI

Время так коротко, а мысль слишком быстра,

Они являют мне Мою мертвую Даму.

Для утешения великой боли достаточно совсем немного лекарства:

Лишь миг, чтобы лицезреть ее, и уже ничто мне повредить не может.

Амор, связавший меня и пригвоздивший к кресту,

Содрогается, когда видит Её при дверях Души, где она убивает меня, явившись взгляду,

Столь сладок вид Её, столь нежен голос Её.

Так Госпожа является в свое второе жилище,

Изгоняя из темного и отяжелевшего сердца, своим спокойным ликом тревожные мысли.

Душа, не выдерживая столь интенсивного света, вздыхает и говорит:

О благословенный час того дня, когда этот путь был открыт очам.

*Si breve è 'l tempo e 'l penser sí veloce  
che mi rendon madonna cosí morta,  
ch'al gran dolor la medicina è corta:  
pur, mentr'io veggio lei, nulla mi nõce.  
Amor, che m'à legato et tienmi in croce,  
trema quando la vede in su la porta  
de l'alma ove m'ancide, anchor sí scorta,  
sí dolce in vista et sí soave in voce.  
Come donna in suo albergo altèra vène,  
scacciando de l'oscuro et grave core  
co la fronte serena i pensier' tristi.  
L'alma, che tanta luce non sostiene,  
sospira et dice: O benedette l'ore  
del dí che questa via con li occhi apristi!*

У Петрарки мы вновь видим Любовь как Amor, как могущество, обрекающее на страдания и дающее немислимое счастье. Однако Петрарка незаметно и постепенно переходит ту грань, которая отделяла метафизику Любви, облаченную в формы изысканной и обманчивой, прозрачно-фарфоровой иконной чувственности (как у трубадуров, сицилийских миннезингеров, Данте и Кавальканти), от предельной изысканности и утонченности образов, представленных

<sup>1</sup> Petrarca F. Rime. T. 2. Pisa: Societa Litteraria, 1805. P. 25.

как метафизика. Гештальт Амора у Петрарки — пока еще едва заметно — гуманизируется, и в куртуазной метафоре центр тяжести плавно смещается с того, на что указывает образ, на сам этот образ, завораживающий своим совершенством. Любовь у Кавальканти и Данте — это *бог*, вторгшийся в мир, внутрь человека, поразивший и восхитивший, забравший с собой в неизвестные бездны полюс существования. У Петрарки это уже человек, устремившийся к высшим горизонтам жизни, взыскующий предела. В первом случае — это феномен вторжения, которому пораженный его могуществом говорит рыцарское «да». Во втором — это намерение человека отправиться на поиски того, что способно заполнить собой его великое желание. В этом состоит сущность поэтической транзиции от итальянского Средневековья к итальянскому Проторенессансу. В дионисийском сечении экзальтации среднего мира — души — незаметно происходит смещение от полюса Аполлона к полюсу Кибелы. Само дионисийское пространство, как мы многократно видели, амбивалентно. Хотя строго говоря, Дионис — это мужской солнечный бог, но в отличие от Аполлона, он способен опускаться в женский мрак и преобразовать его, то есть это *инклюзивная, а не эксклюзивная маскулинность*; и сам процесс его мистерияльного схождения в ад всегда несет в себе колоссальную опасность. И чтобы пройти по всем этажам трехслойной реальности, как в «Божественной комедии» Данте, необходимо иметь святых проводников — в частности, носителя образцового имперского солярного Логоса Вергилия у Данте, или Кумскую сивиллу у самого Вергилия.

Поэзия Петрарки еще остается в русле традиции *Fideli d'Amore*, но Amor в ней гуманизирован в большей степени, чем у его предшественников. Именно в этом состоит прелюдия к Ренессансу, где данная пропорция в структуре дионисийского начала будет, в конце концов, необратимо смещена в сторону Кибелы, что и станет, позднее, главным содержанием Нового времени.

### **Боккаччо: буржуа и античность**

Еще более очевидна тенденция к гуманизации куртуазной тематики в итальянской традиции у другого яркого представителя культуры той эпохи Джованни Боккаччо (1313—1375). Боккаччо, бывший современником Петрарки и восхищавшийся Данте, был с парадигмальной точки зрения, намного ближе к Ренессансу, чем Петрарка и, тем более, *Fideli d'Amore*. Боккаччо, как и все остальные представители этой плеяды великих итальянских поэтов, был флорентийцем, но в отличие от аристократов Данте, Кавальканти и

Петрарки, принадлежал к купеческому сословию и, кроме того, был незаконнорожденным. Не имея ни малейшей склонности продолжать дело отца, Боккаччо уже в юности отверг купеческую стезю, заинтересовавшись литературой и поэзией. Он стал другом Франческо Петрарки и не без его помощи начал играть важную роль в политической жизни Флоренции.

Боккаччо детально изучал классические греческие и латинские тексты, собирал сведения о древних религиозных представлениях Греции и Италии. Так, в частности, он издал на латыни 15-томный трактат «Генеалогии языческих богов»<sup>1</sup>. В поэме «Фьезоланские нимфы»<sup>2</sup> он рассказывает легенду о происхождении тосканского города Фьезола, находившегося рядом с Флоренцией, первопредком которого был юноша Африко, силой вступивший в брак с нимфой из свиты богини Дианы Мензолой, зачавшей от него сына. Тем самым Боккаччо связывает древнее население Тосканы (то есть этрусков) с нимфой — женским духом.

Европейские рыцарские баллады были творчески переработаны Боккаччо в серии романов и поэм: «Филострато», «Филоколо», «Тезеида», «Фьяметта»<sup>3</sup>, «Амето»<sup>4</sup> и т. д.

Самым знаменитым произведением Боккаччо является «Декамерон»<sup>5</sup>, который оказал огромное влияние на всю последующую европейскую литературу, и особенно на англичан — Чосера и Шекспира. Боккаччо в «Декамероне» описывает на живом народном и одновременно литературно изысканном языке серию историй от лица различных персонажей, переживающих эпидемию чумы. В рассказах варьируются не только сюжеты, но и стилистические формы — в зависимости от сословия, пола и возраста рассказчика. Причудливые повествования, взятые из европейской литературы и народных легенд, составляют многоуровневое произведение, в котором задаются каноны нового литературного стиля: экзистенциальная убедительность и стилистическая точность ставятся выше метафизических конструкций, этических наставлений или теологических сюжетов. Куртуазная культура и традиции *Fideli d'Amore* отчасти подготовили такую возможность, но Боккаччо совершает рывок в сторону Ренессанса, освобождая сложные и двусмысленные, рискованные мотивы дионисийской мистики от церковно-догматическо-

<sup>1</sup> *Boccaccio G. Genealogie deorum gentilium. Bari: V. Romano, 1951.*

<sup>2</sup> *Боккаччо Дж. Фьезоланские нимфы // Боккаччо Дж. Фьяметта. Фьезоланские нимфы. М.: Наука, 1968.*

<sup>3</sup> *Боккаччо Дж. Фьяметта. Фьезоланские нимфы.*

<sup>4</sup> *Боккаччо Дж. Амето. М.: Художественная литература, 1972.*

<sup>5</sup> *Боккаччо Дж. Декамерон. М.: Художественная литература, 1955.*

го полюса. Намеки на это мы видим уже у Кавальканти. Еще более явно это проступает в Петрарке, но именно у Боккаччо стилистика Ренессанса, натурализм, имманентизм, «магический реализм» вступают полностью в свои права. «Декамерон» можно считать решительным шагом в эпоху Возрождения, и отсчитывать ее начиная с Боккаччо.

Тексты Боккаччо пронизаны символизмом и герметическими аллюзиями. В них на поверхности лежат отсылки к различным мистическим учениям и цеховым легендам европейского артизаната и компаньонажа<sup>1</sup>. Но самое важное в Боккаччо — это встреча большой культуры, которая до конца Средневековья оставалась прерогативой аристократии, с ворвавшимся в нее третьим сословием. Боккаччо — это выразитель глубинного мировоззрения *городской буржуазии*, получившей голос и право излагать свои взгляды на мир, чего прежде она была лишена. В нем происходит фундаментальный перелом итальянского (флорентийского) историала: Логос Кибелы дает о себе знать все более явно, и итало-Модерн обретает зримые и отчетливые черты. Линия крупнейших флорентийских поэтов и мыслителей — Данте — Кавальканти — Петрарка — Боккаччо — представляет собой переход от парадигмы Традиции к парадигме Модерна, и соответственно глубинный сдвиг ноологической структуры от Логоса Аполлона, превалирующего у Данте, хотя и в тесном сочетании с Логосом Диониса, к Логосу Кибелы, хотя и проявляющемуся не напрямую, а сквозь дионисийскую стихию, становящуюся все более и более хтонической, тяжелой, натуралистической и буржуазной. Флоренция, чьи истоки, как показывает Боккаччо во «Фьезоланских нимфах», уходят к браку юноши с речной нимфой и к основанию города Фьезола неким Атлантом, чьи люди также смешались с местными нимфами, обнаруживает здесь свою хтоническую составляющую, и древние феминоидные ноктюрнические мотивы дают о себе знать в контексте надвигающегося Нового времени, которое они собственно и создают<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Guénon R. Études sur la Franc-maçonnerie et le Compagnonnage. 2 v. P.: Éditions Traditionnelles, 1964–1965.

<sup>2</sup> Здесь уместно вспомнить тезисы Ю. Эволы об оппозиции Рима и Этрурии и ее гендерной подоплеке.

# Флорентийский Логос Ренессанса

## Полюса Ринашименто: Венеция и Флоренция

В XV веке в историале Европы происходит фундаментальное явление: переход к эпохе Возрождения (к Ренессансу или Ринашименто). Чрезвычайно важно, что территорией, где этот фазовый переход явно обозначился прежде всего, является Италия. Поэтому *Возрождение следует рассматривать как итальянский феномен*, заложивший основы более широкой общеевропейской тенденции, предопределившей переход к парадигме Нового времени в целом. Возрождение было прелюдией к Модерну или его самой ранней стадией. То обстоятельство, что это изначально локализуется именно в Италии, имеет огромное значение для геософии Европы и, шире, для географии цивилизаций в целом.

Логос Модерна — это Логос Кибелы. Мы видели как исторически он постепенно складывается в кельтском пространстве — в пробуждении гештальта Мелюзины во Франции<sup>1</sup>, в спирали Ньютона/Локка и олигархической неокарфагенской талассократии в Англии<sup>2</sup>. Совокупно мы определили это как кельто-Модерн. Но эти явления на севере Западной Европы стали ярко выраженными цивилизационными тенденциями лишь с начала XVI века, после чего постепенно распространили свое влияние на всю Европу, а в ходе колониальных завоеваний и на все человечество. В Италии нечто аналогичное мы можем увидеть раньше на полтора столетия — с эпохи Проторенессанса. Причем в авангарде процессов перехода к Модерну стояли не все итальянские политии, а лишь некоторые: в первую очередь итальянские талассократии, а среди них особенно Венеция. Венеция была колыбелью и главным полюсом итало-Модерна, и венецианский стиль, венецианская цивилизация могут быть взяты за его образец. Хотя итальянский Ренессанс как явление был многообразным и многоуровневым, в общем контексте европейского историала он в целом должен быть интерпретирован как фаза пе-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

перехода от традиционного общества (аполлоно-дионисийский уклад) к современному (Кибела, титанизм, материализм, олигархия, демократия, капитализм и т. д.). Венеция в этом смысле является наиболее ортодоксальной зоной именно такого перехода и важнейшим трендом внутри Ренессанса. Венецианский Ренессанс был областью наиболее точного семантически перехода от Традиции к Модерну, тогда как в других областях Италии аналогичные тенденции имели *дополнительные измерения*, причем подчас настолько яркие и глубокие, что однозначно квалифицировать их как итало-Модерн невозможно. В Венеции раньше всего обрели форму главные смысловые оси Модерна: талассократия, доминация финансовой олигархии, чисто городская социальность (сама Венеция представляла собой город-остров отделенный от традиционных сельских территорий символической границей моря), материализм, гипертрофированное утверждение женского начала (брак дожа с морем) и т. д. Но с точки зрения искусства, стиля и метафизики изначальным полюсом Ренессанса стала не Венеция, а Флоренция. Поэтому две зоны Северной Италии — Тоскана на западе и Венето на востоке — представляют собой *два полюса итальянского Ренессанса*, причем полюс Венеции — это магистральная тенденция, позднее полностью восторжествовавшая в Модерне (через Англию и Францию), а полюс Флоренции, напротив, — явление сложное и диалектическое, воплощающее в себе как итало-Модерн, так и ряд совершенно отличных, причем подчас прямо противоположных смысловых осей. Если же говорить об итальянском Ринашименто в целом, то картина становится еще более сложной и мозаичной: венецианская модернизация переплеталась диалектическими флорентийскими мотивами, что порождало удивительное семантическое богатство, насыщенность и объем, контрастирующие с более прямолинейными и одномерными течениями европейского Севера, также относимыми к Возрождению.

*Общим для Ринашименто является акцент, поставленный на феноменологии человека и мира*, тогда как Средневековье и традиционное общество в целом ставили во главу угла Небо, Бога, вертикаль, трансцендентное измерение. Человек в классической топике Средневековья мыслился как *следствие*, как частный случай трансцендентной божественной конструкции. Его бытие выводилось из безусловно утверждаемого и опытным образом подтверждаемого бытия Бога. Человек есть, считали люди Средневековья, *потому что он создан* (ens creatum). Поэтому же есть и мир. Возрождение ставило в центре внимания уже сам факт наличия человека и мира. Человек и мир есть, а почему — это требуется выяснить.

В полюсе Венеции эта установка приобретает технически-утилитарное звучание: бытие секуляризуется, вопросы религии и политики становятся прагматическими темами, материальное обогащение и утонченные наслаждения, гедонизм постепенно превращаются в «меру вещей». Ослабление, а позднее и полное упразднение вертикали приводит напрямую к материалистическому мировоззрению. *Море, вступив в брак с человеком, постепенно трансформирует его природу, структуру его социальности, его метафизику.*

В полюсе Флоренции антропоцентризм расшифровывается намного более многозначно. Постановка под вопрос трансцендентной (средневековой) вертикальности и концентрация внимания на феноменальной стороне вещей не влекут за собой неперенное обращение к материализму, капитализму, секуляризации и гедонизму. Наряду с тем — венецианским, талассократическим — ответом, который станет основной догмой метафизики Нового времени, во флорентийском Ренессансе ясно различимы совершенно иные мотивы — мистические, герметические, мистериальные и т. д. Флорентийский Ренессанс движется *одновременно в нескольких направлениях*, тогда как венецианский — только в одном. Но нам важно зафиксировать структуру этого различия: неверно было утверждать, что венецианский Логос представляет собой материалистическую версию Возрождения, а флорентийский — спиритуалистскую. Если в отношении Венеции это (до определенной степени) справедливо, то Флоренция представляет более сложное явление, в котором те же «венецианские» материалистические черты, безусловно, присутствуют, но не так, как в Венеции: во Флоренции они не доминируют и не являются исключительными, тогда как в Венеции главенствуют и вытесняют все остальные. Различие между полюсом Флоренции и полюсом Венеции можно уподобить различию между частью и целым. *Флоренция — это целое Ренессанса; Венеция — только часть*<sup>1</sup>. Но вместе с тем Венеция — такая часть, которая впоследствии станет главенствующей, и Новое время будет почти исключительно наследовать венецианский Логос, апостериорно именно его интерпретируя как семантическую ортодоксию Ренессанса (в оптике историала Нового времени). Поэтому классическая историография современной Европы (XIX — XXI веков) Ренессанс в целом интерпретирует как прелюдию к Модерну, чем, безусловно, и была Венеция, в то время как Флоренция представляла собой далеко не только

<sup>1</sup> В сфере искусства вторичность Венеции очевидна и хронологически: Ренессанс как художественный стиль в полной мере проявляется в Венеции намного позже, чем во Флоренции и Риме, — лишь в конце XV века (Беллини, Джорджоне) и длится дольше, чем в остальной Италии (Тициан, Веронезе и вплоть до Тинторетто).

это. Модерн победил, и вместе с этой победой венецианский Логос как матрица итало-Модерна доказал фундаментальность своей исторической роли. Флоренция же оставила нам намного более богатые и яркие памятники ренессансного гения, в котором было кое-что от Венеции (то есть от итало-Модерна), но также много самобытного и разнонаправленного. Поэтому сам флорентийский Ренессанс мы в свою очередь можем разделить грубо на две части — одна из них резонирует с венецианским Логосом и относится к итало-Модерну, а другая диссонирует с ним.

Теперь мы в полной мере можем понять все значение «парадигмы Йейтс», о которой неоднократно говорили ранее<sup>1</sup>. В этой парадигме можно выделить в структуре английского (шире западноевропейского) Возрождения как раз ту линию, которая не совпадает с чистой версией Модерна и отражает нечто аналогичное флорентийскому Ренессансу, который, по реконструкции Йейтс, и является истоком и основой всего «розенкрейцерского Просвещения»<sup>2</sup>.

## Медичи: банкиры-платоники на троне

Наиболее диссонирующим (с Модерном), но одновременно наиболее характерным для Ренессанса в целом элементом флорентийского Ренессанса было явление *флорентийского платонизма*.

Создание Флорентийской Академии неоплатонизма, как ядра философского полюса флорентийского Возрождения, связано с фигурой крупного политического деятеля Флоренции Козимо Медичи (1389—1464). Его отцом был Джованни ди Биччи Медичи (1360—1429), выходец из семьи ремесленников, но сколотивший огромное состояние в результате банковской деятельности и ставший приором флорентийской гильдии банкиров и менял. Он был также главным банкиром Святого Престола. Он и считается основателем династии Медичи, которая в последствии объединила финансовое могущество, основанное на банковском деле и предпринимательстве, с политической властью и со стремлением эту политическую власть закрепить. Показательно, что основатель гигантского состояния Джованни ди Биччи Медичи стремится открыть филиалы своего банка в итальянских талассократиях — в первую очередь в Венеции и Гаэте, а также в портовом Неаполе.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алопатический.

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М.: Энигма; СПб.: Лестей, 1999.



Тем не менее столицей финансовой Империи Медичи, одной из первых финансовых олигархий, распространившей свое влияние почти на всю Италию и на значительные регионы Европы, стал Рим, где находился главный банк Медичи.

Козимо Медичи вместе со своим братом Лоренцо Медичи становятся вождями партии флорентийских горожан третьего сословия, пополанов. Они правят вместе с аристократическими родами, постепенно усиливая свое влияние. Пройдя ожесточенные политические схватки и пережив изгнание, Козимо Медичи удается одержать победу над партией аристократии (последователями Ринальдо Альбицци) и стать, по сути, единоличным правителем Флоренции и подчиненных ей городов Тосканы. Из Республики Козимо Медичи, по сути, превратил Флоренцию в синьорию, то есть политику под единоличной властью правителя. Как и его отец, Козимо Медичи поддерживал тесные отношения с Папским Престолом, оказывая Папам не только финансовую, но и политическую и организационную помощь. Так, при Козимо Медичи в 1439–1442 годах во Флоренции проходит Вселенский (не признанный православием) собор, где между католиками и православными была подписана знаменитая Флорентийская уния, в которой византийцы, включая Императора, обязались принять основные догматические пункты католичества и, главное, верховенство Папы (в духе «Теории Солнца и Луны»). Проведение Ферраро-Флорентийского собора стало причиной притока большого числа греков во Флоренцию, что способствовало проникновению в итальянскую культуру греческих влияний, в том числе и подъему интереса к античной греческой культуре и философии. Италия заново открывала для себя эллинский мир, а также собственную латинскую идентичность. Именно с этим и связано название всего периода — Возрождение, поскольку под этим понималось восстановление древнего греко-римского наследия, предшествовавшего эпохе Средневековья.

На первых этапах этот «возврат к истокам» проходил в рамках христианской традиции, но в греко-латинской античности итальянцы увидели нечто созвучное тем тенденциям, которые ознаменовали собой конец Средневековья. Постсредневековые сюжеты и настроения резонировали (как посчитали главные теоретики итальянского Возрождения) с досредневековыми, что и стало основанием для выработки новой парадигмы, парадигмы Возрождения, Ринашimento (Rinascimento).

Козимо Медичи стал одним из главных инициаторов и покровителей всего течения Ренессанса, активно способствуя становлению платоновской Флорентийской Академии и щедро помогая

мастерам Возрождения. Представляя собой одну из первых полноценных и законченных фигур *постсредневекового правителя*, выходца из ремесленного сословия и даже презираемой касты аптекарей, Козимо Медичи искал *опоры* для своей политико-социальной экзистенции за пределами традиционной католико-аристократической Европы. И под сильным греческим влиянием эту опору он усмотрел в *элинской Античности*, которая была, однако, интерпретирована людьми типа Козимо Медичи в довольно специфическом ключе: как *секулярная культура, ставящая во главу угла феномен человека и мира* при отсутствии жесткой теологической вертикали, предопределявшей Логос Средневековья. Тем самым Козимо Медичи, обращаясь к Платону и древнегреческому искусству, делал ставку на *феноменологический аспект* жизни, интерпретируя дохристианскую традицию, прошедшую к тому времени более чем тысячелетнюю адаптацию (и даже цензуру) в православной Византии, в позднехристианском и даже постхристианском ключе. Образ греческих городов-государств и элинской Империей или аристократическими родами, намного больше соответствовал конкретной исторической ситуации Италии XV века, также состоявшей из мозаики региональных политий, чем имперским конструкциям — как византийской (на глазах исчезающей с карты под ударами турок), так и западной, постепенно утрачивающей свое влияние на политику итальянских городов и княжеств. Козимо Медичи видел в *дохристианском* мире Средиземноморья аналог *постхристианского* мира и, собственно, активно содействовал тому, чтобы этот постсредневековый и даже постхристианский мир обретал осязаемые черты — в философии, науке, культуре, искусстве, архитектуре, живописи и т. д. Банкир Медичи, ставший единоличным правителем (синьором) Флоренции, был ключевой фигурой в продвижении самой парадигмы Ринашименто, которая становилась реальностью Флоренции XV века.

Вслед за Козимо Медичи ту же линию активной поддержки интеллектуалов и художников Ренессанса продолжали с той же последовательностью и другие представители рода Медичи, прочно укрепившиеся в роли правителей Флоренции — в частности, внук Козимо Лоренцо Медичи Великолепный (1449 — 1492) и вплоть до последних Медичи — великих герцогов Тосканы Франческо I (1541 — 1587), Козимо II (1590 — 1621) и Фердинандо II (1610 — 1670). При этом поддержка Медичи неоплатонических мыслителей и художников и заступничество за них перед Святым Престолом, часто подвергавшим их преследованиям, сохранилась и у поздних представителей

рода Медичи, но уже применительно к мыслителям совсем иного рода — носителям материалистического (венетского) мировоззрения. Так, Фердинандо II Медичи и кардинал Леопольд, сын Козимо II Медичи (1617 — 1675), защищали от обвинения в ереси Галилео Галилея.

## Гемист Плифон: философская Империя Солнца

Ключевую роль в создании Флорентийской Академии сыграл греческий философ Георгий Гемист Плифон<sup>1</sup> (1360 — 1452). Философ из Мистры пользовался огромным авторитетом в Византии последнего периода и оказывал глубокое влияние на философию и духовную жизнь своей эпохи.

Плифон был последовательным платоником, и именно он передал Козимо Медичи и кругу близких к нему интеллектуалов основные тексты Платона, неоплатоников и герметиков, которые стали базовым теоретическим корпусом Флорентийской Академии. В византийской Мистре находилась группа переводчиков текстов Платона на латынь. Таким образом, инициатором платонического возрождения в Западной Европе был грек и византиец.

Гемист Плифон был одним из инициаторов объединения православия и католичества и сыграл важную роль в подготовке Флорентийской Унии. Он лично сопровождал в качестве советника византийского Императора Иоанна VIII Палеолога (1392 — 1448) на Феррарском и Флорентийском соборах, где разрабатывался проект объединения двух церквей — Восточной и Западной (Флорентийская Уния). Плифон был наставником Георгия Схолария (ок. 1400 — 1472/1473), будущего патриарха Геннадия, с которым он, однако, позднее разошелся. Плифон стоял у истоков ожесточенной полемики между платониками и аристотеликами, которая затронула как греков, так и католиков.

Однако идея объединения двух ветвей христианства для Гемиста Плифона была не просто политической и стратегической хитростью перед лицом усиления турок-османов, угрожавших уничтожить Византию, не следствием большой симпатии к католичеству (к которому он относился прохладно), и не стремлением реформировать западное христианство под знаком возвращения к восточной патристике. Все эти три линии мы встречаем у Гемиста Плифона, но не они являлись мотивом его деятельности. Как стало ясно из последних его произведений, не известных при жизни

<sup>1</sup> Masai F. Pléthon et le platonisme de Mistra. P.: Les Belles Lettres, 1956.

(«Законы»<sup>1</sup>), он вообще рассматривал христианскую религию только как переходящую историческую форму существования европейской цивилизации, ядром которой он считал *платонизм и неоплатонический синтез*. Призыв к объединению церквей был для него следствием *безразличия* к догматическим спорам двух ветвей христианства, так как подлинной формулой европейской цивилизации он считал не христианство как таковое, а *платонический Логос*, являвшийся, с его точки зрения, более глубокой и истинной философской и богословской формулой, включающей в себя христианство как свою составную, исторически предопределенную и, следовательно, ограниченную часть. Гемист Плифон готовил глобальную *солярную платоническую реставрацию Европы* и ее фундаментального средиземноморского Логоса, и эта реставрация, по его замыслу, включала в себя создание Калиполиса в пространстве всей Европы — и латинской, и греческой, с трехфункциональной системой, солнечными обрядами, правлением философов и обращением к древним культам и мистериям. Именно этот проект лег в основу Флорентийской Академии, и так или иначе его следы мы встречаем у всех представителей этого идейного течения — вплоть до самых поздних — Шеллинга и Гегеля. Вероятно, Италия была выбрана Плифоном как та территория, которая в философской географии неоплатонизма (Прокл) соответствовала верхнему, аполлоническому горизонту, то есть вертикальному измерению средиземноморской цивилизации.

Плифон возводил все философские и богословские учения к «древнему теологу», под которым он понимал Заратустру, считая, что именно это учение позднее восприняли Пифагор, сам Платон, а также Ликург, Нума Памфилий и т. д. Плифон прямо обращается к Юлиану Отступнику, считая его теорию трех солнц и проект создания *солярной Империи* позитивным идеалом, к которому надо не только стремиться, но который вполне достижим и, более того, исторически близок. В своих «Законах»<sup>2</sup> Плифон приводит фрагменты из «Гимна к Солнцу» Юлиана. Прямая и осознанная связь Гемиста Плифона с Юлианом Отступником символична и нагружена огромным историческим смыслом: в Юлиане, как мы видели, воплотилась платоническая идея царя-философа, правящего солярной Империей. В этом проявила себя глубинная структура латинского Логоса как Логоса Империи. Юлиан был Императором-платоником на заре Византии — последним из череды языческих

<sup>1</sup> Pletone G.G. Trattato delle Leggi. Forlì: Victrix, 2012.

<sup>2</sup> Ibid.

правителей и одним из первых в цепи царей Нового Рима (Константинополя). Он не только проводил религиозные реформы с опорой на платонически истолкованный солярный культ, но отстаивал геополитическую мощь Империи. Гемист Плифон, так же как и Юлиан, задумал *платоническую реформу* и в то же время отчаянно пытался объединить Восток и Запад христианской ойкумены, чтобы спасти Византию, но только он принадлежал эпохе заката Византии и жил в период перехода от традиционного общества к Модерну. Гемиста Плифона, как и Юлиана, вдохновляла мечта об Империи, так как в этом он видел прямое выражение «хеносиса» (ἕνωσις), единения, восстановления единства из многого.

Именно Гемист Плифон убедил Козимо Медичи в необходимости возрождения платонической философской школы во Флоренции и стал, тем самым, ключевой фигурой флорентийского Ринашименто. Показательно, что в этой ключевой фигуре, стоявшей у истоков Флорентийской Академии, мы видим прямое обращение к принципу солярной Империи именно в тот период, когда обрывается история ее последнего воплощения — Византия неумолимо приближается к своему концу, а Западная Европа вступает в эпоху возникновения национальных государств, что также разрушает окончательно платонический принцип имперского единства, имперскую хенологию. Гемист Плифон передает имперский завет новой эпохе, тем самым вкладывая в самое сердце флорентийского Ренессанса строго аполлоническую ось, прямо противоположную той материалистической и карфагенской линии, которой суждено будет позднее стать доминантой парадигмального сдвига и основой Модерна. Диалог Козимо Медичи, банкира, олигарха, пополана и прообраз правителя Нового времени с Гемистом Плифоном, последним представителем эллинского имперского платонизма, проповедующим необходимость будущего солярного единства вопреки всему, показывает всю диалектику и парадоксальность эпохи Возрождения, по крайней мере, в ее флорентийской версии. Это ключ к тому феномену, который Ф. Йейтс в контексте Западной Европы XVI века назовет «розенкрейцерским Просвещением»<sup>1</sup>. Гемист Плифон и есть отец-основатель и провозвестник «розенкрейцерского Просвещения», его главная фигура.

Показательно, что останки Гемиста Плифона после его смерти были перенесены в 1456 году в Италию и захоронены в Римини (в Эмилия Романья) по приказанию правителя Сигизмунда Пандольфо Малатеста (1417–1468).

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение.

## Марсилио Фичино: Ренессанс и хенология

В 1462 году (уже после падения Константинополя и соответственно после завершения византийского исторического цикла) под влиянием идей Гемиста Плифона Козимо Медичи принимает решение возродить платоновскую Академию и поручает это сделать выдающемуся итальянскому интеллектуалу-философу Марсилио Фичино (1433 — 1499), в распоряжение которого он предоставляет свою виллу в Кареджи. Правитель-банкир, осмысляя структуру перехода от Средневековья к следующей за ним эпохе, делает принципиальный жест — обращается к высшей форме аполлонического Логоса, воплощенного в Средиземноморской цивилизации в платонизме. Так начинается эпопея по переводу всех текстов Платона и неоплатоников на латынь и новое обретение Европой платонической традиции во всем ее объеме (в Средние века европейцам были доступны — и часто лишь фрагментарно — только отдельные произведения Платона). Показательно, что наряду с платоническим корпусом и даже прежде знакомства с ним Марсилио Фичино осуществляет перевод орфических гимнов и *герметического корпуса*, что, впрочем, прекрасно пишывается в аполлоно-дионисийскую традицию, которая составляет сущность средиземноморского Логоса: Гермес (Дионис) сопровождает Аполлона и действует от имени Олимпа в земных и подземных областях. Можно назвать это «соляным герметизмом», который мы определили как линию «Поймандра» в алхимии<sup>1</sup>. Именно «Поймандр» Фичино и его единомышленники по Флорентийской Академии переводят на латынь в первую очередь<sup>2</sup>. Позднее члены Академии на вилле Кареджи и кружок Гемиста Плифона из Мистры переводят на латынь с комментариями весь корпус сочинений Платона, а также «Эннеады» Плотина, труды языческих неоплатоников Порфирия, Ямвлиха, Прокла и христианских — Дионисия Ареопагита, Михаила Пселла и т. д.

Так начинается *платонизм Возрождения*, который становится фундаментальным явлением для всей последующей европейской истории, так как он на новом историческом этапе воссоздает *философское ядро сущностной европейской идентичности*.

Марсилио Фичино строго следует за неоплатонической линией Плотина, Ямвлиха, Прокла и т. д., полностью принимая онтологические и метафизические установки «Пятой Академии». В частности, он вслед за Плотиним подробно говорит о предбытийном Едином (ѐν), строго разделяя его с бытием, которое берется как второе нача-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и Герметическая Традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

ло и как божественно-ангелический разум (*mens, νοῦς*). Комментарии Фичино к «Пармениду»<sup>1</sup> свидетельствуют о его глубоком понимании апофатической хенологии и сверхонтологической природы Единого (ἕν).

Третьим началом у Фичино выступает душа (*anima*). Далее следует мир ощущений, тел и материи. В некоторых текстах он делит четвертый мир на два уровня — мир качеств и поле материи. Эта онтология является строго апофатической на уровне первоначала, и, следовательно, вся структура прокловской утонченной дифференциации между уровнями проявления, связанными диалектическим процессом исхода (*πρόοδος*) и возвращения (*ἐπιστροφή*), приобретает динамический и открытый характер. Все вещи мира, по Фичино, суть *телесные знаки*, указывающие на свои вечные образцы. Поэтому главной формой деятельности человека должно быть созерцание, улавливающее отблески небесных идей в вещах и возвращающее их к их истокам, архетипам; сама душа при этом также возвращается к своей сущности, а мир возводится к своей первооснове — Мировой Душе. Традиция созерцания, согласно Фичино, передается по непрерывной цепи от Зороастра и Гермеса Трисмегиста к греческим философам, а от них к первым христианам.

Фичино стремился сочетать платоническую философию и ее вертикальную эйдетическую топикку с христианской догматикой. Следуя за своей убежденностью в духовном единстве платонической философии и христианской религии, он в 1473 году становится католическим священником, продолжая активно участвовать в жизни Флорентийской Академии. В зрелые годы Фичино пишет небольшой, но чрезвычайно важный трактат «О христианской религии»<sup>2</sup>, в котором отстаивает истинность христианской веры, доказывая ее освоенным в совершенстве платоническим аппаратом диалектики.

Эта инициатива платонической интерпретации христианства далеко не у всех встречает поддержку и даже вызывает критику Папы Иннокентия VIII (1432–1492), но это не останавливает Фичино и его единомышленников, которым удается отстоять свои позиции и убедить священноначалие в совместимости и полной гармонии платонизма, герметизма и христианства. Показательно, что в своих текстах Фичино опирается на авторитетных авторов, представлявших христианскую версию неоплатонизма — в первую очередь на Дионисия Ареопагита. Однако влияние Иоганна Скота Эриугены или средневекового германского неоплатонизма (Экхарт, Сузо, Тау-

<sup>1</sup> Farndell A. Evermore shall be so. Ficino on Plato's Parmenides. London: Shephard-Walwyn, 2008.

<sup>2</sup> Ficino Marsilio. La religione christiana. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

лер и т. д.) на него было невелико, и он обращается напрямую к греческим первоисточникам, самостоятельно повторяя путь, который проделали первые христианские платоники и их средневековые последователи, приходя автономно к тем же выводам и заключениям.

Платонизм Фичино представляет собой полноценную и завершенную версию платонизма, строго соответствующую осевому вектору индоевропейской традиции. В этом смысле Фичино находится в контексте надвременной парадигмы солнечной Империи, составляющей основу латинского Логоса. Однако эти идеи представляют собой нечто *прямо противоположное структуре мышления Нового времени, парадигме Модерна*. Философия Фичино полностью сакральна, вертикальна, имеет четко выраженное трансцендентное измерение и прямо противоположна всем формам материализма и Логоса Кибелы. В той мере, в какой Ренессанс был *введением* в Модерн, Флорентийская Академия и христианский платонизм Марсилио Фичино занимают в его отношении строго противоположную, с ноологической точки зрения, позицию. Сущностью Средневековья была платоническая топика. Именно ее — причем в чистом и контрастном виде — и утверждают флорентийские неоплатоники, тем самым, не просто не способствуя переходу к горизонтальной топике грядущего научного и материалистического (номиналистского) мировоззрения, но выступая как его прямая *антитеза*. В той мере, в какой Флорентийская Академия представляет собой характерную и репрезентативную форму флорентийского Ренессанса, она *противостоит* модернистской и талассократической линии, приоритетно развивавшейся в Венеции. Это косвенно делает фигуру инициатора создания неоплатонического кружка Козимо Медичи двусмысленной: стоя на пороге необратимого сдвига европейской культуры и европейской политики в новую парадигму, Медичи — как Козимо, так и его родственники и потомки, в первую очередь Лоренцо Медичи Великолепный (1449—1492) — в окружении флорентийских интеллектуалов-платоников и под прямым очарованием проекта европейского Калиполиса Гемиста Плифона, всерьез задумываются об *альтернативном ходе европейского историада*, который на развилке эпох мог бы пойти не туда, куда он пошел (венецианский вектор — финансовая олигархия, демократия, империализм, натурализм, материализм), но в *прямо противоположном направлении*. Так правители Флоренции и финансовые магнаты Европы, с одной стороны, и радикальные созерцатели неоплатоники, с другой, разрабатывали в критической точке фазового перехода *платонический сценарий европейского будущего*. Он-то и стал впоследствии основой линии «розенкрейцерского Просвещения» и



широкого спектра сопряженных с ним течений<sup>1</sup>. Именно к Флорентийской Академии, так или иначе, восходят все культурные, фило-софские и цивилизационные тенденции, которые в последующие периоды имели аполлонический и аполлоно-дионисийский харак-тер — вплоть до Генриха Корнелия Агриппы, Якова Бёме, Гихтеля, классической немецкой философии (Шеллинг, Гегель)<sup>2</sup> и традицио-нализма Генона и Эволы<sup>3</sup>.

## Пико дела Мирандола: градуальная метафизика и новый человек флорентийского Ренессанса

Яркими представителями течения итальянского платонизма и солярного герметизма были последователи Фичино, итальянские философы Джованни Пико дела Мирандола<sup>4</sup> (1463 — 1494), Анд-желло Полициано<sup>5</sup> (1454 — 1494), Агостино Стеуко (1497 — 1548), ав-тор программной для всего возрожденческого платонизма работы «О вечной философии»<sup>6</sup>, поэт Джеролами Бенивьени<sup>7</sup> (1453 — 1542), францисканец Франческо Джорджо Венето<sup>8</sup> (1466 — 1540) и позд-нее Джордано Бруно (1548 — 1600).

Выходец из графской аристократической семьи Пико дела Мирандола рано сформировался как платонический философ под влиянием идей Марсилио Фичино и примкнул к Флорентийской Академии, будучи уже состоявшимся мыслителем. Пико дела Ми-рандола вносит в неоплатонизм Возрождения важную методологи-ческую черту — обращение к иудейской каббале. Основные идеи по этому поводу он изложил в своей знаменитой книге, состоящей из 900 тезисов<sup>9</sup>. Эта книга была вначале частично, а затем и пол-ностью запрещена Святым Престолом при Папе Иннокентии VIII

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение.

<sup>2</sup> Дутин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>3</sup> Sedgwick M. Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>4</sup> Пико дела Мирандола Джованни. Девятьсот тезисов. Тезисы 1 — 400: Четыре-ста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям лати-нян. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010.

<sup>5</sup> Poliziano Agnolo. Les Silves. Paris: Les Belles Lettres, 1988.

<sup>6</sup> Augustini Steuchi Eugubini. De perenni philosophia libri X. Lugduni: Seb. Gryphius exscudebat, 1540.

<sup>7</sup> Benivieni G. Opere di Girolamo Benivieni fiorentino novissimamente rivedute et da molti errori espurgate. Venezia: Zopino, 1522.

<sup>8</sup> Zorzi Francesco. L'armonia del mondo. Milano: Bompiani, 2010.

<sup>9</sup> Пико дела Мирандола Джованни. Девятьсот тезисов. Тезисы 1 — 400: Четы-реста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян.

(несмотря на заступничество Лоренцо Медичи), но впоследствии реабилитирована при Папе Александре VI Борджиа (1431 – 1503), который признавал совместимость христианства с каббалой и духовной (высшей) магией<sup>1</sup>. Сама каббала, как аргументированно доказывает Гершом Шолем<sup>2</sup>, была, в свою очередь, ничем иным, как *средневековым явлением, основанным на неоплатонической трактовке иудаизма* — Торы и Талмуда. Платоник Пико дела Мирандола, заимствуя каббалистический аппарат у каббалистов и включая его, с одной стороны, в христианский контекст, а с другой, в герметический и орфический дискурс линии Фичино, лишь добавлял к неоплатонизму еще одно измерение. Показательно при этом, что флорентийские платоники были убеждены, что Гермес Трисмегист жил в эпоху Моисея, и соответственно, тексты «Герметического Корпуса» и Пятикнижие Моисея были наследием древнейших эпох (более древними в то время считалась только традиция Зороастра и Орфея). Поэтому герметические теории и еврейская каббала воспринимались как наиболее изначальные и древние формы «высшего знания», тогда как философия Платона и неоплатонизм, включая христианских авторов, рассматривались как позднейшие редакции единой «*philosophia perennis*» или «*prisca theologia*». Через несколько столетий, впрочем, историки выяснили, что и герметизм, и каббала в окончательном виде сложились намного позднее, и влияние платонизма на оба этих течения было решающим и фундаментальным. Поэтому Пико дела Мирандола, полагая, что восстанавливает структуру изначальной метафизики (то, что Р. Генон позднее назовет «Примордиальной Традицией»<sup>3</sup>), имел дело с *двумя различными течениями платонизма*, причем каббала возникла в том виде, в котором ее стал изучать Пико дела Мирандола, относительно недавно — в средневековых Испании и южной Франции<sup>4</sup>. Пико дела Мирандола с опорой на каббалистические методы обосновывает платоническое учение об идеях и связях космических явлений с вечными архетипами, которые он соотносит со структурой 10 сефирот. Тем самым он строит систему, в целом напоминающую Ямвлиха и Прокла, где различным уровням и слоям реальности (планетарным сферам, стихиям и видам живых существ) соответствуют поэти-

<sup>1</sup> Йеїмс Ф. Джордано Бруно и Герметическая Традиция. С. 111.

<sup>2</sup> Scholem G. Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Zürich: Rhein-Verlag, 1962; *Idem*. Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

<sup>3</sup> Guénon R. Le Règne de la quantité et les signes des temps. P.: Gallimard, 2013.

<sup>4</sup> Scholem G. Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin: Verlag de Gruyter, 1962.

ческие и эйдетические порядки и цепочки проявления. Сам Пико дела Мирандола считает, что мир представляет собой рассеянное в вещах единство, которое необходимо собрать, восстановить, замкнув цикл исхода (πρόβoδος) и возвращения (επιστροφή), что и составляет ядро неоплатонического мировоззрения. Эта цель восстановления принципиального единства из стихии феноменального множества является основой всего неоплатонического проекта Возрождения. Именно ее во главу угла ставил Гемист Плифон, стремившийся объединить восточную и западную церкви на основе общего неоплатонического синтеза. Марсилио Фичино предпринимает усилия, чтобы объединить латинян и греков (переводы платонического корпуса), а также Гермеса и христианство. Пико дела Мирандола действует строго в этом же ключе: в своих тезисах он стремится объединить, преодолев все оппозиции, сняв их, сторонников Платона и Аристотеля, христиан и иудейских каббалистов, герметический гнозис и христианские догматы, магию и строгие нормы католической церкви. В этом и состоит пафос «900 тезисов»: то, в чем принято было видеть противоречия и неснимаемые конфликты, Пико дела Мирандола, основываясь на метафизическом «хенозисе» (ἕνωσις), видит гармонию и единство. При этом он остается христианином и выражает Папе, осудившему его идеи, личную покорность. Для Пико дела Мирандолы иудейская каббала мыслится как полезный инструмент для мистической теологии христианства, и он смело утверждает, что «каббала и магия лучше всего свидетельствуют об истине Христовой веры». Именно этот тезис и вызвал больше всего нареканий со стороны Святого Престола, что, впрочем, в пользу Пико дела Мирандолы позднее пересмотрел Папа Александр VI Борджиа, согласный с тезисом о пользе магии и каббалы для христианства в том случае, если неукоснительно соблюдаются правила христианской церкви и признаются все ее догматы, поставленные выше любых других учений и практик. Так, у Пико дела Мирандолы магия и каббала становятся «служанками богословия».

Стремясь преодолеть противоречия между Платоном и Аристотелем, Пико дела Мирандола ставит глубокий вопрос об онтологическом статусе Единого (ἕν), который составляет метафизический фундамент неоплатонической апофатики. Неоплатоники видели Единое (ἕν) как нечто строго превышающее бытие. Это, на первый взгляд, входило в прямое противоречие с пониманием Аристотелем Единого (ἕν) как тождественного бытию. Пико дела Мирандола стремится показать, что два эти тезиса следует понимать не эксклюзивно, но диалектически, поскольку оба они соответ-

ствуют истине, лишь увиденной под разным углом зрения<sup>1</sup>. Так, начиная с того, что неоплатоники, жестко отрицающие всякое бытие Единого, ошибаются как раз в своей жесткости, он постепенно сам приходит к чисто апофатическому пониманию Бога, строго следуя за логикой Ареопагитик. В трактате «О Сущем и Едином» он в одном месте утверждает:

Бог есть сущее само по себе, единое само по себе, а равным образом благое само по себе и истинное само по себе<sup>2</sup>.

А в другом:

Итак, на этом основании мы воистину скажем, что бог не есть сущее, но превышает сущего; и что выше сущего — то есть сам бог; поскольку дается ему имя единого, было бы логично, с нашей стороны, признать, что единое превышает сущего<sup>3</sup>.

И далее:

На четвертой ступени мы узнали, что он не только превышает этого, но превышает всякого имени, которое могло бы быть создано, превышает всякого понятия, которое могло бы быть постижимо нами; и тогда впервые его некоторым образом познаем, когда в отношении его мы пребываем в полном неведении<sup>4</sup>.

Парадоксы и противоречия не смущают Пико дела Мирандолу. Всякий раз они разрешаются с помощью их помещения в *трехмерную метафизику*, где каждое логическое утверждение относится к своему уровню — к своей «ступени» и верно только на ней; на следующей же «ступени» действует иная аксиома. Все вместе это составляет *градуальную метафизику*, пронизанную вертикальными стрелами неоплатонического созерцания. Пико дела Мирандола критикует не тех, кто ставит Единое над сущим (как мы видим, он и сам делает именно это), но тех, кто ставит Единое *только* над сущим, тем самым лишая сущее возможности *стать* единым. Также не верно полностью отождествлять Единое с сущим, так как это умалило бы полноту и совершенство Бога. Градуальная метафизика Пико дела Мирандолы оперирует не формулой «или/или», но формулой «и/и». Бог стоит над сущим и сам является сущим *одно-временно*.

<sup>1</sup> *Pico della Mirandola Giovanni*. De hominis dignitate. Neptapulus. De Ente et Uno. Firenze: Vallecchi, 1942.

<sup>2</sup> Пико дела Мирандола Дж. О Сущем и Едином // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.: МГУ, 1985. С. 271.

<sup>3</sup> Там же. С. 268.

<sup>4</sup> Там же. С. 274.

Для Пико дела Мирандола важно во всем осуществить акт «хеносиса». Даже если снятие оппозиций — например, между сверхбытийностью Единого и его тождеством бытию — рационально доказать не удастся, Пико это не останавливает, и он стремится во всех случаях показать *инклюзивный* характер истинного познания: *сверхбытийность* Бога проявляется лишь через Его *вступление в бытие*, которое поэтому также в своих истоках божественно, но не так, как сам Бог, а *иначе*. Бог сам в себе не бытие, но вне Него бытия нет. Поэтому Бог и является сущим и не является *одновременно*. Такой же инклюзивный — на самом деле, строго неоплатонический — подход Пико дела Мирандола распространяет и на другие области — религию, магию, философию, искусство и т. д.

Так же обстоит дело и с материей. Пико дела Мирандола выступает против тех, кто полностью отказывает ей в причастности к единству. Материю Пико дела Мирандола считает безусловно сущей. Он рассуждает:

Поскольку она есть сущее, она обладает единством. Ведь если они хотят следовать за Платоном буквально, то они должны допустить, что она имеет меньше оснований быть единством, чем сущим. В самом деле, разве Платон говорит, что она есть совершенное ничто, и как же она могла бы быть восприимчивой форм, кормилицей, некоей природой и иным, что он закрепляет за ней в «Тимее»?<sup>1</sup>

Если у материи есть свойства (имена), то она относится к бытию. А если она относится к бытию, то она потенциально относится и к Единому, а следовательно, к Богу. Этот тезис еще никак нельзя истолковать как имманентизм, пантеизм или гилозоизм. Пико дела Мирандола максимально далек от эпикурейства и атомизма Демокрита, которые он резко отвергает. Однако поскольку мы находимся в контексте смены парадигм и мы знаем апостериори, что европейский историал направлен в сторону Модерна с его субстанциализмом и материализмом, то градуальная метафизика Пико дела Мирандолы, еще вполне аполлоническая или аполлоно-дионисийская у него самого, как и у остальных участников Флорентийской Академии, позднее может быть прочитана в *имманентистском* ключе. Нюансы его инклюзивной диалектики, где осуществляется тонкое наложение апофатики на катафатику, а хенологии на онтологию, могут остаться незамеченными, и в этом случае мы рискуем прочесть его платонизм как *раннюю версию новоевропейского*

<sup>1</sup> Пико дела Мирандола Дж. О Сущем и Едином. С. 274 – 275.

пантеизма. Сами Фичино и Пико дела Мирандола были последовательными трансценденталистами и убежденными христианами, и в рамках флорентийского полюса итальянского Ренессанса это соответствовало самой сути флорентийского Логоса. Но позднее некоторые аспекты учения Пико дела Мирандолы, взятые в отрыве от контекста или помещенные в иную концептуальную среду, могли легко изменить свое содержание. Это мы видим позднее уже намного более определенно у Бернардино Телезио (1509 – 1588) и Джордано Бруно (1548 – 1600). Материя, по Пико дела Мирандоле, хороша не сама по себе, но в силу *потенциальной* божественности бытия. Она соучаствует в гармонии мира и, следовательно, может и должна быть преобразована, одухотворена и спасена. Отсюда метафизика искусства как «магического» (в терминологии Фичино и Пико дела Мирандолы) искупления пластической субстанции мироздания через создание возвышенных и одухотворенных произведений искусства. Для следующих поколений позднеренессансных философов эта «апология материи» превратится в натурализм и материализм.

Чрезвычайно важным является текст Пико дела Мирандолы, озаглавленный «Речь о достоинстве человека»<sup>1</sup>. В нем он дает уникальное по глубине и выразительности представление о платонической антропологии флорентийского Ренессанса, ставшее идейной программой философии и искусства всего Возрождения. Пико дела Мирандола придает мистическому пониманию человека, которое в текстах средневековых мистиков чаще всего подразумевалось, проступало как тайна в облачении множества символических покровов (например, тема «третьего человека» у рейнских мистиков<sup>2</sup>), пронзительное и открытое звучание, *превращая тайное учение в радикальную программу и наступательный громогласный манифест*. Начинает его Пико дела Мирандола с герметического фрагмента из «Асклепия», словами Меркурия:

О Асклепий! Великое чудо есть человек!<sup>3</sup>

Далее Пико дела Мирандола объясняет, в чем заключается это чудо. Оно состоит в том, что человек, согласно ему, не имеет собственной природы. Он есть существо, наделенное только одним — абсолютной волей и свободой, на которой эта воля основа-

<sup>1</sup> Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Человек: мыслители прошлого и настоящего: о его жизни, смерти и бессмертии. Ч. 1. М.: Республика, 1991. С. 220 – 233.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>3</sup> Пико дела Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. С. 220.

на. Бог создал человека *никаким*; и это открывает ему уникальную возможность стать таким, *каким* он пожелает. Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал:

«Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные. О, высокая щедрость Бога-отца! О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет! Звери, как только рождаются, от материнской утробы получают все то, чем будут владеть потом, как говорит Луцилий. Высшие духи либо сначала, либо немного спустя становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. И если зародыши растительные, то человек будет растением, если чувственные, то станет животным, если рациональные, то сделается небесным существом, а если интеллектуальные, то станет ангелом и сыном Бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из творений, то пусть возвратится к центру своего единообразия и, став единым с Богом-духом, пусть превосходит всех в уединенной мгле Отца который стоит над всем. И как не удивляться нашему хамелеонству! Или вернее — чему удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей<sup>1</sup>.

Человек есть не нечто отдельное (как вид среди видов), но потенциальное все, то Единство которое пребывает во всем и одновременно стоит выше всего, за пределом всего. Сама воля человека, способная сделать его ангелом и даже Богом (но по благодати, а не

<sup>1</sup> Пико della Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. С. 221.

по природе), и в то же время превратить в животное или минерал, и есть живая стихия «хеносиса». Человек не имеет строго фиксированной формы, он есть Протей, вид видов, содержащий в себе все возможные эйдосы. Иронично Пико дела Мирандола называет это «нашим хамелеонством». Градуальная метафизика переходит в «Речи о достоинстве человека» в *протеическую антропологию*, которая станет вершиной Ренессанса и обоснует фигуру возрожденческого творца, мага, повелителя над самим собой, а значит, над всеми стихиями мира. Пико дела Мирандола складывает гимн человеку, способному очистить и возвысить свой ум через занятия теологией, философией, свободными искусствами и науками, постичь таинства природы, создать прекрасные произведения. Но все возможные объекты и области применения воли должны быть подчинены главной цели — *восхождению к небесным архетипам*, к солнечной вечности, и еще выше — ко «тьме превысшей света», в которой пребывает сам Бог. Воля и способность к метаморфозам у Пико дела Мирандолы могут быть обращены к чему угодно и реализованы где и как угодно, но достоинство человека не в том, что он обладает свободой, а в том, что он способен употребить эту свободу для достижения высших уровней бытия — через созерцание, духовное пробуждение и ангелическое просветление. Восходя по небесной вертикали — по лестнице Иакова, — человек и реализует свое высшее достоинство. И признаками действительности восхождения, а значит, становления человека самим собой, то есть чистой свободой, обращенной к Богу, является преодоление непреодолимых, на первый взгляд, противоречий, гармонизация оппозиций, выстраивание горизонтальных антиномий в вертикальные эйдетические цепочки, разрешающиеся в синтезе по мере приближения к Единому.

И снова, как и в случае материи, в изначальном контексте флорентийского платонизма «магический (максимальный) гуманизм» Пико дела Мирандолы остается полностью в структуре вертикальной (диурнической) топики, отражает аполлонический латинский Логос, доведенный до высшего напряжения и предельной выразительности. Но в ином контексте, по мере приближения к итало-Модерну и собственно Новому времени, пропорции этого солнечного дискурса, воспевающего свободное всемогущество человеческой воли, вполне могут быть истолкованы в *титаническом* ключе — как богоборческий имманентизм телесно-материальных существ, исполненных хтонической силы и бросающих вызов божественному порядку, разрывая оковы, раскрепощая *ἄβρις* и поднимаясь на штурм Олимпа. В самом Пико дела Мирандоле этот



момент отсутствует. Но у интерпретаторов его идей в оптике другого — нефлорентийского — Ренессанса такое прочтение фигуры Антропоса-Протея вполне вероятно.

В любом случае Пико дела Мирандола является ярчайшей фигурой европейской философии и глубоким и оригинальным платоником. К Пико дела Мирандоле напрямую восходит линия германских герметиков, платоников и христианских каббалистов Рейхлина, Тритемия, Парацельса, Бёме и т. д.<sup>1</sup>

### Джотто: явление дионисийского имагиналя

История итальянского — и конкретно, флорентийского — Ренессанса ярче всего отражена в живописи. Если флорентийские платоники из виллы Кареджи разработали философскую программу «солнечного Возрождения», то параллельно — и даже за целое столетие до них — живописцы, расписывавшие итальянские храмы и дворцы, начали использовать радикально новаторские выразительные методы, предвосхищавшие сложившиеся лишь намного позднее канонические каноны Ренессанса. Первым ярчайшим представителем этого течения был флорентийский живописец Джотто ди Бондоне (ок. 1267 — 1337).

Мы говорили, что основой топики Ренессанса была *фиксация внимания на феноменальном мире*. От него позднее и отталкивались флорентийские платоники, стремясь соединить мир и человека с Первоначалом, Единым, а также преодолеть все остальные пары противоположностей — между имманентным и трансцендентным, греческим и латинским, языческим и христианским, природным и духовным, Платоном и Аристотелем и т. д. Но в любом случае Ренессанс обнаружил новый (или, как считали сами вожди Возрождения — древний, но забытый) объект внимания — *живой мир*, природу, насыщенную духовными влияниями, выходящими далеко за те узкие и формалистические рамки, которые ставило природе Средневековье. Этот «новый объект» оказывается в поле зрения Джотто, который ломает старые каноны и вводит в религиозную живопись радикально новые элементы — перспективу, живые насыщенные краски, реалистические фигуры и образы. У Джотто иконописная традиция, уходящая корнями в религиозное искусство Византии, подвергается качественной трансформации. Византийская иконопись представляла собой картины *умиротворенной вечности*. Схематичность образов и ситуаций, фигур и пейзажей подчеркивала,

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

что топос, изображенный на иконе, относится к небу, к неизменному и стоящему над зоной непрерывного изменения, становления миру идей, архетипов. Этому была подчинена и вся художественная стилистика. Это тоже был платонизм, но платонизм эксклюзивный, аполлонический, строго духовный, где все было обращено прочь от мира становления к неизменному порядку духа.

Ринашименто, напротив, заново открывает посюсторонний мир, обнаруживает его *интенсивное присутствие*, замирает перед его богатством. Поэтому меняется топос изображения: с неба он переносится на землю, и дыхание земли, становления и жизни врывается туда, куда ранее доступ ему был категорически закрыт. Все это мы ярко видим на фресках Джотто, детально изученных искусствоведами. Однако, с ноологической точки зрения, эта имманентизация топоса на первых этапах Проторенессанса и собственно Ренессанса, особенно флорентийского, еще не является *натурализмом, материализмом и пантеизмом*, как это будет позднее и в иных полюсах культуры Возрождения (особенно в позднем Ренессансе Венеции). *Оживший мир Джотто — это уже не небо, но еще и не земля*. Это — *промежуточный мир* между небом и землей, тесно связанный и с тем, и с тем. От классической иконописи он сохраняет связь с вечными архетипами, но эти архетипы *нисходят в конкретную плоть*, жизнь и феноменальность прямо на наших глазах. Тем самым сама плоть, жизнь, сами феномены преобразуются и экзальтируются, сохраняя при этом свою конкретность и близость к созерцателю. Так открывается новая реальность — *mundus imaginalis*, «имагиналь», если использовать выражение Анри Корбена<sup>1</sup>, где дух обретает плоть, а плоть становится духом. Это — герметическая Вселенная активного воображения, которая является отныне основой онтологической карты Ренессанса, и именно эту карту позднее концептуализировали неоплатоники круга Фичино и Пико дела Мирандолы.

Именно флорентиец Джотто одним из первых (если не первым) наметил эту карту в своих росписях францисканских церквей в Ассизи, Римини, Падуэ, а также в самих Флоренции, Риме, Неаполе, Милане и т. д. Джотто считался учителем для всей плеяды великих художников Возрождения, заложив новый канон. Во многом стилистика Джотто предвосхитила сам дух флорентийского платонизма: красота, истолковываемая платониками в духе «Пира», как форма прямого откровения (манифестации) Божества, была дана здесь в

<sup>1</sup> Corbin H. *Mundus Imaginalis ou Imaginaire et Imaginal // Cahiers internationaux de symbolisme*. № 6. Brussels, 1964. P. 3 — 26.

жизненном акте, как нечто явленное, конкретное, как эпифания. И параллельно этому происходило смещение внимания с миров духа на миры души, посредующей между телом и материей, с одной стороны, и духовными могуществами небес — с другой. В оптике ноологии это соответствовало акцентированию Логоса Диониса, живописи и пронзительному ощущению его явления, парусии. Флорентийский Ренессанс, в общих чертах намеченный в росписях Джотто, предстает как вторжение солярного Диониса с союзе с Аполлоном, что не исключает чувственный мир (как в чистом эксклюзивном строго диурническом аполлонизме Средневековья), но *преображает его в герметическом усилении*, вскрывает в нем божественную искру, освобождая заключенную в нем Душу Мира, божественную красоту, Софию, вечную Даму Философию (*Philosophia Perennis*).

### Сандро Боттичелли: симпатия к нерешительным ангелам

Среди великих имен флорентийской школы живописи одно из центральных мест занимает художник Сандро Боттичелли (1445—1510). Он отличался глубоким интересом к философии, а в конце жизни, как и Пико дела Мирандола, попал под влияние идей Савонаролы и стал вести отшельнический образ жизни. В изящном и глубоко анализе искусства Ренессанса<sup>1</sup> английский теоретик искусства и горячий адепт платонизма Уолтер Пейтер (1839—1894) при интерпретации работ Боттичелли в качестве герменевтического ключа обращается к неизданной поэме флорентийского поэта и мистика Маттео Пальмьери (1406—1475) «Город Жизни» (*Città di Vita*)<sup>2</sup>, задуманной им как аналог великого произведения Данте с описанием путешествия по различным посмертным мирам в сопровождении Сивиллы (как и у Вергилия). Сам Пальмьери утверждает, что получил пророческое вдохновение от умершего в молодом возрасте юноши Чиприано Ручелай, который явился ему во сне и рассказал о структуре потустороннего мира.

В основе всей поэмы Пальмьери лежит идея Пико дела Мирандолы о том, что сущность человека заключается в абсолютной свободе воли, и именно от его воли зависит, попадет ли он в рай или в ад, которые, в конечном счете, являются конструкциями его могущественного духа. Согласно рассказу Чиприано, который передает

<sup>1</sup> Пейтер У. Ренессанс. Очерки искусства и поэзии. М.: Изд. дом Международного университета в Москве, 2006.

<sup>2</sup> *Crasta Fabrizio*. «Intentio Auctoris» e «Causa Operis» nella Città di Vita di Matteo Palmieri // *Camenuiae*. № 11. Octobre. 2014.

Пальмери в «Городе Жизни», происхождение человека связано с темой выбора ангелов.

Обрати внимание на то, что в начале творения создал Бог бесчисленных ангелов, которые разделились: в своем разделении часть их последовала за Люцифером, имеющим место на Севере, увлекаясь своей волей; истинная часть вместе с архангелом Михаилом встала на сторону Бога; третья часть осталась посредине, не подражая ни Богу, ни Люциферу. После победы Бога Люцифер со своими последователями был изгнан в ад; архангел Михаил со своими последователями остался на небесах, служа Богу. И те, кто был посредине, остались на Елисейских полях, из которых низошли человеческими душами в тела, чтобы пройти испытание выбором свободной волей добра или зла.

Adverte igitur quod in creationis principio creavit Deus innumeros angelos, qui statim divisi sunt: in ea divisione, pars eorum Luciferum sedem in aquilone ponere volentem sequuti sunt, pars vero con Michaele adhererunt Deo, tertia pars vero per se steterunt medii, nec Deum nec Luciferum imitantes. Deo victore, Lucifer cum suis expulsi sunt in infernum, Michael cum suis in caelo remansere, deo ministrantes. Qui per se medii steterunt reservati sunt in Elyseis, donec ex his infunduntur animae humanis corporibus ad probandum iterum eas quid in sui arbitrii libertate eligant<sup>1</sup>.

Люди в этой картине мира суть *нейтральные ангелы*, ни благие, ни злые, но наделенные лишь всемогущей духовной волей. Описание спуска их душ из Елисейских полей сквозь планетарные сферы в земные тела подробно описывается в поэме Пальмери. Каждая планета снабжает душу свойствами, которые не определяют судьбу, но лишь накладывают на нее определенный отпечаток — склоняя к тому или другому, но не ограничивая при этом свободу воли.

Эта двусмысленная ангелическая антропология сочетает в себе топологию Джотто, акцентирующую именно промежуточный мир (имагиналь) как основное поле развертывания экзистенции, и идеи Пико делла Мирандолы о «достоинстве человека» с доминанцией абсолютно свободной воли. Все это Уолтер Пейтер и видит в картинах Сандро Боттичелли, главные персонажи которых, с его точки зрения, представляют собой как раз галерею нейтральных ангелов. Таковы и фигуры из «Весны», и рождающаяся из пены Венера, и персонажи сюжетов христианской истории, и аллегорические и героические образы из Ветхого Завета или современники

<sup>1</sup> Crasta Fabrizio. «Intentio Auctoris» e «Causa Operis» nella Città di Vita di Matteo Palmieri. P. 7.

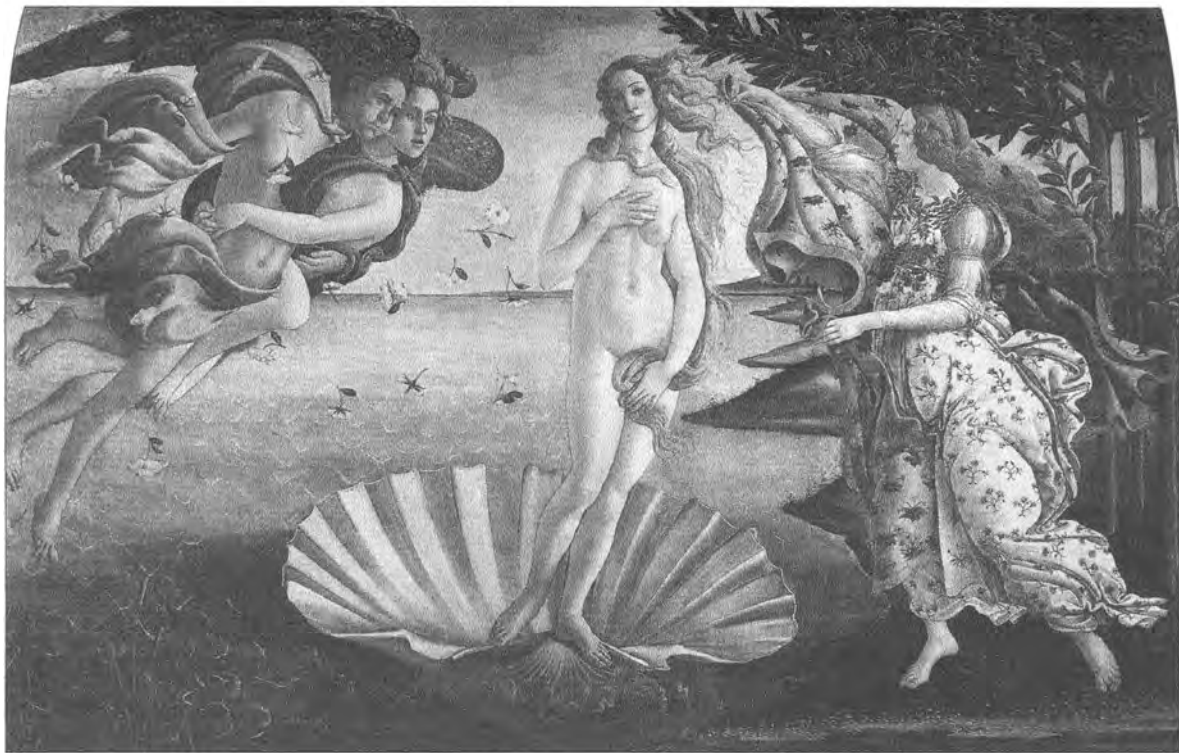


Боттичелли. Весна

самого Боттичелли. Пейтер обращает внимание на то, что герои Боттичелли вызывают симпатию и даже эмпатию, оставаясь морально неопределенными. Отсюда онейрическая атмосфера его картин, которые уклоняются от любой строго моральной оценки: это люди в их изначальной чистоте, которая, однако, есть не добро, но именно *фундаментальная нерешительность*, предморальность, представляющая собой еще не початое изобилие абсолютной свободы. Венера, рожденная из пены, это не столько греческая богиня, сколько человеческая душа в ее изначальной свежести, только что спустившаяся сквозь планетарные небеса из Елисейских полей. Но эта свежесть не является еще добродетелью, она несет на себе печать двусмысленности; в ней проявляется фундаментальная мощь *нейтрального ангелизма*, еще не определившего — встанет ли он на путь к небесам или изберет бездну. Оба пути открыты для Венеры или для персонажей «Весны» Боттичелли. Но Боттичелли интересуется не то, что будет потом, а то, *что было прежде* и что составляет самый глубинный пласт души, в котором движется поток еще не направленной ни на что ангелической *световой свободы*. Именно она заворачивает художника. Именно она образует сущностный космос Ренессанса.

Боттичелли в своих работах достоверно, изысканно и предельно точно фиксирует ткань имагиналя, «промежуточного мира», находящегося между земной плотностью и разряженностью небес. Его образы заглядывают в сам процесс нисхождения нейтральных ангелов в человеческие формы, запечатленный художником-сновидцем, визионером и мистиком в той фазе, пока он еще не закончен, *не завершен*. И в этой онейрической незавершенности, двусмысленности проступает сущность человека как существа, лишённого сущности и состоящего из одной только свободы. Полотна и фрески Боттичелли как бы предвосхищают Шекспира, бывшего восторженным поклонником итальянского Возрождения — особенно его «Бурю» и «Сон в летнюю ночь». Нельзя исключить, что знаменитые слова Просперо из «Бури», которую мы неоднократно приводили в других томах «Нооматхии», — «We are such stuff as dreams are made on; and our little life is rounded with a sleep»<sup>1</sup> — есть не что иное, как попытка передать стихами саму технику Боттичелли в ее прямой экзистенциальной и сочной действительности.

<sup>1</sup> Мы созданы из того же материала, что и грезы, и наша маленькая жизнь окаймлена сном (англ.).



Боттичелли. Рождение Венеры

Боттичелли отсылает нас к неопределенности и мощи воли, взятой до того, как она определяет себя как волю к чему-то конкретному; это просто воля в ее раскрепощенном состоянии, способная обратиться в любом направлении. Именно ее Сандро Боттичелли тематизирует, и именно она становится осью флорентийского Ренессанса.

## Леонардо да Винчи: золотое сечение Ренессанса и момент Диониса

Флорентийское искусство эпохи Возрождения не просто иллюстрировало собой основные тезисы неоплатонической философии, но каждый автор нес в себе целую Вселенную, стремительно открывая новые и новые повороты человеческого духа, освобождающего от жесткого контроля средневековых форм. Этот раскрепощенный дух в каждом случае двигался в особом направлении, воплощая «достоинство человека» Пико дела Мирандолы или природу «нейтральных ангелов» Пальмьери в новых и неповторимых формах. Каждый мастер был не новой ступенью, а совершенно новым миром, так как от обнаруженной антропологической точки абсолютной воли движение творческого гения могло двинуться в *любом направлении*. Позднее, когда Новое время утвердит свои догматы (имманентизм, номинализм, субъект-объектную топикку и т. д.) творческий гений будет ими снова скован, связан и заключен в узкие нормативные рамки. Ранее, в Средневековье, этот гений был помещен в иные — аполлонические — структуры, не менее жесткие, но направленные не вниз (как в Модерне), а вверх. Ренессанс же был тем зазором в европейском историале, когда старые каноны были устранены, а новые еще не сложились, и каждый гений мог свободно двигаться с абсолютной свободой в любом направлении. Это можно считать *флорентийским моментом Диониса*.

Одним из самых причудливых и необъяснимых гениев той эпохи — и вообще человеческой истории — был флорентиец Леонардо да Винчи (1452 – 1519). Его творчество настолько энигматично, — не по форме или используемым символам, но по существу, по необъяснимой силе влияния, которое оно оказывает на созерцателя, — что его интерпретации сохраняют свежесть и вдохновляют историков искусства вплоть до настоящего времени. Могущество живописи и самой фигуры да Винчи состоит в том, что оно поражает своей фасцинацией практически любого, кто с ним знакомится, при том что объяснить этот эффект оказывается чрезвычайно трудно. Картины Леонардо да Винчи, его наброски и его инвенции (например, *изо-*





Да Винчи. Св. Иоанн в изгнании

обретенная им серебряная лира в форме головы лошади, проекты летающего аппарата, орнитоптера, или золотое сечение Витрувианского человека) вызывают восхищение и одновременно ступор: мы узнаем в них нечто чрезвычайно близкое, пронзительно понятное, идущие изнутри нашей собственной последней глубины, и в то



Да Винчи. Иоанн Креститель

же время мы не можем осмыслить, что именно нас так затрагивает, удивляет, очаровывает, пугает, уничтожает. В Леонардо да Винчи есть нечто разительно нечеловеческое или, напротив, настолько человеческое, эссенциально человеческое, что от этого невозможно отделаться.

Многие исследователи его творчества обращали внимание на то, что религиозные или аллегорические сюжеты, которые он рисует, странно контрастируют с фигурами, состояниями и обликами изображений да Винчи; иногда даже складывается впечатление, что мы имеем дело с голографическим палимпсестом, когда сквозь один визуальный нарратив беззастенчиво проступает другой, имеющий с первым мало общего. В любом случае создается эффект прямого и нерасшифровываемого чуда. В принципе, это довольно точно соответствует экзистенциальному «моменту Диониса», его эпифании.

Все это мы видим наглядно в картине Леонардо да Винчи, изображающей Иоанна Крестителя. Совершенно беспрецедентное изображение, неконвенциональные жесты и общая композиция картины настойчиво напоминают образы Вакха. Фигура имеет ряд андрогинных черт, а внизу картины изображен цветок водосбора, служившего художникам Возрождения символом объединения двух начал — мужского и женского. Сходные андрогинные черты присущи и многим женским персонажам да Винчи. Эта андрогинная фигура названа да Винчи «Иоанном Крестителем», что вызывает в нашем сознании один семантический ряд. Легко угадываемые черты Диониса уводят в совершенно иное измерение. Но что этим хотел сказать сам да Винчи, остается непознанным. Это не эмблематика, не шифр, не интеллектуальная игра, но пластическое откровение, удар молнии могущества, оставляющего созерцателя в состоянии столкновения с латинским *nunc*. Эта картина нуминозна и не поддается толкованию. Ее остается только лицезреть.

Тайна да Винчи решалась разными исследователями по-разному. Английский искусствовед и философ Уолтер Пейтер, лучше других осмысливший феномен Ренессанса и глубоко проникший в его сущность, пытаясь дешифровать загадку самой знаменитой картины Леонардо да Винчи «Мона Лиза» или «Джоконда», в конце концов, создал самобытный энигматический текст, проясняя «темное еще более темным» (*obscurum per obscurius*). Приведем выдержки из него.

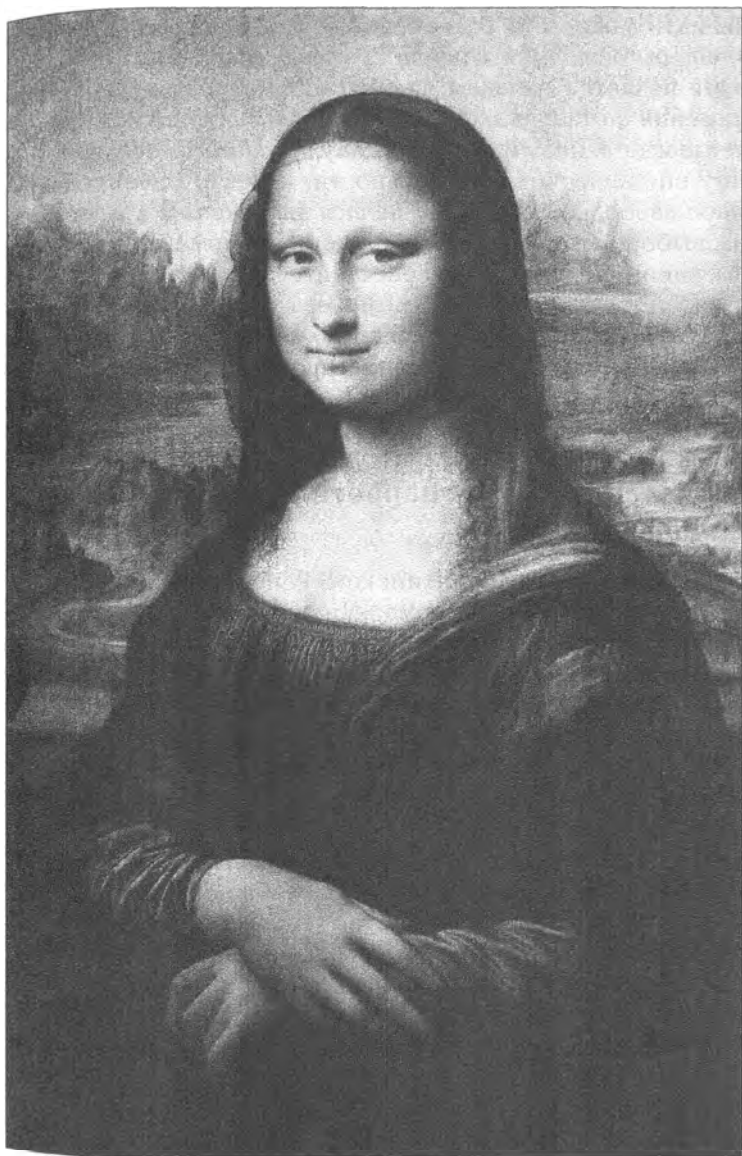
Присутствие, которое здесь столь странно поднимается рядом с водами, выражает то, что тем или иным образом в течение тысячелетий жаждали мужчины. Ее чело — то место, «куда сходятся все концы мира»; ее веки немного устали. Это красота проступающая изнутри в плоть, несущая в себе — клетка за клеткой — отстраненные мысли, фантастические мечты и изысканные страсти. Поместите их на мгновение рядом с одной из греческих белоснежных богинь или прекрасных дам древности, и вы увидите, как они будут встревоже-

ны соседством с такой красотой, в которую воплотилась сама душа со всеми ее болезнями! Все мысли и все опыты мира проступили и сгустились здесь так, что обрели силу утончить и сделать столь выразительной внешнюю форму — анимализм Греции, сладострастие Рима, мечтательность Средневековья с их спиритуальными амбициями и имажинативными влюбленностями, возвращение языческого мира, грехи и преступления рода Борджиа. Она древнее, чем скалы, среди которых восседает; как вампир она была мертва тысячи раз, и познала секреты могил; и она была ныряльщицей в глубокие моря, и хранила их закаты в самой себе; она торговала странными тканями с купцами Востока: и как Леда, она была матерью Елены из Трои, и как святая Анна, она была матерью Марии; но все это было для нее лишь звуками лир и флейт, и живет лишь в той деликатности, с которой все это оформилось в меняющиеся черты, и придало легкий оттенок ресницам и ладоням. Мечта о нескончаемой жизни, развертывающей одновременно тысячи путей опыта, имеет древнюю историю; и современная мысль понимает человечество, как выковавшее и суммировавшее в себе все виды и разновидности мысли и жизни. Очевидно, Мона Лиза представляет собой воплощение этой древней мечты, символ этой модернистской идеи<sup>1</sup>.

Каждое выражение Пейтера нагружено здесь колоссальным значением, но столь же энигматично, сколь и сам разбираемый им предмет. Если строго следовать мысли Пейтера, то в Джоконде мы имеем дело с «абсолютным произведением искусства», с объектом, который может быть сопоставлен с философским камнем или с предельно концентрированной эпифанией самой природы феноменального мира. В Моне Лизе мы имеем дело с *конечным выражением бесконечного*, с фрагментом, полностью воплощающим в себе целое. Речь не идет о женственности или женской стихии. Понятая таким образом, как ее расшифровывает Пейтер, Джоконда далеко выходит за рамки женственности, воплощая в себе замкнутую саму на себя стихию жизни. Но это понимание жизни не универсально. Точнее всего оно соответствует Логосу Диониса или промежуточному онтологическому срезу имагиналя.

Джоконда — это и абсолютная возлюбленная, и автопортрет, и аллегория, и андрогин, и все это вместе, но в первую очередь это «нейтральный ангел» «Города Жизни» Пальмьери. Леонардо решает использовать свободу флорентийского Возрождения не для того,

<sup>1</sup> Pater W. The Renaissance. N.Y.: The Modern Library, 1873. P. 103 — 104.



Да Винчи. Джоконда

чтобы идти в одном из бесконечно возможных направлений, но для того, чтобы остаться в центре, в той точке абсолютной свободы, которая является началом любого пути. В припадке абсолютного откровения да Винчи воспринимает начало пути как его конец, он делает шаг не к небу или к аду, а внутрь самого себя, в самую сердцевину ангелической нейтральности, к центру неопределенности, в полюс свободы. Он отказывается выбирать и делает этот отказ своим выбором. Тем самым он фиксирует момент Диониса именно таким, каким он открылся в Ренессансе. Поэтому его творения остались в этой точке историала, сделав ее вечно живой.

Леонардо да Винчи — самый возрожденческий из гениев Возрождения. Как бы мы его ни интерпретировали — с позиции предшествования или следования, он всегда останется энигмой, так как принадлежит к центру Возрождения, к его «золотому сечению».

### **Микеланджело Буонарроти: нежность, спящая в камне**

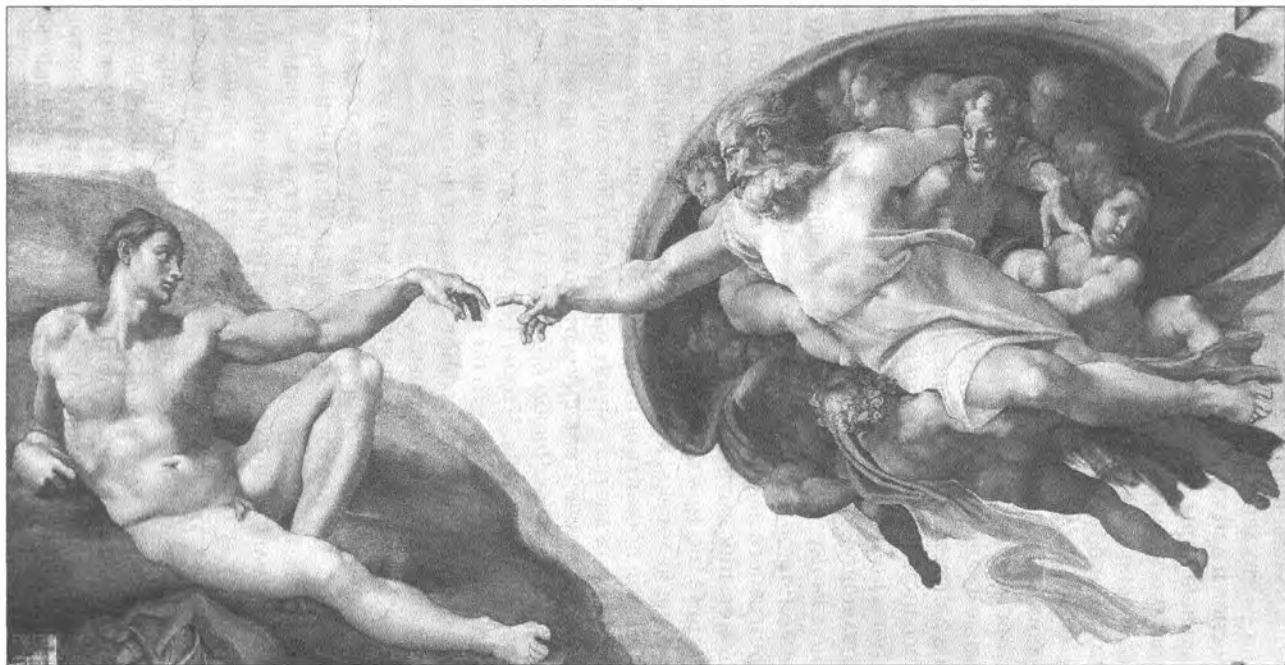
Еще один гений флорентийского Ренессанса, аристократ, в жилах которого текла кровь германских императоров, Микеланджело Буонарроти (1475–1564) считается по праву величайшей фигурой мирового искусства и создателем шедевров, которым нет равных в мировой культуре. Микеланджело воплощает в себе классическую традицию неоплатонизма. Так же как и у всех остальных художников этого направления, в центре его внимания — феноменальный мир, скрывающий в себе эйдетические измерения, соединяющие становление с вечностью.

Самой яркой чертой творчества Микеланджело является то могущество, которым полны его работы и его образы. Его стиль — это магический героизм. Уолтер Пейтер<sup>1</sup> справедливо замечает, однако, в этом океане могущества два фундаментальных момента — нежность и грезу. Нагнетание творческой мощи, концентрация грандиозной земной тяжести персонажей Микеланджело с необходимостью возводится им к тончайшей стихии чистого и легкого духа. *Ex fortis dulcedo*. Из силы нежность — это, как верно замечает Пейтер, может быть взято за девиз Микеланджело. И тогда, когда нежность достигнута, и тяжелая минеральная основа жизни превращена великими усилиями художника в нечто хрупкое и изысканное, в нечто нежное (как Скорбь Богоматери над телом Христа или фигура Давида), достигается уровень «глубинного сна», в котором и сосредото-

<sup>1</sup> Пейтер У. Ренессанс. Очерки искусства и поэзии.

чена сущность человеческой природы. Творение Адама в Сикстинской капелле — это движение тяжелой массы мира, пребывающей в «глубинном сне» и движимой тонкой, но еще более могущественной, чем минеральные чары материи, волей Бога-Творца. Фигуры Микеланджело движутся или застывают в ожидании воскресения. Каждая из них несет в себе печать идеи, но эта идея столь глубоко врезана в камень, столь непробудно спит, что для извлечения ее требуются гигантские усилия. Эти усилия — героический путь художника Возрождения, подвижника *активного платонизма*. Он не проецирует свои представления на мир, как субъект Нового времени, он проникает в минеральные толщи природы, чтобы застывшие каменные массивы пришли в движение, шаг за шагом открывая растворенный в них смысл. Ренессансный субъект Микеланджело не остался брошенным в мире без Бога. Бог присутствует повсюду и всегда протягивает Адаму благословляющую длань. Но Он не хочет делать за человека то, что поручено самому человеку: *Он желает, чтобы тот проснулся*, но человек должен прежде захотеть этого сам, приведя в движение каменные корни своего наличия. Поэтому Адам в Сикстинской капелле, преодолевая невыносимую тяжесть, тянет ладонь навстречу простертой деснице Бога, но между пальцами остается зазор. Этот зазор — великое делание человека, которое является его судьбой, и никто не может и не должен прожить ее вместо него. Идея рождается из вещи в муках. И человек рождается в муках из самого себя, разрывая материальные корни, проявляясь как скульптура из глыбы мрамора под могучим резцом своего духа. *Чтобы Бог создал человека, человек прежде должен создать самого себя*. Чтобы Бог разбудил человека, человек должен мучительно осознать, что он спит. И лишь на предельном горизонте преодоления себя самого Бог приходит человеку на помощь, открывая ему его собственный смысл.

В героизме Микеланджело, вопреки ставшему расхожим прочтению его творчества в Новое время, нет ничего титанического или хтонического. Он платоник и истинный флорентиец, носитель солярного Логоса Аполлона и Диониса. Его фигуры трехмерны, материальны и тяжелы не потому, что он переоценивает онтологию материи, а потому, что ему достоверно известна глубина сна, которую он беспристрастно измерил. Дионисийским в Микеланджело является то, что он не боится спускаться в самую толщу телесности, чтобы вывести ее к лучам духа, разбудить и преобразить. Его мир — тоже имагиналь, как и у Боттичелли, но он вовлекает в мир активного воображения более глубокие пласты реальности, не отбрасывая их, а включая в свой синтез, заставляя становиться эпифанией.



Микеланджело. Сотворение Адама



Здесь можно вспомнить различие у Аристотеля между эйдосом (εἶδος) и формой (μορφή). Каждая вещь (сущее, ὄν), по Аристотелю, состоит из формы (μορφή) и материи (ὑλή). Тело же есть продукт воздействия формы на материю, действительность успешно осуществленной победы формы над материей. Тело есть результат Ноомахии: олимпийские могущества подчиняют хтоническую стихию, одолевая титанов. Форма сама по себе для платоников может существовать отдельно от материи, и тогда она называется «идеей». Поэтому для аполлонического начала материя вообще не важна: она лишь затемняет собой идею, скрывает ее, заставляет забыть. Для Аристотеля кроме формы и материи есть еще и эйдос (εἶδος): это само тело, то есть *материя, покоренная формой*. Эйдос не только чистая форма (самостоятельное бытие идей Аристотель отрицает); он *включает* в себя материю, а не исключает ее. Поэтому эйдос есть нечто *тотальное*, целостное. В нем запечатлена не просто свобода олимпийского света от материальных теней, но достоверная и доказанная, наглядная победа дня над ночью. И ночь (материя) присутствует в этом дне — как нечто покоренное и укрощенное. Неоплатоники, начиная с Плотина, и особенно Порфирия и позднее Прокла, объединили обе эти перспективы в синтез, который и лег в основу Флорентийской Академии.

Микеланджело — ярчайший пример неоплатонической Ноомахии, где совместно действуют два среза солярного патриархального начала: Аполлон протягивает Дионису благословляющую ладонь, но Дионис — эйдос, а не только форма — должен преодолеть хтоническую мощь *сам*. И только тогда, когда ему это удастся, пальцы ладоней двух духовных начал соединятся в преобразующем *прикосновении*. Дионис превращает материю в дух, чтобы взлететь к свету, где скрыт источник преобразующей пробуждающей эйдетической мощи.

### Лудовико Ариосто: последний поэт неистового Ренессанса

Типологически к флорентийскому Ренессансу примыкает великий итальянский поэт Лудовико Ариосто (1474 — 1533), происходивший из Реджо-Эмилья. Ариосто был прекрасным знатоком латыни, свободно ею владел и писал на этом языке изысканные стихи. Он восхищался Петраркой и считал себя его продолжателем. Хронологически Ариосто примыкает к Позднему Ренессансу, но сохраняет в полной мере солярный дух Ренессанса в целом, его героическую вертикаль и платонизм.

Наиболее известным произведением Ариосто является поэма «Неистовый Орландо»<sup>1</sup> (Orlando Furioso), написанная на основе каролингского эпоса «Песнь о Роланде». Сюжетно «Неистовый Орландо» повторяет классические темы средневекового рыцарского романа и воспеваает германских воинов из свиты Карла Великого, которые ведут непрерывные сражения с мусульманами (сарацинами), хтоническими чудовищами, великанами и другими мифическими существами.

Ариосто задумал «Неистового Орландо» как продолжение рыцарской поэмы другого итальянского поэта Возрождения графа Маттео Боярдо (ок. 1441 — 1494), который, так же как и Ариосто, был уроженцем Реджо-Эмилья. Боярдо был дальним родственником Пико дела Мирандолы. Боярдо пересказал в духе Ренессанса средневековый рыцарский роман, поместив его героев в новый исторический и мифологический контекст. Ариосто продолжил эту линию, но оказался настолько блистательным эстетически и поэтически, что затмил своего предшественника, а сам «Неистовый Орландо» Ариосто стал восприниматься вне всякой связи с «Влюбленным Орландо»<sup>2</sup> (Orlando Innamorato) Боярдо.

Поэма написана «золотыми октавами», которые ввел как стихотворную форму сам Ариосто и которые после этого стали классическим размером итальянской поэзии.

Несмотря на то что Ариосто писал на закате Ренессанса, его главное произведение, его этика, его духовный порыв напоминают Проторенессанс и даже средневековый дух, свойственный Данте. С другой стороны, несмотря на монументальный пафос развернутого неосредневекового повествования и традиционного рыцарского сюжета, воспроизводящего многие повороты и сюжетные линии цикла легенд и романов о короле Артуре и рыцарях Крутлого Стола, у Ариосто можно увидеть и черты надвигающегося барокко — это проявляется в многочисленных ироничных отступлениях, «остротах», парадоксальных сочетаниях и игре слов. Этот ироничный момент свидетельствует о присутствии интенсивного дионисийского начала, который вводит в поэму важнейшее измерение — *план сакральной имманентности*, куда помещены главные герои. Это отражается также в насыщенном и пронзительном описании страстей героев, психологической объемности их характеров и т. д.

Главный герой поэмы рыцарь Орландо (Роланд) является *неистовым* в той мере, в какой неистовство, энтузиазм является *отли-*

<sup>1</sup> Ариосто Л. Неистовый Роланд: В 3 т. СПб.: Вита Нова, 2009.

<sup>2</sup> Boiardo Matteo M. Orlando innamorato. 2 vol. Milano: Istituto Editoriale italiano, 1900.

чительной чертой всего Ренессанса (в пантеистической и гилозоистской форме это особенно видно у Джордано Бруно — даже в названии его программного трактата «О героическом неистовстве», «De gli eroici furori»<sup>1</sup>).

Неистовство Орlando возникает из-за неразделенной любви к принцессе Китая (Катая) Анджелике. В этом можно увидеть параллели с Мерлином, потерявшим всю мудрость от своей влюбленности в фею Озера, а также древний сюжет о безумии Диониса. Орlando у Ариосто предстает великаном, наделенным нечеловеческой силой. Впав в безумие, он становится диким, бродит по лесам и разрывает все, встречающееся у него на пути. Но в отличие от мифа о Дионисе, исцеляет Орlando не подземная Кибела, а рыцарь Астальф, который на гиппогрифе совершает путешествие в ад и на небо Луны, где он и находит колбы с надписями; среди них он обнаруживает пропавший ум Орlando и возвращает его ему. В данном случае тема любовного безумия также связана с путешествием по вертикальной иерархии миров. Неистовство Орlando как неистовство всего Ренессанса — типично дионисийская черта. Упоминание о лунных колбах с умами является, напротив, ироничной деталью в духе Модерна (и даже Постмодерна).

Позтическая геополитика Ариосто делится на две части: свои и чужие. Свои — это христианский мир, в центре которого Париж и Император Карл Великий. Сам Орlando, доблестный рыцарь Ринальдо, его сестра-валькирия Брадаманта (во многом вобравшая в себя образ Брунгильды), Астальф и другие состоят на службе у Императора и защищают христианскую ойкумену. На противоположной стороне выступают сарацины-мусульмане во главе с царем Аграмантом. Он представлен как Император Африки, а его столица Бизерта располагается в Тунисе. Это отсылает нас к пространству Великой Мавритании, то есть берберско-арабской державе Западной Африки, которая долгие века властвовала над Иберийским полуостровом — второй половине латинского мира наряду с Италией. К Западной Африке относится и черный маг Атлант, который владеет заколдованным замком, гиппогрифом и другими волшебными предметами. Имя Атлант устойчиво сочетается в сакральной географии Средиземноморья с Западной Африкой и горой Атлас.

Императору Африки Аграманту служит могущественный воин Руджеро. В ходе повествования окажется, что он тайный сын христианского монарха и сарацинской принцессы, но не знает об этом. Черный маг Атлант стремится сделать все возможное, чтобы Руджеро не узнал о своей идентичности. Для этого он посы-

<sup>1</sup> Bruno G. De gli eroici furori // Bruno G. Dialoghi italiani. Firenze: Sansoni, 1985.

лает его на остров колдуньи Альцины, которая воплощает в себе феминное начало. История про остров Альцины напоминает волшебницу Цирцею и кельтские предания об Острове Женщин. Альцина выглядит очаровательной девушкой, но это обман зрения, так как на самом деле она — отвратительная старуха<sup>1</sup>. Когда чары рассеиваются, Руджьееро покидает остров. После долгих перипетий Руджьееро узнает о своем происхождении, принимает крещение и женится на деве-рыцаре Брадаманте. Этот брак кладет начало династии графов Эсте, которые несколько столетий правили Феррарой (Реджа-Эмильей), родиной самого Ариосто и Боярдо, который и начал облекать легенду об Орlando в стихотворную форму.

Поэма Ариосто полна описаниями битв, путешествий, столкновений с потусторонними силами, превращений и неожиданных поворотов нарратива, что делает ее увлекательным произведением. Вместе с тем она написана великолепным поэтическим стилем, живым языком, наполненным ироничными аллюзиями и историческими параллелями.

«Неистовый Орlando» Ариосто можно считать монументальным памятником итальянского Возрождения в области поэзии. Героизм, христианство и магия интенсивной жизни обнажают солярную аполлоно-дионисийскую платоническую идеологию, которая и составляла ось флорентийского Логоса, солнечного итальянского Ринашименто.

---

<sup>1</sup> В римской мифологии есть сюжет, переданный Овидием, о том, как бог Марс, возжелавший вступить в брак с Минервой, обратился за сватовством к богине Анне Перенне (воплощающей в себе цикл, время). Старуха Анна Перенна обманула Марса, переодевшись в невесту, а затем, когда обман раскрылся, иронично высмеяла его.

# Цвета Венеции

## Гипсовый Ангел как гештальт Венеции

Мы наметили в итальянском Ренессансе два полюса: флорентийский и венецианский. Историки искусств, начиная с Вазари<sup>1</sup>, традиционно противопоставляют друг другу флорентийскую и венецианскую школы живописи, где различие между этими полюсами наглядно. Важно, что Флоренция дает нам весь спектр выражения своего солярного Логоса: от метафизики, мистики, философии и религии до живописи, скульптуры, музыки, архитектуры и инженерных и научных проектов. При этом чрезвычайно важны и социально-политические тенденции Тосканы, где смешиваются демократия, аристократия, олигархия, синьория и подчас тирания. В Венеции проявления Ренессанса мы видим в экономико-политической системе — зарождение современного капитализма, и в живописи, где дух Венеции достигает своего наиболее наглядного выражения. Если живопись флорентийских гениев всегда пронизана неоплатонизмом, мистикой и герметизмом, то в венецианской живописи, полнее всего воплотившейся в Высоком Возрождении, мы видим первое в европейской истории движение в сторону эстетики, замкнутой сама на себя. Уолтер Пейтер, на которого мы неоднократно ссылались, справедливо пишет о венецианской школе живописи:

Незатронутая, а поэтому и не омраченная ни натурализмом, ни религиозным мистицизмом, ни философскими теориями она не могла иметь ни своего Джотто, ни Анджелико, ни Боттичелли. Полностью свободные от акцента на мысли или чувстве, который так жестко отмечал собой творческий гений всех поколений флорентийских художников, ранние венецианские мастера, начиная с Карпаччо и Беллини, кажется, ни на одно мгновение не соблазнялись утратой из виду того, что являлось конечной целью их искусства, никогда не забывая, что живопись должна быть прежде всего декоративной, чем-то предназначенным только для глаза, выкрашенным фрагментом стены, лишь обработанным более

<sup>1</sup> Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих: В 5 т. М.: Искусство, 1956 — 1971.

искусно, нежели естественный оттенок драгоценных камней или случайная игра солнца и теней: только это начало и конец искусства; какую бы роль ни играли расположенные между этим началом и концом высокие материи мысли, поэзии или религиозные мечтания<sup>1</sup>.

Пейтер как теоретик искусства для искусства восхищается этим обстоятельством, но это же безусловно верное замечание можно прочесть и иначе. По сути, он говорит, что в венецианской школе живописи *исчезает приоритет смысла* художественного произведения, ставшего отныне полностью подчиненным самой пластической стихии мастерства. У венецианского произведения искусства отсутствует *флорентийская глубина*; это не Ренессанс (понимая под Ренессансом сугубо флорентийский феномен), но его оболочка, его *симулякр*. Если Ренессанс Флоренции открывает герметизм и мистику естественного, то Венеция становится родиной симулякра. Французский философ Жан Бодрийяр, разрабатывавший теорию симулякров, писал об этом:

Естественное появилось вместе с поддельным (le faux) именно в эпоху Ренессанса. Подделками было все: начиная с жилетов (из дорогой материи только с одной стороны) до протезов, интерьеров из белого гипса и гигантских театральных машин барокко. Вся эта классическая эпоха была эпохой театра по преимуществу. Театр есть та форма, которая охватывает все формы общественной жизни и архитектуры начиная с Возрождения. Здесь в фальши лепнины из гипса и искусства барокко проявляется вся метафизика подделки (la contrefaçon); новые амбиции людей Возрождения суть стремления к некой *секулярной демуургии* (une démiurgie mondaine), к трансубстанциации всего естественного в одну единственную субстанцию — субстанцию театральную как сама общественная жизнь, ставшая однородной под знаком буржуазных ценностей по ту сторону различий происхождения, ранга и касты. Гипс — это триумфальная демократия всех искусственных знаков, апофеоз театра и моды, в котором выражается могущество нового класса осуществить все, что угодно — раз она смогла проломить эксклюзивность знака. Тем самым открывается свободный путь для неслыханных комбинаций, всевозможных игр и подделок; прометеический прицел вначале обратился на *имитацию природы*, чтобы позднее сосредоточиться на *производстве*. В церквях

<sup>1</sup> Pater W. The Renaissance. P. 115 – 116.

и дворцах гипс сочетался браком с любыми формами, имитировал любые материалы, велюровые занавеси, древесные карнизы, телесные округлости фигуры. Гипс осуществил немислимое смешение всех материалов в одну единую новую, ставшую своего рода эквивалентом всех остальных<sup>1</sup>.

Подделка (симулякр) — это изобретение Венеции, живопись, ставшая из языка самим его содержанием, целью, орнаментальным моментом, в котором запечатлелся триумф преходящего и случайного. Картины венецианских мастеров смещают акцент с *формы на материю*, что представлено в виде *торжества красок и цветов*. Пластическая субстанция жизни освобождается здесь от структур интеллекта, но в этом состоянии она не может не рухнуть мгновенно в материю, насытив падшей душой жадные бездны плоти. Материя зажигается всеми цветами, так как в нее вступает душа, оторвавшаяся от духа, соскользнувшая в водную стихию, столь частую на полотнах венецианских мастеров.

Утрата смысла, разрыв прямых связей с солярным Логосом и представляет собой «секуляризацию», смещение акцентов с того, что духовные архетипы изображаются с телесной контрастностью (как во флорентийском дионисийском ренессансе), на обнаружении во всех сюжетах — как светских, так и религиозных — их *пластической поволоки*, насыщенной распыленной, рассредоточенной, растекшейся жизнью материи, взорвавшейся красочным и чарующим декором. Это и есть «секулярная демиургия», по Бодрийяру: не воплощение идеи в феномене (как в платонизме), но тонкий захват материей ослабленных спустившихся к ней эйдосов, поставленных на службу обогрева великого холода субстанции.

Для Пейтера образцом искусства является музыка, в которой, как он полагает, форма полностью захватывает и подчиняет себе материю. Поэтому, по его выражению: «Все искусства всегда стремятся к тому, чтобы стать музыкой» («All art constantly aspires towards the condition of music»)<sup>2</sup>. Но между формой, полностью захватывающей собой материю, как высший момент триумфа Диониса, и обратной тонкой пародией, когда материя, напротив, полностью захватывает собой форму, сливаясь с ней вплоть до неразличимости — существует чрезвычайно четкая грань. Момент Диониса, спускающегося в субстанцию для ее преобразования, дублируется моментом Адониса, как высшего выброса Великой Матери, облегшей своей пластичностью (податливой стихией гипса) порхающую ниже критической

<sup>1</sup> Baudrillard J. L'échange symbolique et la Mort. P.: Gallimard, 1993. P. 79 – 80.

<sup>2</sup> Pater W. The Renaissance. P. 111.

точки форму. Это тоже музыка, но обратная, симулякр музыки, подделка. В какой-то момент между этими двумя мгновениями грань почти стирается. Этот переход и фиксируется в эпоху Возрождения между Флоренцией и Венецией, между духом, становящимся телом, но все еще остающимся именно духом, смыслом и солярной трансцендентностью, и телом, с предельной тонкостью и достоверностью *выдающим себя за дух*. Конечно, локализацию этих двух моментов во Флоренции и Венеции, между Джотто, Боттичелли, Микеланджело, да Винчи, с одной стороны, и Беллини, Джорджоне, Тицианом, Веронезе и Тинторетто, с другой, следует понимать не буквально, но как ноологическую аппроксимацию. Однако сама особенность венецианской школы живописи, ясно подмеченная У. Пейтером, равно как и большинством историков искусства, не оставляет сомнений, что именно венецианское искусство воплощает в себе *триумф симулякра*, точку соскальзывания Ренессанса от момента Диониса к моменту Адониса, от эйдоса, охватившего материю, до материальной подделки, охватившей эйдос, то есть до симулякра.

Бодрийяр вводит фигуру «гипсового Ангела»<sup>1</sup>, как образа подделки по преимуществу. Этот «поддельный Ангел», уменьшенный, эфемизированный в присутствии массы Великой Матери, кастрированный Амор, составляет собой семантическое ядро той стороны Ренессанса, которая воплотилась в искусстве Венеции и позднее напрямую выльется в Новое время, образовав парадигму Модерна.

Если у флорентийских мастеров-платоников и мистиков природа — это символ из плоти, то у венецианцев мистика и религия — суть предлог для развертывания и демонстрации всепоглощающих возможностей природы, ожившей и заигравшей всеми красками от эйфории проглоченного и перевариваемого духа.

Показательно, что венецианская живопись позднего Возрождения по многим параметрам близка голландской живописи того же периода и это в значительной мере отражает то обстоятельство, что и Венеция, и Нидерланды были талассократическими политиями, первыми среди других европейских стран вставшими необратимо и последовательно на путь построения современных капиталистических систем.

### Джорджоне: автопортрет Великой Матери

Показательно, что знаменитый тезис о том, «все искусства всегда стремятся к тому, чтобы стать музыкой» У. Пейтер формулирует в статье, посвященной венецианскому живописцу Джор-

<sup>1</sup> Baudrillard J. L'échange symbolique et la Mort. P. 78.



Джорджоне (1476/1477 — 1510). Джорджоне был учеником другого венецианского классика Джованни Беллини (ок. 1430 — 1516). Известно, что сам Джорджоне был прекрасным музыкантом, и одна из редчайших, сохранившихся его работ, чья подлинность не вызывает у специалистов сомнений, представляет собой изображение музыкального оркестра клириков, запечатленных в момент игры. Живопись Джорджоне представляет собой вершину того, что Бодрийяр называет «секулярной демиургией», так как в ней тождество формы и содержания достигает почти того уровня, которое, по Пейтеру, возможно лишь в музыке. Но в схваченном венецианским живописцем моменте преходящего не фиксируется миг нисшедшей небесной вечности, но, напротив, с экстатической пронзительностью открывается момент ее отсутствия, а значит, имманентной абсолютности материи, разбивающей и преодолевающей все формы духовной аполлонической эксклюзивности. Если Аполлон, преобладавший в Средневековье, есть торжество эксклюзивного мужского духа, флорентийский Ренессанс как момент Диониса обнаруживает инклюзивный патриархат, способный включить в себя преходящую стихию становления, то живопись школы Джорджоне, его «секулярная демиургия», превращающая любой образ в декор, а любой сюжет в триумф красок, пользующихся лишь случаем, чтобы выплеснуться наружу и заворочить взгляд, воплощает в себе чистую инклюзивность Великой Матери, Кибелы, чье тело и есть ренессансный гипс, единая живая пластичная субстанция, способная переварить все — образы святых, мучеников или праздничной венецианской публики в причудливых нарядах. Именно такой инклюзивностью и будет определяться Логос Нового времени.

Показательно, что именно Джорджоне, как считает Пейтер, является изобретателем картины в ее современном значении. Пейтер пишет о Джорджоне:

Он был изобретателем жанровой живописи, тех легко переносимых картин, которые не служили ни целям религиозного поклонения, ни целям аллегории или исторического обучения: небольшие группы реальных мужчин и женщин среди приятных для глаз обстановки или ландшафта, кусочки действительной жизни, беседы, музыкальной или театральной пьесы, очищенные и идеализированные до такой степени, что они предстают как вспышки далекой жизни<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pater W. The Renaissance. P. 116.

Обычное, обыденное, рутинное возводится в статус выделенного, отмеченного, взятого как нечто принципиально ценное именно потому, что оно открывает *материальность материального*, имманентность имманентного, успокаивая или завораживая своей материнской *автореферентностью*. Жанровая живопись, открытая Джорджоне, становится глубинной метафизической революцией: она ценна не потому, что указывает на другое, но напротив, все ее значение заключается в том, что она указывает лишь на это и ни на что больше, *на самое себя*. Венеция *упраздняет смысл*, предвосхищая тем самым не только Модерн и своевременное научное мировоззрение, но, до определенной степени, и Постмодерн, когда семантика, как таковая, будет подвергнута систематической ликвидации. В жанровой сценке вообще нет никакого сообщения, это *абсолютный декор*. И тем не менее именно Джорджоне, по Пейтеру<sup>1</sup>, принадлежит идея оторвать жанровое изображение от стены, где оно имело свою декоративную функциональность, поместить в искусно сделанную древесную раму и превратить в предмет, позволяющий легко перемещаться в пространстве, радуя глаз не только владельцев недвижимости или посетителей храмов и дворцов, но и простых граждан. Изобретая картину как явление, Венеция предвосхитила тот жест, который является ядром современного либерального капитализма, концептуализированного намного позднее Адамом Смитом — отрыв главного источника богатств от земельной ренты (включая недвижимость) и помещение его в производство, намного более подвижное, нежели земля. И показательно, что отрыв изображения от стены и изобретение картины — как симулякра или образца «светской демиургии» — состоялся в талассократической Венеции, прародине современного капитализма, тогда как полноценная либеральная политэкономия была сформулирована в талассократической Англии несколько веков спустя<sup>2</sup>. Картина как наиболее привычное для нас воплощение живописи представляет собой отнюдь не безобидное явление: это по своему онтологическому статусу «секулярная икона», в которой отражено автореферентное могущество материи; в какой-то мере каждая картина есть автопортрет Великой Матери, ее зеркало. Венера, смотрящаяся в зеркало, и, шире, мотив женщины, смотрящейся в зеркало, которое держит мужчина, характерен для творчества ученика и последователя Джорджоне — Тициана.

<sup>1</sup> Pater W. The Renaissance. P. 116.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.



Джорджоне. Спящая Венера

Показательно, что одна из знаменитых картин Джорджоне, вероятно, дописанная его учениками — в частности, Тицианом, представляла собой «спящую Венеру», что объединяет нераздельно и чрезвычайно убедительно женское начало и метафизический сон<sup>1</sup>.

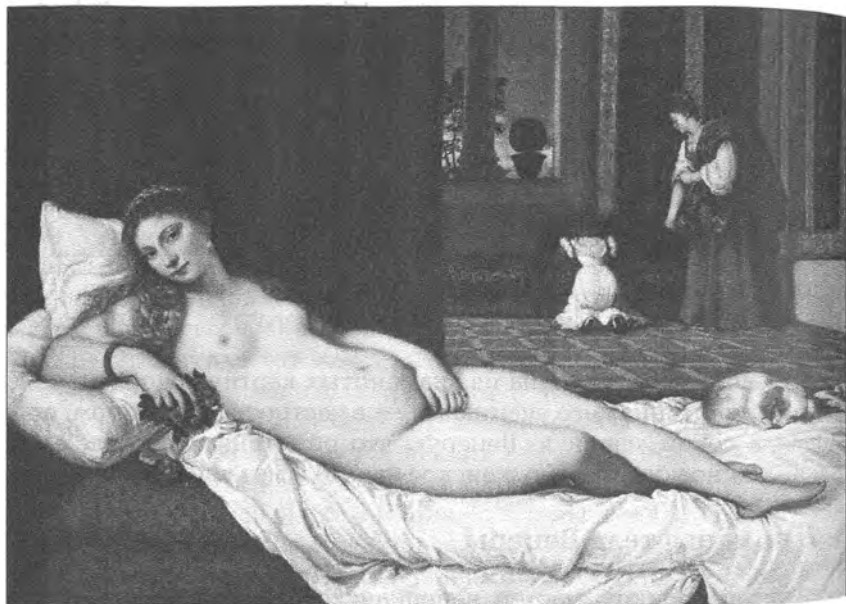
### Тициан: в теле Венеры

Другой великий мастер венецианского Возрождения Тициан Вечеллио (1488/1490–1576) был учеником и продолжателем дела Джорджоне. В отличие от Джорджоне, от него осталось довольно много полотен, позволяющих реконструировать саму структуру его творческого проекта и вдохновляющего его духа. Тициан учился также у братьев Беллини — Джентили и Джованни.

Тициан продолжает линию Джорджоне, доводя ее до эстетического совершенства. В его полотнах в полной мере проявляется фигура, олицетворяющая субстанциальность женского начала — «Венера Урбинская», воспроизводящая «Спящую Венеру» Джорджоне,

<sup>1</sup> Некоторые историки считают эту картину Джорджоне реминисценцией из ренессансного герметического трактата Франческо Колонны «Гипноэротомачия, или Сон Полифила», где на одной из гравюр также изображена спящая женщина с надписью «Мать Всего». *Colonna F. Hypnerotomachia Polifili. Roma: Antenore, 1964.*

которую Тициан дописывал за Джорджоне; «Венера перед зеркалом» и «Женщина перед зеркалом». Зеркало с самых архаических эпох считалось символом Великой Матери. Сам венецианский Ренессанс, по нашей реконструкции, и был фундаментальной декларацией о приходе новой женственно-телесной эры, поэтому обилие Венер, нимф и женских персонажей, а также зеркал, в работах венецианских мастеров, является объявлением пришествия нового Логоса — плоти, сна и отражений (симулякров).



Тициан. Венера Урбинская

Женские образы Тициана, в отличие от прекрасных Дам флорентийской традиции, от Данте до Леонардо да Винчи, представляют собой не фигуры Софии, небесной Девы, чаще всего мертвой или метафизически отстраненной, но глубинно телесны и, главное, декоративны. Они выступают как мгновенно схваченные формы могущества всемирной субстанции, в которых отражается сама материя, способная — в структуре Логоса Кибелы — рождать партеногенетически все многообразие существующих форм. Изображая на картинах женщину, Тициан изображает весь мир в его материальной эссенции. Мужчина в этой оптике есть лишь тот, кто подносит



Тициан. Венера перед зеркалом

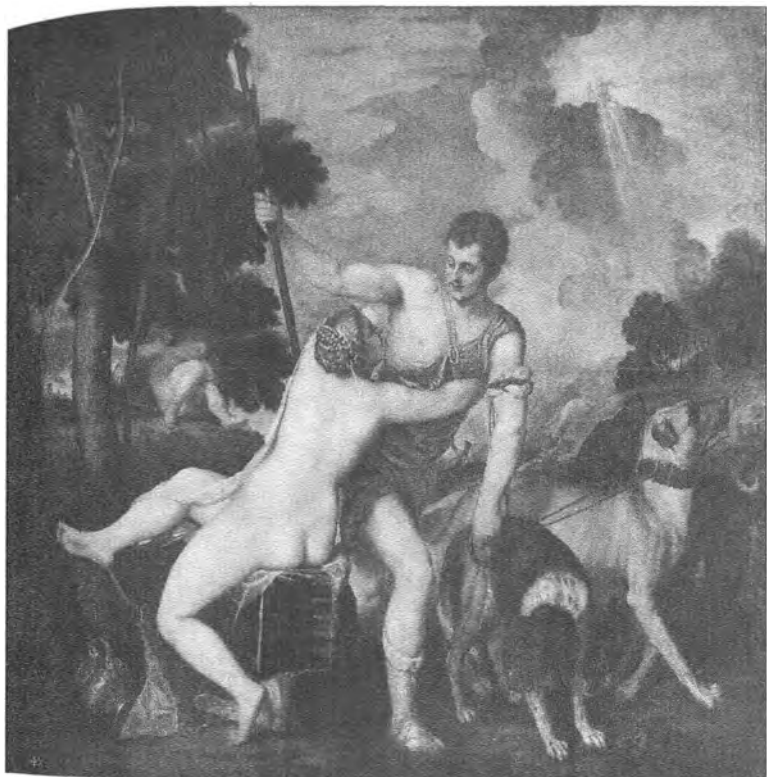
ей зеркало или сам является ее зеркалом, восхищенно и трепетно созерцая ее хтоническое могущество. Если на полотне «Женщина перед зеркалом» сам мужчина, обслуживающий утренний туалет, изображен в образе, напоминающем сатира, то в случае «Венеры Урбинской» зеркалом выступает сам зритель: обнаженная Великая Мать дерзко смотрит *прямо ему в глаза*. На картине «Венера перед зеркалом» появляются два маленьких ангела, «амура», которые держат зеркало. Сатиropодобный слуга или детские фигуры «амуров» показывают структуры мужского начала в венецианской программе объявленного «нового матриархата» — мужчина есть животное или ребенок, инструмент улажнения и одновременно объект заботы для непрерывного и одновременно деятельного сна вселенской Женщины.



Тициан. Женщина перед зеркалом

Субстанциальностью пронизаны и те картины Тициана, которые написаны на темы религиозных сюжетов: краски, тени, перспектива, выразительные детали — все подчеркивает, что догматы и аллегории, мистические восторги и обращение к небесам суть моменты бесконечной *истории тела*, которое представляет собой онтологическую платформу, от которой начинается восхождение, и на которой разворачивается мировая драма<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В картине «Любовь земная и Любовь небесная» обе Дамы — одетая (небесная) и обнаженная (земная) — представлены в равной степени выразительно телесно и реалистически, отражая две стороны — завуалированную и откровенную — одного и того же сугубо женского начала. Обе женщины изображены живыми и цветущими, расположившимися у водного алтаря Вакха.



Титиан. Венера и Адонис

Эта драма в ее сжатой формуле представлена Титианом в полотне «Венера и Адонис», предвосхищающей поэму Шекспира<sup>1</sup>. Юноша Адонис, увлеченный охотой, покидает влюбленную в него Венеру, разрывая однородность субстанции и закладывая основание сюжета мировой истории. В этой сцене Венера замещает Кибелу, выделившую из себя мужскую часть женского андрогина, получившего эфемерную свободу. Мужские персонажи Титиана — двойники Адониса: они отрываются от своих субстанциальных корней, но далеко не уходят даже тогда, когда отказываются оставаться «подставкой для зеркала».

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.



Тициан. Вакх и Ариадна

В цикле Тициана, однако, есть присутствие и Диониса — в полотне «Вакх и Ариадна». Картина была заказана изначально Рафаэлю, но дописывал ее Тициан. Здесь мы видим явное присутствие флорентийского элемента и трансцендентной мужественности — не только по сюжету, но и по самой структуре изображенной группы: Дионис нападает на испуганную Ариадну жестом хищной небесной птицы, радикально меняя пропорции непотревоженного в большинстве полотен венецианской школы женского начала. Это чрезвычайно важная, с точки зрения итальянского историала, работа: в ней мы видим дух солнечного Возрождения, достигающий даже венецианского полюса, пронизывающего его акватические структуры, пробуждающего его ото сна.

### Веронезе: триумф Венеции

Поздний Ренессанс Венеции обычно связывают с тремя самыми яркими фигурами — Тицианом, Веронезе и Тинторетто. Паоло





Веронезе. Венера и Адонис

Кольяри (1528 – 1588) из Вероны, откуда его имя «Veronese», т. е. «веронец», продолжал классическую линию венецианских мастеров. К его творчеству, где религиозные сюжеты представлены более масштабно, чем у большинства других венецианцев, в полной мере относятся определения относительно глубинной декоративности самого подхода. В сценах, взятых из Священного Писания, Веронезе помещает посторонние фигуры, насыщает их анекдотичными деталями и нюансами, превращая сакральное в секулярное даже там, где для этого нет никаких оснований. Так, помещение в картину «Тайная вечеря» фигурки попугая настолько шокировало Святой Престол, что это чуть было не стало основанием для отлучения художника от церкви.

Показательно, что Адонис Веронезе, в отличие от Адониса Тициана, уже не пытается вырваться из-под влияния Венеры. Веронезе написал шесть версий этого сюжета. На одной из них Адонис мирно спит на коленях Венеры, будучи полностью укрощенным, как свернувшаяся у их ног гончая, тогда как Венера держит перед собой зеркало, ручка которого приставлена к его виску. На другой



Веронезе. Венера и Адонис

версии Адонис и Венера представлены как довольные друг другом возлюбленные. Однако как дань трагической канве сюжета на одной из версий Веронезе все же повторяет классическую сценографию, воспроизводящую жест Адониса у Тициана, но нерешительно и более напоминая нервность подростка, убегающего от матери поиграть со сверстниками.

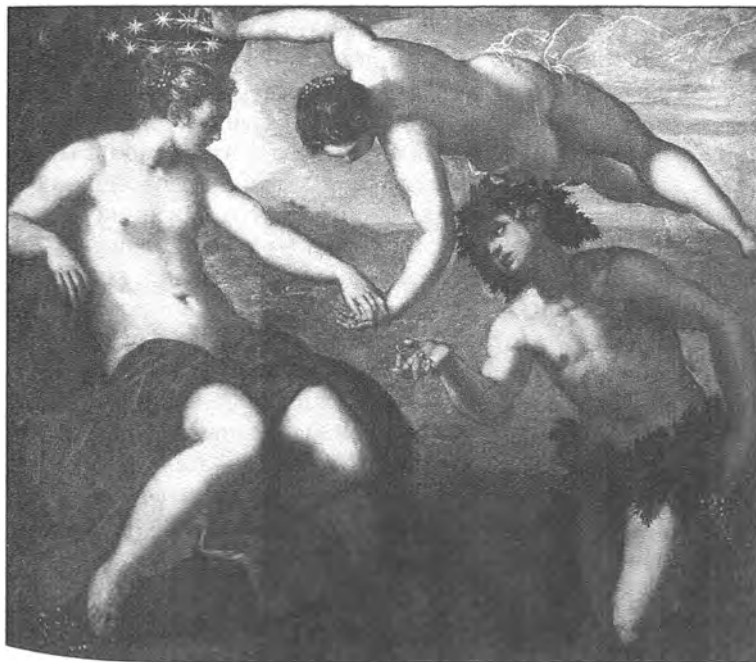
Показательно, что именно Веронезе в 1576 году становится официальным художником Венецианской республики, и ему поручается роспись Дворца дождей, в которой запечатлены сцены *триумфа Венеции* — в частности, победы венецианского флота над турками в битве при Лепанто и поражения давних противников Венеции генуэзцев. В зале Большого совета Веронезе изобразил аллегорию самой Венецианской республики, представленной в образе коронуемой массивным ангелом румяной Великой Матери. Здесь Венеция однозначно ассоциируется с Кибелой.

Во Дворце дождей Веронезе изобразил Венецию как женщину, осыпаемую монетами и золотыми украшениями с небес Юноной.

## Тинторетто: завершение Вакха

Так же как и Веронезе, расписывал Дворец дождей еще один крупнейший мастер венецианского Ренессанса Якопо Робусти Тинторетто (1518/1519—1594). Так, он написал панно «Венеция — царица морей», а также «Завоевание Зары», прославляющие историю Венеции. Серию росписей Тинторетто посвятил святому апостолу Марку, который считается небесным покровителем Венеции. На своих работах Тинторетто запечатлел и перенос венецианцами мощей святого Марка в Венецию.

Показательно, как Тинторетто обращается с эллинским гештальтом Диониса, который в картине Тициана, как мы видели, все же разорвал чары феминоидности. У Тинторетто Вакх предстает как покорный слуга Ариадны, которая изображена как сидящая *выше* него женщина в короне из звезд. Дионис просяще склоняется перед ней, протягивая кольцо. Сверху изображено массивное летящее в воздухе женское тело, символизирующее богиню Венеру и венчающее одной рукой Ариадну звездным венцом. Вакх только протя-



Тинторетто. Вакх и Ариадна

гивает свою руку Ариадне, а Ариадна и Венера держат ладони друг друга, воплощая непрерывность женского начала на всех уровнях, откуда влюбленный и страждущий Дионис предстает исключенным, поставленным в отдалении на дисциплинарную дистанцию. Здесь Дионис предстает в образе подчиненного Великой Матери Аттиса. То есть вторжение солярного начала в веренице образов Тициана снова закрывается Тинторетто, возвращающим мировой женственности ее имманентную абсолютность.

В целом в работах Тинторетто весь цикл венецианской гуманизации и натурализации доходит до логического предела, и любые символы и аллегории приобретают характер законченной и плотной телесности.

Принято считать, что на Тинторетто венецианское Возрождение заканчивается, и итальянское искусство вступает в другую эпоху и больше уже никогда не будет столь ярким и могущественным явлением европейского масштаба, как на протяжении трех веков — с XIII по XVI.

# Пробуждение гигантов: к Новому времени

## Итало-Модерн и историал Европы

Мы наметили в эпохе Возрождения два структурных полюса, которые апроксимативно соответствуют двум типам Ренессанса — неоплатоническому дионисийскому (Флоренция) и талассократическому кибелическому (Венеция). Одновременно эта пространственная структура имела и диахроническое выражение: от раннего Возрождения (где флорентийский полюс доминировал) к позднему, или Высокому (где венецианские тенденции становились все более отчетливыми). Диахроническая секвенция воплощала в себе не только особенность итальянского историала, но гораздо более глубокую и масштабную тенденцию — *судьбу Европы*, переходившей от парадигмы Традиции к парадигме Модерна. Таким образом, идеологические, политические, философские и художественные процессы в контексте Италии предвосхищали глобальный поворот общеевропейского и даже мирового масштаба (с учетом эры Великих географических открытий, начавшейся как раз к концу Ренессанса в XVI веке). Как сам Ренессанс был изначально итальянским явлением, так и сдвиг от флорентийского полюса к венецианскому, от Логоса Диониса к Логосу Кибелы, от Традиции к Модерну впервые был намечен именно в Италии, что заставляет нас говорить о таком явлении, как *итало-Модерн*. Итало-Модерн был предвосхищен в итальянских талассократиях, и особенно в Венеции, за несколько веков до расцвета венецианского искусства и получил в Высоком Возрождении лишь окончательное художественное оформление (печатью чего можно считать роспись Дворца дождей Тинторетто). Парадигмальный переход от Традиции к Модерну, с соответствующей трансформацией структуры всей ноологии и ноомахии, наметился именно в пространстве Италии, что делает явление итало-Модерна фундаментальным и чрезвычайно содержательным.

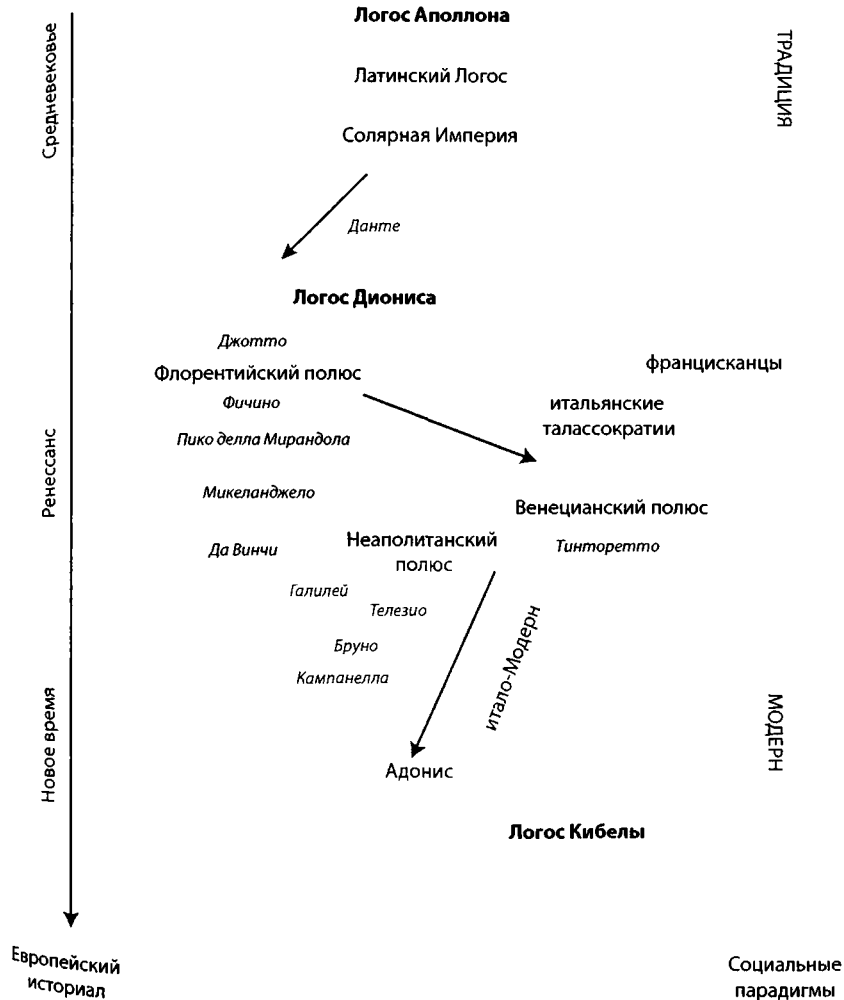
Структуру парадигмального перехода, состоявшегося в Италии, в оптике ноологии можно представить следующим образом.

Средневековье, с учетом серьезной поправки на германский фактор, продолжало в целом *аполлоническую солярную традицию*

латинского Логоса. В этот период в культуре и обществе преобладает жесткая вертикаль, вводящая трансцендентность во все уровни жизни — от религии и государства до социального уклада, философии, психологии и искусства. Человек в этой парадигме мыслится как «раб Божий», но такое рабство у трансцендентного солнечного начала есть не что иное, как *полная свобода от имманентности*. Это и есть парадигма Традиции: свобода в форме рабства, облачение феноменологического человека в латы солнечной дисциплины. Здесь полностью преобладает Аполлон. Олимпийское — эксклюзивное — начало жестко доминирует над хтоническими мотивами. В Италии такая парадигма сохраняется вплоть до Возрождения, хотя уже Проторенессанс постепенно — в области мистики, герметизма и мистерий Амор — готовит пришествие нового Логоса.

Ранний Ренессанс как преимущественно *флорентийское* явление представляет собой «момент Диониса». Здесь внутреннее мистическое зерно Средневековой культуры выходит на первый план, и то, что было тайной и лишь подразумеваемой основой средневековой антропологии, обнаруживается открыто и в полной мере. Приход Диониса — это приход Вакха Либера, эксплицитный триумф свободы. Теперь это не свобода в форме рабства, но *свобода в форме свободы*. Кульминацией этого этапа становятся высшие гении Ренессанса — Боттичелли, Микеланджело и да Винчи, воплощающие в себе триумфальный захват эйдосом материи и ее преображение. Телесность этого дионисийского Возрождения есть конкретность имагиналя, духа, ставшего плотью. Свободное начало души овладевает телом, превращая явь в управляемый сон, а активное воображение — в социально-политический закон. Это — *солярная патриархальная телесность, в которой трансцендентное, оставаясь трансцендентным, становится еще и имманентным*. Зафиксированной навеки точкой этого хрупкого равновесия абсолютной свободы является Мона Лиза. Собственно, это и есть итальянский (сущностно флорентийский) Ренессанс: смена позиций двух солярных начал — средневекового Аполлона на возрожденческого Диониса, с сохранением их сущностного — трансцендентного — единства.

Третьим моментом является итало-Модерн, или сдвиг в сторону Венеции. Это еще один фазовый переход, на сей раз от Диониса к Адонису и Кибеле, хтоническому триумфу материальности. Если дионисийское есть покорение плоти сновидением, то кибелическое — покорение сна материей, похищение плотью души и расстворением души в теле (отчего телесность расцветает роскошью бесконечной подделки). Это намечает вектор грядущего Модерна. При этом радикально меняется качество самой завоеванной Ренес-



Итальянский историал культуры Ринашименто в оптике Ноомахии

сансом свободы: теперь это *рабство под видом свободы*, грядущий тоталитаризм Нового времени, симуляционно представленный как горизонт индивидуального равенства и демократии. Здесь смещается полюс свободы, его субъект: *от духа к материи*. Но чтобы такой сдвиг состоялся, необходимо прежде, чтобы дух глубоко нырнул в

бездну материи, стремясь пронизать собой ее вплоть до последних глубин и тем самым преобразить. В этом и состоит итало-Модерн: тонкое и подчас незаметное смещение субъекта преобразующего материю творчества в сторону гештальта Адониса.

Эксплицировав этот процесс в пространстве на оси Флоренция – Венеция, мы также можем легко проследить его в структуре историала: «от Флоренции к Венеции» означает диахронически «от Ренессанса к Модерну». Но в какой-то момент, по мере укрепления последней фазы Ноомахии и наступления кибелического Логоса, итало-Модерн начинает расширять свое влияние в масштабе всей Италии, распространившись в том числе и на Тоскану, которая становится все более «венецианской» по мере того, как на нее воздействует парадигма Нового времени. Соответственно, и в самой Флоренции, и повсюду в Италии по временной оси с конца XVI века в культуре распространяется итало-Модерн, осуществляется фазовый переход от Ренессанса к Новому времени.

Однако, как мы увидим в этом разделе, разбираемый нами фазовый переход в пространстве Италии имеет и еще одну особенность: кроме Венеции и Падуанского университета, находящегося на территории Венецианской республики, в оформлении Логоса Кибелы в его итальянской версии и соответственно, в развертывании итало-Модерна существенную роль играет Южная Италия — Неаполь и Калабрия, которые дали целую плеяду мыслителей, активно участвовавших в Ноомахии на стороне хтонического начала. Таковы — неаполитанец Бернардино Телезио, ноланец Джордано Бруно и калабриец Томмазо Кампанелла и, соответственно, основанные ими школы, течения и секты. Это замечание вносит в общую схематическую картину развертывания итальянского историала периода Ренессанса дополнительную поправку — *неаполитанский фактор*.

### Лоренцо Валла: изобретение реальности

Одним из самых ранних представителей итало-Модерна был уроженец Папской области философ Лоренцо Валла<sup>1</sup> (1407 – 1457). Валла был поклонником латинской философии, но в качестве основного ориентира он выбрал в ней не солярный имперский Логос, но эпикурейскую школу, встав на позиции Лукреция. Валла, находясь на службе у неаполитанского короля, писал резкие памфлеты против папской власти. При этом он одним из первых стал использовать в своей критике метод скрупулезного исторического расследования

<sup>1</sup> Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М.: Наука, 1989.



конкретных документов, что позднее даст направление критики текстов. Так, Лоренцо Валла с опорой на документы доказал подложность «Константинова дара», на чем Папы и партия гвельфов строили свои аргументы в пользу католической теории Солнца и Луны, подтвержденной тем, что Папы якобы в эпоху Константина Великого получили формальное право быть единоличными и верховными правителями Западной Империи. Именно Валла первым обратил внимание на исторические несоответствия в тексте «Ареопагитик» с апостольской эпохой, что существенно подорвало авторитет этих трудов, в которых заключались фундаментальные идеи христианского неоплатонизма. Лоренцо Валла опроверг саму возможность написания «Ареопагитик» учеником святого апостола Павла и первым епископом Парижа, святым Дионисием Ареопагитом, показав, что и форма, и содержание этих трудов содержат как прямые параллели с работами Прокла, жившего в V веке, так и указания на экклезиологические структуры, сложившиеся также на несколько веков позже апостольской эпохи. В своих исторических исследованиях Валла разработал научный аппарат, включающий текстологический анализ, тщательное изучение подлинников, выявление позднейших списков и редактур, что легло в основу современного научного метода, тогда как ранее решающим аргументом был авторитет церкви и традиция.

Философия Лоренцо Валлы построена на последовательной критике Аристотеля и его учения о категориях<sup>1</sup>. Показательно, что именно Валла предлагает провести основательную чистку схоластического понятийного аппарата, заменив разнообразные выражения, отличающиеся тонкой гаммой семантических оттенков (*ens, essentia, quidditas, hecceitas*), на прямолинейный термин *res*, вещь. Тем самым, в духе эпикурейского материализма Валла одним из первых вводит понятие «реальность», ставшее ключевым концептом Нового времени. Если этимологически *res* в латыни мыслилось как «некое дело, подлежащее правовому или политическому решению» и имело больше правовой статус, то в схоластике это понятие — отсутствующее у самого Аристотеля и, шире, в греческом языке — стало использоваться как синоним *сущего, наличного, данного, феноменального*. В целом в схоластике и ее семантическом поле *res* понималось как феномен, как нечто явленное, но в аристотелевском ключе и в дионисийской ноологической оптике эта феноменальность *res* была двусмысленной и двойкой: в ней можно было выделить как конкретность и фактичность наличия (материальность), так

<sup>1</sup> Valla L. *Repastinatio dialectice et philosophiæ*. Padova: Antenore, 1982.

и эйдетическое содержание, ее вид (духовность, сущность). Отсюда и синонимические ряды, призванные подчеркнуть необходимую polyvalentность термина, строгого аналога которого у самого Аристотеля не было. Лоренцо Валла, со своей стороны, исходит из эпикурейского материализма. Для него принципиально как раз *hesseitas*, чувственная наличность вещи, материальная фактичность. Отсюда и предложение сведения синонимического ряда сущего, феноменального к понятию *res*, вещь, причем в этом контексте вещь приобретает статус, с одной стороны, чего-то безусловно материального, а с другой, чего-то бытийного. *Бытие и материальность совпадают*, что является ноологической парадигмой Логоса Великой Матери и главным онтологическим уравнением Модерна. Поэтому и дериватив от слова «вещь», *res* — *realitas*, реальность — после Лоренцо Валлы приобретает подчеркнуто материальную семантику. Есть только то, что реально (сведение *ens* к *res*). Реально только то, что материально (сведение *res* к *materia*).

Критика категорий Аристотеля у Лоренцо Валлы строится на крайнем номинализме, предвосхищающем аналитическую философию и теории Людвиг Витгенштейна: он призывает философов оперировать только с эмпирически достоверными вещами и избегать абстракций и операций с вторичными свойствами, взятыми сами по себе. Таким образом, в Лоренцо Валле мы видим прямого предшественника философии Нового времени, выражающего своими учениями титаническое начало и Логос Великой Матери.

### Пьетро Помпонацци: венецианский аверроизм

Хотя Венеция не дала особенно ярких фигур итало-Модерна в сфере философии, влияние Падуанского университета было весьма значительным, и философские и теологические настроения, преобладавшие там, по большей части представляли собой тенденции, напрямую обращенные к парадигмам Нового времени. Одним из характерных мыслителей Венеции был профессор Падуанского университета Пьетро Помпонацци<sup>1</sup> (1462 — 1525). Помпонацци, в отличие от Галилея и других творцов научной картины мира, не был противником Аристотеля, но предлагал его прочтение не в смягченно-неоплатоническом ключе Фомы Аквинского, но через оптику средневекового арабского философа Ибн Рушда, Аверроэса (1126 — 1198), который трактовал Аристотеля в крайне рационалистическом

<sup>1</sup> Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990.

ключе, отвергая в его теориях какое бы то ни было трансцендентное измерение. Аверроэс, по сути, предвосхищал то, как Аристотель будет истолкован в Новое время. В средневековой схоластике аверроизм имел большое влияние, его представителем, в частности, был французский схоласт Сигер Брабантский (ок. 1240–1284).

Помпонацци обращается к аверроизму на новом историческом витке, беря, в первую очередь, на вооружение его теорию «двух истин», согласно которой, религия и наука (прежде всего философия) представляют собой две зоны, где истина постигается способом, присущим исключительно каждой из этих областей. Это содержало в себе предпосылки секуляризации науки, ее отрыва от теологии, что и было в полной мере реализовано в Новое время и легло в основу научной картины мира, вначале потеснившей религиозные догмы, а затем и вообще отказавшейся от них. Причем Помпонацци, предвосхищая Просвещение, еще более релятивизирует религиозную истину, сводя ее к совокупности относительных онтологически и чисто моральных предписаний. В трактате «О бессмертии души»<sup>1</sup> Помпонацци утверждает, что если тело есть источник индивидуализации, то индивидуальная душа является сама по себе смертной и телесной. Как и Аверроэс он отрицает бессмертие души и воскресение мертвых. При этом Помпонацци признает, что существует единая бессмертная душа, совпадающая со структурой рациональности, но она не индивидуальна и не личностна, представляя собой, скорее, универсальный закон или судьбу. Бог интерпретируется Помпонацци как этот универсальный закон, *всемирный рок*. Это сближает его со стоиками и с мыслителями Нового времени — в частности, с деистами или с Макиавелли, а также с кальвинистами. Как и стоики, Помпонацци отрицает свободу воли, полагая, что человеческая воля целиком и полностью зависит от предустановленной Богом роковой секвенции событий. Для Помпонацци философ — это фигура, полностью аналогичная Прометею<sup>2</sup>, бросающему вызов авторитетам, богам и догмам. В этом явно проявляется строго титанический характер его воззрений, напрямую предвосхищающих Модерн.

Логика двух истин Помпонацци приводит его к критике чудес, поскольку в феномене чуда, согласно ему, происходит неправомерное смешение двух уровней: рассудочного (научного), основанного на том, что чудес в принципе существовать не может, так как это

<sup>1</sup> Pomponazzi P. Tractatus de immortalitate animae: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

<sup>2</sup> Pomponazzi P. Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione in cinque libri. Torino: Aragno, 2004.

противоречит научным законам, и религиозного, имеющего отношение к морали и совести, но никак не затрагивающего структуры чувственного восприятия окружающего мира. Отсюда отрицание существования ангелов и демонов, что мы также встречаем уже у Аверроэса в его критике Авиценны и неоплатонизма в целом.

Идеи Помпонаци во многом предвосхитили Канта, как в вопросе трансцендентального разума, так и в понимании морали, где Кант следует за мыслью Помпонаци. При этом они вызвали бурный протест августинианских монахов и были признаны еретическими Папой Львом X.

В целом же мы видим в нем яркого представителя итало-Модерна, а многие его идеи созвучны грядущему протестантизму, с одной стороны, и научной картине мира, с другой.

## Галилео Галилей: новая наука итало-Модерна

Одной из ключевых фигур в разработке парадигмы Модерна является естествоиспытатель и философ Галилео Галилей (1564–1642)<sup>1</sup>. Предки Галилея занимали высокие посты во Флорентийской республике. Галилей считается одним из создателей научной картины мира<sup>2</sup>. Он изобрел телескоп, чтобы наблюдать небесные тела, и эти наблюдения привели его к заключению об относительности движения небесных тел и подтверждению коперниковской гелиоцентричной системы. Кроме того, предвосхищая теории Ньютона, Галилей утверждал, что физические законы одинаковы и для земных тел и для небесных.

Главной целью критики Галилея стала аристотелевская теория движения, основанная на допущении наличия «естественных мест» и, соответственно, глобальной телеологии в физической картине мира. Галилей выступил против того, что движение имеет целевую причину, и заявил, что оно предопределяется только силой воздействия одного тела на другое. Таким образом, вся модель качественной организации пространства, имеющего свои (присущие ему онтологически) закономерности, отрицалась (а вместе с ней отвергался и символизм традиционной космологии, включая сакральную географию). Галилей вводит принцип изотропного пространства, в котором структура физических законов и движения тел никак не зависела от того, в каком месте физические процессы разворачиваются — на Севере или на Юге, на Земле или на Небе. Вместо качественного

<sup>1</sup> Галилео Галилей. Избранные труды: В 2 т. М.: Наука, 1964.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея, 2002.

сакрального пространства вводилось пространство количественное и профаническое<sup>1</sup>.

Фундаментальным разрывом с традиционной геометрией является теория Галилея об «актуальной бесконечности». Для схоластиков актуальная бесконечность присуща исключительно Богу, а в тварном мире может наличествовать только актуальная конечность, бесконечность, в свою очередь, может выступать как сутобо недостижимый предел, то есть потенциально. Галилей, предвосхищая математическую теорию дифференциальных исчислений, которой суждено было стать основой физико-математической картины мира в эпоху Модерна (Ньютон, Лейбниц и т. д.), провозглашает следующую аксиому: бесконечность может быть актуальной и в тварном мире, и в качестве примера приводит фигуру круга, который представляет собой многоугольник с бесконечным числом вершин. Если бы актуальной бесконечности не существовало, утверждает Галилей, то не существовало бы и круга. Продолжая мысль, он говорит, что в отрезке существует бесконечное количество точек, но отрезок существует актуально, значит существует актуально и бесконечность отдельных точек. Это — фундаментальный сдвиг от качественной геометрии и математики, которые существовали в Античности и Средние века, к количественной геометрии и математике Нового времени.

Признание актуальной бесконечности приводит Галилея к принятию теории атомов и пустоты, то есть к философии Демокрита. Но вместе с Эпикуром Галилей считает, что познать окружающую природу можно на основании чувственного опыта и рациональных выводов, на нем построенных.

Исходя из этих атомистских и антиаристотелевских предположений, Галилей строит свои научные и философские теории, которые в дальнейшем становятся аксиомами современной физики, математики и естественно-научного мировоззрения в целом.

Галилей восстанавливает в философии те парадигмы, которые были жестко отвергнуты аполоно-дионисийским мировоззрением (как Платоном, так и Аристотелем). К этому кругу относились учения Демокрита, Эпикура и материалистических направлений Стои. Все они были на периферии классической мысли в эпоху греко-римской Античности, и столь же строго исключены в период европейского Средневековья. Вся средиземноморская цивилизация была опро-

<sup>1</sup> Этот количественный подход виден уже в ранних лекциях Галилея относительно физического опровержения картины ада, описанного в «Божественной комедии» Данте. *Galilei G. Due lezioni all'Accademia Fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante // Favaro A. (ed.) Le opere di Galileo Galilei. Vol. IX. Florence: Barbera, 1968.*

вержением Логоса Кибелы, разновидностями которого были все эти отринутые солярным Логосом философские течения. Обращение к ним не вытекало напрямую и из дионисийских и неоплатонических тенденций флорентийского Ренессанса, где преобладало — хотя и утонченное и нюансированное — патриархальное начало. Реабилитация материализма у Галилея есть решительный шаг в сторону от Возрождения к Новому времени, но одновременно и резкий шаг назад от индоевропейской цивилизации, возобладавшей в Средиземноморье за 2 тысячи лет до Р.Х., в сторону культа Великой Матери, развертыванием которого в интеллектуальной и культурной области и было (вос)создаваемое при активном участии самого Галилео Галилея *научное мировоззрение*.

Так, в его случае мы видим яркое и классическое проявление черного Логоса Кибелы. Показательно, что в Венеции, в Падуанском университете, где некоторое время проводит Галилей, к его идеям относятся исключительно положительно. В этом мы видим полное созвучие ноологических парадигм теорий Галилея и венецианского Логоса. Показательно, что именно в Падуе Галилей совершает свои основные открытия. Так как талассократическая Венеция, как мы видели в сфере искусства, поддерживала тесные связи с талассократиями Северной Европы, в первую очередь, с Голландией и Англией, то Галилей именно в период пребывания в Венеции вступает в интенсивную переписку с другими творцами современного научного мировоззрения — в частности, с Кеплером и с голландскими изобретателями подзорной трубы, на основании которой он создает свой телескоп. Символично, что несколько первых телескопов Галилей подарил Венецианскому сенату в благодарность за пожизненный профессорский оклад.

Однако его поддерживает и герцог Козимо II Медичи (1590–1621), прямой потомок того Медичи, который основал во Флоренции Платоновскую академию, что демонстрирует плавный переход к Модерну и культурного пространства Тосканы.

Иезуиты и Папы, в свою очередь, воспринимают идеи Галилея с настороженностью и в определенный момент налагают на распространение его трудов запрет, а самого Галилея подвергают суду и аресту. Главными противниками Галилея становятся иезуиты, осознающие острее других тот революционный и разрушительный потенциал, который несли в себе его идеи, в чем они оказались совершенно правы.

В лице Галилея мы встречаем наиболее яркую форму итало-Модерна, то есть автохтонно итальянскую версию черного Логоса, проявившегося в итальянской цивилизации практически в тот же самый

период, когда аналогичные процессы мы фиксируем во Франции и в Англии.

Мы уже видели связь парадигмы европейского Модерна с номинализмом, свойственным францисканцам, и теориями прогресса Иоакима де Флора. Венецианский полюс Высокого Возрождения — следующий структурный момент того же процесса. Философия и научная картина мира Галилея, основанные на рационализме, механицизме, атомизме и материализме, завершают этот сегмент итальянского (и общеевропейского) историала, в котором стремительно происходит фундаментальная ноологическая каденция: Логос Аполлона, доминировавший в латинском и германском имперском Средневековье (органической частью которого была Италия), плавно замещается в культурном круте Тосканы неоплатонической версией Логоса Диониса, чтобы через францисканскую апологию нищеты и иоакимитский миф о прогрессе в венецианском полюсе мутировать в Логос Кибелы, находящийся в философии Галилея свое окончательное выражение.

### **Бернардино Телезио: живая материя Неаполитанского полюса**

Так или иначе, Венеция связана со всеми процессами смещения итальянского историала в сторону парадигмы Модерна. Аверроист и рационалист Помпонацци был профессором Падуанского университета. Галилей, один из основных творцов научной картины мира, также преподавал в Падуе. Тот же Падуанский университет окончил и другой важнейший итальянский философ — Бернардино Телезио<sup>1</sup> (1509 — 1588), являющийся теоретиком «виталистского материализма» или «гилозоизма», учения, согласно которому, материя является не бескачественной мертвой инстанцией, как в креационизме схоластиков или у Аристотеля, но живой всеобщей субстанцией, способной к порождению разнообразных форм. Гилозоизм Нового времени, впервые полноценно оформленный Телезио, представляет собой яркий образец Логоса Великой Матери.

Родом Телезио был с юга Италии, из города Козенца в Калабрии и часть жизни провел в Неаполе, где основал собственную философскую школу Телезианскую Академию (*Academia Telesiana*). Однако по структуре своего мышления он относится именно к венецианскому полюсу итальянского мира позднего Возрождения.

<sup>1</sup> *Telesio B. De natura iuxta propria principia liber primus et secundus.* Torino: Nino Aragno, 2006.

Телезио представляет собой пример одного из первых европейских материалистов, открывая серию мыслителей — таких, как Томас Гоббс, Фрэнсис Бэкон, Пьер Гассенди и т. д. Согласно Телезио, мир состоит из трех начал — пассивной материи, способной при этом принимать любую форму, тепла и холода. Эту идею Телезио, впрочем, заимствует у венецианского философа-атомиста Джироламо Фракасторо<sup>1</sup> (1476/1478 — 1553).

Изначально полюсом тепла был солнечный шар, а полюсом холода — земля. Солнечные лучи разряжали материю, а земной холод заставлял ее сжиматься. На пересечении солнца и земли, тепла и холода и возникли все вещи. Телезио формально признает Бога, но отводит ему — как и деисты — роль механика, один раз запустившего природный механизм и устранившегося в дальнейшем от какого бы то ни было участия в функционировании созданного аппарата. Телезио отрицает форму и материю Аристотеля, а также платоническую иерархию образцов и копий (с добавлением хоры) платоновского «Тимея». Он также отвергает теорию движения Аристотеля, предполагающую наличие у движения цели (τέλος), и ограничиваясь только выявлением его причины (почему, но не для чего). Единственный мотив существования мира, по Телезио, состоит в *поддержании статус-кво*, то есть в самосохранении и отчасти в адаптации к существующим условиям. Телезио (как и Галилей) считает все пространство — и подлунное и надлунное — однородным (изоморфизм) и чисто количественным. Качественное различие он отрицает даже между душой и телом, утверждая, что вместо души следует говорить о «духе», который он отождествляет с «белым семенем», телесной субстанцией максимально горячей и разряженной, циркулирующей по организму (*spiritus e semine eductus*). Чем выше уровень организма, тем больше в нем жара и тем активнее действует в нем «белое семя». Телезио отрицает качественный разрыв и между видами: камень отличается от растения, а растение от животного лишь количественной концентрацией «духа», то есть горячей субстанции.

Телезио не признает существования аристотелевских эйдосов видов (*speciei*), так как, с его точки зрения, человек в процессе зрения схватывает не эйдос вещи, но лишь сочетание из солнечного света и колебаний воздуха. Тем самым, Телезио восстанавливает как натурфилософскую линию архаических досократиков, так и материалистические воззрения стоиков и эпикурейцев. От отрицания видов и количественной трактовки жизни теоретически уже оста-

<sup>1</sup> Fracastorius G. De anima. Egmont: Lerner, 1992.



ется лишь один шаг до механицистской физики и даже теории эволюции.

Поразительно современной (в смысле соответствия парадигме Модерна) выглядит и психология Телезио: с его точки зрения, человек стремится только к самосохранению, а также к адаптивному совершенствованию своих реакций на внешний мир. При этом также на столетия опережая время, Телезио утверждал, что мышление и чувственное восприятие представляют собой не две дифференцированные способности души, но различаются между собой лишь степенью: и то и другое суть следствие движения активного — горячего — начала, «духа», действующего в организме, только мышление более разряжено, а ощущения — менее. Мысль есть горячее чувство, а чувство есть остывшая мысль.

Этика, построенная на принципе самосохранения, предвосхищает утилитаризм: благом, по Телезио, является все то, что способствует выживанию и благополучию, а злом — все то, что этому препятствует.

От эпикурейцев и Лукреция Телезио заимствует теорию случайности: все может произойти из чего угодно. Провидения и смысла не существует, так как вместо этого мир представляет собой игру/борьбу тепла и холода, солнца и земли, ход которой управляется алеторным кодом (случайностью).

## Парадоксы Бруно и «триумф идиота»

Не менее важной и знаковой фигурой для разработки картины мира Нового времени, нежели Галилео Галилей или Бернардино Телезио, является итальянский философ из Нолы, города в Неаполитанском королевстве, Джордано Бруно (1548—1600). На философское становление Бруно огромное влияние оказали идеи Телезио, преподававшего в Неаполе и основавшего там свою школу.

Джордано Бруно и его роли в подготовке общеевропейского явления «розенкрейцерского Просвещения»<sup>1</sup> фундаментальное исследование — «Джордано Бруно и герметическая традиция»<sup>2</sup> — посвятила английская исследовательница Ренессанса Френсис Йейтс, на труды которой мы неоднократно ссылаемся в «Ноомахии» в силу их релевантности для изучаемых нами тем. Согласно Йейтс, Бруно был прямым продолжателем возрожденческого герметизма, влияние которого на мыслителя и, шире, на весь период становления научного

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетейя, 1999.

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

мировоззрения Нового времени, по ее мнению, часто неправомочно занимается или вообще упускается из виду.

Джордано Бруно был монахом и священником, но уже в юности во время пребывания в монастыре Святого Доминика он начинает проявлять несогласие с некоторыми догматами церкви: в частности, формулирует тезисы, прямо повторяющие протестантские идеи — о неправомочности поклонения иконам и о сомнении в истинности непорочного зачатия. Бруно не откажется от этих взглядов и позднее во время своих путешествий по Европе и пребывания в Англии. Будучи приглашенным в Венецию Джованни Мочениго, он продолжит проповедь своих взглядов, которые окажутся слишком еретическими даже для венецианской культурной среды, что приведет к его передаче в руки Инквизиции, переводу в Рим, дознанию, лишению сана, отлучению от Церкви и, в конце концов, к сожжению за богохульство и ересь 17 февраля 1600 года на Площади Цветов (Campo dei Fiori).

Философия Джордано Бруно представляет собой *автономный герметизм*, в котором фиксируется парадигмальный сдвиг от спиритуальной алхимии в духе «Поймандра» и флорентийской неоплатонической традиции к матриархальному герметизму Кибелы, основанному на материализме, радикальном имманентизме и натурализме. Мы писали об этом в первой книге «Ноомахии» «Три Логоса» в разделе, посвященном алхимии<sup>1</sup>. Спиритуальная версия и неоплатонизм видят природу, космос как выражение апофатической трансцендентной силы, предшествующей ему и открывающей себя в нем в форме эпифании. В мифе «Поймандра» это божественный Антропос, увлеченный своим отражением в зеркале материи и ныряющий в нее, чтобы затем через страсти и муки триумфально восстать. В этом дионисийское истолкование алхимии, парадигмально не противоречащее христианству, а также аристотелизму и платонизму. Черная алхимия, к которой тяготеет Бруно, строится на иных принципах: сама природа мыслится как некая *causa sui*, как начало и конец, исток и цель круговращения событий, стихий и процессов. Не трансцендентный дух смотрит в свое отражение, но Великая Мать созерцает в нем саму себя, замыкая автореферентную самодостаточность, в цикле которой мужской разрыв, сознание, «дух» есть не что иное, как промежуточный преходящий момент, «момент Адониса». Мы видели, что именно такой сдвиг происходит в гипсовой роскоши венецианского симулякра: Джордано Бруно одним из первых в ренессансной

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

Европе вводит принцип симуляции в философию. Как и Галилей, он основывается в этом на учении Демокрита, Эпикура и стоиков, уделяя особое внимание римской версии гедонистического материализма Лукреция Кара.

Джордано Бруно учит о множественности миров, панматериальности и одновременно панпсихизме Вселенной, которые мыслятся им как две стороны проявления «живой материи», всегда конкретно-ощутимой и всегда наделенной внутренней силой движения. Такой же подход к субстанции мы встретим несколько позднее в талассократической Голландии у еврейского мыслителя Бенедикта Спинозы<sup>1</sup> (1632 – 1677), а в XIX – XX веках — в философии Анри Бергсона<sup>2</sup> (1859 – 1941). Философия Бруно, действительно, может быть названа «пантеизмом», так как под «богом» и «богами» он понимает саму мировую субстанцию и ее отдельные сгустки, гештальты, образующие, по его мнению, силовые цепочки, знание о которых наделяет представителя «новой философии» магическими способностями. «Природа, — пишет Бруно, — есть не что иное, как бог в вещах» (*natura non è altro che dio nelle cose* на итальянском, *natura est deus in rebus*, на латыни<sup>3</sup>). Человек, будучи частью пантеистического мира, сам является моментом «всебожественного» процесса, носителем «героического энтузиазма»<sup>4</sup>, так в нем действует вся мощь «живой материи». Опираясь на двусмысленный тезис Николая Кузанского о парадоксальном тождестве «максимума» и «минимума», о чем мы говорили в другом томе «Ноомахии»<sup>5</sup>, Бруно утверждает бесконечность мира<sup>6</sup>, что исключает трансцендентность и напрямую ведет к материалистическому истолкованию космоса. Идею о живой материи, способной производить формы, так как сама она содержит их в самой себе, Бруно открыто излагает в работе «О причине, начале и едином»<sup>7</sup>, где пантеизм приобретает законченные черты.

Этот метафизический принцип является главным в подходе Бруно. Но внутри этой картины мы можем различить контуры классического неоплатонизма, только помещенного в особый субстанциалистский контекст. Так, Бруно четко различает идеи и «тени идей»

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>3</sup> Цит. по: Verrecchia A. Giordano Bruno: la falena dello spirito. Roma: Donzelli, 2002.

<sup>4</sup> P. 173.

<sup>5</sup> Bruno G. De gli eroici furori // Bruno G. Dialoghi italiani. Firenze: Sansoni, 1985.

<sup>6</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>7</sup> Bruno G. De l'infinito, universo e mondi. Firenze: Sansoni, 1985.

<sup>8</sup> Bruno G. De la causa, principio et uno. Torino: Einaudi, 1973.

(*umbrae idearum*)<sup>1</sup>. Первые вечны и пребывают в божественном уме. Вторые суть человеческие мысли, то есть концепты, отражающие идеи. Структура реальности состоит из идей, поэтому задача человека заключается в том, чтобы осуществить прыжок от теней к самим идеям. Но каждая идея бросает множество теней; следовательно, постижение только одной идеи дает знание бесчисленного множества мыслей, концептов. Так как все уровни мира связаны между собой системами аналогий, то усилие, направленное на идею, приводит к знанию вселенских законов. Удерживая в памяти одну идею, можно получить бесчисленное число прикладных знаний. При схватывании двух идей объем знаний увеличивается в геометрической прогрессии и так далее. Знание конечного числа идей дает ключ к знанию бесконечного числа концептов (теней). На этом Бруно строит свою теорию памяти<sup>2</sup>.

Память играет ключевую роль в неоплатонизме. Но у Платона «память» мыслится строго вертикально, как печать происхождения души из звездного света, который составляет ее разумную сущность. Вспомнить идею, по Платону, это вспомнить себя в изначальном состоянии. В вертикальной топике полноценного платонизма память также имеет строго вертикальный характер; это «соляная память» патриархальной диурнической модели мира.

Однако в европейской культуре существует и иное толкование «памяти», на которое в своей работе «Мамона и черная богиня»<sup>3</sup> справедливо указывает ирландский историк, поэт и философ Р. Грейвс. Он отталкивается от этимологии английского слова *money*, деньги, восходящего к латинскому *moneta*, и далее, обнаруживает, что имя *Moneta* было одним из ритуальных в культуре римской богини Юноны — *Junona Moneta*, представляя собой, в свою очередь, искажение греческой Мнемозины, музы памяти. Грейвс пишет:

Прозвище Монета восходит к греческому имени Мнемозина («умственное напряжение» или «акт запоминания»), которое применительно к Юноне указывало на то, что ее именем при свидетелях клялись заплатить столько-то металлических денег установленного веса и качества за землю, товары или услуги<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Bruno G. *Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli*. Milano: BUR, 2008.

<sup>2</sup> Йейтс Ф. *Искусство памяти*. СПб.: Университетская книга, 1997.

<sup>3</sup> Грейвс Р. *Мамона и черная богиня*. Москва; Екатеринбург: АСТ; У-Фактория, 2010.

<sup>4</sup> Грейвс Р. *Мамона и черная богиня*. С. 9 – 10.

Таким образом, *память связывается с долгом*, с тем, что требуется выплатить, и соответственно, сами деньги, монеты — суть некий дефицит, недостаток, который должен быть возмещен перед лицом авторитета женского божества. И то, что в качестве такого божества, в христианстве обозначаемом идолом Мамоны, у римлян выступала богиня Юнона, подательница богатств, но одновременно и взыскательница долгов, указывает на следующую семантическую цепочку:

память — деньги — нехватка (долг) — женское начало.

Здесь важно, что в такой версии *кредит предшествует деньгам* или ценностям, что проливает свет на саму природу денег, которые не просто выступают как замещение товара, но воплощают в себе дефицит, нехватку и лишенность, то, что только предстоит отдать, а следовательно, по своим свойствам сближаются с материей, чьей главной чертой является привация. Очевидно, что память о долгах, по сути первая версия кредита, представляет собой иной тип памяти, нежели платоническое воспоминание о вертикальной вечности. По Грейвсу, такая память Юноны Монеты является элементом культового круга черной богини и, таким образом, цикла Великой Матери.

Мнемотехника Бруно относится к промежуточной стадии перехода от солярной памяти платонизма к хтонической памяти «черной богини» Грейвса. Бруно, как показывает Ф. Йейтс, находится строго между вертикальной топикой идей и горизонтальной топикой набирающего силу научного метода, смыслом которого является накопление объема памяти параллельно накоплению объема товаров и денег, что и является главной целью производства. Мы видели, что Бодрийяр подметил в Ренессансе переход от познания природы к производству промышленных товаров, как важнейший момент «секулярной демиургии» в цикле усугубления уровня симулякров. Бруно пользуется искусством памяти идеалистически, для внутреннего озарения, но уже и практически — для построения научных теорий и проведения рациональных исчислений и технических расчетов.

В этом русле он пишет трактат «Об искусстве памяти»<sup>1</sup>, где предлагает использовать мифологические фигуры и образы греческих и римских богов для того, чтобы лучше запомнить данные наук, языки и даже практические и ремесленные технологии. Если для платони-

<sup>1</sup> Bruno G. De umbris idearum. Ars memoriae. Paris: Gilles Gorbun, 1582.

ков память нужна для постижения богов, то у Бруно боги нужны для развития искусства памяти.

Бруно является одним из отцов-основателей атомизма Нового времени, рассматривая три типа «минимума»: атом в физике, точку в геометрии и монаду в метафизике<sup>1</sup>. Монада Бруно также качественно отличается от неоплатонических монад Прокла и превосходит монады Лейбница, будучи синонимом *индивидуума*. Бруно противопоставляет Аристотелю, учившему, что материя подлежит бесконечному делению, идею материального атома, метафизическим эквивалентом которого является индивидуум, то есть «монада» или «индивидуальная душа». Тем самым, он создает философскую и антропологическую предпосылку для формирования концепта субъекта, который у Декарта станет фундаментальной основой метафизики Нового времени.

Однако атомизм Бруно все же не является законченным, как у Галилея. Признавая атомы, он отрицает пустоту, что делает его атомизм чем-то *промежуточным* между герметизмом, максимально приближенным к материализму, и полноценным и законченным механицизмом, который восторжествует в Модерне и станет основой научной картины мира. Джордано Бруно, как и несколько позднее Лейбниц, все же относится к *фазовому переходу*, к его последней стадии, где Ренессанс сплавляется с барокко, и уже готов сделать последний шаг в сторону чистого Модерна, но все же *застывает* и колеблется на самой границе — подобно Пизанской башне, отклоняющейся от вертикали, но все же не падающей. Хотя вертикаль солярной Европы у Бруно завалена до критической грани, его мировоззрение еще не является в полном смысле слова аккордом состоявшегося Модерна, как это будет в случае Декарта, Ньютона, Галилея или Спинозы. Хотя, как мы видели, Френсис Йейтс выявляет герметическое, неоплатоническое, флорентийско-ренессансное измерение даже у них<sup>2</sup>. В любом случае фигура Джордано Бруно, сожженного на костре Святой Инквизиции за его дерзкую активность в вопросе о смене парадигм европейского историала, является главной символической точкой европейского историала: Новое время — это время Джордано Бруно, эпоха «торжествующего идиота» (*idiotia triumphans*)<sup>3</sup>, которая, вопреки интенции антиаристотелевской сатиры самого Бруно, будет именно триумфом индивидуальной монады, субъекта Нового времени, оторванного от

<sup>1</sup> Bruno G. De Triplici Minimo et Mensura. Torino: UTET, 1980.

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение.

<sup>3</sup> Bruno G. Idiota triumphans // Bruno G. Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans, De somnii interpretatione, Mordentius, De Mordentii Circino. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

всех космических и социальных связей, а следовательно, представляющего лишь самого себя, самотождество собственной приватности (а это и есть изначальное значение греческого термина *ἰδίωτης* — от *ἰδίος*, сам, сам по себе).

### Томмазо Кампанелла: солнце и его дубль

Идеи Телезио оказали существенное влияние не только на ноланца Джордано Бруно, но и на уроженца неаполитанской Калабрии Томмазо Кампанеллу (1568 — 1639). Кампанелла основывал свои философские взгляды на натурфилософии Телезио, лишь несколько видоизменив дуализм жар/холод на космический диалог, точнее, войну, мужского Солнца и женской Земли, добавив, таким образом, мифологический компонент в научную картину мира последовательного материалиста Телезио. Вместе с тем Кампанелла жар и холод называет мужскими свойствами, а материю и пространство — женскими.

Приверженность учению Телезио сто́ит Кампанелле ожесточенных нападков со стороны церковных властей.

В ранней версии своего учения, изложенной в работе «Философия, открытая чувственному восприятию»<sup>1</sup>, Кампанелла отходит от Телезио и признает неоплатоническую вертикаль в духе Фичино, утверждая существование Провидения, что отрицал Телезио. Начиная с этой работы, видно, что Кампанелла стремится сочетать в своей философии не только модернистский натурализм, но и своеобразный профетический неоплатонизм флорентийского толка. Правителю Флоренции Фердинандо I Медичи (1549 — 1609) он посвящает другую свою работу, также выдержанную в платонических тонах, «О смысле вещей и о магии»<sup>2</sup>. В ней он описывает свою космологию, основанную на трех началах — Могуществе, Мудрости и Любви, — вложенных Богом в материю и пространство при творении. От них появились Необходимость, Рок и Гармония. Трем благим началам противостоят три злых — Бессилие, Невежество и Ненависть. Все вещи мира состоят из сочетаний позитивных и негативных начал, и задача ученого-мага состоит в том, чтобы находить каждой вещи свойственное ей место в рациональном порядке космоса, содействуя тем самым всеобщей гармонии.

Позднее Кампанелла перебирается в Рим, а далее на север Италии, где в Венеции (в Падуе) встречается с Галилеем, идеи которого в области физики и астрономии он отчасти воспринимает. Кроме того,

<sup>1</sup> Campanella T. *Philosophia sensibus demonstrata*. Napoli: Vivarium, 1992.

<sup>2</sup> Campanella T. *Del senso delle cose e della magia*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003.

на Кампанеллу существенное влияние оказывают теории Джордано Бруно и Иоакима де Флоры, что делает Кампанеллу наследником одновременно нескольких версий метафизики складывающегося как раз в это время итало-Модерна.

Кампанелла сочетает в своем учении сразу несколько философских традиций:

1) нарождающийся *механицистский материализм* (Телезио, Бруно или Галилей, которого он защищает на процессе в Риме);

2) *рационализм*, предвосхищающий философию Декарта, который позднее будет тщательно изучать его работы;

3) *неоплатонический мистицизм и герметизм* флорентийского толка.

Первые две тенденции полностью относятся к Модерну и отражают Логос Кибелы, тогда как третья, напротив, воплощает в себе солярный Логос Диониса.

Все линии и сенсуализм, и рационализм, и мистицизм сходятся у Кампанеллы к профетической эсхатологии в духе Иоакима де Флоры, который так же, как и сам Кампанелла, был калабрийским монахом. Триумф мировой гармонии и наступление «Третьего Царства» Кампанелла связывает с датой «1600 год», когда он предрекает наступление «новой эпохи». Это событие он описывает как освобождение Неаполитанского королевства от испанского владычества и возвращение к республиканскому устройству, а в культуре и науке — как переход от догматического мышления в духе классического томизма и аристотелизма к новым формам научного познания, где материализм, атомизм и рационализм причудливо сочетаются с мистицизмом и профетизмом. Эсхатологические ожидания приводят Кампанеллу в ряды заговорщиков против испанских властей, а надежды на преобразования в области философии и религии только укрепляют подозрения в ереси. В результате Кампанелла оказывается в руках светских и церковных властей, которые выносят двойной приговор — в заговоре и в распространении богохульных идей. Так, Кампанелла оказывается в заточении в тюрьме, где и остается в течение 27 лет. В застенках под пытками он отрекается от своих «заблуждений» и кается во всех грехах, после чего, в конце концов, он был отпущен на свободу. В конце жизни он перебирается во Францию, где и умирает.

Большинство своих зрелых работ Кампанелла пишет в тюрьме. Там же он составляет и самое знаменитое свое произведение «Город Солнца»<sup>1</sup> («Cittá del Sole» по-итальянски или «Civitas Solis» по-

<sup>1</sup> Кампанелла Т. Город Солнца. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947.



латыни). В нем он описывает Мировое Государство, построенное на принципах «новой философии», которой является философия самого Томмазо Кампанеллы. Идеальное общество создано на строго рациональных основаниях. Его возглавляет Метафизик, которому подчиняются иерархии выбранных властей, структурированных по профессиональному признаку. Он воплощает в себе само Солнце, являясь его субститутотом. Три его соправителя воплощают три главные начала мироздания: Могущество (Пон), Мудрость (Син) и Любовь (Мор). Ниже находится Большой Совет, а еще ниже — различные профессиональные объединения и корпорации, во главе каждой из которых стоит «король». Все жители Города Солнца самоотверженно трудятся, но не для того, чтобы прокормить себя, а исходя из морального чувства и солидарности. Правители распределяют блага, основываясь на принципах справедливости.

Отчасти Город Солнца воспроизводит идеальное Государство Платона, в частности, Кампанелла говорит об общности жен, о полном материальном равенстве, о публичном образовании детей и т. д. Вся жизнь Города Солнца предельно рациональна, каждый занимается своим делом, все изучают науки и искусства. Вместо исторических религий царствует «новая религия», в которой гармонично сочетаются все три уровня восприятия — чувственная очевидность, рациональность и пророческая мистика. Уровень знаний и компетенций повышается по мере подъема по социальной иерархии. Солнце у Кампанеллы, как и у Телезио, выступает как источник горячего духа и максимальной разряженности материи, поэтому Город Солнца и его население, солярии, представляет собой инстанцию, промежуточную между Землей и Небом.

Кампанелла излагал свои идеалы не только в форме утопических прозрений, но оформлял их и как политические проекты. Отказавшись в тюрьме от антииспанских настроений, он выступил с идеей того, что испанские короли должны взять на себя миссию Вселенского владычества и в союзе с Папой Римским воплотить в жизнь проект Мировой Республики, основанной на принципах «новой философии». При этом главной силой должна была стать обновленная латинско-католическая цивилизация, противопоставленная протестантским державам Северной Европы.

Таким образом, у Кампанеллы самым причудливым образом переплелись мотивы, с одной стороны, классические для латинского Логоса — имперский универсализм, неоплатонический и флорентийский идеал метафизического царства (Калиполис), созвучный поствизантийским проектам Гемиста Плифона, католический и латинский дух, противопоставленный протестантизму, а с другой —

материализм, рационализм и прогрессизм, предвосхищающие метафизику Нового времени, номинализм и научную картину мира, сциентистские теории Фрэнсиса Бэкона или Исаака Ньютона. Поэтому солнце Кампанеллы *двусмысленно*: этот образ уже содержит в себе позднеренессансный симулякр, своего обратного двойника, предвосхищающего люциферический свет Просвещения.

## Неаполитанский фактор в философии Ринашименто

Линия Телезио — Бруно — Кампанелла, а также основоположник европейской теории прогресса калабриец Иоаким де Флора воплощают в себе *третий полюс* итальянского Ренессанса, наряду с флорентийским и венецианским. В этом полюсе мы видим преобладание венецианского духа и доминацию Логоса Кибелы, но в смешении с герметико-платоническими тенденциями флорентийского происхождения. Ярче всего этот полюс дал о себе знать не через искусство и политико-экономические инновации (в талассократическом и капиталистическом духе), как в случае Венеции, но в сфере философии. Череда неаполитанских философов придавала материалистическим интуициям законченную доктринальную форму, воплощая в метафизике те же настроения, которые преобладали в культуре, науке и политике в других зонах интенсивного становления итало-Модерна. В этом состоит уникальность неаполитанской традиции Ринашименто, чьи вожди считали себя продолжателями философских традиций Великой Греции и напрямую апеллировали к школам Пифагора и элеатов, хотя по духу и стилю они были намного более близки к ионийским натурфилософам или ранним римским стоикам и эпикурейцам. Здесь можно вспомнить обратную симметрию двух философских треугольников, которые мы начертили ранее.

На первой схеме, отражающей философскую географию Прокла, составленную им в комментариях к «Пармениду»<sup>1</sup>, мы видели основание в ионийской зоне эллинского мира (она представлена «гостями из Клазомен»), а вершину в Италии (Великой Греции), представленную Парменидом и Зеноном. С точки зрения преобладания соответственно платонико-трансценденталистских и, напротив, имманентно-хтонических мотивов в латинской философии, картина выстраивалась прямо противоположная: основание треугольника приходилось на латинский мир (включая латинские колонии в Северной Африке — Нумидию и Карфаген), где преобладало матриархальное эпикурейство и влияние Стои, а платонизм разви-

<sup>1</sup> Прокл. Комментарии к Пармениду.

вался в самой Греции и ее восточных колониях, в частности, Александрии. Такая обратная симметрия характеризовала положение дел в первый период Римской Империи, а география Прокла относилась либо к временам Античности, то есть собственно Платона, либо к той роли, которую в эпоху «пятой Академии» играла римская школа божественного Плотина для всей сети неоплатонических центров Империи — вплоть до Афинской школы, чьим схолархом в V веке был сам Прокл.

В эпоху Ренессанса территория Южной Италии, которая была для философской карты Прокла вершиной трансцендентальной онтологии, а для карты латинской философии эпохи ранней Империи, напротив, частью имманентистского (хтонического) основания обратного треугольника, снова открывается как культурное пространство, где преобладает стиль мышления ионийских досократиков — с их субстанциализмом, повышенным вниманием к материальным превращениям и столкновениям стихий. У основателя этого направления Бернардино Телезио с его дуалистической диалектикой материальных начал, можно увидеть досократический подход Эмпедокла (ок. 490 — ок. 430 до Р.Х.), который также был уроженцем Великой Греции, жил, мыслил и проповедовал в Южной Италии, на Сицилии.

В геософской карте Италии эпохи Ренессанса, таким образом, неаполитанский фактор отчетливо приобретает характер вектора в сторону Логоса Кибелы, что делает эту область Италии наряду с Венецией важным полюсом итало-Модерна.

# Политический Модерн в Италии эпохи Возрождения

## Платон и фазы политической деградации

В области политики переход от Традиции к Модерну проявлялся одновременно на нескольких уровнях. С одной стороны, по логике деградации политических систем, описанной в «Государстве»<sup>1</sup> Платона, этот переход состоит в движении по цепочке.

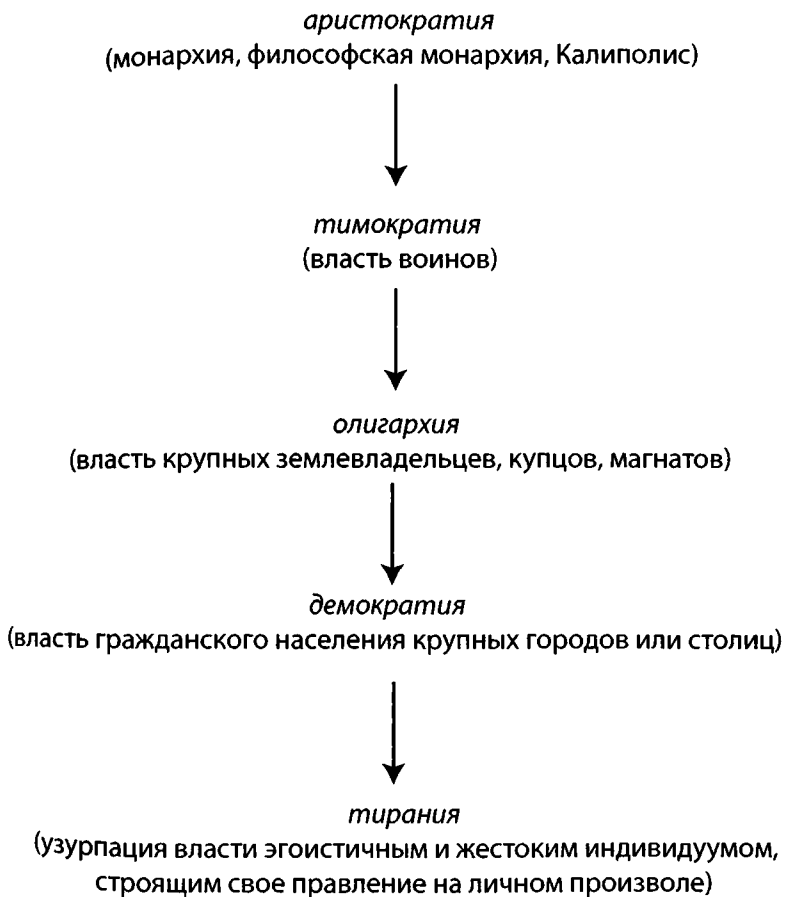
Политии традиционного общества в эпоху преобладания солярной аполлонической и аполлоно-дионисийской парадигмы осциллируют между первой и второй формой, которые соответствуют двум высшим функциям трехфункционального индоевропейского общества (по Ж. Дюмезилю, жрецам и воинам) или двум высшим кастам (варнам) «дважды рожденных» индуистской культуры (брахманы и кшатрии). Именно эти два типа правления преобладают и в латинской Империи, и в период христианского Средневековья.

Политический историа́л Модерна начинается тогда, когда совершается *переход от тимократии к олигархии*, и фактор силы и доблести, мужества и героизма, с соответствующей доминантной этикой, сменяется властью, основанной на богатстве и состоятельности, то есть передается представителям третьей функции (торговцам и ремесленникам) или индуистским вайшьям. При этом олигархами могут становиться как деградировавшие воины, так и, напротив, социально поднявшиеся торговцы и ремесленники, буржуа.

Олигархия как власть верхушки наиболее богатых и успешных представителей третьего сословия знаменует собой *первый этап политического Модерна*. За ним, теоретически, следует постепенное расширение политических прав на все более широкие слои городского населения, то есть рост среднего класса и дистрибуция среди его представителей властных полномочий.

По Платону, равно как и по Аристотелю, демократия в какой-то момент ведет к анархии и хаосу, превращается во власть толпы (охлакратию), что ставит под угрозу само существование политики. Так как олигархия и демократия, установившись в обществе, ведут к

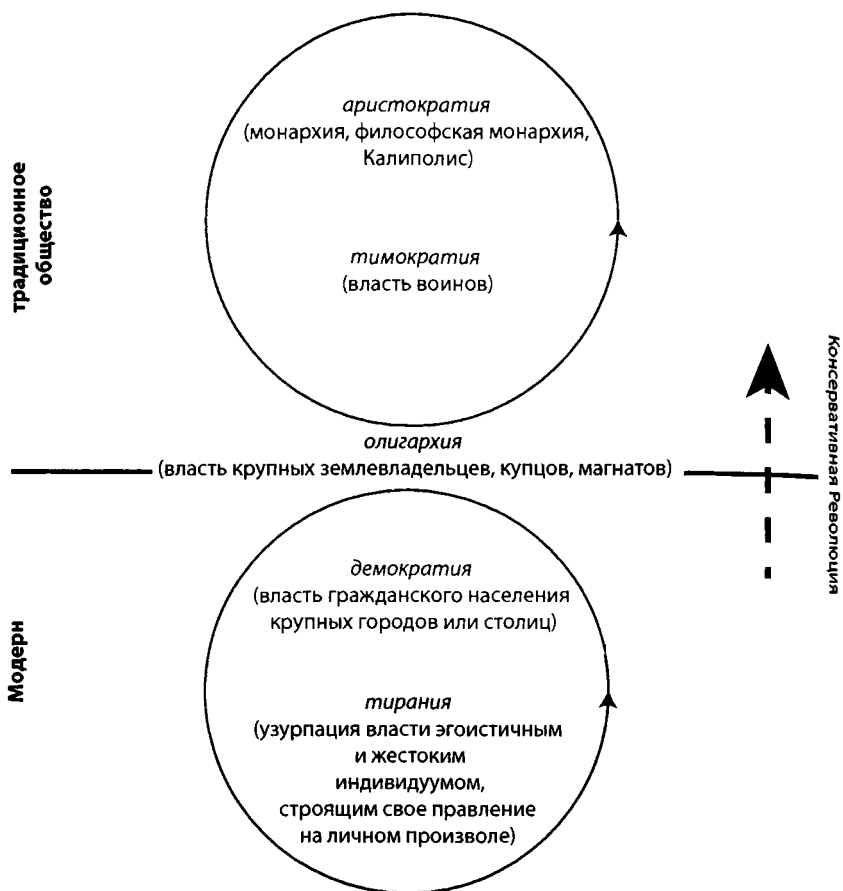
<sup>1</sup> Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.



Цикл смены типов политической власти у Платона

деградации культуры в целом, то для спасения от хаоса, вызванного демократией, как правило, приходит тиран, поднимающийся из той же демократической среды (третьего сословия), захватывающий полноту власти и устанавливающий тиранию.

Последовательность, намеченная Платоном в «Государстве», является не столько хронологической, сколько логической и допускает как синхронизм разных элементов, так и возвраты и резкие скачки. На какой-то период та или иная форма правления может затянуться,



Цикл смены типов политической власти  
в парадигме Традиции и Модерна

что порождает впечатление стабильности, но на следующем этапе снова дает о себе знать фундаментальная логика политической философии.

Парадигма Традиции в сфере Политического остается доминирующей в тех случаях, когда процесс деградации доходит до олигархической фазы и снова возвращается к тимократии или аристократии. В этих пределах разворачивается исторический нормативный политический процесс.

Парадигма Модерна, напротив, представляет собой колебания в пределах от олигархии через демократию до тирании, включая разнообразные комбинации, но *не выходит за верхний предел олигархата*, где начинается власть воинов (а если выходит, то это становится эксцессом и Консервативной Революцией). При этом также как и в парадигме Традиции различные элементы политического Модерна могут сосуществовать друг с другом синхронно, не обязательно проходя весь цикл деградации, но осциллируя в этих пределах — от олигархии через демократию до тирании и подчас комбинируя элементы всех трех систем в причудливые сочетания. Эксклюзивными оказываются лишь лучшие модели (аристократия и тимократия) и худшие (олигархия, демократия и тирания), и между ними действительно существует *качественный разрыв*.

Переходным же моментом между Традицией и Модерном является олигархия, которая и представляет собой этот разрыв в политическом историале; необратимую политическую катастрофу.

## Политическая модернизация в Италии

Все платоновские фазы мы легко можем идентифицировать в структуре итальянского историала. Эпоха Империи и средневековых политий, в первую очередь Западной Империи Карла Великого и Священной Римской Империи Оттона, однозначно относится к парадигме Традиции. Здесь есть аристократический (в терминологии Платона) элемент, воплощенный в священном характере Империи, в фигуре Императора, а в католической августианианской версии — в Папе Римском, и тимократические периоды, связанные с усилением власти отдельных князей, королей, герцогов и военных вождей, создающих в пространстве Италии полунезависимые или полностью автономные политии. Наложение аристократии (Империи, католического универсализма) и тимократии полностью описывает политический историал Италии с древнейших времен до эпохи Возрождения.

Возрождение представляет собой распад средневековой модели и замещение *тимократии олигархией*. Именно этот процесс мы и наблюдаем в период Ренессанса. В эпоху Возрождения олигархия становится необратимой, и отныне итальянская политика в целом неумолимо сдвигается к трем нижним типам политических систем.

Это затрагивает в первую очередь северные территории Италии — от Флоренции, Генуи и Савойи через Ломбардию до Венеции. Именно здесь формируются первые олигархические династии — Медичи (в Тоскане), Сфорца (в Милане), а также выборные олигар-

хические модели, где во главе стоят дожи или Высшие Советы (как в Венецианской Республике или Генуе). При этом мы видим множество примеров того, как олигархии превращаются или в демократии, или в тирании, или в гибридные версии, где присутствуют элементы и того и другого.

В контексте Северной Италии талассократические Республики — в первую очередь Венеция — устойчиво тяготеют к демократическому олигархату, где власть финансовой и торговой верхушки носит формально избирательный и договорной характер и строится на балансе интересов различных купеческих династий и отчасти городского населения. Такие теллуократические политии, как Флоренция (Тоскана), Савойя, Миланское герцогство, а также Парма, Модена и Болонья, склоняются к тираническому олигархату, который подчас, по аналогии со средневековой тимократией, называется синьорией, но имеет иную — уже ренессансную — природу. Выявленный нами дуализм ренессансной Италии между Флоренцией и Венецией, на политическом уровне дублируется оппозицией двух типов олигархий — теллуократической с тенденцией к тирании (Медичи) и талассократической и плутократической с тенденцией к демократии (дожи). При этом Савойя, Милан, Болонья, Парма и Модена тяготеют к первой модели, а Генуя — ко второй, хотя и с существенными отличиями.

Совершенно особыми политиями выступают Папская область (сочетающая католический теократический универсализм с резкой секуляризацией власти Папы, превращающегося в светского правителя в контексте своего Государства) и Южная Италия, входящая в эпоху Ренессанса в состав Испанской Империи. Обе эти политии являются инерциальными продолжениями средневековой системы.

Однако структура итальянского общества Ренессанса такова, что все пространство Италии оказывается под перекрестным влиянием каждого из этих политических полюсов. Так, венецианская плутократия распространяется на все остальные территории, включая саму Флоренцию или Рим. Олигархическая тирания северных княжеств оказывает воздействие, в свою очередь, на Венецианскую Республику, Папскую область или Неаполитанское королевство. Католический универсализм и фактор Папы остается весомым политическим аргументом в соседних Государствах, а Испанская Империя, в свою очередь, отчасти зависящая от Рима, аффицирует другие образования Апеннинского полуострова. В результате складывается удивительная ренессансная мозаика политической Италии, предопределившая ее уникальность и особенность ее историчала вплоть до XIX века, когда все эти разнородные политии были объединены ре-



спубликанцами и сардинским королем в искусственную конструкцию буржуазного национального Государства.

Показательно, что политическая философия калабрийца Кампанеллы отражает практически все эти течения, собранные в одном — чрезвычайно противоречивом внутренне — проекте. Кампанелла в своем «Городе Солнца» и других политических проектах защищает одновременно:

- сакральный смысл вселенской государственности (что соответствует объединению католической мысли и одновременно идеалу Империи — Кампанелла в поздних работах, собственно, за альянс Папского престола с всемирной испанской монархией и высту-пал);

- монархический принцип (Метафизик «Города Солнца») и фигуру царя-философа;

- венецианский стиль избираемости всех остальных должностей;

- практический эмпиризм галилеевского толка и особое внимание техническому совершенствованию средств производства;

- предельную рационализацию в решении политических проблем, отражающую строго секулярный уклад организации политических процессов;

- и наконец, в духе социалистических и даже коммунистических доктрин, принцип материального равенства, договорный характер брака, общественное воспитание детей и позитивный генетический отбор (что отсылает к национал-социализму).

В этом можно распознать природу *политического барокко*, во всем своем гротеске проявившегося в конце итальянского Возрождения и ярко представленного в утопиях Кампанеллы.

## Никколо Макиавелли: метафизика тирании

Венеция стремилась всячески избежать как аристократии (в смысле Платона), так и тирании, и тем самым, стала прообразом всех более поздних демократических олигархий Нового времени, — со всеми типичными свойствами такой системы правления: разделением властей, ограничениями династической преемственности и авторитаризма, распространением избирательных прав на широкие группы горожан и т. д. Тем самым Венецианская республика послужила той парадигмой, которая была заимствована другими европейскими талассократиями — Нидерландами, отчасти Англией, Швейцарией и рядом протестантских стран. В венецианской версии политический Модерн развивался по демократической схеме, которая,

утвердившись в Англии и Шотландии XVII века, стала постепенно — параллельно расширению зоны англосаксонской колонизации — универсальной системой политического устройства в глобальном масштабе. Изначально же концептуализация и институционализация буржуазной демократии и нормативы рыночного капитализма оформились именно в Венеции<sup>1</sup>.

Опыт политической тирании, полностью свободный от какой бы то ни было сакральной миссии, был осмыслен — и это закономерно! — во Флоренции политиком и философом Никколо Макиавелли (1469 — 1527), который в своей знаменитой книге «Государь»<sup>2</sup> заложил основы политической философии Нового времени. Идеи Макиавелли настолько точно соответствовали той социально-политической системе, которая выкристаллизовывалась по мере фазового перехода от Ренессанса к Модерну, что Макиавелли — наряду с Ж. Боденом<sup>3</sup> (1529/ 1530 — 1596) и Т. Гоббсом<sup>4</sup> (1588 — 1671) — принято считать одним из трех классиков политической философии Нового времени, заложившего основы политического мышления, сохраняющего все свое значение вплоть до настоящего времени. При этом важно, что Макиавелли был первым из трех и сформулировал свои взгляды ранее других.

Основная идея политической философии Макиавелли состоит в том, что у Государства нет никакой иной цели, кроме как осуществления власти. Персонификацией Государства является Государь, Князь, il Principe. Государь Макиавелли представляет собой радикально новую фигуру в католическом мире Италии, и шире, Европы, так как в предшествующие эпохи — в Средневековье и в раннем Ренессансе — основной моделью политического устройства оставалась теория «Двух Градов» блаженного Августина. Она строилась на платоновском представлении о дуальности небесной и вечной идеи (в данном случае представленной Церковью) и ее преходящей, находящейся в процессе становлении копии (в данном случае земным Государством). Борьба между ними во имя владычества истинной и вечной Церкви над преходящими мирскими стихиями, составляющими основное содержание земной власти, и являлась содержанием политики, как ее понимало католическое общество. Акценты в интерпретации учения блаженного Авгу-

<sup>1</sup> Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 т. М.: Языки славянской культуры, 2002 — 2004.

<sup>2</sup> Макиавелли Н. Государь М.: Планета, 1990.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>4</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

тина ставились по-разному: гвельфы выступали за абсолютный контроль Папы как главы Церкви, представляющего «Град Небесный», над светской политикой, тогда как гибеллины, сторонники Империи, полагали, что священная фигура Императора не является формой земной власти остальных владык — королей, князей, герцогов и т. д., и несет в самой себе трансцендентное небесное измерение. Но в обоих случаях никто не ставил под сомнение то, что «Град Земной» — это лишь половина — причем не лучшая — всей политической онтологии, а следовательно, земные заботы и попечения, составляющие основной объем отправления светскими властителями своих функций, должны быть подчинены высшей священной цели. Политическая власть над «Градом Земным» всегда должна была быть оправданной и легитимизированной небесным измерением. Политика без миссии была не представима.

Макиавелли полностью и радикально разрушает такую политическую философию, предлагая вместо нее нечто совершенно новое. Он вообще выносит за скобки «Град Небесный» и полностью сосредотачивает свое внимание на проблемах земной власти, ее сохранения, укрепления и максимально эффективного применения. Макиавелли имеет отныне дело только с «Градом Земным», который остается единственным и самодостаточным объектом политической философии. Именно это станет главным законом политики Нового времени, превратившись со временем в нечто само собой разумеющееся. Но в эпоху Макиавелли подобные идеи были столь же революционны и радикальны, как и постулаты Коперника о гелиоцентризме или теории Галилея о изоморфном пространстве и актуальной бесконечности. В теориях Макиавелли мы имеем дело со вторжением в область Политического Логоса Кибелы, титанического хтонического начала, утверждающего единственность, самодостаточность и автореферентность имманентного конкретного феноменального мира. Как Венеры венецианских мастеров смотрели сами на себя в зеркало в мизансценах, где мужские персонажи или ангелы служили им поставкой, так и «Град Земной» Макиавелли, возведенный в основной объект политической философии, отныне становится самодостаточным явлением, не воплощающим в себе ничего иного, кроме самого себя. Это и было применением к политике того, что Ж. Бодрийяр назвал «секулярной демиургией». Отныне целью политической философии и практической политики, на ней основанной, становилась не победа «Града Небесного» над «Градом Земным», не легитимация сакральной цели и трансцендентной миссией рутины земного правления, но само это правление, его технологии, его оптимизация, его внутренняя организация, основанная на принципе полной самодостаточности.

Государство Макиавелли — это Государство-Титан, в котором уже ясно видны все признаки рукотворного идола, Молоха, Левиафана Гоббса. И Государь Макиавелли — это квинтэссенция титанического начала, гештальт хтонического субъекта Нового времени, стоящего один на один с материальной массой, бросающей ему экзистенциальный вызов. На этот вызов он отныне должен дать ответ с опорой только на самого себя, а массы эффективно покорить, подчинить и успокоить, чтобы они были для него не частью и тем более не центром угрозы, но инструментом защиты (или нападения) его самого. Государь Макиавелли — это *абсолютный индивидуум*, который поднимается к вершинам земной власти не во имя какой-то цели (как царь-философ Платона) и не для исполнения какой-то миссии. Его выталкивает наверх изобилие и даже чрезмерность хтонических сил, соков земли, кипящих в его крови и наделяющих могуществом, превосходящим всех остальных. Именно *сила* становится у Макиавелли онтологической основой власти; причем сила в ее самом прямом и земном понимании. Властвовать *хочет* любой, но *может* только самый сильный. Поэтому неважно, каким путем человек становится Государем: если уж он стал им, то это само по себе значит, что он оказался для этого достаточно сильным. Если же власть получена случайно и тем, кто не слишком силен, то тот быстро эту власть утратит, так как на смену ему снизу из хтонических глубин жизни наверняка уже поднимается могущественный соперник.

На этом Макиавелли строит свою теорию: у Государя нет и не может быть иной цели, кроме как удержать власть, которую он имеет, укрепить ее и по возможности увеличить ее масштаб и объем. В этой теории мы видим абсолютизацию «Града Земного» и одновременно нормативизацию фигуры тирана. По Платону, властитель, который заботится только о реализации своей воли и пользуется властью лишь для достижения своих эгоистических целей, и есть классический тиран. Тиранические черты, безусловно, были присущи многим итальянским правителям уже в период Средневековья, а в эпоху Возрождения примеры такого типа правления становятся еще более частыми. Политическая история Флоренции дает их во множестве, включая некоторых представителей династии Медичи, равно как и сама история происхождения самой этой династии.

Автономизировав пространство Политического и отрезав любые связи с «Градом Небесным», Макиавелли развертывает *новую политическую мораль*, напрямую вытекающую из его рационального и секулярного подхода. Согласно ему, чистая стихия власти обязательно предполагает вертикаль, на верхнем конце которой находится Государь (*il Principe*), а на нижнем все остальное общество,

массы. Оба полюса необходимы для существования Политического: само явление власти предполагает, что есть тот, кто правит, и те, над кем правят.

В доренессансной версии Политического иерархия также признавалась, но наличие трансцендентного образца — «Града Небесного» — качественно меняло дуализм властвующих/подвластных. Во-первых, существовало посмертное бытие, которое компенсировало бы земные страдания честным рабам и воздало бы по заслугам нечестным владыкам (об этом явно говорит евангельская притча о бедном Лазаре).

Во-вторых, сама социальная иерархия мыслилась как нечто сакральное и моральное, так как править были призваны не просто сильнейшие, но те, кто ближе всего стоят к «Граду Небесному» — Папы, клирики, священные Императоры, а также те, кто совершил больше всего славных деяний и подвигов во имя своих ближних. Власть в таком случае была *властью во имя чего-то большего, нежели она сама*. У нее были цель, смысл и сакральное предназначение. Все это отменяло жесткость властных отношений, наделяло политику моральным измерением, перераспределяло тяжесть властной вертикали. Власть сама по себе мыслилась не технически, но *онтологически* и даже *сотериологически*: подчиняться христианским властям означало выполнять не только гражданский, но отчасти и религиозный долг.

У Макиавелли все радикально меняется. Оба полюса власти остаются наедине друг с другом в прямом и жестком отчужденном противостоянии: Государь есть сильнейший и правит с опорой на силу; массы заведомо слабее его, поэтому им остается подчиняться и следовать той линии, которую указывает правитель. Естественно, такая оппозиция требует от Государя совершенно особых качеств, которые наделили бы его могуществом, с опорой на которое он мог бы противостоять большинству. Это могущество Макиавелли и осмысляет как «искусство править», то есть особый *политический разум*, позволяющий вначале захватить власть, а затем ее удержать. По Макиавелли, этот разум проявляется в способности так выстраивать социально-политическую стратегию, через систему альянсов, оговоров, коалиций, союзов и конфронтаций, что результат приводит к желаемой цели. Те, чей разум не достаточен, падет на ранних этапах, так и не достигнув власти. Тот, кто достиг, уже самим этим фактом доказал, что его политический разум в данной политической ситуации является оптимальным.

Обладание таким разумом, замечает Макиавелли, требует от Государя особой морали, отличной от морали масс. Эта мораль должна ставить во главу угла саму власть. Для Государя есть одно благо и одна

добродетель — властвование, чем крепче и чем дольше, тем лучше. Все остальное вытекает из нее. Что толку, утверждает Макиавелли, если Государь добр, милосерден, мягок и сострадателен, если при этом он не способен удержать власть, а это значит, не может противостоять ни внешним, ни внутренним врагам, уберечь граждан от смут, наладить эффективную социально-административную систему и защитить Государство от противников. И наоборот: какое значение могут иметь личные грехи — и даже преступления — правителя, если он справляется с главным: обеспечивает процветание и стабильность общества, а это без сильной власти невозможно. Даже самый кровавый тиран, совершая индивидуальные злодеяния, не может причинить обществу в целом большого урона, хотя бы отдаленно сопоставимого с восстаниями или вражескими нашествиями.

Однако, если общественную мораль будут нарушать массы, то общество придет в смятение, станет неуправляемым, власть Государя пошатнется, и Государство скатится в анархию и рухнет. Поэтому, приходит к выводу Макиавелли, должно существовать *две морали*:

- *мораль Государя*, состоящая в наиболее эффективном удержании власти, и
- *мораль основного населения*, простых граждан, которые должны обязательно следовать предписанным этическим обязательствам и нести за нарушение правил полную ответственность.

В этом втором качестве христианская мораль вполне подходит, признает Макиавелли. Более того, она весьма полезна, так как призывает людей к смирению и покорности, благословляя власть. Сами же властители должны, в первую очередь, руководствоваться все же чистым императивом власти, которая для них является высшей и обязательной моралью, тогда как предписания для масс они могут разделять в той или иной степени, но лишь как нечто дополнительное и добровольное, да и то в том случае, если это не мешает отправлению властных функций.

Макиавелли не выступает прямо ни против религии, ни против Церкви, ни против традиций. Он говорит лишь об искусстве править и выстраивает свою философию максимально непротиворечивым при изначально заданных условиях образом. Роль религии и христианской морали в этой философии можно уподобить мужским и ангелическим персонажам, держащим для венецианских Великих Матерей их зеркала: трансцендентное, мужское, небесное полезно здесь как дополнительный, но не обязательный элемент, в цикле замкнутого само на себя хтонического имманентного могущества.

Флорентиец Макиавелли, таким образом, дает законченную форму политической философии Модерна. При этом особенность

его идей в том, что он берет в качестве норматива фигуру тирана, развертывая полноценную и предельно логичную (если только принять изначальные установки) *метафизику тирании*.

## Загадка итало-Модерна

Все явления, которые мы кратко рассмотрели в философии, живописи и политике, связаны цивилизационно и географически с Италией и впервые начинают давать о себе знать по мере развертывания программы Возрождения в сторону Модерна. Следовательно, они имеют общий культурно-исторический корень, связывающий их с культурным крутом Кибелы и с хтоническим дублем Диониса (Адонисом). Однако в отличие от Франции и Англии, где общим знаменателем может служить особенность кельтской мифологии, ее ноктюрническая специфика и хтоническая ориентация, в случае Италии и ее представителей черного Логоса такой этнической и этнокультурной составляющей мы однозначно идентифицировать не можем. Как связана культура древних этрусков с флорентийской культурой эпохи Возрождения? Почему генуэзская талассократия (сложившаяся в области расселения древних лигуров), равно как и культура Пизы, Гаэты или Лукки, не дают тех же принципиальных и необратимых результатов, как становление Венецианской республики? Какое влияние венецы оказали на становление венецианской идентичности, венецианского *Dasein'a*? В какой мере этнические группы жителей Неаполитанского королевства и, в частности, Калабрии ответственны за такие философские явления, как Телезио, Бруно или Кампанелла (а ранее Иоаким де Флора)? Как этносы Лации и Умбрии влияли на социальные особенности Папской области в Средние века и в период Ринашименто? Повлияли ли кельтские или германские культурные коды на специфику историа-ла Ломбардии и Савойи? Все эти вопросы не имеют однозначных ответов, даже столь же апроксимативных, какие мы получали при исследовании цивилизационной идентичности Франции, Германии, Англии, а также неевропейских цивилизаций. Италия представляет собой сложный мозаичный этнокультурный мир, чья идентичность и специфика не могут быть сведены к какому-то одному — пусть довольно общему — фактору. Здесь между собой переплелось множество этнокультурных и цивилизационных тенденций и влияний: эллинических, византийских, латиноимперских, германских, кельтских, и даже семитских (финикийско-арабских), включая специфику локальных этнических групп, в той или иной мере заявлявших о себе после многовекового молчания. Так, уникальную роль куль-

туры Тосканы в общем итальянском историале — причем начиная с древнейших раннеримских периодов — в целом можно, видимо, отчасти объяснить устойчивостью и оригинальностью этрусского фактора. Но в целом об этнических полюсах Италии однозначной и ясной геософской картины не возникает, и эта тема заслуживает более внимательного и досконального исследования с учетом большего массива этносоциологических, исторических, антропологических и культурологических факторов, а также совершенствования ноологических и геософских методологий.



# Контрреформация и барокко: латинская пауза в историаде Модерна

## Савонарола: сорванная Реформация

В истории Европы переход от парадигмы Традиции к парадигме Модерна осуществлялся через *Реформацию*. Эта фаза логически следует за Ренессансом и подготавливает финальную стадию секуляризации и Нового времени. Протестантизм радикально пересматривает основные догматы католичества и создает предпосылки для построения социально-политической и культурной модели, полностью независимой от христианского учения и средневекового уклада, в Западной Европе представленного католичеством. Протестантизм появился в германском мире — в Германии, Австрии, Швейцарии и Нидерландах, откуда распространился на Англию и Францию. При этом показательно, что в Италии, которая была родиной Ренессанса, аналогичные тенденции не укоренились. Хотя именно Италия концептуально подготовила раньше других европейских стран условия для смены Традиции Модерном, и — особенно в контексте венецианского и отчасти неаполитанского полюсов — стала той средой, где этот фазовый переход обозначился раньше и отчетливее других стран Европы, движение Реформации здесь распространения не получило. *Католическая идентичность* латинского мира, существенно изменившаяся в период Возрождения, тем не менее, не трансформировалась в духе протестантского Севера и осталась преобладающей в итальянском обществе вплоть до настоящего времени. В тот период, когда в Европе возобладали протестантские тенденции, Италия, напротив, укрепила и возродила свою католическую идентичность, став оплотом такого явления, как Контрреформация. Однако еще в XV веке в Италии в период расцвета флорентийского Возрождения проявились определенные тенденции, типологически напоминающие европейскую Реформацию в ее ранних версиях, подобно тому, как в Англии протестантизм был предвосхищен Уиклифом и лоллардами, а в Чехии — гуситами. Ярчайшей фигурой этого типа был Джироламо Савонарола (1452 — 1498).

Савонарола происходил из венецианского рода из города Падуа. В юности он стал монахом, вступив в Доминиканский орден.

Переехав во Флоренцию, в монастырь Сан Марко, он стал обличать светскую культуру Ренессанса, а также образ жизни римских Пап и католической верхушки, который он считал несовместимым с христианскими нормами. Он призывал к полному возврату к раннехристианским обычаям, считал себя наделенным даром прямого пророчества и требовал созыва Вселенского Собора для разбирательства и осуждения поведения Папы Александра VI Борджиа (1431 – 1503), разделяя позицию концилиаристов<sup>1</sup>. Критика симонии и распущенности нравов в эпоху правления Борджиа была общей темой для большинства протестантских течений. Во Флоренции Савонарола возглавил партию пополанов (простолюдинов), противостоящую синьории Медичи. Савонарола жестко осуждал ренессансный стиль в искусстве, культуре, моде и обычаях, требуя от всех горожан строгого соблюдения христианских обрядов и правил, осуждая театральные постановки, развлечения и наряды.

В политике Савонарола отстаивал принципы Республики. В период вторжения в Италию французского короля Карла VIII Валуа (1470 – 1498) Савонарола стал фактически главой Флоренции, установив в ней режим, напоминающий позднейшие формы протестантской теократии наподобие швейцарского кальвинизма. Савонарола считал себя наделенным даром пророчества, был убежден, что Италии в самое ближайшее время грозит Божия кара за ее отступление от христианских норм, предрекал эсхатологические катастрофы и испытания. Таким образом, Савонарола предвосхитил основные темы и сюжеты протестантизма. Его влияние было чрезвычайно велико. Среди его горячих последователей были платоники (философ Пико дела Мирандола и живописец Боттичелли), а Никколо Макиавелли был одним из его сподвижников в сфере политики. В конце концов, Папе, францисканцам, Медичи, а также аристократической партии «взбешенных» (*arrabiati*) удалось настроить против Савонаролы значительную часть населения Флоренции. В итоге он был схвачен, подвергнут пыткам, обвинен в ереси и казнен.

Савонарола вплотную подошел к итальянской Реформации, типологически соединяя воедино ее классические мотивы:

- критику Папства;
- призыв к возврату к раннехристианскому образу жизни;
- эсхатологические ожидания;
- уверенность в собственной избранности (харизма вождя) и

даре пророчества;

<sup>1</sup> Концилиаристы считали, что церковь должна управляться не единолично Папой, но коллективным органом (Собором, *Concilium*).

• поддержка республиканских и демократических настроений, популизм, опора на городскую буржуазию и т. д.

Однако, будучи классической фигурой ранней Реформации и сформулировав ряд типичных для этого течения тезисов, Савонарола, тем не менее, не стал основателем ни новой церкви, ни массового течения, аналогичного другим европейским протестантским движениям. Итальянская Реформация началась и закончилась на нем одном, не получив дальнейшего развития.

Мы можем найти объяснение этому, если учтем семантическую структуру европейского историала в период фазового перехода к Новому времени в целом. Этот переход, как мы неоднократно подчеркивали, заключался в отступлении от парадигмы Традиции и средневековых устоев и смещение к парадигме Модерна, к обществу Нового времени. Между ними располагаются итальянский Ренессанс и североевропейская Реформация. Секуляризированная версия протестантизма и есть Модерн. При этом, с точки зрения более глубоких цивилизационных факторов, к Модерну вели матриархальные мотивы кельтского мира (кельто-Модерн<sup>1</sup>) и вырождение германского эсхатологического героизма<sup>2</sup>. В итальянском Ренессансе собственно и полноценно модернистским вектором была венецианская и отчасти неаполитанская линия, которые полнее всего воплощали в себе итало-Модерн. Флорентийцы Галилей и Макиавелли, а также проживший большую часть жизни во Флоренции Савонарола также относятся к *итало-Модерну*. Но если в Северной Европе *протестантские* тенденции стали доминирующими, в кельтском мире модернизация шла параллельно через постоянный рост фактора Мелюзины, то в Италии Ренессанс не имел полноценного продолжения в сторону итало-Модерна, и в высшей степени показательно, что этот вектор прервался вместе с казнью Савонаролы. В Италии в сторону Модерна в период Возрождения были сделаны решительные шаги, но они не привели к столь необратимым результатам, как в кельтском или германском мире. Законченный лидер итальянской Реформации Савонарола остался изолированным явлением, и его идеи и воззрения не получили религиозно-социальной институционализации и не привели к необратимому удару по католической идентичности. Напротив, отвечая на вызовы Реформации извне и отчасти изнутри, итальянские политики и, в первую очередь, Папская область и сам Святой Престол ответили консолидацией кон-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

*сервативных тенденций*, возрождением католической идентичности и тем, что позднее получило название Контрреформации.

Казнь Савонаролы была знаковым и переломным моментом в итальянской истории: *назревающий протестантизм был подавлен в зародыше*. Важно, что основой для этого была не только реакция католических кругов, но и богатая эстетически культура самого итальянского Ренессанса в ее герметической и неоплатонической основе, полнее всего проявленной именно во Флоренции. В этом случае эллинофильский и ориентированный на Античность итальянский Ренессанс был солидарен с католической культурой в отвержении дальнейшего процесса модернизации; ортодоксией ренессансной Флоренции был глубинный альянс Солнца и Креста. Италия в целом в XVI веке *застыла* в Возрождении, отвергнув и протестантскую версию модернизации, намеченную Савонаролой, и секулярную модернизацию в духе англичан и французов, хотя именно Италия в Возрождении и наметила ряд направлений, подготовивших фазовый переход к Новому времени.

### Контрреформация: начало

Собственно итальянская Контрреформация началась после казни Савонаролы в момент отлучения от церкви Мартина Лютера папой Львом X (1475 — 1521) из рода Медичи, вторым сыном Лоренцо Медичи Великолепного. Католики — в частности, Папа Адриан VI (1459 — 1523) — принимают вызов протестантов, критикуют ряд отступлений от христианской морали и институциональные эксцессы (например, продажу индульгенций), также провозглашают возврат к христианским истокам, но только в *католическом контексте*, стремясь обновить дух, сохраняя при этом верность католическим институтам и еклесиологическим традициям. В то же время католики отвергают те обобщения, к которым приходят вожди протестантов и жестко настаивают на неизменности основополагающих церковных догм и святости духовной власти Папы. В этот период создаются новые церковные организации, призванные строго блюсти католические устои, укреплять традиции, активно противодействовать ересям и, особенно, распространению протестантизма, и возвращать общество, все более смещающееся в сторону секулярного образа жизни, в лоно христианских обычаев и норм. Важным шагом становится создание Игнасио Лойолой (1491 — 1556) «Общества Иисуса» (Ордена иезуитов), которое взяло на себя функции идейного и организационного авангарда Контрреформации. В основе деятельности Ордена был положен принцип

абсолютной преданности Папе, с беспрекословной поддержкой его перед лицом светских монархов. Сами иезуиты жили не в монастырях, а в миру, стремясь подчинить влиянию Папского престола и католической церкви широкие круги светского общества, которое, в свою очередь, становится все более и более самостоятельным и независимым начиная с Ренессанса.

Созданная еще в Средние века (в 1215 году) папой Иннокентием III (ок. 1161 – 1216) Святая Инквизиция, призванная бороться с ересью и вести дознание в отношении тех, кто мог быть заподозрен в причастности к неортодоксальным духовным течениям, была преобразована в 1542 году в постоянно действующий церковный трибунал, власти которого должны были подчиняться правители всех стран, исповедующих католицизм. Деятельность Инквизиции достигает в этот период высокой интенсивности и обращена прежде всего против протестантизма. Тот факт, что политики Италии располагаются в непосредственной близости от Папской Области, сказывается на их позиции в период распространения идей Реформации: католическая традиция всеми итальянцами воспринята настолько глубоко, что становится синонимом их латинской идентичности, неотъемлемой чертой *латинского Dasein'a*.

Собственно протестантские течения проникают в Италию из Северной Европы и Швейцарии. Центрами Реформации — предсказуемо — становятся Венеция и Неаполь. В Венеции печатаются книги Лютера и Кальвина, студенты-протестанты из Германии обучаются в Падуе. В Неаполе в центре Реформации становится испанский проповедник Хуан де Вальдес (ок. 1509 – 1541), но после его смерти его последователи рассеиваются и при активном участии Инквизиции искореняются. Так, последователь Вальдеса проповедник Пьетро Карнесекки (1508 – 1567) был обезглавлен, а затем сожжен. Другие итальянские протестанты были вынуждены покинуть Италию и эмигрировать на Север. Так поступил видный религиозный деятель, занимавший высокий пост в католической иерархии, Пьетро Верджерио (1498 – 1565), обратившийся в лютеранство. Во Флоренции протестантские идеи проповедовал последователь Савонаролы августинианский монах Пьетро Вермильи (1500 – 1562). Вначале его проповеди отличались только повышенным вниманием к аскетизму, но позднее приобрели ярко выраженную протестантскую окраску. Когда информация об этом достигла Папы, Вермильи вынужден был бежать в Швейцарию, а затем в Англию. Другой сторонник Реформации, бывший францисканский монах Бернардино Окино (1487 – 1564) также покинул Италию и обосновался в Цюрихе, где стал вождем итальянских иммигрантов, принявших протестантизм.

Практически все лидеры итальянских протестантов были либо казнены, либо бежали.

## Триденский собор: разделение Европы на два лагеря

В 1545 году на севере Италии в городе Тренто состоялся важнейший для историка католического Запада Триденский собор, созванный папой Павлом III (1468–1549). Католики считают его XIX Вселенским. Его цель состояла в том, чтобы дать на догматические выпады протестантов однозначный и недвусмысленный ответ. В тот период многие светские и церковные власти Европы колебались относительно правомочности или неправомочности основных тезисов Реформации, и для того, чтобы поставить в этом вопросе все точки над *i*, Триденский собор выработал однозначную позицию.

Главной темой собора стало противостояние двух партий — консервативной папской и императорской, сложившейся вокруг Императора Священной Римской Империи Карла V (1500–1558), который по политическим соображениям считал полезным диалог с протестантами, стремительно распространявшимися по германскому миру. В этом противостоянии можно отдаленно усмотреть отголоски конфликтов гвельфов и гибеллинов. Триденский собор вынес решения однозначно в пользу *гвельфского* полюса,

- утвердив *незыблемость и неизменность* католического учения;
- отвергнув *любые компромиссы* с вождями Реформации;
- призвав весь христианский мир *сплотиться* перед лицом ереси и предпринять религиозную, догматическую и политическую контратаку.

Решения Триденского собора были принципиальны, так как предопределили всю структуру европейской геополитики и европейской цивилизации в Новое время. Все пространство Европы отныне разделилось на две зоны: *протестантскую*, следовавшую за вождями Реформации (Лютером, Цвингли, Кальвином), и *католическую*, для которой Триденский собор стал идеологической программой и доктринальной основой. Показательно, что линия раздела проходила в значительной степени между *германским миром и латинским миром*. Германцы — за исключением австрийцев и некоторых областей Германии — оказались преимущественно в лагере протестантов. Латинский мир (Франция, Испания, Португалия и все без исключения полинии Италии) принял сторону Триденского собора. Жесткость тезисов Триденского собора, в которых

была сформулирована последовательная программа *радикальной Контрреформации*, предопределила последующую эпоху религиозных войн в Европе, которая завершилась Вестфальским миром лишь в 1648 году по окончании Тридцатилетней войны. Католики отказались от любых догматических компромиссов с протестантами, на что протестантские вожди ответили столь же радикально и неприемлемо. Западное христианство в этот момент разделилось на два враждебных лагеря, создав в Европе два устойчивых цивилизационных полюса — *католико-латинский и протестантско-германский*. Италия и в ее центре Папская область стали ядром католико-латинской Европы. На ее стороне оказались, в конце концов, и австрийские Императоры.

В структуре итальянского историала явление Контрреформации и сопровождающие ее процессы — жесткое отвержение Реформации (начиная с казни Савонаролы и позднее отлучения Лютера и других вождей протестантизма от церкви), резкое усиление Инквизиции, активное подавление всех типов ересей, в число которых были включены и первые проявления складывающегося научного мировоззрения (идеи Коперника, Галилея, Телезио, Бруно и т. д.), новое и категоричное утверждение традиционных католических догматов и т. д. — имело фундаментальное значение. Общества итальянских политий в ходе Возрождения вплотную подошли к Новому времени в его ранней стадии — к Реформации и становлению материалистического научного секулярного мировоззрения. Но сделав много для того, чтобы этот переход стал возможным, *концептуально подготовив* его, итальянцы *остановились* ровно в тот момент, когда страны Северной Европы совершили серию следующих логических шагов и *необратимо* вступили в Модерн. Итальянцы замерли на пороге Нового времени, создав, тем самым, особую конфигурацию европейской истории, предопределившую ее геополитические контуры вплоть до XIX века, а в определенном смысле, последствия латинского выбора, декларированного в целом постановлениями Тридентского собора, сохраняют свое значение для европейской политики и в настоящее время. Контрреформация разделила Европу, привела к созданию в ней отчетливо выраженного *латинского полюса* Нового времени, который стал бастионом европейского *католического консерватизма*. Однако чрезвычайно важно подчеркнуть, что консерватизм Контрреформации фиксировал состояние итальянского (шире, латинского) общества в *ренессансном состоянии*. С точки зрения идеологии, культуры и философии, это был не возврат в Средневековье, но развитие умеренных возрожденческих тенденций, которые, однако, не двинулись решительно в сторо-

ну европейского Модерна подобно странам европейского Севера. В латинском — итальянском и иберийском — пространстве после XVI века мы имеем своего рода «застывший Ренессанс».

## Ренессансные Папы

В истории католической церкви эпохе Возрождения соответствует период правления «ренессансных Пап». К ним относят всех Римских Пап от Николая V (1397 — 1455) до Льва X (1475 — 1521). Часто представляя враждующие итальянские кланы и рода, эти Папы отражали основные линии итальянского Ренессанса, предопределившие и последующую историю Италии, когда итало-Модерн застыл, породив самим этим застыванием эпоху барокко и особенность европейской культуры, религиозной политики и геополитики XVI — XIX веков. Ренессансные Папы отличались следующими характеристиками:

- приверженностью идеи неизменности и *абсолютной истинности* всех католических догматов и церковных обрядов;
  - заботой об укреплении *Папского Государства*, о расширении его влияния и усилении его региональной гегемонии — вплоть до объединения всей Италии под властью теократического правителя («ватиканский национализм»);
  - претензией на *доминирующую роль в европейской политике* с опорой на постоянно меняющийся баланс сил, где главными полюсами в тот период были французский король, австрийский император, Испания и Англия, постепенно выходящая из-под контроля Святого Престола;
  - ассимиляцией многих сторон *итальянского Возрождения*, особенно в его флорентийском и неоплатоническом варианте, в сфере метафизики, мистики, герметизма и искусства;
  - отвержением тех сторон Возрождения, которые приобретали либо формы религиозных *ересей* (милленаризм, гностицизм, пантеизм, позднее протестантизм и его аналоги от Савонаролы до Окино), либо ясно различимые черты философии и науки *Нового времени* (материализм, механицизм, гелиоцентризм, атомизм, гилозоизм, номинализм, воплощенные в идеях Галилея, Телезио, Бруно и т. А.).
- Каждый из Пап того периода отличался своеобразием, политическими и этическими особенностями и методами достижения своих целей, но в целом все они разделяли в той или иной мере эти основные принципы. Тем самым, в период с XV по начало XVI века вокруг папского ядра сформировалась та *латинская идентичность*, которая предопределила структуры последующего сегмента



итальянского историала. Папство здесь было не альтернативой, но интегральной частью итальянского Возрождения, и в значительной мере на исходе этого периода оказалось в положении его главного наследника. На протяжении более чем ста лет в Рим со всех концов Италии, и прежде всего из Флоренции, стекались различные течения ренессансной философии, культуры, науки и искусства, и Папы и их ближайшее окружение были одними из главных и первых адресатов большинства трактатов или произведений искусства. Папы внимательно вдумывались в их содержание, выносили свой вердикт, что-то принимали и поддерживали, что-то исправляли, что-то отвергали. Тем самым между широко понятым феноменом итальянского Ренессанса и историей папства того периода существовала *диалектика*: не полное тождество, но и не оппозиция. Правление каждого ренессансного Папы привносило в эту диалектику свои уникальные черты и пропорции, но структуру диалога это кардинально не меняло. Можно сказать, что Святой Престол в этот период выступал как инстанция, надзирающая за тем, чтобы становление ренессансной культуры не опрокинуло бы базовую структуру европейской ноологии (союз Аполлона и Диониса), даже если налицо было серьезное смещение в сторону Диониса. Папы ассимилировали Ренессанс избирательно, принимая те стороны, которые были совместимы с христианской догматикой и индоевропейской вертикалью (пусть существенно перетолкованными в дионисийском ключе), и отбрасывая те, которые были либо откровенно антихристианскими и еретическими, либо несли на себе печать Логоса Кибелы. Постепенно парадигма итальянского Ренессанса сосредоточилась именно в Риме.

Ренессансное Папство таким образом стало наследником Ренессанса в его семантической функции — как перехода от средневековой «свободы под видом рабства» к возрожденческой «свободе под видом свободы». Но там, где о себе откровенно заявлял итало-Модерн, где намечался дальнейший переход к Новому времени и модернистскому «рабству под видом свободы», Папство резко остановилось, четко очертив границы приемлемого и недопустимого, с точки зрения католико-христианской (шире, западноевропейской) цивилизационной ортодоксии. В этом и состоит смысл момента Контрреформации: здесь ренессансное Папство четко обозначило свои содержательные границы, отвергнув Реформацию, но также итало-Модерн, и сформировав основу латинской политики в Европе в последующие века. Таким образом, Тридентский собор можно рассматривать как последний аккорд итальянского Ренессанса — в нем католическая политика приобрела окончательный и формализованный вид. Так, закрепляя решения Тридентского собора, папа

Пий V (1504 — 1572) издал «Римский катехизис», а позднее, в 1570 году буллой «*Quo primus*» сделал использование латыни и соблюдение всех католических обрядов и догматов обязательными для всех.

С началом Контрреформации в истории Папства начинается следующий цикл: период Пап эпохи барокко и Просвещения, длящийся с 1585 по 1775 год. На протяжении этого периода цивилизационная структура латинского мира и его папско-католического ядра остается в целом неизменной.

### Семантика барокко: «застывший Ренессанс»

Борьба с Реформацией с опорой на светских монархов Европы и Империю Габсбургов становится главной задачей следующего периода Папства. В культуре самой Италии складывается стиль барокко, который формируется в XVI в итальянских городах — Риме, Мантуе, Венеции и Флоренции — и постепенно захватывает собой большую часть Европы. *Барокко и есть «застывший Ренессанс»*. В этой культуре движение парадигмы Возрождения в сторону Нового времени по кратчайшей (логически) траектории — протестантизм, секуляризация, номинализм, рационализм, атомизм, профанизм, капитализм, национализм, буржуазные реформы и т. д. — резко останавливается, пресекается, и складывается *пограничная* ситуация, когда энергии Ренессанса продолжают оказывать свое «освобождающее» (по сравнению со Средневековьем) воздействие на европейскую (в нашем случае итальянскую) цивилизацию, но в то же время римский католицизм и фильтр Контрреформации не позволяют им полностью возобладать и развиваться в сторону выработки парадигмы Нового времени. Италия резко останавливается в исполнении своей роли агента перехода от Средних веков к эпохе Модерна, застывает в том состоянии, в котором она оказалась к XVI веку, и уступает пальму первенства в вопросе модернизации другим европейским обществам. Термин «барокко», чья точная этимология не установлена, означает «нечто странное», «вычурное», ложный силлогизм. Это ощущение «странности» является фундаментальным: странна сама Италия, ее цивилизационный рывок, совершенный в Модерн, но остановленный в процессе его осуществления — прыгнувшая фигура застывает в воздухе, порождая ощущение нереальности, онейрической двусмысленности, семантического сдвига.

Согласно классификации Ж. Бодрийяра<sup>1</sup>, мы можем интерпретировать этот процесс следующим образом. Италия, и в первую

<sup>1</sup> Baudrillard J. L'échange symbolique et la Mort.

очередь Венеция, становится родиной *симулякра первого порядка*, пространством самого раннего в контексте Европы развертывания «светской демиургии». Возрождение, стремясь (в своем флорентийском полюсе) сделать дух наглядным и даже телесным, приходит (в своем венецианском и неаполитанско-гиллозоистском полюсе) к тому, что обожествляет тело и материю. Но следующего шага, то есть перехода к *симулякрам второго порядка*, где начинает доминировать промышленное производство и произведенный товар, замещая собой естественное тело, а материя становится социальной, Италия как раз *не делает*. Причем осознанно и последовательно, и отказ от перехода к симулякрам второго уровня и становится идентичностью Италии в период барокко, что институционально закрепляется Тридентским собором. Симулякры второго уровня становятся прерогативой протестантских стран, и особенно Англии, где модернизация, в отличие от Италии, протекает по кратчайшему пути, и отталкиваясь от венецианского (и голландского, в свою очередь, связанного с венецианским) импульса, переходит в фазу промышленного производства, завершая логически цикл талассократической судьбы и закладывая основу для *симулякров третьего порядка*, которые станут доминирующими намного позднее, в Постмодерне — параллельно переходу от производственной экономики к финансовой и виртуальной (производство знаков, семиургия<sup>1</sup>, по Ж. Бодрийяру). Именно это и является *странным* (bagosso), «барочным»: сделав шаг, Италия отказывается сделать следующий, предоставляя это другим и настаивая на том, что отныне пауза и становится длительностью, а отсутствие динамики — нормой. Пока идет война с Реформацией, латинский мир мобилизован политически и геополитически против главной европейской угрозы. Но внутри — и в первую очередь, в Италии, в центре Возрождения — складывается высокое напряжение сил и энергий, которые не могут выплеснуться в наиболее органичном направлении — в бездну Великой Матери, будучи жестко сдерживаемыми тридентскими догмами. Накопившиеся энергии проступают, и определенные процессы — в частности, секуляризация, резкий рост визуальной и зрелищной составляющей культуры, телесность и наглядность — нагнетаются, «гипсовый Ангел» продолжает пухнуть (у Рубенса, голландского художника, тесно связанного стилистически с венецианским Ренессансом<sup>2</sup>, фигуры становятся настолько ожиревшими, что поражают воображение, и столь же диспропорционально толстеют обжоры-великаны ренессансного

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Библион-Русская книга, 2003.

<sup>2</sup> Jaffé M. Rubens and Italy. Oxford: Phaidon, 1977.

француза Ф. Рабле)<sup>1</sup>. Но выход в рационализм, механицизм, атомизм, материализм, национализм и буржуазную индустриализацию, а также в венчающую и суммирующую весь этот комплекс либеральную идеологию для итальянцев периода барокко закрыт, и это противоречие порождает то ощущение странности, которое является определяющим для всего стиля той эпохи. Итало-Модерн в этот момент причудливо замыкается на самого себя, превращаясь в фигуру раковины, спирали, лабиринта, которые становятся символами всей эпохи. Подобно Пизанской башне, наклоняющейся, но не падающей, Италия барокко замирает в промежуточном состоянии: Святой Престол останавливает траекторию падения, но до конца вертикаль, заваленную Ренессансом, не восстанавливает.

### Джамбаттиста Вико: философия неаполитанского барокко

Характерным мыслителем эпохи итальянского позднего барокко является Джамбаттиста Вико<sup>2</sup> (1668 — 1744), родившийся в Неаполе. В его философии причудливо сочетаются мотивы Ренессанса с тезисами Контрреформации. Вико строит историю человечества, опираясь как на аналогии, почерпнутые из области природы, так и на догматы Святого Писания. Он не стремится противопоставить церкви секулярный взгляд на историю и логику происхождения человеческого общества, но вместе с тем привлекает для своих построений научный аппарат, сложившийся со времен Лоренцо Валла.

На мировоззрение Вико оказывают влияние авторы, относящиеся к совершенно разнородным ноологическим структурам: с одной стороны, это эпикурейство Лукреция, с другой, — неоплатонизм Фичино, Пико дела Мирандолы и Патрици, с третьей — теории блаженного Августина и идеи испанского представителя поздней схоластики Франсиско Суареса, с четвертой — авторы Нового времени — Г. Галилей, Ж. Боден, Г. Гроций, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Р. Декарт, П. Гассенди и т. д. Само сочетание этих течений в одном лице производит ощущение хаотического синкретизма. Однако изящество стиля барокко состояло в том, чтобы подчас сочетать несочетаемое в общей картине — причем так, чтобы зритель не заметил натяжек, противоречий и семантических обрывов. Философия Вико причуда

<sup>1</sup> В итальянской живописи барокко ярче всего представлено таким художником, как уроженец Милана Караваджо (1571 — 1610).

<sup>2</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.; К.: REFL-book: ИСА, 1994.

ливо соединяет в себе экспериментальный рационализм, религиозный догматизм и мистический неоплатонизм.

Вико большое значение отводит этимологии, пытаясь на основании анализа латинских корней реконструировать мифы и мировоззрение древних этносов, населявших Италию. Вместе с тем концентрация внимания на проблеме этимологии приводит его к ряду важных философских заключений. Так, в частности, он обращает внимание на то, что

на латыни слова «истинное» и «сделанное» («фактическое») являются взаимозаменяемыми, следовательно, согласно выражениям схоластов, переходят одно в другое, являются «конвертируемыми».

Latinis «verum» et «factum» reciprocantur, seu, ut scholarum vulgus loquitur, convertuntur<sup>1</sup>.

Вико подходит вплотную к понятию *téxvη* или Gestell М. Хайдеггера, формулируя на основании латинской и итальянской филологии важнейший философский тезис: *истинно то, что произведено*. Хайдеггер считает, что понятие воли вообще предопределяет всю структуру западной метафизики, и когда Ницше вскрывает волю как волю к власти в качестве доминирующего начала, он обнажает эту структуру в ее чистом виде. Европейский конструктивизм, начиная с Канта, также оперирует с этим подразумеваемым уравнением: истинно = сделано. Этот тезис является чистым выражением барокко, потому что он стоит строго между средневеково-схоластическим представлением о креационизме, то есть о том, что в основе онтологических иерархий и рядов лежит *качество сотворенности* той или иной вещи, и промышленным подходом Нового времени, состоящим в *производстве* реальности. Этот промышленный подход Бодрийяр как раз и назвал симулякрами второго порядка. Хотя в полной мере переход к симулякрам второго порядка, то есть к пониманию мира как промышленного продукта, осуществили не итальянские, но североевропейские философы, в случае Вико семантика, взятая из парадигмы Модерна, является рэкспортом. Итальянский Ренессанс подготовил переход к Модерну, но остановился на пограничной черте. Сам же этот переход состоялся в других странах Европы — к северу от Италии. Но североевропейские идеи к концу XVII века рикошетом вернулись в Италию, достигнув Неаполя, где с ними и познакомился Вико. В высшей степени показательно, что сам Вико не следует за Просвещением строго — он помещает концепты Нового времени в причудливый контекст, где в полной силе сохраняются и

<sup>1</sup> Vico G. De antiquissima Italorum sapientia // Vico G. Opere filosofiche. Firenze: Sansoni, 1971. P. 63.

неоплатонические мотивы флорентийцев, и католические догматы Пап и средневековой теологии. Поэтому тезис Вико «*verum ipsum factum*» («истинно — это то же, что и сделано») приобретает двусмысленное значение: он понимает под этим, с одной стороны, волюнтаризм и техноцентризм Нового времени (познать можно только то, что мы сами создали), а с другой — магическое могущество ренессансных художников, а кроме того, неоплатоническое толкование вечного творения Богом мира, как отражения вечных идей. Отсюда вытекает *археомодерн*<sup>1</sup>, свойственный итальянскому барокко как его главная черта: высказывание, сделанное в таких условиях, заведомо будет обладать возможностью полисемантического прочтения, причем ни одна из форм такого прочтения не может быть заведомо канонизирована и возведена в культурный код. Барокко предполагает *семантическую* игру, правила которой уточняются, а подчас и создаются, по мере ее развертывания. Раз итало-Модерн в целом не случился и был остановлен Контрреформацией, то латинский Логос с XVI века вынужден был проявлять себя в сложных семантических условиях — само высказывание является однозначным, но его восприятие заведомо на однозначность рассчитывать не может. В Испании этот метод получил окончательное идеологическое оформление в филологических теориях Бальтасара Грасиана и его истолковании «концепта» (*el concepto*) как амбивалентного и остроумного сочетания двух (как минимум) различных сопрягаемых друг с другом семантических цепей.

В вопросе гносеологии Джамбаттиста Вико выступает с позиции полноценного платонизма. Он утверждает:

Латиняне (...) говорили, что разум дан, помещен в людей богами. Поэтому разумно было бы предположить, что те, кто так говорили, были убеждены, что идеи в разуме людей были созданы и пробуждены Богом (...). Человеческий разум являет себя мысля, но это Бог мыслит во мне, поэтому лишь в Боге я познаю мою собственную мысль.

I latini (...) dicevano che la mente è data, immessa negli uomini dagli dei. È dunque ragionevole congetturare che gli autori di queste espressioni abbiano pensato che le idee negli animi umani siano create e risvegliate da Dio. (...) La mente umana si manifesta pensando, ma è Dio che in me pensa, dunque in Dio conosco la mia propria mente<sup>2</sup>.

Этот пассаж направлен против Декарта, так как здесь утверждается, что факт мышления не является фактом осмысления мышления. Знание, по Вико, тождественно созданию. Но человека как мы-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2013.

<sup>2</sup> Vico G. De antiquissima Italorum sapientia. P. 6.

слящее существо создал Бог. Значит, Он есть Тот, Кто знает нашу мысль по-настоящему. Он знает не только о чем она, что мы мыслим, но только для Него факт нашего мышления является настоящим знанием, поскольку, создавая нас мыслящими, Он мыслит сквозь нас. Такая модель гносеологии отсылает нас к теориям двойной интенциональности немецкого схоласта Дитриха фон Фрайберга и к «третьему человеку» немецких мистиков<sup>1</sup>. С этой поправкой вполне рационалистический и конструктивистский, даже отчасти постмодернистский тезис «*verum ipsum factum*» превращается в жест радикального мистического неоплатонизма.

На принципе «*verum ipsum factum*» Вико строит свою «Новую науку»<sup>2</sup>. В ее основе лежит наблюдение о том, что природа не является чем-то созданным человеком, а следовательно, напрямую она не может быть познана. Истина о природе дана только ее творцу, Богу. Человек же имеет дело с природой опосредованно. Он создает не природу, но концепт природы, ее ментальный макет. Таким макетом, по Вико, является человеческая история. История имеет онтологический статус реальности, промежуточной между человеком и природой. Но так как у человека и природы есть нечто общее — факт сотворенности и того, и другого Богом (а этот средневековый аполлонический солярный тезис Вико целиком разделяет), то история есть Промысел Бога, в котором человеческое и природное оказываются напрямую вовлеченными в божественный акт творения, а значит познания. В конце концов, историю творит через человека сам Бог, чтобы дать ему возможность познать природу, а также самого себя, а через эти два канала приблизиться к Нему Самому и исполнению Его замысла. Отсюда значение истории для Вико: это высшая форма сакрального делания, в ходе которого происходит обожение человека по благодати.

Авторство истории является многозначным. С одной стороны, ее творит человек как проекцию своего понимания мира и самого себя. Следовательно, любая истина есть прежде всего истина историческая, то есть *созданная*. Более того, Бог дает человеку свободу творить историю именно для того, чтобы он через это смог понять природу и самого себя, поскольку в ходе истории человек создает и самого себя — как историческую личность — и окружающий мир, как понятый и реорганизованный. Но человек в этом акте *не оди*. Бог ведет его непрерывно и часто втайне от него самого. Отсюда вытекает принцип «гетеротелии» или «гетерогенеза целей». Позднее, ту же идею Гегель сформулирует в тезисе о «хитрости мирового

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>2</sup> Vico G. *Scienza nuova*. Bari: Laterza, 1931.

разума». Человек, участвуя в истории, как в благодатном даре возможности постижения истины (через ее историческое творение), не всегда оказывается на высоте своей историчности. Он может удалиться от своей философской, разумной природы и увлечься какими-то иными, частными целями. Но онтология истории такова, что и в этом случае человек будет действовать исторично; он не может действовать не исторично, так как *он и есть история*. Следовательно, если человек ставит перед собой какую-то иную цель, нежели творение истории (а это тождественно постижению истины), то он входит в противоречие с самим собой. Это противоречие, по Вико, как раз и решается с помощью «гетеротелии». Человек может ставить перед собой любую цель; в этом он абсолютно свободен. Но действуя в истории, он пребывает в особом семантическом поле, где цели — как ориентиры — наделены вполне определенной семантикой. И от семантики человек на сей раз совершенно не свободен. Он может делать, что хочет, но он не может понимать, как хочет, то, что делает. Истина того, что он хочет, что делает и какую цель перед собой ставит, не принадлежит ему; ей владеет Бог. Поэтому, что бы человек ни делал и какую бы цель ни ставил, он всегда и в любом случае соучаствует в истории и действует в структуре ее семантики. Отсюда вывод: какую бы цель (τέλος) ни ставил перед собой человек, он всегда или, как минимум, в самом общем случае достигает не ее, а какую-то другую цель, поскольку он заведомо не может знать в полной мере того, чего он хочет и к чему идет. Только философ и правитель, а в оптимальном случае платоновский царь-философ в одном лице, стоит выше закона гетеротелии: он ставит перед собой именно ту цель, которую ставит и к которой движется, так как он и есть история (и соответственно, человек в полном смысле слова), а его действия суть *исторический жест* в чистом виде.

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

- *век богов;*
- *век героев;*
- *век людей.*

Первый век представляет собой эпоху гигантов, то есть разрозненных могущественных человеческих существ, представляющих собой природное явление, внутри которого посеяны семена божественного разума. Так как разум находится в гигантах в зачаточном состоянии, то Бог (или боги в политеистических обществах) берет на Самого Себя ответственность за бытие и действие *изначальных*



общин. С одной стороны, это «золотой век», рай, так как Бог правит сам. Но с другой стороны, это состояние подобно счастливому сну, и человек здесь максимально удален от истины — все творится за него Богом, и он пребывает в невинном блаженстве исторического детства. Решение принимается через обращение к Богу посредством оракула, пророчества и интерпретации знаков.

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

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

*Век героев* знаменует собой появление аристократических политических и народов. Здесь сознание человека переходит на качественно иной уровень. Искра, посеянная Богом, прорастает в разумную и ответственную личность, способную к творению истории. Это выражается в создании обществ и Государств — с иерархией, аристократией, организацией труда, культурой, поэзией, стилем и ремеслами. *Век героев* делает правителей, аристократов, вождей носителями полноценно исторического, а следовательно, человеческого начала. Здесь складываются мифы и поэзия, отражающие движение человеческого мышления в сторону истины. Теперь историю творит не только Бог, но и человек, соучаствующий в этом вместе с Богом. Структура гетеротелии меняется: если в век богов человек не ведал, что творил, и Бог творил историю за него, ведя его к цели, о которой человек и не подозревал, то теперь человек *отчасти* понимает, к чему он движется и чего он желает, а Бог лишь поправляет его в критических случаях (например, насылая потоп или иные катастрофы в случае удаления от изначально поставленной цели) или внушает ему правильные решения, главное же предоставляя сделать ему самому. Человек намного ярче и контрастнее понимает то, что творит, и тем самым, становится *более историчным*, чем ранее. Однако это захватывает не все человечество, а лишь героев, тех, кто способен подняться до участия в истории. Параллельно этому человек лучше постигает природу и самого себя, приближаясь к истине. В *век героев* расцветают поэзия, мифология и философия.

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

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

Структура такой философии истории Вико представляет собой типичный археомодерн. Здесь мы ясно можем увидеть и учение о Третьем Завете и Трех Царствах Иоакима де Флоры, так же как и Вико, выходца из Южной Италии, и утопию другого калабрийца — Томмазо Кампанеллы, и типичный сценарий прогресса Нового времени, и философию истории Шеллинга и Гегеля, и платоническое представление о вечности, открывающейся сквозь время, и даже фигуру «третьего человека», чьим развертыванием — полем интенциональности — является человеческое сознание. Все три Логоса — аполлонический, дионисийский и кибелический — сошлись в общей картине, сущность которой состоит в *заваленной вертикали*. С одной стороны, структура понимания истории Вико сохраняет вертикаль: божественное семя духа вкладывается в примордиальных людей (гигантов у Вико), а потом возрастает — также вертикально. Это герметический сценарий Великого делания или неоплатонический цикл исхода (πρόοδος) и возвращения (επιστροφή). Но применив это к горизонтальному развертыванию истории и, главное, отождествив Новое время (век человека) с кульминацией процесса духовного созревания, мы полностью переворачиваем пропорции: прогрессом Новое время может быть только с точки зрения Логоса Кибелы, и содержание этого прогресса есть чистый рывок богоборческого титанизма. Кроме того, описание «золотого века» у Вико приобретает также карикатурный характер — откуда образы гигантов и высокомерное отношение к культурам древности, которые мыслятся как нечто заведомо более низкое и менее совершенное, чем культурный уровень самой эпохи барокко и тем более наступающего Нового времени.

Таким образом, как сам тезис «*verum ipsum factum*» поливалентен и может быть прочитан двумя прямо противоположными образами, так и его приложение к философии истории, то есть к «Новой науке» Джамбаттисты Вико, не только сохраняет эту двусмысленность, но еще более запутывает общую картину. Нечто похожее мы встречали в работе о «германском Логосе»<sup>1</sup>, разбирая аналогичное и столь же двусмысленное явление немецкого Просвещения (*Aufklärung*), где грань между собственно Просвещением и Контрпросвещением (*Gegen-Aufklärung*) настолько размыта, что подчас исчезает вовсе. Итальянское барокко — еще один ракурс этого парадоксального яв-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

ления. Показательно, что зоной устойчивого воспроизводства ярких и выразительных философских теорий с заваленной вертикалью, на протяжении нескольких столетий выступает Неаполитанское королевство, Южная Италия. В эпоху барокко в «Новой науке» Джамбаттисты Вико это достигает кульминации, но плеяда предыдущих неаполитанцев — от Иоакима де Флоры через Бернардино Телезио, Джордано Бруно и Томмазо Кампанеллы — уже отличается барочными чертами. Это наблюдение позволяет наметить тему, требующую детального и тщательного анализа, — «Неаполь и дух барокко», подобно тому как выявление структурных связей культуры флорентийского Возрождения Тосканы и культуры этрусков составляет тему столь же захватывающую, сколь и непростую, в отношении удивительных закономерностей в историале Северной Италии.

## Торквато Тассо

К переходной эпохе от Ренессанса к барокко относится творчество итальянского поэта Торквато Тассо (1544 — 1595). Тассо получил блестящее классическое образование и, как Лудовико Ариосто, прекрасно владел латынью. Тассо большое время уделял изучению трудов Платона и Аристотеля, а также писал комментарии к Данте. Он родился на юге Италии в Сорренто, городе который в тот период находился под властью Арагонской монархии. Его отец был венецианским аристократом, а мать неаполитанкой. Позднее Тассо переехал в Феррару, родину великих поэтов Боярдо и Ариосто, и стал придворным поэтом при дворе герцога Эсте.

Тассо был с юности увлечен Крестовыми походами и средневековым рыцарством и стремился продолжить дело Ариосто. Так, он написал рыцарскую поэму «Ринальдо», созвучную «Неистовому Орландо», которая принесла ему славу. Однако позднее Тассо подверг поэму Ариосто резкой критике, упрекая автора в отступлении от канонов аристотелевской поэтики, в произвольности сюжетных линий и не сдерживаемой никакими канонами фантазии. Сторонники Ариосто и последователи Тассо вели на этот счет бурную полемику более, чем столетие, выясняя, кто из двух великих итальянских поэтов был прав, отстаивая свои позиции.

Ариосто становится известным во всей Италии, пишет стихи разных жанров и стилей, подчас в духе острых ироничных сатир и афоризмов. В его стихах эпические сюжеты и христианские ценности перемежаются довольно вольными светскими замечаниями.

В центре поэтического мировоззрения Тассо стоит платоническое толкование Любви и восхищение идеалом Средневековья.

В этом мы видим типичные черты итальянского Ринашименто: аполоно-дионисийский синтез. Развивая метафизику любви в духе Марсилио Фичино, Тассо приходит к выводу, что всякая красота, где бы мы ее ни обнаруживали, имеет божественную природу и трансцендентное происхождение, доводя до логического завершения платоновскую теорию красоты, изложенную в диалоге «Пир». Все имеющее отношение к любви, в том числе и к телесной любви, по Тассо, имеет сверхъестественную природу. Этот дионисийский тезис он подробно развивает в своей работе «Любовные заключения»<sup>1</sup> (*Conclusioni amoroze*). Многие диалоги<sup>2</sup> Тассо написаны от имени самого Платона.

Столь же привлекает Тассо и проблематика героизма и рыцарства, которую он тематизирует в ряде специально посвященных этому теоретических работ<sup>3</sup> и делает основным содержанием эпических поэм.

Вершиной творчества Торквато Тассо является эпическая поэма «Освобожденный Иерусалим»<sup>4</sup>. Изначально, по замыслу Тассо, поэма должна была носить название «Готтфрид», но позднее в силу ряда обстоятельств, отчасти не зависящих от самого автора, она была опубликована в Венеции именно под этим именем.

В этой грандиозной поэме Тассо не просто воссоздает дух Средневековья, но и актуализирует прошлую эпоху в стиле Контрреформации. Поэма, воспевающая подвиг герцога Готтфрида Бульонского, начинается с пролога на небесах, где сам Господь поручает Архангелу Гавриилу созвать христианское рыцарство под начало единственного достойного вождя — Готтфрида. Эта же миссия поддержки крестоносцев передана и католическому святому Петру Амьенскому (1053 — 1115), известному как Петр Пустынный, исторически бывшему вдохновителем Первого крестового похода.

Несмотря на то, что Тассо резко выступал против Ариосто, в его поэме мы встречаем знакомые по произведениям Боярдо и Ариосто сюжеты — деву-воительницу, бьющуюся на стороне неверных (на сей раз это светловолосая персианка Клоринда, оказавшаяся дочерью христианских родителей и принявшая перед смертью христианство), Ринальда, женщин-соблазнительниц (Армида, посланная в стан Готтфрида вождем сарацин Аладином, чтобы отвлечь его), черных магов (Идраота и Исмена), заколдованный замок, путешествие на Счастливые Острова и т. д.

<sup>1</sup> Tonelli L. Tasso. Torino: Paravia, 1935.

<sup>2</sup> Tasso T. Dialoghi. V. 3. Firenze: Sansoni, 1958.

<sup>3</sup> Tasso T. Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico. Bari: Laterza, 1964.

<sup>4</sup> Tasso T. Освобожденный Иерусалим. СПб.: Наука, 2007.

В поэме Тассо действие разворачивается одновременно на трех уровнях:

- на земном, где подробно и красочно живописуется осада Иерусалима крестоносцами;
- на небесном, с чего начинается поэма;
- и на подземном, где дьявол и его свита (черти, мифологические чудовища, фурии и даймоны) готовят коварные планы по поддержке сарацин.

Поэтическая геополитика Тассо продолжает дуализм Ариосто, дополняя его еще более контрастными образами. За христианским войском крестоносцев, пришедшим с Севера, стоит ангельское воинство и сам Бог. В битвах принимает участие Архангел Михаил, однажды лично спасающий крестоносцев от неминуемого поражения. Ангел Божий исцеляет раненого при штурме Иерусалима Готтфрида и т. д. За сарацинами и их Империей Юга таится царь Преисподней и армия бесов. Так, в критический момент демоны подталкивают сарацин, чтобы коварно выпустить стрелу в выигрывающего поединка франка. Фурия Алектo заставляeт арабское войско султана Сoлимaнa нoчью нaпaсть нa лaгeрь хриcтиaн.

Подражая Гомеру и повествованию об осаде Трои, Тассо описывает поединки между рыцарями, служащими королю сарацин Аладину, и крестоносцами. Черкесский рыцарь Аргант бьется с крестоносцами Отгоном, Танкредом и Раймондом. Первого он побеждает, а второй и третий оказываются равными с ним силами. В конце поэмы Танкред все же убивает Арганта.

После многочисленных эпизодов и битв, и несмотря на все ухищрения дьявола и сарацин, в конце концов, крестоносцы берут Иерусалим. Готтфрид вступает в него и во все еще залитых кровью доспехах склоняется перед Гробом Господнем.

Экзальтация воинского начала и одновременно глубинно христианский смысл эпической поэмы Тассо, наряду с повышенным вниманием к теме преобразующей любви героев, является памятником классическому Ренессансу в его солнечном «флорентийском» издании, напрямую связанном с идеологией Средневековья и Данте. Собственно элементов барокко в поэме немного. Тассо принадлежит к периоду барокко не потому, что это отражается в его творчестве, но, скорее, в личной судьбе, где параллельно возвышенному и точно соответствующему основному настрою Тридентского собора и Контрреформации консервативному стилю и смыслу<sup>1</sup> разверты-

<sup>1</sup> В духе католических догматов Контрреформации написана поэма Тассо «Семь дней сотворенного мира». *Tasso T. Mondo creato. Firenze: Le Monnier, 1951.*

вается личная судьба поэта, резко контрастирующая с тем миром, который он описывает, и с теми идеалами, которые он защищает.

Тассо живет пламенным Средневековьем, архетипами христианской ойкумены, возвышенной страстью к подвигам и великим свершениям. И как носитель этого стиля он принят при дворах итальянской элиты, в частности, герцогами Есте и высшей аристократией других политий, с благожелательным в целом отношением Папского Престола, хотя в то же время произведения и особенно личное поведение Торквато Тассо неоднократно становятся предметом суда Инквизиции. Однако всякий раз приговор оправдательный.

Тем не менее великий итальянский поэт оказывается в своем обществе и в своем времени изгоем. Он входит в конфликт с рядом высокопоставленных придворных. Его стремление к высшим идеалам рыцарства и нормам чести незаметно переходят из сферы литературы и философии на бытовое поведение, что воспринимается окружающими как нечто вызывающее и даже скандальное. Сталиваясь с несправедливостью, подлостью и интригами в быту, поэт реагирует на них как герои его поэм — бросается в драку, осыпает виновников резкими эпитетами, не останавливаясь перед тем, чтобы бросить обвинение и самим правителям. В результате он закономерно оказывается под арестом. Совершив из тюрьмы побег, он пешком добирается до своего родного города Сорренто. Но чувство преследования и несправедливости у него только возрастает. Параллельно этому, вполне в духе христианской аскетики, в своих бедах он винит только себя и свое собственное недостойнство, что порождает тяжелый психологический фон глубинной обиды и одновременно искреннего раскаяния. Великий поэт Италии, которому рукоплескали лучшие ее дворы и которым восхищались Папы, герцоги и принцессы, в нищенском облачении вынужден скитаться инкогнито по разным итальянским политиям. Иногда стражники не пускают оборванца даже на территорию города. При этом время от времени, узнавая его, высшие аристократы приходят ему на помощь, поддерживают и даже возвращают ко двору. Но в обществе своего времени поэт явно не может ужиться и снова и снова совершает экстравагантные и необдуманные поступки. В результате он повторно оказывается в заточении: в клинике для душевнобольных, ничем не отличавшейся в ту эпоху от самой жестокой темницы. Именно в тюрьме Тассо узнает о публикации главного труда своей жизни — «Освобожденный Иерусалим».

Позднее Тассо выходит на свободу и последние годы проводит в окружении друзей, снова получая от общества признание и почитание. Но дух его сломлен, противоречия между идеалом и дей-

ствительностью слишком огромны, и Тассо переживает это через собственную судьбу. В этом состоит элемент барокко: Ренессанс в барокко замер; его внутренние энергии, хотя еще и явно присутствующие в итальянском обществе, более не могут получить прямого воплощения. При том, что Папы и аристократия остались верны консервативным началам католичества и средневеково-христианскому мировоззрению, в целом общество постепенно и неумолимо меняется в сторону парадигмы Модерна. «Освобожденный Иерусалим», поэзия и теоритические произведения Торквато Тассо — последний крик необратимо уходящего мира Традиции. Это уже волевой рывок, отчаянная попытка восстановить стремительно исчезающую аполлоно-дионисийскую солярную идентичность, своего рода поэтическая Консервативная Революция. Но общество в целом постепенно переходит в новую фазу, где подобные цели, ценности и идеалы постепенно утрачивают свое значение. Тассо напоминает Дона Кихота Сервантеса: он бьется за мир Традиции так же отчаянно, как крестоносцы в его поэме бились за Иерусалим, оказавшийся в руках сарацин и их истинного владыки, царя Преисподней. Нечто подобное начинает происходить и с самой Европой, но на сей раз *изнутри*. В католической и консервативной Италии это не так заметно; все в целом остается по-прежнему, но нечто уже необратимо меняется. Макабр барокко в самой судьбе Торквато Тассо замыкает собой Ренессанс и оставляет героический, изысканно поэтический, но в то же время глубоко трагический завет итальянцам и, шире, европейцам будущего. Иерусалим отвоеван в душах истинных европейцев, поэтов и мыслителей. В земной жизни город все еще в руках неверных. И ситуация становится все более тревожной и отчаянной. Между идеалом и действительностью разрастается бездна.

# Рисорджименто и Новая Италия

## Итальянские политии в XVI–XVIII веках: политическое барокко

После завершения эпохи Возрождения в Италии барокко устанавливается как доминирующий стиль, определяющий не только искусство и культуру, но и самую базовую парадигму. Католическая идентичность активно сопротивляется Просвещению, стремясь удержать общество в ренессансном состоянии. Это в определенной мере предопределяет и итальянскую политику того времени. Основными факторами в период XVI–XVIII веков выступают следующие центры силы:

- *Империя Габсбургов*, которая имеет два центра — Австрию и Испанию, и которая контролирует значительные территории Апеннинского полуострова — Неаполитанское королевство на юге и ряд территорий на севере, периодически переходящие в руки французов или восстанавливающие свою независимость;

- *католическая Франция*, находящаяся в процессе бурной модернизации и секуляризации, активно строящая национальное Государство в духе политического Модерна, противостоящая Габсбургам и претендующая на контроль над Пьемонтом, Савойей, Корсикой, Сардинией и рядом других территорий севера Италии и даже подчас вторгающаяся в ее центральные области;

- *Папская область* одновременно в двух ипостасях — как региональная гегемония, заинтересованная в укреплении своей независимости и расширении своего влияния на соседние области, и как центр мирового католицизма, поддерживающий все очаги Контрреформации — от секуляризирующейся Франции до экспансионистской Империи Габсбургов;

- *отдельные политии Италии* — крупные (Тоскана, Миланское герцогство, Савойя, Венеция, Генуя, Монферрат-Мантуя и т. д.) и мелкие (Лукка, Урбино, Парма-Пьяченца, Модена-Феррара, Сан-Марино и т. д.).

Габсбурги и французские короли рассматривали территории Италии как поле стратегического противостояния друг с другом.



выстраивая коалиции с теми или иными региональными силами в зависимости от ситуации и без особого учета их идентичности: в целом эта идентичность была примерно одинаковой во всех итальянских полициях — в них преобладало *католическое барокко*. Папская область преследовала свои цели на основе обозначенной выше двойственности, тонко лавируя между прямыми политическими интересами Папского государства и значительным потенциалом влияния на европейскую политику в целом. Определенное значение сохранял и проект территориального объединения Италии под началом Папского Рима, но исторических возможностей для его реализации не складывалось. Вместе с тем отдельные итальянские полиции продолжали борьбу за локальные интересы, образуя временные коалиции, ища поддержки у глобальных игроков, выстраивая политические альянсы с Римом, который на региональном уровне воспринимался как еще одна региональная полиция наряду с остальными, так как итальянские Папы еще со времен Средневековья были одновременно представителями влиятельных итальянских родов — Медичи, Борджиа, Фарнезе и т. д., а следовательно, в глазах других итальянских региональных правителей — такими же, как они по происхождению и социальному статусу, «первыми среди равных».

В целом Италия в этот период оказывается в двойственном положении: с одной стороны, ее области становятся объектом территориальных позиционных войн ведущих европейских держав, которые, несмотря на свою католическую идентичность, все больше ведут себя в соответствии с логикой политического Модерна, как национальные государства со своей сферой эгоистических интересов (в духе предписаний Макиавелли или Гоббса), а это, в свою очередь, заставляет итальянские полиции, в том числе и Папскую область, также действовать по секулярной логике, а с другой стороны, Рим и Италия в целом остаются полюсом общеевропейского консерватизма, идеологически соединяя узлами церковной и институциональной преемственности Новое время с эпохой Средневековья, и даже отчасти с латинской (и греко-латинской) Античностью. Такую двойственность можно назвать ситуацией *политического барокко* или итальянским *археомодерном* в политике<sup>1</sup>. Полиции Италии оказываются одновременно в положении объекта истории (как поле противостояния более крупных и суверенных европейских католических держав) и субъекта истории (как источник религиозной легитимации европейской политики, все

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Археомодерн.

еще признаваемый католическими странами). Поэтому переход той или иной политики Италии под власть испанцев, австрийцев или французов, равно как и получение и защита определенной доли независимости, не влечет за собой необратимого идеологического выбора: все процессы протекают в контексте католического мира и соответственно, в рамках латинской цивилизации. Одновременно в отдельных политиках начинает укрепляться и национальная составляющая, чему способствует рост буржуазного сословия и распространение секулярных идей политического Модерна, которые еще в эпоху Ренессанса четко и системно сформулировал флорентинец Никколо Макиавелли. Таким образом, политическая модернизация Италии идет на этапе XVI – XVIII веков одновременно по трем линиям:

1) Римский проект Италии как объединенного национального Государства под властью Римского Папы (масштабирование Папской области на весь Апеннинский полуостров);

2) развитие суверенитета отдельных политий, претендующих на статус национального государства (прежде всего, Пьемонт и Сардиния);

3) перенос политического мышления европейских держав, уже укрепившихся в статусе национальных государств, на итальянские политические образования с перспективой их полной интеграции в австрийский, испанский или французский контекст (при этом Франция выступает как полюс более интенсивного и развитого политического Модерна, а Габсбурги и даже испанские Бурбоны представляют собой более консервативные политические формы, сохраняющие связь с парадигмой Традиции).

Религиозно-догматическая составляющая Святого Престола при этом может рассматриваться как центр противодействия двум последним тенденциям, строго следуя фундаментальному вектору на последовательный консерватизм, сформулированному на Тридентском соборе.

Такой ситуация остается вплоть до конца XVIII — начала XIX века, когда под влиянием Французской революции и последующих за ней Наполеоновских войн, затронувших расклад сил на всем европейском пространстве, включая Италию, итальянские республиканцы, вдохновленные как якобинцами, так и Наполеоном, выдвинули новый политический проект — объединения всей Италии в форме единого светского национального Государства. Это стало поворотным пунктом в итальянском историале. Период политического барокко полностью завершился, и началась эпоха Рисорджименто (Risorgimento).

## Два источника Рисорджименто: национально-освободительная борьба и Французская революция

Проекты создания независимой Италии имеют принципиально два источника — внутренний и внешний. Первый связан с развитием национально-освободительной борьбы итальянских политий, ставшей отчетливо различимым феноменом к концу XVIII века.

Идея освободительной борьбы синхронно возникает во всех зонах Италии:

- на северо-западе (Пьемонт, Савойя, Милан, а также на Корсике и Сардинии) складывается линия противостояния отчасти французам, но также и австрийцам, постоянно конкурирующим с французами;
- на северо-востоке таким полюсом выступает Венето, имеющее давнюю историю независимости и имперский (талассократический) опыт и постоянно испытывающее на себе угрозу со стороны Австрии;
- в центре складывается папская версия объединения Италии, опирающаяся, однако, на республиканские идеи и акцентирующая латинскую идентичность;
- на юге, в Неаполитанском королевстве устойчиво формируется антииспанское (и одновременно антиавстрийское, анти-Габсбургское) движение.

Все они связаны друг с другом, так или иначе подчеркивают латинскую идентичность, но до определенного момента не имеют ни общей структуры, ни четкой программы, ни общепризнанных вождей. К этим движениям примешиваются как локальные споры синьоров или городов, так и разбойничьи группировки, а подчас на первые роли выдвигаются простолюдины или отдельные клирики.

Параллельно этому концепт независимой Италии складывается и в совершенно отличном политическом и идейном контексте. В период Великой французской революции республиканские идеи получили некоторое распространение в Италии. Революционная Франция сделала проект экспорта республиканской системы в Италию одним из главных принципов своей европейской политики. Таким образом, традиционное противостояние Франции и Австрии на территории итальянских государств приобрело *идеологическое* измерение: сторонники Франции выступали за светский демократический республиканский режим, а проавстрийские политики (Тоскана, Неаполь и т. д.) за консервативных католических Габсбургов. В 1792 году Франция захватывает Савойю и объявляет войну Пьемонту и Неаполю, которых поддерживает Австрия. После того как французскую

армию возглавляет Наполеон Бонапарт, французы захватывают почти весь север Италии — от Пьемонта до Ломбардии, отрезают от Папской области Болонью и Феррару и провозглашают в 1796 году Цизальпинскую республику, построенную целиком на республиканских идеях, скопированных с Франции. В этот же период Наполеон выдвигает на конгрессе в Модене и Реджио идею объединения Италии в национальное Государство на секулярных принципах, чем закладывает фундамент нового политического проекта, основанного целиком и полностью на фундаменте политического Модерна и копирующего французскую модель. Этот наполеоновский проект ложится в основу новой эпохи итальянского историала.

Однако важно, что наполеоновский проект не является прямым продолжением итало-Модерна, с одной стороны, и на первом этапе не представляет собой продолжения борьбы итальянцев за независимость от других крупных европейских держав. Наполеон, выдвигая концепцию итальянской Республики, выступает как внешняя сила, навязывающая Италии продукт развития иного — хотя и соседнего — европейского общества. Этот проект является продуктом кельто-Модерна, франко-Модерна<sup>1</sup> и представляет собой привносимую извне парадигму. Наполеоновский проект как результат процесса французского Просвещения, спроецированного на область политики, не является моментом собственно итальянского историала и даже итало-Модерна. Просвещение в Италии является целиком и полностью импортным феноменом, не продолжающим Ренессанс и барокко даже в наиболее модернистской венецианской или неаполитанской его версиях (не говоря уже о солярной Тоскане), но накладывающимся на итальянское общество как чисто внешний импульс. Новое время — это англо-французский феномен, несмотря на то, что многие предпосылки его были сформулированы именно итальянцами. Однако внутри итальянского общества органичного перехода к Модерну не произошло, и в этом смысле судьба итальянской цивилизации подобна Германии<sup>2</sup>: Модерн был принесен в эти общества извне — со стороны Франции и Англии, что означает искусственный и даже насильственный характер модернизации. Даже Венеция, где предпосылки перехода к Модерну сложились в большей степени, чем где бы то ни было в Италии, к концу XVIII века представляла собой довольно консервативное (по сравнению с Францией или Англией) католико-олигархическое общество, давно утратившее пальму первенства среди других европейских талассо-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

кратий и государств, прошедших уже следующие стадии модернизации. Подобно Голландии<sup>1</sup>, передавшей инициативу Англии в эпоху Вильгельма Оранского, а затем ставшей второстепенной державой перед лицом бурного развития английской талассократической Империи, Венеция оказалась на периферии европейского Нового времени, несмотря на то, что два столетия назад она была в центре и даже в авангарде модернизации.

Военные успехи Наполеона привели к тому, что республиканские идеи получают в Италии широкое распространение, и значительная часть итальянского общества интенсивно впитывает идеи французского Просвещения.

После того как у Наполеона разгорелся конфликт с папой Пием VI (1761 — 1830), он отдал приказ о захвате Рима. В 1798 году в Риме была провозглашена республика, а Папа был официально отстранен от светской власти в Папской области. Параллельно этому французы захватили весь Пьемонт, затем Тоскану и, наконец, Неаполь, свергая местных правителей и устанавливая повсюду Республику. В Неаполе была провозглашена Партенопейская Республика. Французская оккупация стала аккордом полноценной политической модернизации, поэтому Модерн — в его последней стадии — в Италии представляет собой колониальное явление, названное строго извне. Причем первой жертвой этой модернизации стала папская власть и католическая религия, а также собственно итальянская аристократия.

Суворов, возглавлявший российские войска, выступившие в союзе с Австрией, Англией и Турцией против революционной Франции, нанес французам серию сокрушительных поражений, на время вернув большинству итальянских политий независимость и изгнав французов из Италии. Но после того как Наполеон провозгласил себя Императором, он снова утвердил французское господство над всей Италией, переименовал Цизальпинскую республику в Итальянскую республику, затем назвал ее Итальянским королевством, короновался железной короной Ломбардии и присоединил к Итальянскому королевству с центром в Пьемонте все остальные территории севера Италии (Венето, Долмацию, Истрию и т. д.).

Италия по факту была разделена снова на три зоны:

- северо-запад (значительная территория Пьемонта, Генуя, Лукка, Тоскана, большая часть Папской области и т. д.) фактически был аннексирован Францией;

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

- северо-восток и центр (Ломбардия и часть Папской области) составили основу Итальянского королевства;
- Неаполитанское королевство возглавил зять Наполеона Мюрат.

## Карбонарии

В начале XIX века оба течения, ориентированные на создание в Италии политического единства, сливаются, образуя то, что принято называть феноменом Рисорджименто (от итальянского Risorgimento — дословно «новое возникновение», «новое рождение»). Это течение, с одной стороны, сочетает в себе французские идеи Республики, демократии, секуляризма и политического Просвещения в целом, имеющие масонское происхождение, а с другой, продолжает те тенденции патриотического толка, которые сложились в Италии независимо и параллельно распространению французского влияния, и более того, сплошь и рядом направленные против самих французов.

Ядром этого итальянского революционного национализма смешанного происхождения стало общество карбонариев. Тайное общество карбонариев появляется в начале XIX века в Неаполитанском королевстве на базе локальных корпораций угольщиков и лесников под сильным влиянием французской масонерии, но с рядом подчеркнута католических элементов в обрядности. Католические символы в обрядах карбонариев привели ряд историков к выводам о влияниях на них идеологии гвельфов. Это вполне вероятно, поскольку проект независимого итальянского Государства (как масштабирование Папской области) сложился именно в Риме вокруг Святого Престола. В этом наложении у карбонариев масонского секуляризма на консервативный католицизм легко распознать ту археомодернистскую двойственность Рисорджименто, о которой мы говорили.

Общество карбонариев ставит перед собой задачу — создание революционных групп, призванных опрокинуть владычество французов и добиться освобождения Южной Италии. Оно было устроено по принципу «вент» (аналог масонских лож), куда принимали неопитов через обряды посвящения. Первой степенью был ученик, второй (высшей) — мастер.

Венты карбонариев постепенно появляются и в Пьемонте, на северо-западе, где целью становится освобождение от французской оккупации и восстановление независимости. Неаполитанские карбонарии апеллировали к Партенопейской республике, которая была создана в Южной Италии до того, как Наполеон провозгласил себя Императором и отдал испанскую корону своему брату Иосифу Бона-

парту. Хотя Неаполитанское королевство было подчинено Испании, его правителем стал маршал Наполеона Мюрат, который отчасти поддерживал антииспанское направление карбонариев. Позднее, однако, вожди карбонариев выступили против французов вообще, и соответственно, против Мюрата, перейдя к методам партизанской войны в горах Калабрии и Аbruццо.

После восстановления в Испании власти Бурбонов карбонарии в Южной Италии продолжили борьбу, на сей раз снова против испанцев, постепенно формируя полноценный проект создания единой Италии. Ту же идею подхватили венты Пьемонта и Центральной Италии. Север Италии был в то время оккупирован австрийцами, поэтому борьба карбонариев приобрела там антиавстрийский характер.

Проект независимой единой Италии был основан на слиянии двух начал:

- независимость и суверенитет Италии и
- светско-республиканский характер политического устройства.

Как и в феномене итальянского барокко, мы видим здесь типичный для Италии после эпохи Возрождения археомодерн: в едином феномене друг на друга накладываются два глубоко разнородных явления — защита региональной идентичности, особого итальянского *Dasein*<sup>1</sup>, с одной стороны, что не может исключать принципиального для всего итальянского историала католичества, а с другой стороны, привнесенная из Франции вместе с французской колонизацией эпохи Революции и Наполеоновских войн секулярно-масонская модернистская идеология.

Карбонарии и их проекты стали движущей силой всей эпохи Рисорджименто. *Рисорджименто*, таким образом, представляет собой явление итальянского археомодерна, выступая еще одной (вслед за барокко) версией той же самой противоречивой и болезненно двойственной социально-культурной модели.

### «Молодая Италия»: республика, теократия, монархия?

На базе северо-итальянских вент карбонариев в 1831 году итальянский националист генуэзец Джузеппе Мадзини<sup>1</sup> (1805—1872) основывает в Марселе на юге Франции общество «Молодая Италия»<sup>2</sup>. Мадзини становится главным теоретиком создания единого итальянского Государства, придав фрагментарным идеям кар-

<sup>1</sup> Mazzini G. Saggio sulla rivoluzione. Milano: Universale Economica, 1956.

<sup>2</sup> Mola A.A. (ed.). La liberazione dell'Italia nell'opera della Massoneria. Foggia: Bastogi, 1990.

бонариев систематизированный характер. Он не только занимается пропагандой своих политических теорий, но участвует в военных походах — в частности, стоит у истоков неудачной попытки захвата революционными итальянскими националистами Савойи. Мадзини выдвигает теорию построения независимого итальянского Государства, которое, по его мысли, должно в будущем стать частью «Соединенных Штатов Европы»<sup>1</sup>.

В «Молодую Италию» Мадзини вступает другой вождь национальной борьбы итальянцев крупный масон<sup>2</sup>, Джузеппе Гарибальди (1807 — 1882). Фактически современная Италия создается на основании идей Мадзини и Гарибальди, сформулированных в текстах «Молодой Европы» с опорой на традиции карбонариев. Мадзини называют «умом Рисорджименто» (*mente del Risorgimento*), а Гарибальди — «дланью Рисорджименто» (*braccio del Risorgimento*).

Гарибальди за участие в вооруженных мятежах был приговорен к смертной казни и вынужден был перебраться к Южную Америку, где он принимает активное участие в антиколониальных войнах на стороне различных революционных повстанческих государств в Бразилии и Уругвае — Республики Жулиана на юге Бразилии (Санта-Катарина) и Республики Пиратини (в провинции Риу-Гранде). В Уругвае он командовал флотом.

Показательно, что будучи масоном и республиканцем, сторонником революционных антиколониальных движений в Южной Америке, Гарибальди обращается к папе Пию IX (1792 — 1878) с предложением всяческой поддержки и верной службы после того, как папа провозглашает проект создания независимой Италии на федеративной основе и с главенством Святого Престола. Неогвельфский проект Пия IX не вызывает отторжения радикального республиканца Гарибальди потому, что в основе политического Рисорджименто лежит именно археомодерн.

Вместе с тем к созданию единой Италии призывает и король Сардинии и Пьемонта Виктор Эммануил II (1820 — 1878) из Савойской династии. Он также ведет политику, направленную на достижение независимости вначале Северной Италии от австрийцев, а затем, стремясь добиться освобождения всей ее территории и собирания всех итальянских земель под одной короной. Виктор Эммануил II стал еще одним полюсом Рисорджименто, не католическим и не республиканским, а светско-монархическим, в духе «Князя»

<sup>1</sup> *Mastellone S. Il progetto politico di Mazzini: Italia-Europa. Firenze: Olschki, 1994.*

<sup>2</sup> Гарибальди был посвящен в масонство в Латинской Америке (в Монтевидео). В 1862 году он стал Великим Магистром 33 градуса по шотландскому обряду Великого Востока Италии.



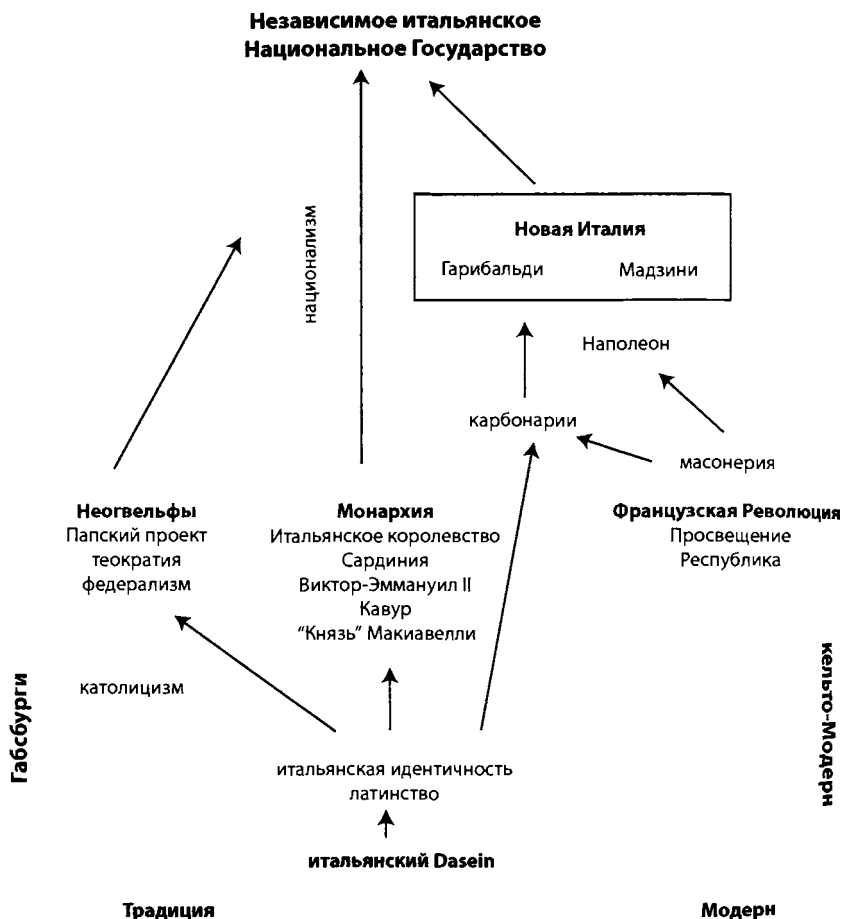
Макиавелли или французского абсолютизма. Тем самым структура итальянского археомодерна периода Рисорджименто приобретает еще одно — на сей раз монархическое — измерение.

Главным теоретиком и практиком монархического объединения Италии становится премьер-министр Сардинского королевства граф Камилло Бенсо ди Кавур (1810—1861). Именно Кавур основал газету «Иль Рисорджименто», давшую название всему процессу объединения Италии.

Узнав о начале революционных выступлений по всей Италии, Гарибальди возвращается на родину, где вместе с Мадзини принимает самое активное участие в национал-революционной борьбе. Вместе с тем он принимает предложение Кавура о присоединении к армии сардинского короля и поступает к нему на службу, активно участвуя в войне с французами и австрийцами. Однако Гарибальди, все еще оставаясь лояльным Виктору Эммануилу II, не принял дипломатических ходов Кавура, согласившегося на уступки Франции Ниццы и Савойи, и продолжал действовать самостоятельно, поднимая национальные восстания в разных точках Италии — в частности, на Сицилии, которую он героически и стремительно завоевал, разбив наголову испанцев. Затем он предпринял наступление на Неаполь, который ему также удалось захватить. Вместе с тем Гарибальди полностью признает монархическое право Виктора Эммануила II и остается ему верным, несмотря на серьезные противоречия и даже военные столкновения, которые между ними периодически возникают.

Время от времени Гарибальди удаляется в свое поместье на остров Капрера недалеко от Сардинии, но потом снова осуществляет стремительные и дерзкие походы, иногда в согласии с Виктором Эммануилом II, иногда вопреки ему, стремясь реализовать программу-максимум строительства итальянского национального государства на территориях всего Апеннинского полуострова. Сардинский король идет к той же цели более гибко и дипломатично, что и вызывает разногласия между радикальными приверженцами Гарибальди («Молодая Италия») и лояльными монархистами. Гарибальди выступает против Папской области, поскольку Франция объявляет себя гарантом безопасности Папы, а Гарибальди оценивает это как посягательство на национальный суверенитет Италии. С этим связаны его неоднократные попытки взять Рим и установить там Республику. В 1879 году он основывает в Риме «Лигу демократии».

В конце жизни Гарибальди увлекается мистической ветвью египетского масонства (чью регулярность отрицают большинство остальных масонских лож), становится главой двух параллельных



Рисорджименто: структура итальянского археомодерна

орденов — Мемфис и Мицраим, которые объединяет<sup>1</sup>. У истоков «египетской» масонерии, занесенной во Францию братьями Беадарид в эпоху Наполеоновских войн, стоял итальянец из Палермо Джузеппе Бальзамо (1743 — 1795), известный как граф Калиостро.

Историки часто возводят именно к Гарибальди явление итальянской мафии. По одной из версий, само название «мафия» — это акро-

<sup>1</sup> *Caillat S. Arcanes et Rituels de la Maçonnerie Egyptienne. Paris: Guy Trédaniel, 1994.*

ним выражения, приписываемого Гарибальди: «Mazzini Autorizza Furti, Incendi, Avvelenamenti», «Мадзини разрешил грабежи, поджоги, отравления». То есть, в ходе осуществления национальной революции подходят любые средства (это можно рассматривать как применение двойственной морали Никколо Макиавелли к новой ситуации, где субъектом становится не единоличный правитель, Князь, но весь итальянский народ, сражающийся за свободу и независимость, то есть за суверенитет)<sup>1</sup>.

Идеи Гарибальди являются типичным образцом итальянского археомодерна. Он выражает их в ряде литературных произведений (в частности, в романе «Клелия, или Иго монахов в XIX столетии»<sup>2</sup>), где, с идеологической точки зрения, высказывает парадоксальные тезисы: одновременно антиклерикальные и христианские, демократические и аристократические, революционные и архаические, масонские и монархические. Он называет своими идеалами Древний Рим и Французскую революцию. Это и составляет суть политического Рисорджименто, которое есть соединение в одно целое разнородных и взаимоисключающих теорий, имеющих только один общий знаменатель — историческую необходимость создания единого национального независимого Государства Италия.

## Единая Италия и латинский Логос

Объединение Италии проходило в период 1848 — 1870 годов. Начавшись с восстания в Палермо, которое и стало причиной возвращения на родину Гарибальди, на первом этапе оно осуществлялось рядом самостоятельных политий, разрозненных и недостаточно сильных, чтобы в одиночку противостоять крупным державам — Франции, Австрии и Испании.

Ядром объединения стало Сардинское королевство (включавшее Пьемонт). Папская область была вторым центром силы, то поощряя объединение в духе неогвельфской политики, то отшатываясь от этого процесса в силу все более ярко выраженной республиканской

<sup>1</sup> Возможно, итальянская мафия имеет и более древние истоки, уходящие к братствам «тайных судий» «Beati Paoli», которые появились в Средневековье на Сицилии и в Калабрии и представляли собой закрытые организации, объединяющие тех, кто стремился восстановить справедливость в обществе любыми средствами (как позднейшие итальянские революционеры). По ряду источников, «Beati Paoli» имели особые тайные учения, некоторые из них представляли собой упрощенные версии теорий Иоакима де Флоры и «Вечного Евангелия», которые также были весьма распространены на юге Италии, откуда был родом и где проповедовал сам Иоаким де Флора.

<sup>2</sup> Garibaldi G. Clelia: il governo dei preti: romanzo storico politico. Milano: Fratelli Rechiedi, 1870.

и масонской секулярной природы. Ломбардия и Венеция, а позднее только Венеция, находились в этот период под контролем Австрии, а Королевство Двух Сицилий — под властью Испании. Самостоятельными политиями были Тоскана, Модена и Парма. К 1861 году в единое Итальянское королевство объединились все эти субъекты, кроме фундаментально урезанной Папской области, сократившейся до окрестностей Рима, и Венеции, остававшейся под властью Австрии. А в 1871 году процесс создания единой Италии в ее нынешних границах был завершен. Только некоторые территории северо-запада (Савойя и Ницца) остались за Францией, а на северо-востоке Триест, Истрия и Южный Тироль (Трентино) — за Австрией.

Важно, что основой объединения Италии стало именно Сардинское королевство, особенно его континентальные территории — Пьемонт со столицей Турин. Именно здесь окончательно сформировался центр итальянской политической интеграции. Если «Молодая Италия» — и конкретно, Мадзини и Гарибальди — были, соответственно, «умом» и «дланью» объединения Италии, то «сердцем Рисорджименто» стали Виктор-Эммануил II и премьер-министр Сардинского королевства Камилло Кавур. Папы оказались на периферии этого процесса, и после того, как его секулярно-республиканская идентичность стала очевидной и преобладающей, они открыто встали ему в оппозицию. В сентябре 1870 года королевские войска подвергли папский Рим обстрелу, вынудили его защитников сдать ся, и на этом история светской власти Пап была завершена. Рим был присоединен к единой Италии и стал ее столицей. Владения Папы отныне ограничивались Ватиканским и Латеранским дворцами.

С этого момента секуляризм в Италии занял главенствующие позиции. В 1873 году парламент проголосовал за закрытие монастырей по всей территории Италии.

Объединенная Италия превратилась в полноценное европейское национальное государство, принялась за политику колонизации (в Африке Италии принадлежали территории Ливии и современной Эритреи). Формально можно считать, что модернизация в Италии к этому периоду совершилась, буржуазные реформы достигли необратимой точки, и эта страна полностью вписалась в *структуру европейского Модерна наряду с другими национальными государствами*. Однако следует учитывать, что процессы модернизации (в том числе и политической, что выразилось в создании единого Государства) в Италии существенно запоздали, и кроме того, имели внешнее происхождение, а не вытекали логически и органично из последовательного развертывания итальянского историала, основанного на латинском Логосе. Собственно становление Италии

дошло до точки Возрождения и зафиксировалось именно в ней, воплотив в культуре и духе Ренессанса свою сложную и мозаичную идентичность, полную парадоксов и двусмысленностей. В политическом устройстве этой органичной Италии мы видим свободную федерацию политий, каждая из которых реализует тот или иной аспект аполлоно-дионисийского латинского Dasein'a, хотя, как в случае Венеции и отчасти Неаполитанского королевства, гештальт Диониса незаметно переходит к титанической фигуре Адониса, открывая вектор итало-Модерна. Но эта ренессансная (и барочная) Италия, даже вместе с вектором (незавершенного!) итало-Модерна, не является предпосылкой к созданию того итальянского государства, которое появилось к 1871 году. Между Италией Ренессанса и барокко и «Молодой Италией» Мадзини, Гарибальди, Виктора-Эммануила II и Кавура существует *качественный разрыв* в структуре историаала. Новая современная Италия не являлась по своему происхождению продолжением прежней мозаики политий, тонко объединенной имперским прошлым, латинской идентичностью, католицизмом и сходством *langue si*. Она сложилась под определяющим воздействием внешнего (во всех смыслах — и географического, и цивилизационного) фактора. Ее создателями были фигуры титанов «Молодой Италии» и Пьемонта, которые были итальянцами по своему культурному ядру, но европейцами и выразителями буржуазного секулярного (преимущественно французского) масонского духа по своей формальной идеологии. Логос Кибелы, который лежит в основе Модерна, был привнесен в Италию извне.

# Идейные истоки Двадцатилетия: Гегель, футуризм и Tradizione Romana

## Политический археомодерн Италии: к строительству нации

Объединение Италии стало началом нового периода в структуре итальянского историала, который соответствует Модерну. Италия XIX века представляла собой европейскую державу среди других аналогичных политических образований, представлявших собой национальные государства. Как и другие европейские государства Нового времени Италия принимала за образец Британскую Империю и Францию, считавшиеся эталонами политической модернизации. С этих стран, и в первую очередь с Англии, Италия брала пример в создании системы собственных колоний в Северной Африке.

Археомодернистская природа итальянской государственности отразилась в том, что ее осмысление, равно как и становление независимой итальянской мысли, были глубинно аффектированы общеевропейскими парадигмами, а собственно итальянское начало, итальянский Dasein проявлялся косвенно и опосредованно. Тем не менее с последней четверти XIX века новые поколения итальянских мыслителей начинают глубинно осмыслять базовые идеологические парадигмы европейского Модерна и давать на них свои особые итальянские ответы. В этом диалоге между европейской мыслью и итальянским Dasein'ом, опиравшимся на собственно итальянский историал, и складывалась современная итальянская мысль.

Будучи реакцией на европейскую философию Модерна, итальянская мысль продолжала ее основные тенденции, сводимые обобщенно к трем базовым идеологиям: либеральной, коммунистической и консервативно-революционной. Поэтому в Италии мы видим представителей всех трех направлений, но в особой национальной версии. При этом важно, что наиболее оригинальными были итальянские представители третьей политической теории, которые одними из первых, наряду с немцами, разработали философские теории Консервативной Революции. Параллель между германской мыслью и итальянской глубинно обоснована отношением

обоих обществ — германского и итальянского — к Модерну: и то, и другое воспринимали модернизацию как *внешний импульс*, поэтому наиболее оригинальные идеи локализовались в той сфере, где оформлялась реакция на Модерн, сопротивление модернизации, но археомодернистская природа Италии, и в значительной мере Германии, только в редких случаях позволяла выдвинуть полноценную альтернативу парадигмам Нового времени с опорой на собственный Dasein. В большинстве случаев консервативные и традиционалистские мотивы были тесно переплетены с модернистскими. В той мере, в какой эта семантическая дихотомия, названная О. Шпенглером «псевдоморфозом»<sup>1</sup>, осмысливается, как в случае А. Мюллера ван ден Брука и других представителей немецкой Консервативной Революции, идеология Третьего Пути может стать когерентной и гармонично структурированной. Но в большинстве случаев экзистенциальная идентичность народа в условиях археомодерна дает о себе знать *неосознанно*, косвенно и спонтанно, аффекулируя доминантные философские течения Модерна<sup>2</sup>.

Поэтому итальянский либерализм (первая политическая теория) и итальянские левые мыслители (особенно анархисты) качественно отличаются от их аналогов из Франции и Англии, а итальянские теории Третьего Пути вообще представляли собой оригинальное и авангардное явление.

Политическая идентичность Италии в XIX — XX веках была предопределена магистральными тенденциями — либерализмом, коммунизмом и национализмом, но в высшей степени показательно, что ярче всех эта идентичность проявила себе в XX веке в форме итальянского национализма, ставшего важнейшим политическим явлением Нового времени. Итальянский либерализм и итальянские левые были частью общеевропейского мировоззренческого процесса, а итальянский национализм — в форме фашизма — представлял собой уникальное и чисто итальянское явление. Поэтому именно в области Третьего Пути итальянская политическая мысль проявила себя наиболее оригинальным образом. С эпохи «Молодой Италии» Мадзини, Гарибальди и Кавура итальянцы были вовлечены в строительство национального государства, а это требовало выработки его идеологии, ценностной системы, политической философии. В этом качестве могли привлекаться общеевропейские концепты (либерализм или социализм), но теоретически могли предлагаться и оригинальные решения по созданию политической нации из мозаичных

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

<sup>2</sup> Аугин А.Г. Археомодерн.

фрагментов прежней Италии. Так как основа для такого национального строительства была гетерогенной, то задача требовала особых усилий, четкого и яркого национального проекта. Отсюда и повышенное значение идеологий Третьего Пути в итальянской истории Нового времени: создание национального государства должно было быть *концептуально обосновано*. Либерализм и тем более социализм решению этой главной для современной Италии задачи не способствовали, более того, их космополитический и интернационалистский пафос этому только препятствовал. Поэтому формирование итальянской нации требовало активного, концентрированного и философски обоснованного *национализма*, адаптированного к оригинальным итальянским условиям. Но дело осложнялось тем, что законченной теории и идеологии национализма в Европе не существовало, поэтому итальянские интеллектуалы столкнулись с исторической задачей *творения нации* одними из первых. Это во многом предопределило не только политическую историю этой страны, но и силовые линии ее философии.

### Вильфредо Парето: элита как функция

Обоснование политической власти стало первоочередной задачей итальянских интеллектуалов конца XIX — начала XX века. Одним из ярких представителей политической мысли Италии Нового времени был экономист, социолог и политолог Вильфредо Парето<sup>1</sup> (1848 — 1923). Парето опирался во многом на традицию Никколо Макиавелли и рассматривал политическую власть как нечто самостоятельное и самодостаточное, имеющее обоснование в самом себе. Этот *технологический* подход к проблеме власти в отрыве от идеологии или метафизики дал название всему течению, основанному Парето — «неомакиавеллизм». К нему принадлежали итальянский политолог и экономист Гаэтано Моска (1858 — 1941), немецкий социолог Роберт Михельс (1876 — 1936) и т. д.

Парето строит свои теории, отталкиваясь от идей французского экономиста Леона Вальраса<sup>2</sup> (1834 — 1910), сформулировавшего учение о равновесии. Вальрас спорил с Марксом, утверждавшим в духе своеобразно понятой гегелевской диалектики, что двигателем исторического прогресса служат противоречия между развитием производительных сил и производственных отношений, а это, в свою

<sup>1</sup> Парето В. Компендиум по общей социологии. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.

<sup>2</sup> Walras L. *Éléments d'économie politique pure; ou, Théorie de la richesse sociale*. Lausanne: L. Corbaz, 1874.



очередь, предопределяет динамику идеологического противостояния. Вальрас же отрицал марксизм с его историцизмом и догмами прогресса, утверждая, что общество всегда тяготеет к равновесию, и любые противоречия представляют собой частный случай в структуре неизменного по своей сути политико-экономического устройства.

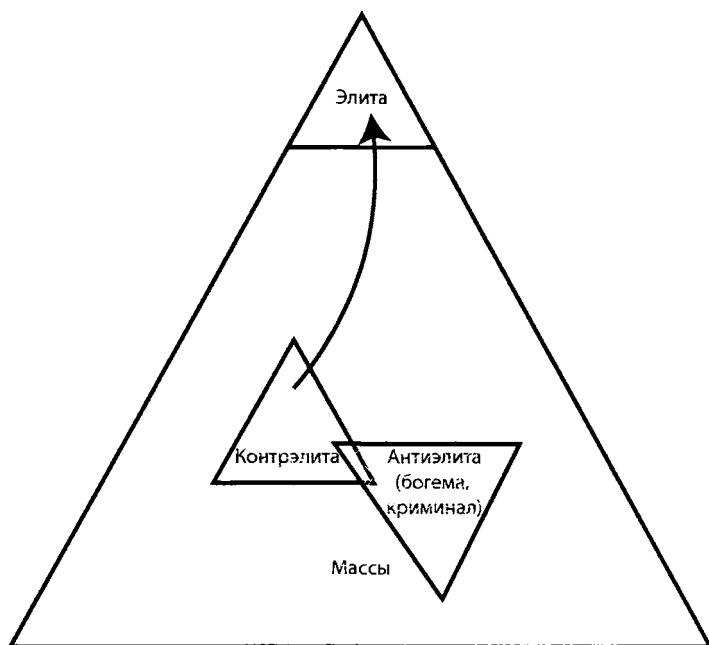
Парето применяет теорию равновесия Вальраса к политическому устройству общества и строит на этом свою социологическую и политологическую теорию власти. Отрицая вслед за Вальрасом роль идеологии в обществе и исходя из убежденности в том, что общество всегда тяготеет к восстановлению одного и того же вертикального иерархического устройства, организованного вдоль властной вертикали, Парето создает *теорию элит*. Согласно этой теории, общество обязательно содержит в себе некоторые конститутивные социальные типы, отношения между которыми и составляют сущность всех основных социальных и политических процессов. При этом социальная динамика всегда остается в рамках постоянной неизменной иерархической структуры, отражающей, по мнению Парето, убежденного материалиста и сторонника эволюционистской теории, саму биологическую структуру человеческого организма.

Политическая система общества есть проекция человеческого организма. Низшие инстинкты образуют «останки», *residui*, которые аффектируют бессознательное и бытовое поведение людей. К этой сфере Парето относит религию, магию, предрассудки и т. д. Вертикальность социальной и политической иерархии отражает прямоходящесть (вертикальность), и эта властная вертикаль является функциональным аналогом позвоночника. Разумность человека как вида отражается в рациональности социальных систем, а модель равновесия представляет собой проекцию деятельности головного мозга.

В контексте этой неизменной структуры Парето и размещает социальные типы. Он выделяет:

- элиту;
- массы;
- контрэлиту;
- антиэлиту.

К элите он относит определенный социальный тип, стремящийся к власти, способный власть захватить, удержать и организовать оптимальным образом. Этот тип точно соответствует фигуре Князя Макиавелли, основные свойства которой Парето признает и считает отличительным признаком политической элиты. Парето полностью отрывает понятие элиты от какой бы то ни было религиозной или идеологической идентичности, полагая, что элиты — в своей жажде



Структура общества, согласно Парето

власти — могут опираться на *любые* религиозные учения и мировоззренческие концепции. Это технологическое толкование сущности власти становится отличительной чертой всей школы Парето. Элита берется вне каких-либо качественных признаков — в отличие от марксизма, Парето отрицает существование экономических классов. С его точки зрения, расслоение в обществе, в том числе и экономическое, проистекает из самой его иерархической природы (как и вертикальная структура прямоходящих). Властный тип элиты необходим обществу, как таковому, и всегда в нем представлен, независимо от того, на каких религиозных или мировоззренческих принципах данное общество основано. Если сравнивать теорию Парето с политической философией Платона, можно сказать, что Парето берет системы власти, выделенные Платоном (аристократию, тимократию, олигархию, демократию и тиранию), по модулю: во всех случаях с опорой на тот или иной комплекс идей в обществе доминирует та или иная элитная группа, а то, *какими* идеями она прикрывается, зависит от обстоятельств и никак не отражает сущности власти.

Массы, по Парето, представляют собой социальный тип, вообще не способный к властвованию и не стремящийся к нему. Массы довольствуются своим положением *объектов* власти, так как тем самым избегают *риска*, с которым власть неизбежно сопряжена. Эту же идею развил Гегель в «Феноменологии духа»<sup>1</sup>, когда он говорил о дуализме фигур Господина и Раба. Господин *рискует* собой, принимая вызов *смерти* и вступая с ней в конфронтацию. Раб выбирает *безопасность*, но теряет свободу. Господин, в битве со смертью не может ее победить, но сам факт сражения с ней дарует ему *небессмертие*, но Раба. Однако у Гегеля отношения Господина и Раба являются лишь одним из моментов в более широкой диалектической картине, тогда как у Парето они представляют собой законченные фигуры, очерчивающие неизменный политико-социальный функционал. На этом строится критика Парето демократии: с его точки зрения, претензии демократов на то, что в случае победы их идеологии власть может быть пропорционально распределена между всеми членами гражданского общества, является чистой фикцией, так как на практике представительская демократия является собой такую же вертикальную модель правления политических элит, как и аристократия, монархия или олигархия. Разница лишь в *оформлении идеологического фасада*: демократия столь же вертикальна, а ее элиты столь же властолюбивы и миноритарны, столь же жадны до власти, как и элиты всех остальных типов общества. Обращение же к массам, якобы, наделяемым при демократии властными полномочиями, является, согласно Парето, не более чем идеологическим прикрытием, а точнее, циничной ложью. Массы не могут и не хотят править. Тот, кто попытается дать им реальную власть, просто разрушит общество, поскольку подобная инициатива равнозначна тому, чтобы заменить головной мозг в человеческом организме спинным или еще более низкими инстинктивными висцеральными импульсами (*residui*).

Если элита и массы суть социологические типы, продолжает Парето, то они не просто оказываются заложниками их положения в обществе, но, напротив, сами своей социальной типологией определяют это положение. *Элиты рвутся кверху, массы оседают вниз*. Если человека массы поместить на верх общества, он не сможет удержать власть и падет на свое «естественное место». Точно так же и с представителями элиты: где бы они ни находились, они будут естественным образом рваться вверх. Это приводит Парето к выделению еще одной группы — *контрэлиты*, к которой принадле-

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

жат элитарные типы, не имеющие по тем или иным причинам доступа к действительной власти. Контрэлита является резервуаром для пополнения правящей элиты, которая, слишком долго находясь у власти, имеет тенденцию дряхлеть и вырождаться. Парето сформулировал закон «ротации элит», согласно которому

- первое поколение элиты является героическим и активным;
- второе охранительным;
- а третье, как правило, утрачивает характеристики, необходимые для властвования, и уступает место новым элитам, которые создаются на основании контрэлиты, из ее числа.

Парето выделяет еще один тип — антиэлисту. К нему он относит тех, кто принципиально не способен к власти, то есть ни при каких обстоятельствах не может стать элитой и исполнять ее функции, но кто при этом отличен и от масс, поскольку наделен творческой активностью и одновременно непокорностью и свободолобием. К антиэлите он относит представителей богемы, творческой интеллигенции, сектантов, а также криминальные круги. Контрэлита, пока она отлучена от власти, часто перемешана с антиэлитой, и часто они совместно участвуют в противостоянии властным элитам. Но если контрэлите и антиэлите удастся свергнуть существующие — как правило одряхлевшие — элиты, их пути расходятся — контрэлита превращается в полноценную элиту, а антиэлита снова отправляется на социальную периферию, будучи принципиально неспособной к исполнению властных функций.

Согласно Парето, ротация элит, то есть замена контрэлитой одряхлевших элит, может происходить несколькими способами: это может быть процесс мирный и постепенный (что характерно для демократии) или насильственный и кровавый (в случае революций, династических и дворцовых переворотов и т. д.). Однако смысл в обоих случаях одинаков — демократия есть метод плавной ротации элит, а отнюдь не дистрибуция властных полномочий между всеми членами гражданского общества, как это — ложно — утверждает либеральная теория.

Политические идеи Парето резко противостоят как либерализму (первая политическая теория), так и коммунизму (вторая политическая теория), так как он отрицает значение идеологии или реальность демократии, полагая, что и то и другое суть лишь прикрытие ротации элит и способ контрэлит свергнуть или плавно заменить собой старые элиты. Тем самым Парето готовит почву для третьей политической теории, которая восторжествует в Италии в 20-е годы XX века. Показательно, что Бенито Муссолини считал себя последователем Парето и предложил ему в 1923 году пост сенатора.

Теории Парето, не будучи ни социалистическими, ни либеральными, вместе с тем остаются в рамках политического Модерна. Сам он является материалистом, атеистом и агностиком, а его понимание природы власти и государства соответствует представлениям Бодена и Гоббса, Макиавелли же Парето открыто признает своим прямым предшественником. Третий Путь Парето остается целиком и полностью в контексте политической парадигмы Нового времени, продолжая ту линию обоснования национального государства, которую воплощали в себе Мадзини и Гарибальди, с одной стороны, и Виктор-Эммануил II и Кавур, с другой. Вместе с тем в философии Парето можно увидеть и довольно самобытные — чисто итальянские — черты, созвучные политическим процессам в итальянских княжествах, — Тоскане, Миланском герцогстве, Папской области, Венеции и т. д., — и систематизированные Макиавелли в его «Князе». Парето восстанавливает *преемственность* итало-Модерна, через долгую эпоху Контрреформации и политического барокко, на протяжении которой Италия отчаянно сопротивлялась модернизации. Но так как эта преемственность покрывает собой разрыв, мы получаем типичную версию археомодерна: материалистические и атеистические общеевропейские концепты Нового времени накладываются на особенность итальянской идентичности, застывшей в ее ренессансном состоянии.

Идеи Парето подхватили другие представители неомакиавеллистского направления. Так, Гаэтано Моска<sup>1</sup> построил на основании теории элит Парето теорию «правлящего класса», выделив способность к управлению и организации как главную черту, определяющую особый социальный тип, всегда рано и поздно оказывающийся на вершине общества и устанавливающий господство над «большинством». Другой ученик Парето, Роберт Михельс<sup>2</sup> сформулировал ту же мысль, введя понятие «железного закона олигархии», то есть социологической закономерности, согласно которой управление обществом всегда с необходимостью сосредотачивается в руках меньшинства — нескольких главенствующих фигур.

Все представители школы неомакиавеллизма отрицали самостоятельное значение политических идеологий, а также религиозных воззрений в их влиянии на политику, обосновывая область Политического как самостоятельную и независимую сферу, управляемую только ей присущими законами и правилами. Такое технологическое и прагматическое отношение к политике вытекало из принципа рав-

<sup>1</sup> Mosca G. Storia delle dottrine politiche. Bari: Laterza, 1937.

<sup>2</sup> Michels R. Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Berlin: Mauritius, 1926.

новесия Вальраса и отвержения идеи прогресса, как и любого другого линейного и однонаправленного изменения общества. Это направление политической мысли было взято на вооружение фашизмом и стало важной составляющей в национальном строительстве Италии в 20 – 30-е годы XX века, продолжаящем дело Рисорджименто.

## Джованни Джентиле: Государство как философия

Другим идеологом нарождающегося итальянского фашизма был философ Джованни Джентиле<sup>1</sup> (1875 – 1944). Джентиле был убежденным гегельянцем и сторонником идеализма, выступая жестко против позитивизма и материализма. Джентиле, вслед за Гегелем, полагал, что великому народу необходима великая философия, и видел прямую и неразрывную связь между строительством Италии как национального государства и интеллектуальным оформлением итальянской идентичности в философии и культуре. Для формирования итальянской интеллектуальной элиты Джентиле вместе со своим другом и единомышленником Бенедетто Кроче (1866 – 1952), с которым позднее он разошелся по идеологическим соображениям (Кроче встал на антифашистскую позицию, тогда как Джентиле полностью принял фашизм), основал в 1903 году журнал «La Critica», где Джентиле отвечал за философский раздел, а Кроче — за искусство и культуру. Оба мыслителя приняли при этом философию Гегеля в ее правой (полярной марксизму как левому гегельянству) версии. Позднее, в 1920 году, Джентиле начинает выпускать другое периодическое издание — «Критический журнал итальянской философии».

Джентиле строит оригинальную философию, которую он называет «актуализмом». В основание ее он кладет понятие «мыслящей мысли» (*il pensiero pensante, il pensiero che pensa*). Акт Джентиле мыслит как преодоление субъект-объектного дуализма. Чистый акт для Джентиле, как и для Гегеля, есть момент познания духом, то есть источником мышления, самого себя. Джентиле разделяет мыслящую мысль и помысленную мысль; каждая имеет свою логику. Мыслящая мысль есть чистый акт, помысленная мысль, напротив, есть застывший и отчужденный, объективированный, продукт мышления. В версии Джентиле диалектическая триада Гегеля соответствует:

- искусству (прямое проявление субъекта — тезис);
- религии (возведение мысли в статус объекта — антитезис);
- философии (осмысление субъектом самого себя как чистого акта — синтезис).

<sup>1</sup> Джентиле Дж. Введение в философию. СПб.: Алетейя, 2000.

Важно, что концепт «мыслящей мысли» можно возвести не только к Фихте, но и к интерпретации активного интеллекта у схоласта и основателя средневековой феноменологии Фридриха фон Фрайберга<sup>1</sup>. А сама идея «актуализма» как метафизического превосходства действия тонко резонирует с особенностью римской религии в ее архаических формах («актуальные боги»).

Просто мысль, по Джентиле, является субъективной и проявляется в искусстве. На следующем уровне — в религии — мысль становится помысленной. И лишь в философии мысль делается *мыслящей*, то есть в полной мере активной, совпадая с чистым актом как с высшим моментом самосознания. На этом строится понимание Джентиле истории: она есть развертывание трех моментов духа, при этом религия оказывается в этой системе вторым из них, то есть формой духа, отчасти преодолеваемой философией. Такая релятивизация религии, а также имманентизм Джентиле, равно как и его защита философии Бруно<sup>2</sup>, стали причиной его трений с Ватиканом. Будучи католиком и признавая ценность религиозного образования, Джентиле считал, что Государство должно быть светским. Но светскость в его понимании была синонимом третьего и высшего акта самосознания духом самого себя, то есть организации общества на основании доминации «чистого акта». Отсюда напрямую вытекала политическая философия Джентиле, которую он отождествил с политическим фашизмом<sup>3</sup>.

Джентиле считал себя прямым продолжателем Рисорджименто и в своей собственной политической философии достраивал линию независимого Государства до полной метафизической картины. В диалектической версии Джентиле итальянский историал представлял собой движение *от эстетики через религию к философии*, причем последней фазе соответствовало именно создание современного национального государства. В Государстве Джентиле, как и Гегель, видел высшую фазу реализации духа, становящегося полностью актуальным, следовательно, оно понималось им как инстанция, превосходящая религию, поскольку религия соответствовала фазе помысленной мысли, а Государство — фазе мыслящей мысли, то есть чистому акту.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>2</sup> Джентиле выступил перед Муссолини, поддержкой которого он пользовался, в защиту памятника Джордано Бруно, который консервативные католики предлагали снести.

<sup>3</sup> Считается, что именно Джентиле был автором программного труда «Доктрина фашизма», вышедшего под именем Муссолини. *Mussolini B. La dottrina del fascismo*. Firenze: Vallecchi Editore, 1935.

Система Джентиле представляет собой еще одну версию итальянского археомодерна, где имманентизм сочетается со своеобразным спиритуализмом. Фашизм, в толковании Джентиле, представляет собой теорию и практику чистого духовного акта, выражающегося в возведении Государства в философский принцип. Это и есть «доктрина фашизма», представляющая собой доведение до логического предела гегелевской философии. Самосознание духа воплощается в Государстве как инстанции, где дух достигает стадии синтеза — преодолевая как субъективную стадию (искусство), так и стадию объективации (что для Джентиле равнозначно религии). Этим и обосновывается абсолютизация Государства как имманентной версии идеи, ставшей плотью. В такой версии мы видим одновременно сочетание нескольких линий:

- спиритуалистической диалектики в духе Иоакима де Флоры, где «Третье Царство» Святого Духа рассматривается как форма общества, следующая за эпохой средневеково-католического порядка;
- модернистской модели Левиафана как рукотворного «бога» Т. Гоббса;
- гегелевской философии истории;
- доведения до логического предела проектов «Молодой Италии» Мадзини и Гарибальди.

Фашизм, понятый таким образом, становится логическим завершением *Рисорджименто*, где сходятся к одной точке сложные и разнообразные линии итальянской истории. Джентиле обращается не столько к римскому и латинскому наследию, сколько рассматривает историал Италии с эпохи позднего Средневековья (Данте, Кавальканти) и Ренессанса через Контрреформацию и барокко вплоть до *Рисорджименто*. При этом, признавая оправданность и логическую обоснованность каждого этапа, Джентиле видит в фашизме завершение всего исторического процесса как стадий развертывания духа.

В отличие от технологического толкования политики у Парето и Моска, версия Джентиле наделяет итальянское государство онтологическим и духовным статусом: создание современной Италии мыслится им кульминацией всей мировой культуры. И фашизм, понятый как реализация чистого актуализма, является высшим выражением этого процесса. Историал, выстраиваемый Джентиле, будет совершенно логичным, если мы учтем его рамки: Ринашименто — Контрреформация — *Рисорджименто*. В этом случае под «религией» Джентиле понимает именно итальянский католицизм в период Тридентского собора до взятия войсками Итальянским королевством Рима как последнего оплота Папской области.



Джентиле	<p>мысль → искусство → Ринашименто</p> <p>ПОМЫСЛЕННАЯ МЫСЛЬ → религия → Контрреформация</p> <p>мыслящая мысль → философия актуализм → Государство → Рисорджименто</p> <p>→ фашизм</p>		
Гегель	тезис Дух	антитезис Природа	синтез Государство
Шеллинг	A <sup>1</sup> /B Божество/Gottheit	A <sup>2</sup> Дионис/Христос	A <sup>3</sup> Дух
Вико	эра богов	эра героев	эра людей
Иоаким де Флора	Царство Отца	Царство Сына	Царство Святого Духа

Итальянский историал, по версии Дж. Джентиле, и его аналоги и прообразы

## Габриэле д' Аннунцио: новейший человек

Еще одной яркой фигурой, идейно и политически подготовившей фашистское Двадцатилетие (Ventennio), был писатель и общественный деятель Габриэле д' Аннунцио<sup>1</sup> (1863 — 1938). Д' Аннунцио воплощал в себе романтическую версию итальянского национализма, построенную на ницшеанском идеале Сверхчеловека («Невинный»<sup>2</sup>), ренессансном панэстетизме, драматическом диалоге с роком в духе классических римских авторов (Варрона или Цицерона). Д' Аннунцио так же относится к Рисорджименто, как и Джентиле или Парето, но стремится выразить его идеал не в философии или политическом учении, но в героизации рождающейся итальянской нации и ее авангарда.

Творчество д' Аннунцио оказало огромное влияние на литературу и искусство XX века, в том числе и на русскую культуру. Сам д' Аннунцио дружил с крупными фигурами русского Серебряного века — Дягилевым, Бакстом и т. д. Великий русский поэт Николай Гумилев, вдохновленный патриотической речью д' Аннунцио в Генуе, в которой тот обращался к воссозданию духа и образа Древнего Рима, посвятил ему в разгар Первой мировой войны в 1915 году выразительную оду.

### Ода к д' Аннунцио

К его выступлению в Генуе

Опять волчица на столбе  
 Рычит в огне багряных светов...  
 Судьба Италии — в судьбе  
 Ее торжественных поэтов.  
 Был Августов высокий век,  
 И золотые строки были:  
 Спокойней величавых рек  
 С ней разговаривал Вергилий.  
 Был век печали; и тогда,  
 Как враг в ее стучался двери,  
 Бежал от мирного труда  
 Изгнанник бледный, Алигьери.  
 Униженная до конца,  
 Страна, веселием объята,

<sup>1</sup> Д' Аннунцио — творческий псевдоним. Настоящее имя Габриэле Рапаньелла.  
 См.: Д' Аннунцио Г. Собр. соч.: В 6 т. М.: Книжный Клуб Книговек, 2010.

<sup>2</sup> Д' Аннунцио Г. Невинный // Д' Аннунцио Г. Собр. соч.: В 6 т. Т 2. М.: Книжный Клуб Книговек, 2010.

Короновала мертвеца  
В короновании Торквата.  
И в дни прекраснейшей войны,  
Которой кланяюсь я земно,  
К которой завистью полны  
И Александр и Агамемнон,  
Когда все лучшее, что в нас  
Таилось скупое и суровое,  
Вся сила духа, доблесть рас,  
Свои разрушило оковы —  
Слова: «Встает великий Рим,  
Берите ружья, дети горя...» —  
Грозней громов; внимая им,  
Толпа взволнованнее моря.  
А море синей пеленой  
Легло вокруг, как мощь и слава  
Италии, как щит святой  
Ее стариннейшего права.  
А горы стыннут в небесах,  
Загадочны и незнакомы,  
Там зреют молнии в лесах,  
Там чутко притаились громы.  
И, конь встающий на дыбы,  
Народ поверил в правду света,  
Вручая страшные судьбы  
Рукам изнеженным поэта.  
И все поют, поют стихи  
О том, что вольные народы  
Живут, как образы стихий,  
Ветра, и пламени, и воды<sup>1</sup>.

Гумилев кратко воспроизводит здесь весь итальянский историал, развертывая главный тезис «Судьба Италии — в судьбе/Ее торжественных поэтов». Одним из таких «торжественных поэтов», причем замыкающим собой золотую ветвь, идущую от Вергилия, и является Д'Аннунцио. Д'Аннунцио обращается к Секулярным играм Императора Августа, возвестившим начало Империи. Латинское Солнце Империи, по Гумилеву, возрождается в «Молодой Италии». Рисорджименто — полюс великой римской реставрации, как реставрацией Царей Рима мыслилась Вергилием эра правления Августа. Русский

<sup>1</sup> Гумилев Н. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.: Воскресенье, 1999. С. 78–79.

аполлонический поэт Николай Гумилев угадывает в д'Аннунцио *возвращение солярного начала*. Слова д'Аннунцио «Встает великий Рим/ Берите ружья, дети горя...» становится квинтэссенцией героического жеста писателя и трибуна, в котором ясно читается сверхчеловеческий трагизм.

Показательно, что активность д'Аннунцио, считающегося крупнейшим, если не самым крупным итальянским писателем Нового времени, не исчерпывалась литературой и публичными выступлениями. Д'Аннунцио является горячим сторонником вступления Италии в войну для воссоединения с итальянскими территориями, бывшими под контролем австрийцев. Продолжая дело Гарибальди и его революционной «тысячи», д'Аннунцио сам записывается на фронт в качестве военного пилота и принимает активное участие в боевых действиях итальянской военной авиации. На войне д'Аннунцио был ранен, потерял глаз, но вопреки настояниям врачей, снова принял участие в военных действиях, как только смог передвигаться.

В сентябре 1919 года на волне бурно растущего патриотизма д'Аннунцио возглавляет поход итальянских добровольцев («дети горя взяли ружья») на хорватский город Риека (по-итальянски Фиуме), который он захватывает и устанавливает там на короткий срок (до декабря 1920 года) Республику Фиуме. При этом д'Аннунцио с его отрядом удается вытеснить из города американо-британско-французские войска, оккупировавшие эти территории в ходе борьбы Антанты против Австро-Венгрии. Сам д'Аннунцио становится правителем (*il Commandante*) новой Республики, реализуя на практике идею царя-философа, правителя-интеллектуала и поэта.

Этот эпизод и в его жизни, и в политической истории народов остается уникальным: поэт и писатель на мгновение становится в центре политической системы, воплощая в своем правлении сочетание *политических идеалов с патриотическими*. Конституция Республики Фиуме была написана д'Аннунцио в стихотворной форме<sup>1</sup>. Д'Аннунцио официально дал название своему Государству — Республика Красоты. Фундаментом политического строя объявлялось обязательное музыкальное образование. Граждан Республики д'Аннунцио провозглашает «новейшими людьми» (*uomini novissimo*)<sup>2</sup>. Радикальный патриотизм и диктаторские полномочия «Комманданте» соседствуют

<sup>1</sup> *D'Annunzio G. La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume. Roma: Castelvecchi, 2009.*

<sup>2</sup> Выражение «novissimo», превосходная степень прилагательного «новый», ново, в итальянском имеет коннотацию со Страшным Судом и эсхатологией, так как День Страшного Суда называется на латыни *Novissimum Dies*, откуда немецкое выражение *Junges Gericht*. Поэтому «новейшие люди» д'Аннунцио — это одновременно «люди Страшного Суда», «эсхатологические люди».

в Республике Фиуме с широким спектром демократических свобод на грани анархизма. Показательно, что Республика Красоты первой признала Советское государство, в ответ на что Ленин признал в свою очередь Республику Фиуме.

Д'Аннунцио требует присоединить эту область к Италии, хотя по Раппальскому договору она должна отойти к вновь создаваемому Югославскому государству. Обеспокоенные таким оборотом событий страны Антанты требуют от Италии отозвать отряды Д'Аннунцио, что и происходит. Когда Рим признает Раппальский договор, Д'Аннунцио объявляет войну на сей раз самой Италии, и только обстрел города итальянским флотом заставляет его отступить. Позднее, в 1924 году, Муссолини, восхищавшийся Д'Аннунцио, пошел по его стопам и присоединил «вольный город» Фиуме к Италии.

Д'Аннунцио самого себя осознавал как носителя чистейшего и образцового итальянского Dasein'a, в котором одновременно соседствуют латинские корни, открытый во все стороны неистовый дух флорентийского Ренессанса, дерзость и радикализм Мадзини и Гарибальди, глубинная солидарность с итальянским обществом, предводителем и пророком (il Vate), которым он осознавал себя. В Д'Аннунцио Рисорджименто достигает расцвета, и хотя его эстетика иногда причисляется к декадансу, в его лице мы имеем дело с *восстанием глубокой Италии против европейского Модерна*, против либерализма, материализма, рационализма и позитивизма. В отличие от французских декадентов Д'Аннунцио является носителем активного созидательного начала: в нем и сквозь него действует солярный Логос Империи и тот актуализм «мыслящей мысли», о котором говорил Джентиле. Показательно, что Д'Аннунцио был одним из первых, кто подписал «Манифест фашистских интеллектуалов»<sup>1</sup>, составленный в 1925 году Джентиле.

### Томмазо Маринетти: на крайнем мысе веков

Еще одним идейным источником итальянского фашизма было течение футуризма. Это течение было нигилистическим, левым и близким к анархистским кругам. Но и Бенито Муссолини, глава итальянских фашистов и самого итальянского Государства в период Двадцатилетия, начинал с левой политики. Фашизм, как таковой, не является исключительно правым, консервативным или традиционалистским течением. Его природа и его структура, равно как

<sup>1</sup> Gentili G. Il Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le nazioni // Popolo di Roma. 1925.

и Рисорджименто, логическим заключением которого фашизм и явился, были *формами итальянского археомодерна*, где причудливо сочетались архаические и модернистские стороны, древность и современность, правое и левое, нигилизм и стремление к его преодолению. Более того, ранний фашизм содержал больше левых и анархистских популистско-демократических элементов, чем средний и поздний. Поэтому влияние ницшеанского героического анархизма д'Аннунцио или футуристов, а также таких левоанархистских фигур, как Курцио Малапарте (1898 — 1957), который вступил в партию Муссолини в 1920 году, принимал участие в походе на Рим, а позднее подписал «Манифест фашистских интеллектуалов» Джентиле<sup>1</sup>, в первый период фашизма ощущалось больше, чем консерваторов и правых, усиливших свои позиции позднее, и особенно после заключения Муссолини Латеранского пакта со Святым Престолом.

«Манифест фашистских интеллектуалов» подписал и глава футуристов Томмазо Маринетти (1876 — 1944), основавший это движение.

На Маринетти решающее влияние оказал д'Аннунцио, и свою собственную творческую стратегию первые футуристы стали выстраивать, отталкиваясь от его идей и его стиля. Маринетти, как д'Аннунцио, был увлечен авиацией, яростно призывал к участию Италии в Первой мировой войне, разделял радикально патриотические взгляды. При этом он был противником католичества и призывал к тому, чтобы «деватиканизировать» Италию. Снова мы видим здесь сочетание левых (нигилизм, любовь к технике, модернизм) и правых (патриотизм, национализм, милитаризм, определенный элитизм) элементов. Маринетти стремится пойти дальше, чем д'Аннунцио в направлении литературного авангарда: он меняет синтаксис языка, призывает игнорировать правила грамматики, разрушает моральные запреты и стремится расширить эффект воздействия нового стиля через использование одновременно нескольких форм презентации — визуальной, звуковой, тактильной и т. д. При этом Маринетти участвует в походе д'Аннунцио на Фиуме, а позднее вместе с «Боевыми фашами» (Fasci di combattimento) Муссолини создает первые фашистские отряды. Вначале Маринетти основывает свою собственную Футуристскую политическую партию, затем примыкает к партии Муссолини.

Первым футуристским романом является «Футурист Мафарка»<sup>2</sup>, с чего начинается история этого движения, к которому постепенно

<sup>1</sup> Позднее Малапарте встал в оппозицию Муссолини и даже опубликовал антифашистский трактат «Техника государственного переворота». См.: *Малапарте К. Техника государственного переворота*. М.: Аграф, 1988.

<sup>2</sup> *Маринетти Ф.-Т. Футурист Мафарка*. М.: Северные дни, 1916.

присоединяются авангардные художники, поэты и музыканты Италии. В этом романе Маринетти, следуя за Ницше, осмеивает сентиментализм и феминидный стиль (вплоть до прямой мизогинии), воспеваает маскулинные ценности войны, стойкости и воли, доведенные до предела. Героическое начало у Маринетти балансирует на грани титанизма, так как в отличие от эстетики д'Аннунцио он часто переходит стилистические границы, отчего его творчество подчас демонстрирует явные признаки ѳβρις.

Основные принципы футуризма Маринетти изложил в Манифесте:

1. Мы хотим воспеть любовь к опасности, привычку к энергии и смелости.
  2. Мужество, смелость, восстание станут сущностными элементами нашей поэзии.
  3. До настоящего момента литература прославляла задумчивую неподвижность, экстазы и сон. Мы же воспоем агрессивное движение, лихорадочную бессоницу, бег, сальто-мортале, пощечину и удар кулаком.
  4. Мы утверждаем, что величие мира должно обогатиться новой красотой; красотой скорости. Гоночный автомобиль со своим капотом, украшенным огромными трубами, похожими на змеев со взрывоопасным дыханием... ревущий автомобиль, который представляется летящим под градом картечи, прекраснее победы при Самофракии.
  5. Мы хотим прославить человека, держащего в руках руль, чей идеальный дротик пронзает Землю, брошенный на бегу по периферии орбитального круга.
  6. Необходимо, чтобы поэт тратил себя яростно, броско и грандиозно, чтобы увеличить энтузиастическое кипение примордиальных стихий.
  7. Там, где нет битвы, там нет красоты. Ни одно произведение, которое не было бы агрессивным, не может быть шедевром. Поэзию следует понимать как насильственное нападение на неизвестные могущества, чтобы они распростерлись покорно перед человеком.
1. Noi vogliamo cantare l'amor del pericolo, l'abitudine all'energia e alla temerità.
  2. Il coraggio, l'audacia, la ribellione, saranno elementi essenziali della nostra poesia.
  3. La letteratura esaltò fino ad oggi l'immobilità pensosa, l'estasi ed il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo ed il pugno.
  4. Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova; la bellezza della velocità. Un automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bello della Vittoria di Samotracia.
  5. Noi vogliamo inneggiare all'uomo che tiene il volante, la cui asta ideale attraversa la Terra, lanciata a corsa, essa pure, sul circuito della sua orbita.
  6. Bisogna che il poeta si prodighi con ardore, sfarzo e munificenza, per aumentare l'entusiastico fervore degli elementi primordiali.
  7. Non v'è più bellezza se non nella lotta. Nessuna opera che non abbia un carattere aggressivo può essere un capolavoro. La poesia deve essere concepita come un violento assalto contro le forze ignote, per ridurle a prostrarsi davanti all'uomo.

8. Мы находимся на крайнем мысе веков!... Зачем нам нужно оборачиваться через плечо назад, если мы хотим высадить тайные двери невозможного? Время и Пространство вчера вечером умерли. Мы живем уже в абсолютном, поскольку уже создали вездесущую вечную скорость.

9. Мы хотим восславить войну — единственную гигиену мира — милитаризм, патриотизм, разрушительный жест освободителей, прекрасные идеи, ради которых хочется умирать, и презрение к женщине.

10. Мы хотим уничтожить музеи, библиотеки, всякого рода академии и сражаться против морализма, феминизма и против любой разновидности оппортунистской и утилитарной мерзости.

11. Мы воспеваем великих безумцев, волнующих трудом, наслаждением или восстанием: мы воспеваем многоцветные и многозвучные лавины революций в современных столицах; мы воспеваем вибрирующую ночную лихорадку арсеналов и оружейных складов, подожженных жестокой электрической луной; жадные станции, пожирающие курящихся змеев; фабрики, подвешенные к облакам, скрученными нитями своих дымов; мосты, подобные гигантским гимнастам, перепрыгивающим через реки, сверкающие на солнце как лезвие ножа; отчаянные пароходы, убегающие за горизонт, и широкогрудые локомотивы, которые топчутся на рельсах, как огромные стальные жеребцы, спутанные трубами, и скользящий полет аэропланов, чьи винты щебечут на ветру, как знамя, и рупоклепсут, как восторженная толпа.

8. Noi siamo sul promontorio estremo dei secoli!... Perché dovremmo guardarci alle spalle, se vogliamo sfondare le misteriose porte dell'impossibile? Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente.

9. Noi vogliamo glorificare la guerra — sola igiene del mondo — il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna.

10. Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d'ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica e utilitaria.

11. Noi canteremo le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommossa: canteremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne; canteremo il vibrante fervore notturno degli arsenali e dei cantieri, incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrici di serpi che fumano; le officine appese alle nuvole per i contorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti che scavalcano i fiumi, balenanti al sole con un luccichio di coltelli; i piroscafi avventurosi che fiutano l'orizzonte, e le locomotive dall'ampio petto, che scalpitano sulle rotaie, come enormi cavalli d'acciaio imbrigliati di tubi, e il volo scivolante degli aeroplani, la cui elica garrisce al vento come una bandiera e sembra applaudire come una folla entusiasta<sup>1</sup>.

В этих пунктах футуристской программы прозрачно проступает археомодернистская природа фашистской стадии Рисорджименто.

<sup>1</sup> Marinetti F.T. Manifesto // Le Figaro. 1909. 20 февраля.



Мы видим солярный аполлонический Логос классической латинской идентичности, дионисийскую экзальтацию столкновения мужского духа с материальными стихиями и победа над ними, но вместе с тем воспевание прогресса и техники, скорости и ажиотажной активности, которые явно относятся к области титанизма. Все это характерно в равной мере как для футуризма как художественного стиля, так и для итальянского фашизма как политической идеологии. Фасцинация быстротой и техникой, полетом и новыми аппаратами у Маринетти созвучна гештальту Рабочего у Э. Юнгера: в этом проступает титаническая и модернистская составляющая идеологии Третьего Пути. Но подобно германской Консервативной Революции итальянский футуризм и, шире, фашизм представляют собой синкретический набор разнородных элементов, где к солярным аполлоно-дионисийским моментам примешиваются титанические.

Антиклерикализм и безусловный технократизм Маринетти разделяли, однако, не все футуристы. Так, создатель авангардного журнала «*Lacerba*» и один из ярких деятелей футуризма Джованни Папини (1881 — 1956), также националист и левый анархист, позднее придет к традиционному католицизму. И сам Маринетти, призывавший громить библиотеки и академии, станет в 20-е годы, при Муссолини, одним из главных представителей официальной итальянской культуры и академиком вновь созданной национальной Академии Италии.

### Гвидо де Джорджо: «сакральный фашизм»

Философские и эстетические истоки Двадцатилетия (Парето, Джентиле, д'Аннунцио, Маринетти, Малапарте, Папини и т. д.) предопределили официальный дискурс этого периода, но параллельно ему — на периферии исторического фашизма — развертывалось особое направление, связанное с *традиционализмом*. Эта традиционалистская версия пыталась перетолковать отдельные моменты фашизма в духе возвращения к римской сакральности и к Римской Традиции. Самым ярким представителем этого направления был Юлиус Эвола, но сам он был продолжателем интеллектуального течения, которое было в основных своих чертах сформировано первой волной итальянских традиционалистов, открывших работы Рене Генона, в первую очередь Артуро Регини (1878 — 1946) и Гвидо де Джорджо (1890 — 1957).

Гвидо де Джорджо в юности в качестве учителя итальянского языка посетил Тунис, где судьба свела его с суфийским шейхом Мухаммедом Хайрединином, открывшим для него духовную традицию

и философию ислама. Заинтересовавшись суфизмом, де Джорджо стал тщательно изучать европейских авторов, писавших на эту тему. Так, сразу после Первой мировой войны он познакомился в Париже с Генонем, с которым позже переписывался всю жизнь. Генон и его идеи о радикальной оппозиции между Традицией и современным миром, Модерном, оказали на де Джорджо решающее воздействие, и он с тех пор осознал самого себя полностью стоящим на стороне сакрального. Не видя возможности соучаствовать в делах «современного мира», в 1930-е годы де Джорджо удалился в горы Пьемонта, где и прожил в заброшенном монастыре отшельником практически всю жизнь, занимаясь философией и поэзией.

В отличие от Генона и несмотря на свой интерес к суфизму, Гвидо де Джорджо не выбрал интеграцию в традицию Востока, но поставил своей задачей способствовать восстановлению западной традиции. Он не считал, что Запад обречен, и был убежден, что, несмотря на глубину его падения, последние носители западной сакральной Традиции должны подняться в последнюю битву на ее защиту. Эту западную Традицию де Джорджо понимал как *Римскую Традицию*. В период Второй мировой войны он написал программный труд с таким же названием «Римская Традиция» («La Tradizione Romana»<sup>1</sup>), который, однако, был опубликован только после смерти автора.

При жизни его тексты были известны только узкому кругу итальянских традиционалистов, собравшихся вокруг двух периодических изданий — «Ug» и «Krug». Кроме того, он опубликовал цикл текстов в журнале, издававшемся Ю. Эволой «La Torre», а после того как Эвола сблизился с крупным фашистским функционером и журналистом Роберто Фариначчи (1892—1945), серия его статей была опубликована в официальном органе «Regime fascista».

Будучи горячим итальянским патриотом, он воспитал своего сына Ламберто де Джорджо на принципах любви к Отечеству. В юном возрасте тот погиб на фронте. Медаль за проявленный героизм была вручена отцу Бенито Муссолини лично. Это стало поводом для того, чтобы де Джорджо изложил дуче свое видение будущего Европы и человечества и свой проект превращения исторического фашизма в «фашизм сакральный».

В третьей политической теории, идеологически противостоящей либерализму и коммунизму как двум версиям Модерна, де Джорджо увидел возможность реализации проекта восстановления традиции. Он понимал, что в Третьем Пути также содержатся элементы Модерна, но он полагал, что эта идеология несет в себе потенциал для

<sup>1</sup> Giorgio Guido de. La Tradizione Romana. Roma: Edizioni Mediterranee, 1989.

того, чтобы эволюционировать в нечто иное. Так же, впрочем, считали некоторое время М. Хайдеггер и Ю. Эвола. Гвидо де Джорджо разработал наброски *альтернативного фашизма*, который сам он назвал «сакральным фашизмом». Но такой «сакральный фашизм», отрицающий и национализм, и механицизм, и материализм, и различные формы расизма, и колониализм, уже не мог относиться к третьей политической теории, представляя собой нечто выходящее за ее рамки. По сути, де Джорджо понимает под «сакральным фашизмом» не политическое учение и не режим Муссолини, но саму Римскую Традицию, которую он прослеживает с эпохи Античности до нашего времени.

Де Джорджо интерпретирует фашизм, отталкиваясь от символа ликторской фасции, представляющей собой 12 прутьев и двойной топор<sup>1</sup>. Для него «фашизмом» является то, что символизирует этот священный объект, то есть то, что метафизически связано с фасцией.

Едина связь, которая соединяет двенадцать прутьев ликторской фасции, и едино пронзающее молнией могущество, запечатленное в двойном топоре: это высшая эмблема Традиции, поскольку она представляет собой вертикальное течение: восхождение и победу<sup>2</sup>.

Поэтому «фашизация» — это не распространение политического фашизма, но обращение духовного взгляда к латинскому Логосу, к сущности самого Рима, как *точки вечности* внутри потока времени. Де Джорджо пишет:

Возвращение к Римской Традиции подразумевает «фашизацию» Европы и мира, интегральное возвращение к духу истины того, что по имени, символу и реальности является Римом. Рим — это сакральная, непобедимая, неукротимая вершина, находящаяся по ту сторону любого эгоизма и человеческих или популистских амбиций, в истинном свете плана Божественного, к которому Рим и относится. Это и есть высшая цель Римской Традиции, экзальтация могущества Рима в контексте Традиции, которая одна только и способна дать Западу истину, справедливость, величие.

Реставрация, к которой мы призываем, беря за путеводную нить вдохновение и идеал Данте, это возвращение к духу Рима, не просто повторение прошлого, которое, кроме всего прочего, невозможно, так как ничто преходящее не повторяется, но прямое примыкание к вечным началам истины, кото-

<sup>1</sup> Ликторская фасция является древним символом этрусков.

<sup>2</sup> Giorgio Guido de. La Tradizione Romana. P. 317.

рые содержатся в Священных Писаниях и древних символах. Это огромное дело фашизации предполагает нечеловеческое усилие, которое должны осуществить люди благой воли, если они хотят спасти Запад от катастрофы, не столько от материальной и внешней, которая сама по себе нас особенно не трогает, сколько от глубинной, внутренней и духовной: катастрофы жизни духа, крах истины, которая уже разлагается в этом бурном распаде импульсов, стремлений, ошибок, эгоизмов, подобным которым еще никогда не было в истории мира<sup>1</sup>.

Наиболее ярким выразителем «сакрального фашизма» Гвидо де Джорджо считает Данте. Он говорит об этом в следующих терминах:

В Данте Восток и Запад уравнивают друг друга в едином центре, который сущностно, и есть Примордиальная Традиция, то есть единая и суверенно реализованная универсальность Традиции. Но так как в Средние века существовали тесные контакты между Востоком и Западом, а в это великое время, как никогда в иные эпохи, элементы различных традиций дополняли друг друга, передаваясь устным образом от учителя к ученику, и от ученика к ученику, Данте явился в конце этой эпохи, когда доминиканцы и францисканцы, хотя и существенно выродившиеся и враждующие друг с другом, все еще представляли собой два пути — херувимский и серафимский — реализации Божественного, оба антропоцентричные, но отличающиеся друг от друга по своей природе и по своим методам<sup>2</sup>; но именно Данте сумел их объединить, «фашизировать», не смешивая. И надо сказать, что, когда мы употребляем термин «фашизировать», мы не имеем в виду ничего похожего на синкретизм или смешение: «фашизировать» в смысле Традиции означает дать каждой дороге, каж-

<sup>1</sup> *Giorgio Guido de. La Tradizione Romana. P. 42.*

<sup>2</sup> Де Джорджо имеет в виду 11 песнь (строфы 37 – 43) из Рая Данте, где тот говорит о видении св. Доминика и св. Франциска Ассизского, основателей двух главных монашеских орденов Европы — доминиканского и францисканского. «Один пылал пыланьем серафима; / В другом казалась мудрость так светла, / Что он блистал сияньем херувима. Лишь одного прославлю я дела, / Но чтит двоих речь об одном ведущий, / Затем что цель их общею была». *Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Правда, 1982.* Данте связывает францисканцев с фигурой Серафима, а доминиканцев — с фигурой Херувима. Причем Данте уточняет, что оба пути — и серафимский и херувимский — ведут к единой цели. Де Джорджо строит на этом теорию, что два монашеских ордена представляют собой два параллельных пути духовной реализации, которые должны быть связаны «сакральной фасцией».

дому элементу свое собственно направление, центр, ось, не допуская слияния. В этом и состоит новизна той фиксированности, которая воплощает в себе Традицию<sup>1</sup>.

И далее:

В Данте «фашизация» достигает своей кульминации, Восток и Запад, Рим древний и новый, временный и вечный, земля и небо, мир и сверхмир, человек и Бог, все акцентируется, сочетается, объединяется в высшей вертикали, которая и есть Рим. Вот в чем состоит «сакральный фашизм», подлинный триумф справедливости и истины в человеке и мире: а то, что будут наличествовать разногласия, битвы, падения, все это не имеет никакого значения, так как все это происходит внутри традиционного общества, где все поддерживается высшим равновесием, обеспеченным носителями ключей (Clavigero) и фасций (Fascigero), Царством (Regnum) и Империей (Imperium), навсегда соединившимся в Риме<sup>2</sup>.

Для де Джорджо Рим представляет собой метафизическое понятие и одновременно синтез — верха и низа, духа и материи. В его циклологии Традиция начинается с востока, переходит к югу и завершается на западе. На запад она приходит вместе с Энеем. Таким образом, Рим в его глазах включает в себя весь исторический человечества. «Тайным именем» Рима де Джорджо считает фигуру Януса, который воплощает в себе синтез всех противоположностей и является римским эквивалентом этрусской фасции.

При этом Гвидо де Джорджо считает, что христианство и, в частности, римское католичество было прямым продолжением солнечной Примордиальной Традиции и ее обновлением. В этом принятии христианства состоит отличие де Джорджо от Юлиуса Эволы, противопоставлявшего христианство и языческий Рим, и напротив, близость с ренессансными платониками — Фичино, Пико дела Мирандола и т. д.

Римская Традиция Гвидо де Джорджо не была воспринята ни Муссолини, ни партийными функционерами Двадцатилетия. Тем не менее Гвидо де Джорджо сохранил верность своим представлениям и после Второй мировой войны, в то время как большинство чиновников прежнего режима нашли себе место в новой демократической Италии. Гвидо де Джорджо эту Новую Италию проклял, оставшись непреклонным одиноким визионером, потерянным в горах Пьемонта и забытым всеми вплоть до своей смерти.

<sup>1</sup> Giorgio Guido de. La Tradizione Romana. P. 316 — 317.

<sup>2</sup> Ibid. P. 317.

## Юлиус Эвола: последний рыцарь римского Логоса

Среди интеллектуалов, в той или иной степени близких к итальянскому фашизму, иногда упоминают также атипичного и экстравагантного (даже для самой по себе экстравагантной среды) автора — философа-традиционалиста XX века Юлиуса Эволу (1898 — 1974). Юлиус Эвола наряду с Рене Геноном (1887 — 1951) считается крупнейшим представителем философии традиционализма, основанной на признании парадигмальной метафизики в форме *Philosophia Perennis*.

Барон Юлиус Эвола происходил из древнего рода итальянской аристократии, имевшей, скорее всего, германские корни. Сам Эвола в единственной биографической книге «Путь Киновари»<sup>1</sup> пишет о своей юности:

Я почти ничем не обязан ни среде, ни образованию, ни моей семье. В значительной степени я воспитывался на отрицании преобладающей на Западе традиции — христианства и католицизма, на отрицании актуальной цивилизации, этого материалистического и демократического «современного мира», на отрицании общей культуры и расхожего образа мышления того народа, к которому я принадлежал, т. е. итальянцев, и, наконец, на отрицании семейной среды. Если все это и повлияло на меня, так только в негативном смысле: все это вызвало у меня глубочайший внутренний протест<sup>2</sup>.

В этом отношении к окружающей среде легко увидеть тот же набор типичных черт, которые мы легко обнаружим и у других представителей Третьего Пути — в частности, у д'Аннунцио, Маринетти или Папини. Так же, как и они, Эвола открывает для себя Гегеля и Ницше. Из эстетических течений Эвола тяготеет к дадаизму, который представляется ему более радикальным, нежели футуризм. При этом многие элементы из героической эстетики д'Аннунцио и подчеркнутый маскулинизм и героизация войны Маринетти Эвола черпает у своих предшественников. Однако от них его отличает еще бóльшая степень радикализма и абсолютно бескомпромиссное отвержение современного мира в целом. Эвола становится основным представителем дадаизма в Италии. Пишет дадаистские картины, публикует сборник дадаистской поэзии «Абстрактное искусство»<sup>3</sup>. Но уже в этой ранней работе заметны основные темы будущего творчества Эволы: стремление к преодолению всего относительно-

<sup>1</sup> *Evola J. Il cammino del cinabro*. Milano: Vanni Scheiwiller, 1964.

<sup>2</sup> Цит. по: Дугин А.Г. Консервативная Революция Юлиуса Эволы // Эвола Ю. Языческий империализм. М.: Арктогея, 1994. С. 153.

<sup>3</sup> *Эвола Ю. Абстрактное искусство*. М.: Евразийское движение, 2012.

го, материального, человеческого, конечного, жажда Абсолюта, но не через слияние с ним, а через реализацию Абсолюта в себе, через практику активной метафизики (акцент, поставленный на акте, отсылает нас к Джентиле, как и ранние работы Эвола — в частности, «Теория абсолютного индивидуума»<sup>1</sup>, посвященные Гегелю в радикальной интерпретации). Эвола пишет:

Все человеческое и все практическое должно быть преодолено...

Чтобы видеть, недостаточно иметь глаза, чтобы слышать — недостаточно иметь уши...

Надо прежде найти самих себя.

Следует ощущать себя радикально выше отдельных психологических или гносеологических свойств; следует ощущать себя вне атмосферы человечности и инстинктов. Надо стать безразличным и умудренным инженером, который в повседневной жизни каждый момент обходит свои застывшие игровые аппараты, подготовленные для праздника; стать геометром перед точками, планами и фигурами своих чертежей<sup>2</sup>.

Позднее от крайнего нигилизма и дадаизма Эвола отходит, переходя к более фундаментальному мировоззрению, под влиянием двух авторов, с которыми Эвола дружил и о которых мы уже упоминали: Артуро Регини и Гвидо де Джорджо.

Регини был крупным масоном египетского обряда Мемфис, главой которого несколько ранее был Гарибальди, сторонником неогиббеллинской версии Рисорджименто (противником Ватикана) и возврата к латинской дохристианской традиции. Регини был также близок к журналу Папини «*Lacerba*» и движению футуристов. Именно ему принадлежит формула «языческий империализм» (*Imperialismo pagano*), как он озаглавил свою статью в журнале *Salamandra*, и что сам Эвола повторил в названии своей работы «Языческий империализм»<sup>3</sup>. Регини перевел на итальянский язык работы французского традиционалиста Рене Генона, оказавшего на Эволу решающее влияние.

Другим последователем Генона в Италии, как мы видели, был Гвидо де Джорджо. Знакомство с Геноном через де Джорджо сыграло решающую роль в судьбе Эвола, сделало его приверженцем традиционализма. Эвола и Генон обменивались письмами в течение многих лет вплоть до смерти Генона в 1951 году.

<sup>1</sup> *Evola J. Teoria dell'individuo assoluto*. Torino: Bocca, 1927.

<sup>2</sup> Эвола Ю. Абстрактное искусство. С. 22.

<sup>3</sup> *Evola J. Imperialismo pagano: il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*. Padova: Edizioni di Ar, 1996.

До знакомства с Геноном Эвола был характерным представителем итальянского Рисорджименто в ее мистической и нигилистической версии. Следуя за Геноном, Эвола открывает для себя восточную метафизику и *Philosophia Perennis*, а также получает для своего радикального и во многом спонтанного отвержения современного мира фундаментальное метафизическое основание. *Модерн, по Генону, есть результат не прогресса, а деградации, упадка сакральной цивилизации.* Поэтому человек, верный духовной Традиции, логически должен пребывать в жесткой и непримиримой оппозиции современности. Современный мир, Новое время, с одной стороны, и Традиция, с другой, суть два взаимоисключающих явления: между ними возможна только война. Эту идею Эвола полностью принимает на свой счет и четко определяет свое место в этой войне — *на стороне Традиции против современного мира.* «Восстание против современного мира»<sup>1</sup> — так Эвола называет главную программную книгу, в которой систематически излагает свое мировоззрение. Он очерчивает процесс деградации сакральной цивилизации от «золотого века» к «железному», предлагая оригинальную версию реконструкции исторического процесса и смены цивилизационных типов, вплоть до предельной степени вырождения и упадка, которые он идентифицирует в европейской цивилизации Нового времени<sup>2</sup>.

Однако в отличие от Генона Эвола не принимает этот упадок за неизбежность и призывает последних носителей Традиции на Западе подняться на *восстание*. Именно этим «активным традиционализмом» и объясняется его относительная поддержка фашизма и эпизодические контакты с Муссолини. Позднее Эвола критически переосмыслит фашизм как явление («Фашизм, попытка критического анализа с точки зрения правых»<sup>3</sup>), расценив свои надежды на возможность его эволюции в традиционалистском ключе как не оправдавшиеся. Но при этом от жесткого противостояния с современным миром Эвола не откажется и ни на какие компромиссы с либерально-демократическим послевоенным режимом не пойдет. Хотя Эвола был далеко не в центре фашистской политики, после войны он окажется в числе тех немногих итальянцев, кто сохранил верность своим идеалам, в то время как многие высокопоставленные функционеры в эпоху Двадцатилетия, считавшиеся образцом «фашистской ортодоксии», поспешили принести клятву верности но-

<sup>1</sup> *Evola J. Rivolta contro il mondo moderno.* Milano: Hoepli, 1934.

<sup>2</sup> *Evola J. Gli uomini e le rovine.* Roma: Edizioni dell'Ascia, 1953.

<sup>3</sup> *Evola J. Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra.* Roma:



вым правителям, легко поменяв «фашизм» на «антифашизм». Эвола же, оставшийся верным римским и традиционалистским идеалам, с 50-х годов XX века стал восприниматься как символ стойкости и непреклонной верности фундаментально-консервативным идеалам.

Эвола в серии своих трудов дает описание мира Традиции, и особенно традиции Запада; этому посвящены его книги «Языческий империализм»<sup>1</sup>, «Герметическая традиция»<sup>2</sup>, «Тайна Грааля»<sup>3</sup> и т. д. Эвола признает, что Запад далеко ушел от своей сакральной сути, но считает, что в конструктивном диалоге с традициями и метафизическими кругами Востока восстановить и спасти собственную традицию Запад еще может. Запад *первым вошел* в цикл материализма, вырождения и упадка, утверждает Эвола, но ему же суждено *первым из него и выйти*. Однако Эвола не обольщается псевдодуховными течениями (окультизм, теософизм и т. д.), которые Генон называет собирательным термином «неоспиритуализм», и дает им жесткую и нелицеприятную оценку<sup>4</sup>.

Среди традиций Запада Эвола особое внимание уделяет собственно Риму и его древней религии. В этом он следует за де Джорджо и Регини. Согласно Эволе, Римская Традиция (Tradizione Romana) отличается следующими чертами<sup>5</sup>:

- отсутствием персонификации божеств и представлении о них как о силе, о *могущественном акте*<sup>6</sup>;
- *первичностью ритуала*, сакрального действия над мифом и эмоциональным отношением к божеству (девоцией, devotio);
- *имманентностью* как полем проявления сакральных сил, что придавало римской религии не столько теологический и спекулятивный, сколько практический и почти экспериментальный характер;
- *сакрализацией времени* (судьбы, фатума), в большей степени, чем пространства (что Эвола считает отличительной чертой древней эллинской религии<sup>7</sup>);
- *двойственностью представлений о посмертном бытии* — хтоническом в концепции лар, которых Эвола возводит к этрусскому, низшему в его представлении, этническому субстрату доиндоевро-

<sup>1</sup> Evola J. Imperialismo pagano : il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano.

<sup>2</sup> Evola J. La tradizione ermetica. Bari: Laterza, 1931.

<sup>3</sup> Evola J. Il mistero del Graal. Bari: Laterza, 1937.

<sup>4</sup> Evola J. Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Torino: Bocca, 1932.

<sup>5</sup> *Ea* (alias Evola J.). Sul sacro nella Tradizione Romana// Introduzione alla magia. V. 3. Roma: Edizioni Mediterranee, 1990. P. 217 – 227.

<sup>6</sup> Об этом же говорит и Ж. Дюмезиль.

<sup>7</sup> По Л. Фробениусу, цивилизация времени (число 3) является туранской и маскулинной, а цивилизация пространства — феминоидной (число 4).

пейского населения Апеннинского полуострова<sup>1</sup>, и героическом в случае собственно романской аристократии, к этому относится концепция *маны*,

- сакрализацией не священных изображений, статуй, как у эллинов, но *живых жрецов* — фламинов (Flamen Dialis), а позднее Императоров, как «живых божеств».

Эти особенности формируют, согласно Эволе, глубинное ядро латинской идентичности. Все эти аспекты Римской Традиции (Tradizione Romana) выражаются в особом типе латинского общества, где сакрализуются прежде всего *действие и воля*, что и приводит к более полному и детальному развитию политико-юридической системы и грандиозным успехам в дисциплинированном и мужественном построении Империи, чем всегда отличался Рим. Имманентность Римской Традиции не является выражением ее профанности и материальности, но спецификой толкования сакрального, ориентированного на праксис и акт (что созвучно актуализму Джентиле).

Кроме того, ряд книг Эвола посвящает восточным традициям и религиям, предлагая западной эсхатологической элите, призванной поставить точку в конце Модерна и начать новый цикл, обращаться к сакральным цивилизациям Востока в поисках тех моментов, которые утрачены или забыты в самой священной традиции Запада. Так, у Эволы есть отдельные труды по буддизму<sup>2</sup>, индуизму (особенно в его тантрической версии)<sup>3</sup> и даосизму<sup>4</sup>. Показательно, что в восточных традициях Эвола также ищет того, что, с его точки зрения, созвучно римскому пониманию сакрального. Так, в индуизме он особое внимание уделяет тантре, и книгу, посвященную ей, он называет показательно — «Йога могущества»<sup>5</sup>. Этот же сакрально-силовой волевой аспект привлекает его и в буддизме, и в даосизме.

Много текстов Эвола посвятил политике и культуре, отстаивая необходимость последовательно и бесстрашно защищать традиционные и консервативные ценности вопреки давлению современности<sup>6</sup>. В последние годы он — как и в юности — снова занял настолько нигилистическую позицию в отношении окружающей его буржуаз-

<sup>1</sup> Эвола подчеркивает, что лары, души умерших, связывались древними авторами с женскими божествами — «немой Манией», Акка Ларентеей и Деа Дна, выступавшими как персонификации ипохтонического материнства, то есть Кибелы. *Ea (alias Evola J.). Sul sacro nella Tradizione Romana. P. 226.*

<sup>2</sup> *Evola J. La dottrina del risveglio. Bari: Laterza, 1943.*

<sup>3</sup> *Evola J. Lo Yoga della Potenza. Torino: Bocca, 1949.*

<sup>4</sup> *Evola J. Il taoismo. Roma: Mediterranee, 1972.*

<sup>5</sup> *Evola J. Lo Yoga della Potenza.*

<sup>6</sup> *Evola J. L'arco e la clava. Milano: Vanni Scheiwiller, 1968.*

ной европейской (в том числе итальянской) действительности, что его взгляды этого периода некоторые авторы квалифицируют как «анархизм справа». Нагляднее всего это выражено в поздней книге «Оседлать тигра»<sup>1</sup>.

Случай Эвола является уникальным в том смысле, что он провозглашает верность идеалам сакрального аполлонического Запада, светлого вертикального и патриархального Логоса в эпоху торжества в Европе прямо противоположного стиля и духа. Эвола ясно осознает радикальный антагонизм парадигмы западной Традиции и западного Модерна, не стремится их примирить между собой и, тем самым, только обостряет контрастное понимание процесса титаномахии (Ноомахии), составляющего сущность европейской истории. Эвола является осознанным представителем индоевропейской традиции, солярной героической цивилизации, защищает сакральные ценности, обряды и ритуалы, построенные в соответствии с вертикальной гиперборейской и платонической топикой. Это делает его позицию уникальной как в итальянском, так и в европейском (и даже мировом) контексте, так как в эпоху тотальной доминации материализма, капитализма, индивидуализма, прогрессизма, сциентизма найти подобных мыслителей почти невозможно. В этом смысле Эвола является исключительной фигурой именно в силу того, что он представляет собой «последнего европейца» в пространстве Анти-Европы, последнего представителя светлого Логоса в эпоху торжества черного.

### **Бенито Муссолини: фашистский момент итальянского историала**

Итальянский фашизм, созданный политическим деятелем Бенито Муссолини (1883 – 1945), представлял собой первое в Европе систематизированное издание третьей политической теории, отвергающей либерализм и марксизм, но остающейся в целом в контексте политической философии Нового времени. Параллельно итальянской идеологии Третьего Пути в Германии формировались теоретические течения Консервативной Революции, и оба направления имели общие идейные корни, — в частности, Гегель и Ницше, — но именно в Италии это мировоззрение приобрело ярко выраженный партийно-политический характер, а партия, взявшая на вооружение эти идеи, сумела в 1922 году захватить власть и удерживать ее в течение Двадцатилетия (Ventennio). Итальянский фашизм был прямым и

<sup>1</sup> Evola J. Cavalcare la tigre. Milano: Vanni Scheiwiller, 1961.

логическим продолжением Рисорджименто, существенным моментом в процессе строительства в Италии единого национального государства и одновременно ярким выражением специфического итальянского археомодерна, чьи основные признаки отчетливо видны у Парето, Джентиле, д'Аннунцио и Маринетти.

Муссолини не был оригинальным мыслителем, но обладал достаточным интеллектуальным уровнем и культурой для того, чтобы осмыслить совокупность политических идей зарождающегося фашизма, а также колоссальной волей для того, чтобы воплотить этот гетерогенный комплекс идей на практике.

Идеология фашизма — как итальянской версии третьей политической теории — представляла собой сочетание нескольких направлений:

- холодной *политической технологии* власти в духе князя Макиавелли, системно развитой Парето и неомакиавеллистами;
- *правого гегельянства* Джентиле, обосновавшего необходимость сильного лидерского национального государства самой структурой становления итальянского историаля в его связи с онтологией и судьбой духа;
- *романтического героического настроения* в духе д'Аннунцио, основанного на ницшеанской ориентации на Сверхчеловека и прославлении войны и битвы (сюда же относятся Малапарте и Папини);
- *футуристического культа техники* (Маринетти);
- *обращения к римской этике и латинским идеалам*, а также к фундаментально-консервативным ценностям (Эвола, Регини, де Джорджо).

Все это является прямым продолжением тех идей и тенденций, которые оформились в эпоху Рисорджименто и благодаря которым собственно Италия как единое политическое образование и возникло. Левый дух Гарибальди и «Молодой Италии» и прагматический консерватизм Виктора Эммануила II в сочетании с макиавеллизмом Кавура — прямые предшественники фашизма, а все интеллектуалы, подготовившие идейную почву для этого течения, были воспитаны непосредственно в культуре Рисорджименто, сформировавшись на его позднем этапе.

Вместе с тем фашизм вобрал в себя целый ряд идей недогматического социализма (сам Муссолини в юности был левым социалистом), разработал теорию корпоративного устройства общества (на основе профсоюзов), принял на свой счет колониальную стратегию, ставшую нормой европейской политики еще в период раннего Модерна. Отличительной чертой фашизма стали:

- комиссарская диктатура<sup>1</sup> (К. Шмитт) дуче;
- тоталитарный характер однопартийного правления;
- релятивизации правовых норм и либерально-демократических институтов перед лицом «революционной целесообразности».

Если искать параллели с историей Древнего Рима, то реформы Муссолини были — во многом пародийным — аналогом установления Империи Августом после республиканского периода. В обоих случаях обусловленная конкретной исторической ситуацией диктатура возводилась в политический принцип.

Долгое время Муссолини стремился проводить самостоятельную европейскую политику и как мог дистанцировался от набирающей силу Германии Гитлера. Лишь к концу 1930-х годов он был вынужден двигаться в фарватере немецкой стратегии национал-социалистов, стал их союзником во Второй мировой войне, поддержал войну с СССР и, наконец, после высадки американских войск на Сицилии и предательства высокопоставленных функционеров своей же партии, был вынужден отступить на север Италии, где по прямой проекции немцев была создана Итальянская Социальная Республика (названная по месту на озере Гарда в Ломбардии — Сало). Однако германская армия терпела поражения на Восточном фронте, Юг и Центр Италии оказался в руках союзников, а Сало постоянно атаковали изнутри партизаны (преимущественно коммунисты). Так, во Флоренции партизанами был убит Джованни Джентиле, занимавший в Итальянской Социальной Республике пост главы Академии наук. Наконец, в руки партизан попал и сам Муссолини. По той же революционной логике, по которой действовали сами фашисты, Муссолини был повешен вместе со своей возлюбленной Кларой Печаччи вниз головой на площади в Милане. Так завершилось Двадцатилетие, а вместе с ним и весь цикл итальянского Рисорджименто.

Не вдаваясь в детали и оценки Двадцатилетия, следует подчеркнуть основное: в структуре итальянского историала фашизм занимает совершенно органичное место, являясь завершением Рисорджименто в его археомодернистской форме. Построение единой Италии по логике европейского Модерна, который — как мы видели, и это принципиально — существенно запоздал в итальянских политиях вследствие Контрреформации и эпохи барокко, «заморозившей Ренессанс», требовало *утрированного национализма*, жесткой централизации власти и искусственного формирования из региональных идентичностей единой и однородной «итальян-

<sup>1</sup> Шмитт К. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. М.: Наука, 2005.

ской нации». Именно эту задачу и выполнил Муссолини, завершив процесс искусственного конструирования социальной системы по выкройкам европейского Модерна. Однако разнородность, мозаичность и архаичность итальянской идентичности проявились в том, что и этот процесс — вполне в духе Кромвеля или французских якобинцев — сопровождался яркими проявлениями глубинных пластов итальянского Dasein'a, что выражалось в подъеме радикально анти-современных (антимодернистских) сил и тенденций, относящихся не к Логосу Кибелы, на котором основывается Модерн, но к Логосу Аполлона и Диониса. Итальянский фашизм Муссолини, таким образом, следует рассматривать как гибридную археомодернистскую форму социально-политической модернизации, сочетающую в себе одновременно энантидромически два прямо противоположных вектора: движение в сторону титанического, материалистического и технократического начала и обратную реакцию, обращенную к сакральности, Традиции и аполлоно-дионисийскому комплексу, в историале Италии представленному как солярным Логосом Империи, так и в более поздние времена флорентийским Ринашименто и Контрреформацией.

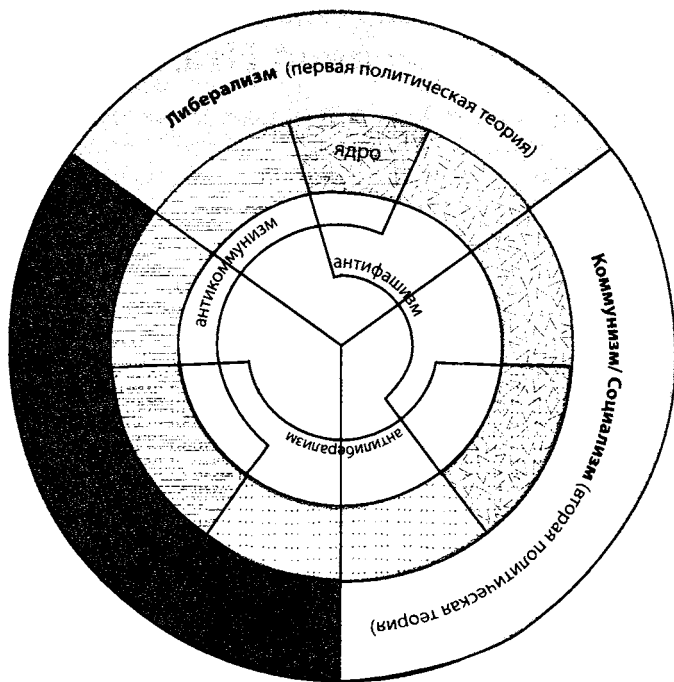
# Постфашизм: интеллектуальные течения современной Италии

## Антифашизм и послевоенная Италия

Если Двадцатилетие, основанное на доминации вновь созданной третьей политической теории, является логическим завершением Рисорджименто, то другие формы политического Модерна — либерализм и социализм — развивались в Италии параллельно и в оппозиции к фашизму. Вплоть до 1943–1945 годов в Италии преобладала фашистская идеология, вобравшая в себя, однако, элементы двух других политических теорий. Так, левый фашизм, преобладавший на первых этапах становления этой идеологии и снова вышедший на первый план в период Республики Сало, притягивал к себе часть социалистов и анархистов. Анархист Курцио Малапарте (1898–1957) был среди тех, кто подписал «Манифест фашистских интеллектуалов» Джентиле. А коммунист Николо Бомбаччи (1879–1945), один из основателей Коммунистической партии Италии, примкнул к Итальянской Социальной Республики и был расстрелян коммунистическими партизанами, как и Джентиле. С другой стороны, на правом фланге фашизма к нему примкнули праволиберальные политики и интеллектуалы<sup>1</sup>, которые — особенно на среднем этапе — интерпретировали фашизм как логическое продолжение буржуазно-национальных реформ, начатых до Муссолини.

Таким образом, до фашизма и протофашизма (к которому можно отнести как Гарибальди и Мадзини, так и Виктора Эммануила II и Кавура) существовали либеральные и социалистические течения итальянской политической модернизации. В период Двадцатилетия отчасти они интегрировались в фашизм, а отчасти встали ему в оппозицию. Такие яркие фигуры либеральной идеологии, как Бенедетто Кроче (1866–1952) или Джованни Амендола (1882–1926), вначале считали, что фашизм — это необходимый пассаж в национальной истории, ведущий от революции и монархии к либеральному государству (как наполеоновский эпизод в истории Франции), а затем выступили с жестко антифашистских позиций. Так, Кроче в

<sup>1</sup> Cassese S. Lo stato fascista. Bologna: Mulino, 2010.



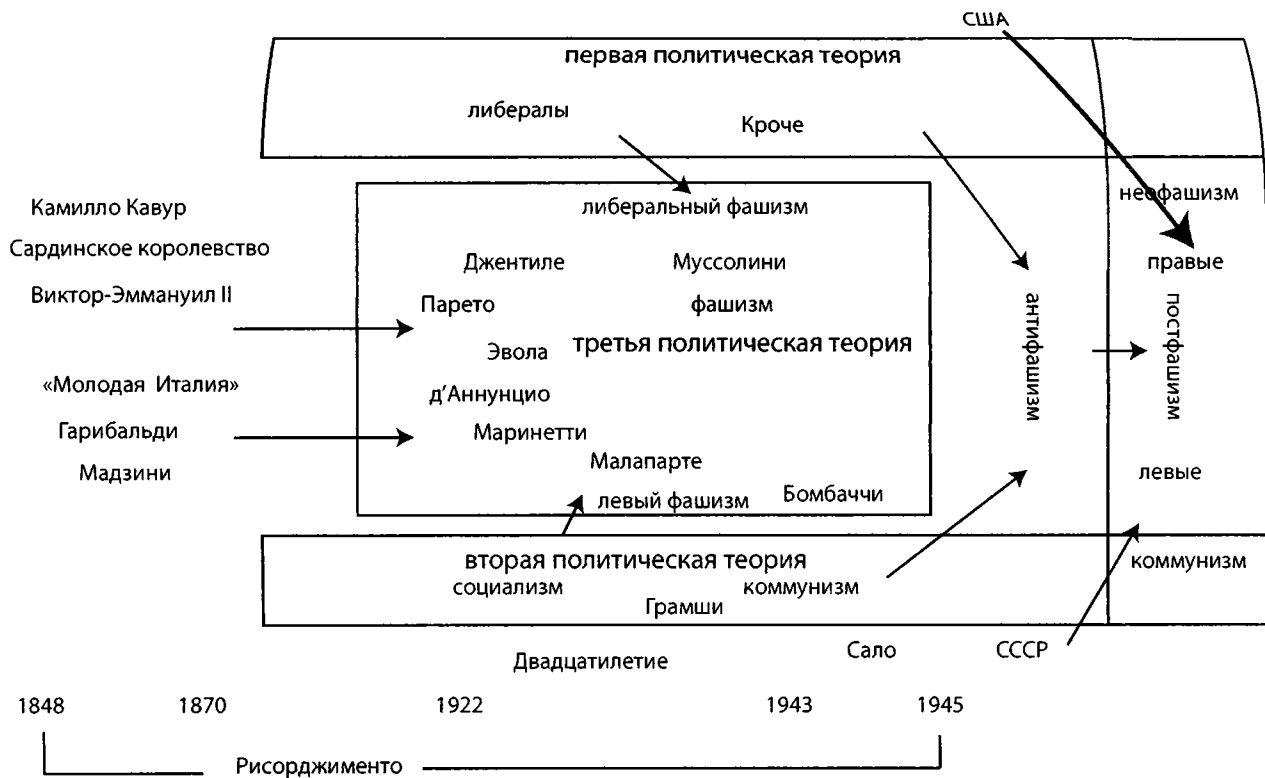
Соотношение трех политических теорий до 1945 года

ответ на «Манифест фашистских интеллектуалов», написанный его другом Джованни Джентиле, опубликовал «Манифест антифашистских интеллектуалов», который подписали итальянские либералы.

Не менее радикальную позицию в отношении фашизма заняли итальянские коммунисты, в частности, Антонио Грамши (1891–1937), приговоренный фашистским трибуналом к 20 годам тюремного заключения и написавший в застенках свой основной труд — «Тюремные тетради»<sup>1</sup>. Коммунисты составили ядро партизанского движения на севере Италии в эпоху Сало и стали ядром антифашистских террористических отрядов. В южной и центральной Италии после высадки войск США на Сицилии стали доминировать либеральные политики, приветствовавшие оккупацию страны силами либерально-демократического лагеря.

<sup>1</sup> Грамши А. Тюремные тетради. Часть первая. М.: Издательство политической литературы, 1991.





Структура баланса политических идеологий Италии Нового времени

После окончательного поражения фашизма и, соответственно, краха европейских режимов, основанных на третьей политической теории, в Италии политическая власть оказалась в руках представителей первой и второй политических теорий — либералов и социалистов (коммунистов), консенсус между которыми и стал основой политической идентичности послевоенной Италии. Отныне дальнейшая модернизация шла по линиям либерализма и социализма, при доминации либеральной составляющей. Италия по результатам Второй мировой войны оказалась в зоне влияния США и стала членом НАТО. Это предопределило во многом успех итальянских либералов. Вторая политическая теория, опиравшаяся прежде всего на СССР, который оказался в стане победителей в Ялтинском мире, возобладала в Восточной Европе, но оказывала определенное — и временами существенное — влияние и на итальянскую политику. Побежденный и криминализированный фашизм сохранился в Италии на маргинальных позициях (неофашизм) и позднее использовался либералами и американскими стратегами как управляемые подчиненные структуры, призванные в случае подъема влияния просоветских левых оказать им радикальное и при необходимости насильственное сопротивление. Так, произошла *инструментализация неофашизма* в Италии, сохранившегося в качестве симулякра ранее полноценной и действенной политической идеологии.

После 1945 года Италия вступила в постфашистский период, и строительство национального государства проходило уже в либеральном и левoliberalном контексте. Антифашизм, сложившийся в период Двадцатилетия, стал основной политической и мировоззренческой парадигмой, сохраняющей свое значение вплоть до настоящего времени.

Постфашистская Италия была, таким образом, результатом *вычитания* из общего процесса Рисорджименто центральной составляющей, исторически воплощенной в третьей политической теории, которая и была доминантой модернизации политической системы Италии до 1945 года. В оппозиции к фашизму сложилась антифашистская коалиция из либералов (первая политическая теория) и левых (вторая политическая теория), которая и стала ядром послевоенной Италии, предопределив следующий сектор итальянского историала. Отныне модернизация шла по либеральному (общеевропейскому) сценарию с некоторым добавлением влиятельной, но всегда миноритарной левой (социалистической и коммунистической) идеологии. Фашизм в самой Италии был идеологически отвергнут, сохраняясь в инструментальной форме на периферии общества. Отныне идентичность Италии стала проявлять в себя в

постфашистских формулах, положив в основу те антифашистские принципы, которые постепенно сложились в период Двадцатилетия.

## Бенедетто Кроче: либеральный историал

Известный итальянский философ Бенедетто Кроче (1866–1952) представляет собой либеральную версию итальянской мысли. Вместе с тем он был близок к некоторым левым мыслителям, таким как Антонио Грамши, и одновременно дружил с теоретиком фашизма Джованни Джентиле, который познакомил его с Гегелем. Создавший вместе с Джентиле журнал «La Critica» Кроче сосредоточился более всего на искусстве и культуре, а также на выявлении структуры итальянского историала, который он толковал в контексте общего вектора становления западноевропейского общества Нового времени, полностью принимая либеральную идеологию. Если Джентиле придерживался правоконсервативной трактовки гегельянства, то Кроче с самого начала предлагал прочтение Гегеля с либеральной точки зрения, полагая, что финалом развертывания духа в истории станет появление *гражданского общества*, основанного на принципах либеральной демократии<sup>1</sup>. Позднее такое же либеральное прочтение гегельянства обосновал русской философ Александр Кожев<sup>2</sup> (1902–1968), а вслед за ним современный американский философ-неоконсерватор Фрэнсис Фукуяма<sup>3</sup>.

В 1922 году итальянские либералы с оговорками поддержали Муссолини, видя в нем защиту от наступления сторонников второй политической теории. Но позднее разочаровались и встали в оппозицию.

Когда Джентиле сблизился с фашизмом, Кроче разошелся с ним, выступив с «Манифестом антифашистских интеллектуалов»<sup>4</sup>. Таким образом, Кроче заложил основу *либеральной трактовки итальянской истории*, построенной на последовательном и принципиальном антифашизме. В этой версии фашизм рассматривался не как кульминация Рисорджименто, но как девиация, отклонение от него, что было возможно лишь в том случае, если толковать Рисорджименто исключительно как феномен классической европейской модернизации, полностью вынося за скобки его археомодернист-

<sup>1</sup> Croce B. Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari: Laterza, 1913.

<sup>2</sup> Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P.: Tel-Gallimard, 1983.

<sup>3</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

<sup>4</sup> Croce B. Manifesto degli intellettuali antifascisti // Papa E.R. Storia di due manifesti. Milano: Feltrinelli, 1958.

скую природу, всецело проявившуюся в фашизме. По Кроче, Италия развивалась по тому же сценарию, что и остальные европейские страны, только с опозданием, и все особенности итальянской истории постренессансного периода отражают не столько самобытность итальянской идентичности, сколько нагромождение технических препятствий и трудностей на пути — отложенного — Просвещения. Поэтому и в самом Рисорджименто Кроче видит лишь его *либеральное измерение*, а все сопутствующие ему архаические элементы трактует как инерцию и архаизм. Поэтому, с точки зрения Кроче, фашизм был не *продолжением* Рисорджименто, но *отступлением* от него. Это вполне логично, если встать на точку зрения первой политической теории.

Кроче в 1943 году стал одним из инициаторов восстановления Либеральной партии Италии, которая была изначально создана в 1922 году из слияния «правой» (умеренно консервативной) партии, основанной К. Кавуром, и «левой» либеральной (умеренно прогрессистской) партии, созданной либералами Пьемонта во главе с Урбано Раттации (1808 — 1873).

В своей философии истории неаполитанец Кроче основывается на идеях другого неаполитанского философа Джамбаттисты Вико<sup>1</sup>, идеи которого представляли собой, как мы видели, комплексную версию теории прогресса, где — как и у Гегеля — в центре был дух, проходящий стадии исторического становления. Двигаясь вслед за Вико и Гегелем, Кроче называет свое программное произведение «Философия духа» (*Filosofia dello spirito*), состоящее из четырех книг: «Эстетика как наука выражения и общая лингвистика»<sup>2</sup>, «Логика как наука чистого концепта»<sup>3</sup>, «Философия практики. Экономика и этика»<sup>4</sup> и «Теория и история историографии»<sup>5</sup>. В целом система Кроче рассматривает четыре стадии проявления духа.

Первый этап — пробуждение эстетического чувства со свойственной эстетике дихотомией прекрасное / безобразное. На исследовании структуры этого дифференциала Кроче строит свою теорию эстетики, а также свой искусствоведческий и культурологический метод.

Вторая стадия состоит — как и у Гегеля — в способности к концептуальному мышлению, к творению концептов. Здесь челове-

<sup>1</sup> Croce B. *La filosofia di Giambattista Vico*. Bari: Laterza, 1911.

<sup>2</sup> Croce B. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Milano: Sandron, 1902.

<sup>3</sup> Croce B. *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza, 1909.

<sup>4</sup> Croce B. *Filosofia della pratica. Economica ed etica*. Bari: Laterza, 1909.

<sup>5</sup> Croce B. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1917.

ский дух покидает область чувственного восприятия и оперирует с рациональными понятиями, критерием которых становится парадоксально / ложно. Первые две стадии можно рассматривать как процесс восхождения от материи к духу. Кроче относит их к сфере теории. Им он посвящает первые два тома «Философии духа».

Далее, достигший стадии концепта дух вновь обращается к материи, но на сей раз не снизу, а сверху. Этот этап Кроче отождествляет с рождением воли и считает полем его применения экономику. От теории мы переходим к практике. Здесь развертываются две последние стадии духи: экономика и этика.

Третья стадия — экономика — есть зона волевой реорганизации рациональным человеком внешнего мира. Критерием здесь становится пара полезно/вредно. Такое толкование воли полностью вписывается в философию англосаксонского либерализма и утилитаризма, но жестко отличается от нищезанятия или правого гегельянства Джентиле. Философия Джентиле видит в акте высшее проявление духа, обращенного не на организацию внешнего мира в своих частных интересах (чем является экономика), но на предельную экзальтацию своей космогонической природы. Это полное развертывание активного интеллекта (*νοῦς ποιητικός*) Аристотеля, воплощенного в героическом деянии, вершиной которого является творение политического порядка и Нового Государства. У Джентиле практика — продолжение броска духа вверх, преодоление концептов, как «помысленных мыслей». У Кроче — это начало нисхождения концептуального рассудка в область материи с целью ее оптимизации и реорганизации, то есть *прагматико-утилитарный акт* — в отличие от героического у Джентиле. Именно здесь корень последующих расхождений между Джентиле и Кроче и истоки либерального антифашизма последнего.

Четвертой стадией развертывания духа у Кроче является сфера этики. Этика оперирует с парой добро/зло. Кроче считает, что экономика является принципиально аморальной, так как в ее основе лежит индивидуальная воля, ориентированная по определению на достижение чисто эгоистических целей. Этика же трансцендирует экономику (область воли) и утверждает критерии, относящиеся к сфере всеобщего. Эту область Кроче трактует в духе «категорического императива» Канта, видя в морали выражение самой природы рассудка, являющегося *общим* для каждого индивидуума, тогда как воля, напротив, у каждого строго приватна. Таким образом, Кроче сближается с левым либерализмом, не ограничиваясь разумным эгоизмом утилитаристов, но апеллируя к наиндивидуально этическому. В этом он примыкает к оптимистической версии либерализ-

ма в духе Локка, расходясь с пессимистическим взглядом на человеческую природу Томаса Гоббса или Вильфредо Парето.

Все эти четыре момента, по Кроче, находят свое высшее выражение в истории и историографии, чему он посвящает четвертый том «Философии духа». Согласно Кроче, прошлое представляет собой закрытую систему сочетания всех четырех моментов: эстетического, логического, экономического и этического, образуя строго позитивную область, в которой дух уже полностью раскрыл себя применительно к конкретному этапу. Настоящее же представляет собой момент *свободного выбора*, когда человек — причем в индивидуальном качестве — может и должен утвердить свою собственную версию этого сочетания, которая и предопределяет будущее. Эстетика, логика, экономика и этика будущего зависят от решения, принимаемого в настоящем. Продолжая линию Вико и Гегеля, Кроче обосновывает прогресс тем, что с каждым новым этапом истории это решение становится все более свободным и *все более индивидуальным*, постепенно смещаясь от наиндивидуальных инстанций (церковь, Государство, авторитеты) к индивидуальным.

Эти принципы Кроче положил в основу своей культурологической и историографической методологии, примененной им к изучению искусства и истории Италии.

В постфашистской Италии идеи Кроче получили широкое признание, и либеральная версия его историала стала наряду с лево-коммунистической одной из доминирующих при определении итальянским обществом своей идентичности в поствоенную эпоху.

## Курцио Малапарте: левый дендизм и техника государственного переворота

Подобно тому, как Бенедетто Кроче вместе с другими либералами сблизился с фашизмом, а позднее разошелся с ним, так и итальянский анархист и мыслитель крайне левого толка Курцио Малапарте (1898 — 1957) проделал сходный путь: от участия в марше на Рим вместе с Муссолини и подписания «Манифеста фашистской интеллигенции» Джентиле до перехода в прямую оппозицию к фашизму и публикации в 1931 году книги «Техника государственного переворота»<sup>1</sup>, написанной с явным намеком на фашистскую Италию.

Будучи на первых порах ярким представителем левого фашизма, Малапарте движется в сторону классической версии второй политической теории. После войны он вступает в Коммунистическую Пар-

<sup>1</sup> Malaparte C. Technique du coup d'état. Paris: Bernard Grasset, 1931.

тию Италии, возглавляемую тогда Пальмиро Тольятти (1893 – 1964), с которым Малапарте сближается.

В тот же период он пишет пьесы, посвященные Марселю Прусту<sup>1</sup> и Карлу Марксу. Он предпринимает попытку поставить на сцене драматическое произведение по главному труду Карла Маркса «Капитал»<sup>2</sup>.

Малапарте сочетал в себе элементы гарибальдизма, с его призывами к прямому патриотическому действию (что привело его к фашизму), крайний эгоцентризм (в духе анархизма Штирнера), восхищение Лениным и Мао (стихией революции и догматикой второй политической теории). Этим принципам он оставался верен на всех этапах жизни и творчества: и когда поддерживал Муссолини, и когда встал к нему в радикальную оппозицию, и когда писал автобиографические романы с Восточного фронта Второй мировой, и когда посещал Советскую Россию и коммунистический Китай в послевоенный период. В Малапарте во многом кристаллизовалась левая, анархо-коммунистическая сторона итальянской идентичности, но не в догматическом, а в эстетическом и во многом «дендистском» издании: сам Малапарте всегда отличался индивидуализмом и любовью к парадоксу и эпатажу. Это сказывалось не только на его поведении, но и на его философских и идеологических поисках.

Будучи сторонником *прямого революционного действия*, которым он восхищался независимо от того, во имя какой идеологии оно совершалось (принимая в равной мере как Ленина и Троцкого, так и Муссолини), Малапарте сформулировал главный тезис «прямого действия»: «Ничто не потеряно, пока не потеряно всё»<sup>3</sup>. Этому принципу он старался следовать всю жизнь.

## Антонио Грамши: итальянское осмысление ленинизма и феномен гегемонии

Гораздо более последовательным и ортодоксальным коммунистом был крупный итальянский философ Антонио Грамши<sup>4</sup> (1891 – 1937). Он был убежденным сторонником русского большевизма и противником итальянского фашизма с первых его дней. Формально Грамши оставался всегда в рамках классической марксистской ортодоксии, не выходя за пределы второй политической теории. Од-

<sup>1</sup> Malaparte C. Du côté de chez Proust. Impromptu en un acte. Paris: Théâtre de la Michodière, 1948.

<sup>2</sup> Malaparte C. Das Kapital. Pièce en trois actes. Paris: Théâtre de Paris, 1949.

<sup>3</sup> Malaparte C. Il compagno di viaggio. Milano: Excelsior 1881, 2007.

<sup>4</sup> Gramsci A. Le opere. Roma: Editori Riuniti, 1997.

нако, если внимательнее присмотреться к его идеям, мы увидим и в них тот особый стиль и дух, которые отличают именно итальянскую идентичность в ее своеобразии и оригинальности. В частности, тот же самый активистский стиль, который двигал «Молодой Италией», соратниками Гарибальди и Мадзини.

Антонио Грамши был тем левым мыслителем, который глубже других переосмыслил феномен русской революции и ленинизма. При этом он не остановился на оправдании этого явления в рамках классического марксизма, но с большой долей интеллектуальной смелости предложил переосмыслить, а в чем-то и скорректировать некоторые моменты учения Маркса<sup>1</sup>.

Классический марксизм рассматривал политику как «надстройку» (Überbau) над экономическим «основанием», базисом (Basis). В итальянском языке эти два фундаментальных понятия марксизма звучат как *sottostruttura* и *superstruttura*, что заведомо подсказывает структуралистское толкование всей теории: базис (*подструктура*, *sottostruttura*, или просто структура, *struttura*) отражает фундаментальную природу общества, а надстройка (*суперструктура*, *superstruttura*) служит ее внешним выражением, будучи сущностью от нее зависимой. Согласно Марксу, политическая революция (т. е. качественная трансформация надстройки) возможна только тогда, когда для этого сложились необходимые предпосылки на уровне базиса (структуры). Линейная зависимость надстройки от базиса была основанием для части европейских марксистов, чтобы отрицать ортодоксальную природу русской революции и отказать большевизму в праве на причастность к классическому марксизму. В России начала XX века явно достаточных условий (а главным здесь является наличие развитого индустриального капитализма) *не было*, а факт социалистической пролетарской революции *был*. Сам Ленин и вслед за ним остальные большевики пытались доказать, что эти предпосылки в базисе наличествовали, а промышленный капитализм в России к началу XX века сложился. Но это была очевидная натяжка, существенно ослаблявшая идейные позиции большевиков среди европейских марксистов. Грамши, проживший в Советском Союзе в 1922–1923 годах и бывший свидетелем социальных преобразований СССР на самом раннем этапе, предложил иное объяснение большевизма. С его точки зрения, в некоторых случаях при стечении определенных исторических обстоятельств надстройка (то есть сфера политики, *superstruttura*) может обладать *относительной независимостью* от базиса и, в свою очередь, *влиять* на него. Таким

<sup>1</sup> Gramsci A. Quaderni del carcere 3 v. Torino: Einaudi, 1975.



образом, между структурой и суперструктурой существуют не линейные отношения (первое полностью предопределяет второе), но более сложные и диалектические: хотя надстройка (политика) является выражением базиса (экономики), она может активно воздействовать на базис, качественно трансформируя его в свою очередь<sup>1</sup>. Именно это и продемонстрировал, согласно Грамши, русский большевизм — большевики как политическая сила (надстройка) захватили власть в аграрной стране и ускоренными темпами подстроили базис под промышленный образец. Это было для Грамши *доказательством относительной автономии надстройки*.

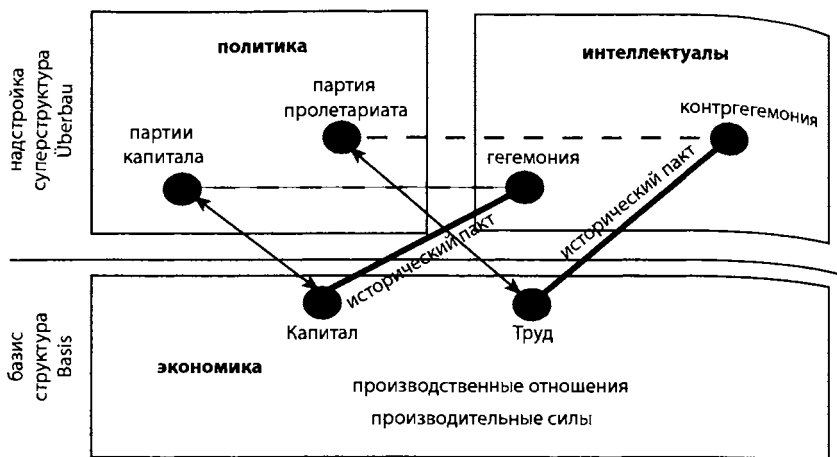
В апологии надстройки — в данном случае в лице революционной партии Ленина — можно увидеть типично итальянский дух Гарибальди и «Молодой Италии» с их убежденностью в том, что для успеха революции необходимы в первую очередь революционеры (а лишь затем объективные условия).

Но Грамши на этом не останавливается. Обосновав относительную автономию надстройки, он расширяет ее содержание, включая туда наряду с политикой область культуры, науки, в целом гуманитарной сферы. Грамши вводит понятие «интеллектуала», как третьей фигуры наравне с политиком и парой рабочий/капиталист. Экономические отношения между Трудом и Капиталом определяют роли в базисе (структуре общества). Они предопределяют выражение этих ролей в политике: буржуазия создает свои партии, где общим элементом является зависимость от Капитала, а пролетариат — свою революционную партию, коммунистическую, отстаивающую интересы людей Труда. Но сформировавшись на уровне надстройки, партии получают определенную автономию в отношении базиса. Если коммунистическая партия сильна и эффективна, она способна не только дать бой буржуазии, но и *изменить базис*. Это — урок, извлекаемый Грамши из ленинизма.

Но не менее важна и вторая составляющая надстройки — фигура интеллектуала<sup>2</sup>. Интеллектуал также свободен и также зависит от базиса, как и политик. Но только он может, в свою очередь, быть независимым от политики напрямую, оставаясь одновременно выразителем классовых интересов. Интеллектуал может не быть пролетарием и не иметь членства в коммунистической партии или какой-то иной партии Труда, но при этом своим творчеством — искусством, философией, публицистикой и т. д. — *стоять на стороне пролетариата*.

<sup>1</sup> Gramsci A. Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916 — 1925. Roma: Delotti, 1988.

<sup>2</sup> Gramsci A. Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura. Torino: Einaudi, 1948.



### Топика марксизма в версии Антонио Грамши

И вместе с тем интеллигент даже пролетарского происхождения может встать на сторону Капитала, не обязательно примыкая при этом к буржуазным партиям. Выбор интеллигента лежит в иной плоскости. Здесь Грамши вводит понятие «гегемонии». Он понимает под ним духовную солидарность интеллигента с буржуазным мировоззрением в его самых глубинных и парадигмальных основаниях. Гегемония состоит в том, что захватывает сознание человека, который отныне начинает служить делу экспансии Капитала, природа которого тяготеет к максимальному расширению на всю территорию планеты (это Ленин назвал «империализмом»). Вставая на сторону Капитала, интеллигент, выбравший служение гегемонии, заключает с ним «исторический пакт». Такой интеллигент может оплачиваться буржуазией и сотрудничать с буржуазными партиями, но может не оплачиваться и не сотрудничать. Исторический пакт совершается на ином уровне: интеллигент либо признает историческую правоту капитализма, либеральной идеологии и буржуазных реформ общества, либо нет. И это глубже, чем механика классовой принадлежности или подкуп. Это — духовный выбор, в котором проявляется максимум человеческой свободы — каждый мыслящий человек (каждый, по Грамши, является интеллигентом в той степени, в какой он системно мыслит) может встать на сторону гегемонии или отвергнуть ее. Если он отвергает гегемонию, то автоматически становится на сторону контргегемонии. Это тоже

исторический пакт, но на сей раз заключенный интеллектуалом с *Трудом*. И снова — этот пакт может быть независимым от сотрудничества с коммунистической партией. Выбор реализуется в широкой области культуры, науки, философии, искусства. Эта область представляет собой *автономный* сегмент надстройки. И он не менее важен и не менее самостоятелен и влиятелен, нежели область Политического. Если автономия Политического доказана ленинизмом, то теория интеллектуала, гегемонии/контргегемонии и исторического пакта — целиком и полностью является творением самого Грамши.

Но этим новаторство Грамши в марксистской теории не исчерпывается. Он возвращается в 1924 году в Италию и оказывается внутри фашистского режима, в жесткую борьбу с которым немедленно вступает. В 1926 году он был арестован и приговорен к двадцатилетнему тюремному заключению. Выйдя из тюрьмы в 1937 году, Грамши через несколько дней умирает от кровоизлияния в мозг. Одиннадцать лет, проведенные в заключении, Грамши использовал для того, чтобы писать свои основные философские и политические произведения. Одной из главных тем стала интерпретация феномена фашизма в свете второй политической теории.

Для истолкования природы фашизма Грамши вводит термин «цезаризм»<sup>1</sup>. Это особый случай общества, — в нашей терминологии археомодерна, — которое запаздывает за ритмом экспансии мирового Капитала, сопротивляется ему, стремясь сохранить некоторые добуржуазные или небуржуазные институты (в частности, клановые или сословные структуры), но, тем не менее, вынуждено идти на уступки гегемонии, буржуазным реформам в экономике и политике под давлением как внешних факторов (более развитые капиталистические страны), так и внутренних (давление третьего сословия и представляющих его интересы либеральных партий). Эти частичные и фрагментарные уступки Грамши называет политикой «трансформизма» (итальянское *transformismo*). Цезаризм — это, как правило, авторитарный или авторитарно-тоталитарный строй, не стоящий на стороне контргегемонии (*Труда*), но противящийся гегемонии и либеральным реформам. Цезаризм точно соответствует фашистской действительности и относится к категории идеологий Третьего Пути (третья политическая теория)<sup>2</sup>.

Тем самым Грамши выстраивает непротиворечивую модель итальянского историаала с точки зрения марксиста (с учетом его собственных поправок ко второй политической теории). История Италии

<sup>1</sup> Gramsci A. Quaderni del carcere. 3 v.

<sup>2</sup> Дугин А. Г. Международные отношения. М.: Академический проект, 2015.

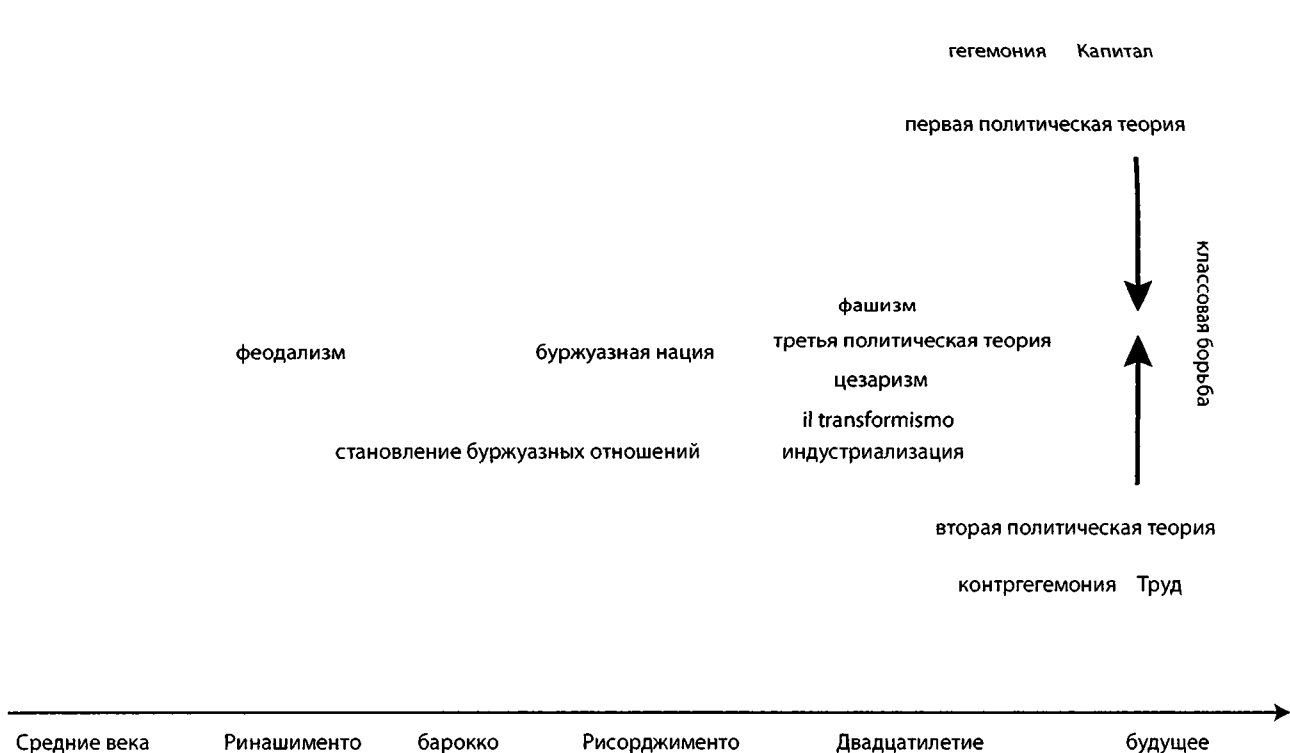
есть история перехода от феодализма к капитализму. Формирование буржуазной нации, а это и есть Рисорджименто, представляет собой в этой оптике момент доминации капиталистических отношений в обществе. Отсюда антиклерикализм и республиканские идеи «Молодой Италии». Однако по сравнению с другими европейскими странами — Англией, Францией и отчасти Германией — Италия вступает в эпоху буржуазных отношений *позднее* остальных. И это происходит несмотря на то, что Венеция еще с эпохи позднего Средневековья и особенно во время Ринашименто выработала ряд авангардных для своего времени буржуазных черт. Отставание Италии в вопросе установления капитализма в начале века, как и в случае России, хотя с меньшим отрывом от индустриально развитых держав того времени, позволило захватить власть революционным группам контрэлиты. Но в отличие от России это были не коммунисты, а фашисты, то есть представители третьей политической теории (а не второй). Захватив власть, фашисты, по сути, наделили Муссолини диктаторскими полномочиями, откуда его классическое наименование — дуче, *il Duce*, дословно, «вождь». В теории Грамши эта фигура называется «Цезарем», а порядок, где она доминирует, — «цезаризмом».

Фашисты оказались в ситуации цезаризма, так как они не бросили вызов гегемонии, но стали вести политику постоянного балансирования между принятием отдельных элементов капитализма и их отвержением или укрощением (*transformismo*)<sup>1</sup>. Задача цезаризма — сохранить власть любой ценой, идя на тактические уступки и Капиталу, и Труду, но всякий раз с одной целью — прагматичного (в духе Макиавелли и Парето) удержания власти дорвавшейся до нее группой. Грамши считает «цезаризм» Муссолини весьма успешным на практике, показателем чего являются:

- сохранение у власти;
- способность сопротивляться либерализму (и извне, и изнутри);
- серия шагов навстречу итальянскому пролетариату и профсоюзам, которые в корпоративистской доктрине фашизма увидели ряд привлекательных сторон, снижающих накал классовой борьбы.

Грамши ставил своей целью объяснить фашистский «цезаризм», разоблачить механизмы его функционирования и направить итальянский рабочий класс и интеллектуалов, заключающих исторический пакт с Трудом, на путь укрепления политической партийной системы и развертывания полноценной стратегии контргегемона-

<sup>1</sup> Gramsci A. Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921 – 1922. Torino: Einaudi, 1966.



постфашизм: интеллектуальные течения современной Италии

Итальянский историал в версии Грамши

нии. После неизбежного, по Грамши, краха фашизма («цезаризма») должен был наступить период борьбы буржуазии и пролетариата или, иначе, сторонников гегемонии и ее противников. Поэтому будущее Италии Грамши видел через призму классово-борьбы в контексте первой и второй политических теорий.

Эта грамшистская версия марксизма оказала огромное влияние на европейских левых, особенно в 60-е годы XX века. В самой Италии Грамши стал самым крупным и оригинальным представителем второй политической теории. Разработанный им историал остается до настоящего времени основной версией истолкования итальянской истории марксистскими авторами и представителями левых кругов в целом<sup>1</sup>.

### Энрико Берлингуэр: симулякр еврокоммунизма

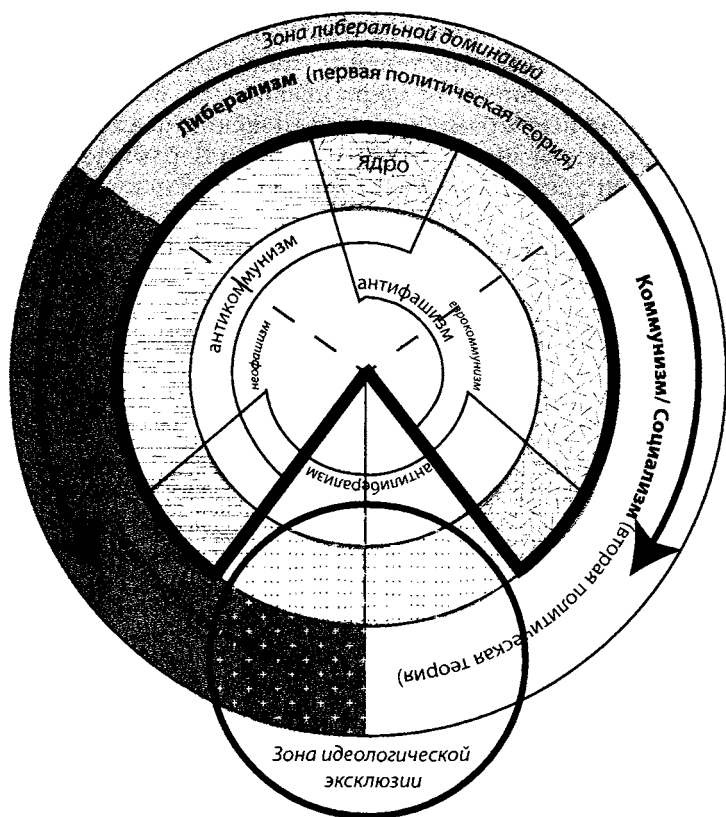
Итальянская левая мысль второй половины XX века находилась под сильным влиянием Антонио Грамши. Однако выводы из теорий Грамши делались различные, а подчас прямо противоположные. Одни видели в фигуре интеллектуала новые пути к реализации реальной контргегемонии с опорой на более тонкую и действенную стратегию. Другие восприняли грамшистский анализ как приглашение к смягчению политического курса и отступлению от наиболее радикальных сторон марксизма. Это последнее течение в Италии было представлено секретарем Коммунистической партии Италии Энрико Берлингуэром (1922–1984). Берлингуэр, как и его единомышленник секретарь Коммунистической партии Испании Сантьяго Карилльо (1915–2012), разработал *смягченную версию коммунизма*<sup>2</sup>, отказываясь от тезисов диктатуры пролетариата, мировой революции, от прямой революционной борьбы за власть, полного упразднения частной собственности и т. д. Новое течение получило название «еврокоммунизм»<sup>3</sup>. На практике еврокоммунисты дистанцировались от СССР, сближаясь с европейской умеренной социал-демократией и левыми либералами. Грамши же привлекался для того, чтобы обосновать позицию левых интеллектуалов, действующих параллельно политическим структурам коммунистов и вне их.

Еврокоммунизм основывался на антифашизме как базовой парадигме и в силу этого обосновывал необходимость сближения

<sup>1</sup> Gramsci A. Il pensiero filosofico e storiografico. Palumbo, Palermo, 1972.

<sup>2</sup> Berlinguer E. Governo di unita democratica e compromesso storico. Discorsi 1969–1976. Roma: Sarmi, 1976.

<sup>3</sup> Carrillo S. Eurocomunismo y Estado. Barcelona: Crítica, 1977.



Соотношение трех политических теорий после 1945 года

второй политической теории с первой. Это соответствовало послевоенному политическому консенсусу, сложившемуся в Италии после 1945 года, но резко снижало накал противостояния между коммунистами и буржуазией, Трудом и Капиталом. Так как фашизм со второй половины XX века оставался в прошлом, а неофашизм серьезного явления собой не представлял, то в условиях усиления могущества либералов еврокоммунизм играл на руку только первой политической теории, усиливая позиции западной буржуазии в ее противостоянии советскому блоку. Смещаясь в сторону либерализма, представители второй политической теории (в Италии Берлингуэр и его последователи) утрачивали свой идеологический суверенитет и постепенно превращались в прагматической ин-

*струмент буржуазной политики.* Так, начиная с 70-х годов XX века позиции левых в Италии постепенно становились симметричными неофашистским группам, поддерживавшимся либералами и американскими спецслужбами в прагматических целях противодействия просоветским левым. Еврокоммунизм Берлингуэра и неофашизм в Италии постепенно превратились в два искусственных полюса, управляемых стратегически из либерального центра. После 1945 года итальянский фашизм, как таковой, как самостоятельный идейный и политический полюс прекратил свое существование, а неофашизм был в значительной мере контролируемым Вашингтонским симулякром. Более весомая и влиятельная Коммунистическая партия Италии, отстраняясь от СССР и теряя тем самым геополитическую опору, двигалась по тому же пути превращения в симулякр. Так, начиная с 70-х годов XX века представители первой политической теории, либералы, готовили свой идеологический триумф, сокрушив в 1945 году третью политическую теорию и постепенно размыв и подчинив себе вторую. На месте фашизма и коммунизма к 80-м годам в Италии уже находились два симулякра — псевдокоммунисты (еврокоммунисты) и псевдофашисты (управляемые либералами и напрямую США неофашисты).

Крах СССР стал последней точкой в этом процессе, и вместе с ним были расформированы итальянские еврокоммунисты: они выполнили свои прагматические функции, размыв контуры второй политической теории, и больше были не нужны. Сам Берлингуэр не дождался до этого момента, а его последователи практически бесследно исчезли с политической сцены совсем или на индивидуальной основе были интегрированы в буржуазные политические партии. Тем самым, отталкиваясь от Грамши, еврокоммунисты Берлингуэра не только не создали эффективную сеть контргегемонии, но превратились сами в носителей гегемонии, заключив, в конце концов, исторический пакт с Капиталом и став послушным орудием атлантизма.

## **Констанцио Преве: к Четвертой Политической Теории слева**

Не все итальянские коммунисты последовали за логикой еврокоммунизма. Яркой фигурой, осудившей самоубийственную стратегию Берлингуэра и включившей в марксистский дискурс элементы геополитического анализа, был крупнейший итальянский левый философ Констанцио Преве (1943—2013). Преве увидел в линии Берлингуэра утрату второй политической теорией своей мировоззренческой идентичности и стал разрабатывать *альтернативный курс*.



Преве проследил процесс размывания идейного ядра коммунизма по мере того, как среди левых утвердился постмодернистский стиль. Но он также понял, что инерциальная поддержка СССР (до момента его распада) не является альтернативой, так как марксистская мысль в Советском Союзе хотя и не подвергалась либеральным влияниям в той мере, как итальянская, но застыла и не способна была развиваться и отвечать на актуальные мировоззренческие вызовы. Поэтому Констанцио Преве начал разработку оригинальной политической философии, задачей которой было вернуться к основаниям левой мысли и особенно к ее антикапиталистической и антибуржуазной сущности, но вместе с тем пересмотреть ряд исторических заблуждений, ограничивающих марксизм.

Преве также опирался на Грамши, но выделял в его теориях принцип контрэгемонии и исторического блока интеллектуалов с принципом Труда.

В 80-е годы XX века Преве со своими единомышленниками основывает журнал «Метаморфозы», а потом «Маркс 101», посвященные выработке новой версии второй политической теории. В это же время он пишет ряд глубоких философских работ на эту тему<sup>1</sup>. Последними книгами, посвященными развитию марксистского учения, написанными Преве, были «Каменный гость. Эссе о марксизме и нигилизме»<sup>2</sup>, «Штурм небес. Эссе о марксизме и индивидуализме»<sup>3</sup>, «Красная планета. Эссе о марксизме и универсализме»<sup>4</sup>. Структуру марксистского историала Италии, с учетом еврокоммунизма и постмодернистской деривации, Преве описывает в программной работе «Итальянская идеология. Эссе об истории марксистской мысли в Италии»<sup>5</sup>.

Падение СССР производит на Преве неизгладимое впечатление, так как на уровне большой геополитики иллюстрирует процесс краха второй политической теории в глобальном масштабе. Те трансформации марксистской мысли, которые Преве выявлял и критиковал в Италии, подспудно затронули и СССР, где в сочетании с догматическим сном советской идеологии дали разрушительный эффект и обусловили триумф либерализма. Теперь уже для противников ев-

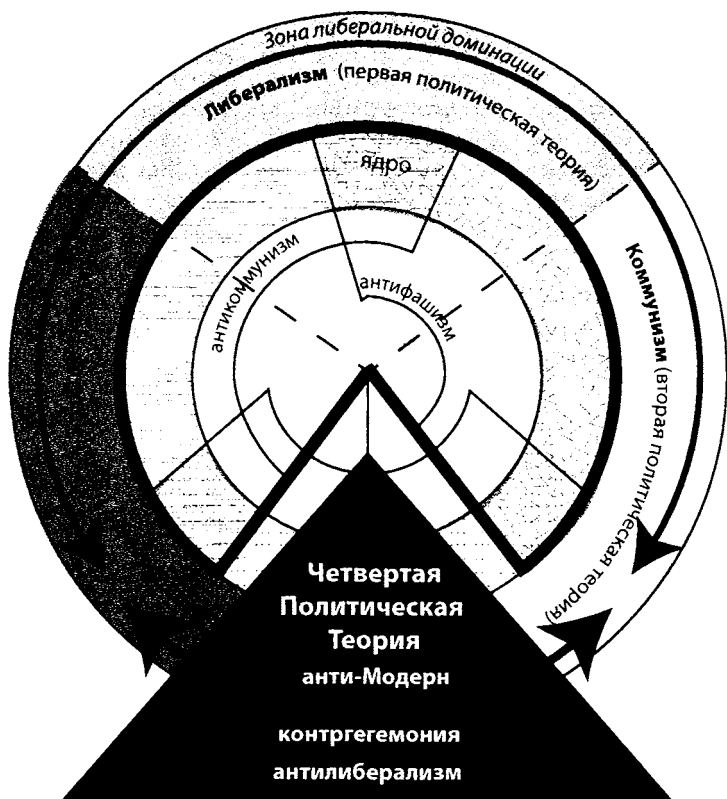
<sup>1</sup> Preve C. La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo. Milano: Angeli, 1984.

<sup>2</sup> Preve C. Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo. Milano: Vangelista, 1991.

<sup>3</sup> Preve C. L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualism. Milano: Vangelista, 1992.

<sup>4</sup> Preve C. Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo. Milano: Vangelista, 1992.

<sup>5</sup> Preve C. Ideologia Italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia. Milano: Vangelista, 1993.



Топика Четвертой Политической Теории

рокоммунизма не оставалось последней — пусть относительной, но геополитической — опоры. В середине 1990-х Преве вообще оставляет отсылки к марксизму и левой идеологии в целом и обращается к поиску новой доктринальной позиции, за пределом дихотомии *правые/левые*<sup>1</sup>. Отныне для него имеет значение только геополитика<sup>2</sup>, распространению которой в Италии он уделяет большое внимание, и строительство контргегемонии, направленной против либерализма и американской доминации<sup>3</sup>. Здесь Преве покидает собственно поле левой мысли и начинает двигаться в сторону новой идейной платфор-

<sup>1</sup> Preve C. *Destra e sinistra. La natura inservibile di due categorie tradizionali*. Pistoia: CRT, 1998.

<sup>2</sup> Preve C. *Filosofia e geopolitica*. Parma: All'insegna del Veltro, 2005.

<sup>3</sup> Preve C. *L'ideocrazia imperiale americana*. Roma: Settimo Sigillo, 2004.

мы, которую мы определяем как Четвертую Политическую Теорию<sup>1</sup>. В ходе этой идеологической трансформации итальянский философ приходит слева (со стороны второй политической теории) к тому, к чему французские Новые Правые<sup>2</sup> (Ален де Бенуа и т. д.) приходят справа, преодолевая догматы третьей политической теории. В этот период Констанцио Преве принимает участие в colloquiумах и дебатах контргегемонистских групп как левого, так и правого толка<sup>3</sup>.

Все те, кто отвергают либерализм и Капитал (будь то по социальным или по религиозно-консервативным мотивам), должны заключить «исторический пакт» нового качества, убежден Преве. В этом синтезе он развивает идею французского социолога Луи Дюмона о дихотомии индивидуализма/холизма. По Преве, либерализм (первая политическая теория, победившая во второй половине XX века своих оппонентов — фашистов и коммунистов) является кристаллизацией индивидуализма, отождествляя человека и индивидуума, свободного от любых форм коллективной идентичности. Это и есть антропологическая основа гегемонии — индивидуальный субъект<sup>4</sup>. Контргегемония, следовательно, должна основываться на прямо противоположном принципе — на холизме. При этом для Преве уже неважно, каким будет качество этого холизма — классовым, как у левых, или этнокультурным и религиозным (как у правых). Преве предлагает новую дихотомию: холизм (любого толка, правый и левый) против индивидуализма (также любого толка — правого или левого) или, как выражается сам Преве, «Против капитализма, по ту сторону коммунизма»<sup>5</sup>. Со своей стороны к тому же выводу приходят и Новые Правые, что предопределяет сближение с ними Преве и ориентацию его поздних работ и конференций.

Последней работой Констанцио Преве был текст, закладывающий основы нового историала Европы<sup>6</sup>, построенного уже не на классическом марксизме, но на той версии Четвертой Политической Теории, которую Преве разработал самостоятельно.

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.

<sup>2</sup> Де Бенуа А. Против либерализма. К Четвертой Политической Теории. СПб.: Амфора, 2009.

<sup>3</sup> Preve C. Il paradosso De Benoist. Un confronto politico e filosofico. Roma: Settimo Sigillo, 2006.

<sup>4</sup> Preve C. Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui. Pistoia: CRT, 1998.

<sup>5</sup> Preve C. Contro il capitalismo, oltre il comunismo. Riflessioni su di una eredità storica e su un futuro possibile. Pistoia: CRT, 1998.

<sup>6</sup> Preve C., Tedeschi L. Lineamenti per una nuova filosofia della storia. La passione dell'anticapitalismo. Saonara: Il Prato, 2013.



Топика Четвертой Политической Теории с учетом социологических начал  
Л. Дюмона и геополитических факторов

## Массимо Каччари: необходимый Ангел и архипелаг Италия

Еще одним атипичным левым мыслителем современной Италии является Массимо Каччари. Каччари был членом Коммунистической партии при Берлингуэре. Позднее неоднократно занимал пост мэра Венеции.

Каччари является классическим представителем того, что Грамши назвал типом интеллектуала. Он — философ и носитель своеобразного мировоззрения, что намного более полно и четко определяет его сущность, нежели участие в тех или иных политических образованиях (в его случае — левого толка).

Каччари начинает с классической для левых диалектики негативного, исследуя ее на уровне гегелевской философии (вслед за Кожевным и философами Франкфуртской школы)<sup>1</sup> и применяя к анализу классовой борьбы. Позднее Каччари существенно расширяет поле левого дискурса, не колеблясь включая в него ряд тем и сюжетов, традиционно чуждых для левых. Так, своим философским авторитетом Каччари избрал французского философа-традиционалиста Анри Корбена (1903 – 1978), построившего на основании исследований иранского шиизма и исламского суфизма *теорию воображения (имагиналь)*<sup>2</sup>. Имагиналь — это промежуточный мир между духом и материей. Признание его онтологического статуса радикально меняет все представление о мире и о структуре философских проблем, опрокидывая догматы материализма, научной картины мира Нового времени и субъект-объектную топику картезианства. У самого Корбена философия имагиналя носит, скорее, традиционалистский и консервативный характер. Но Каччари, вслед за современным французским учеником Корбена, также крайне левым философом Кристианом Жамбе, *сочетает имагиналь с темой социальной утопии*, придавая тем самым коммунистической теории дополнительное измерение, в корне меняющее его ноологическую природу. Коммунизм, помещенный в область свободного движения души, в «алам аль-митхаль», «мир воображения», перестает быть титанической доктриной из арсенала Логоса Кибелы и получает явно различимые дионисийские черты.

В этом же ключе Каччари строит и свою антропологию, которая основывается на еще одном центральном концепте философии Анри Корбена — на гештальте Ангела. Ангел Корбена — это «субъект» мира имагиналя, его центр, его полюс. В исламском мистицизме сам «алам аль-митхаль», «мир воображения», называется также «малакут», что можно интерпретировать как «царство» или как «мир ангелов». Ангеломорфоз человека, его близость к ангельскому миру радикально меняет антропологическую картину. Отныне человек-Ангел становится не просто телесным организмом, наделенным рассудком, но скорее, единой и нерасчленимой *промежуточной станцией* — первичной и для тела, и для рассудка. И тело, и рассудок человека-Ангела суть его производные, проекции. Человеку его телесность, как и его рассудочность, *лишь грезятся*. И в зависимо-

<sup>1</sup> Cacciari M. Pensiero negativo e razionalizzazione. Problemi e funzione della critica del sistema dialettico. Venezia: Marsilio, 1977; *Idem*. Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel. Milano: Feltrinelli, 1978; *Idem*. Krisis, Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano: Feltrinelli, 1976.

<sup>2</sup> Корбен А. Мир Воображения (Mundus Imaginalis) // Дельфис. 2013. № 73(1).

сти от режима функционирования его ангелического ядра он может свободно менять тело и дух местами, реализуя сценарий средневековых и особенно ренессансных алхимиков — сделать дух телом, а тело духом.

Массимо Каччари сопрягает горизонт коммунистической мечты с этой ангелической природой человека, раскрытие которой и есть цель *революции*. Эти идеи Каччари системно излагает в программной работе «Необходимый Ангел»<sup>1</sup>, а также в других текстах, так или иначе связанных с ангелологией<sup>2</sup>.

Другой оригинальной чертой философии Каччари, также непривычной для тяготеющих к универсализму левых, является интерес к геополитике и географии цивилизаций, то есть к геофилософии или геософии<sup>3</sup>. Каччари уделяет большое внимание различию культур и идентичностей, предлагая интерпретировать каждую из них, исходя из ее внутренних критериев. В этом он следует за культурной антропологией Ф. Боаса и социологией Л. Дюмона. Изучая географию Европы, Каччари вводит такое понятие, как «Архипелаг-Европа», подчеркивая тем самым мозаичное разнообразие различных европейских регионов. В этом повышенном внимании к мозаичности структуры целого можно увидеть типично итальянскую черту: Италия складывалась из нескольких самобытных и самостоятельных политий, поэтому в отношении ее самой вполне уместно было бы применить концепт Каччари — *архипелаг Италия*.

Как и Констанцио Прева, Каччари довольно далеко уходит от классического марксизма, создавая особую — в целом антилиберальную — философию, отдельные элементы которой, как и у Прева, приближаются к Четвертой Политической Теории.

### **Джорджо Агамбен: демократический концлагерь и эсхатологическая метафизика любого**

С эпохи 1970-х годов левая мысль Италии, равно как и Франции и иных европейских государств, все больше отклоняется от ортодоксального марксизма, сближаясь либо с либерализмом (как еврокоммунизм Берлингуэра и Карильо), либо с правыми коммунистическими теориями, с традиционализмом и даже Консервативной Революцией. Если на Каччари фундаментальное влияние оказал традиционализм А. Корбена, то другой яркий итальянский левый философ Джорджо Агамбен строит свои теории, отталкивая

<sup>1</sup> Cacciari M. *L'Angelo necessario*. Milano: Adelphi, 1986.

<sup>2</sup> Cacciari M. *Adolf Loos e il suo angelo*. Milano: Electa, 1981.

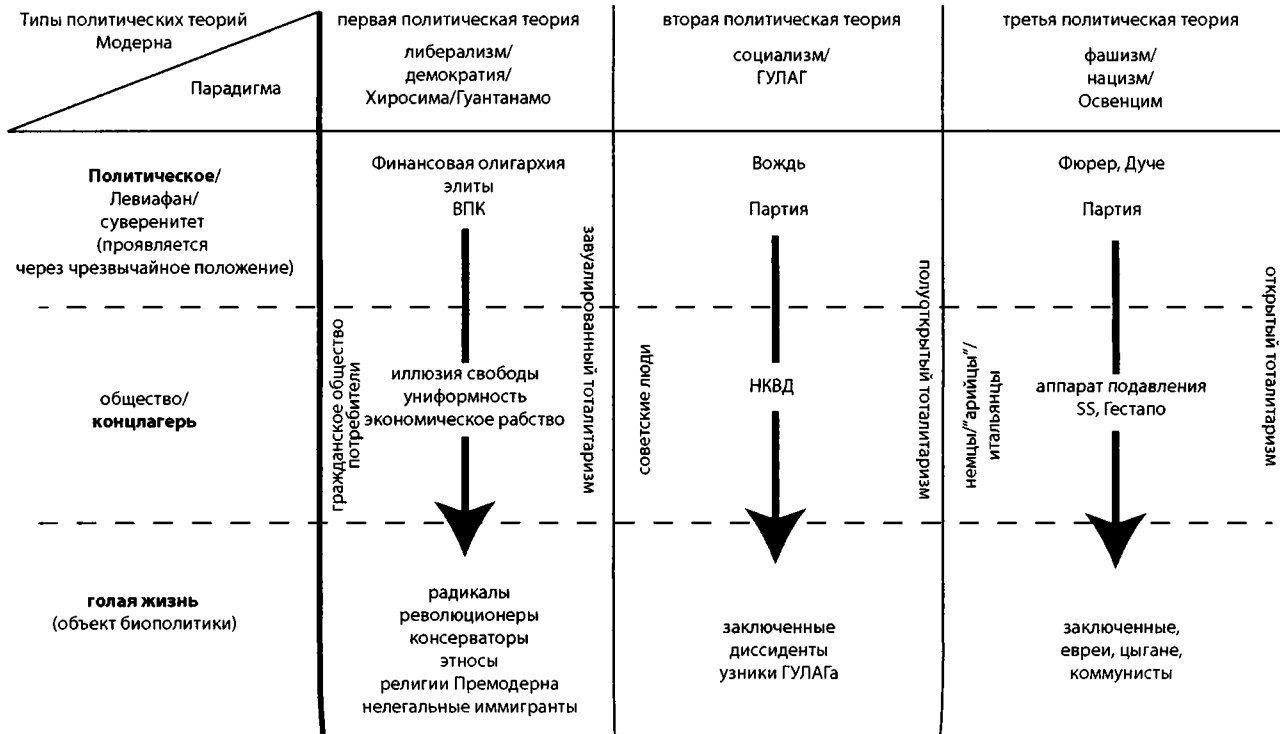
<sup>3</sup> Каччари М. *Геофилософия Европы*. СПб.: Пневма, 2004.

ясь от идей Мартина Хайдеггера и Карла Шмитта. С другой стороны, он проходит обучение в Институте Варбурга под кураторством Френсис Йейтс, автора теории «розенкрейцерского Просвещения», которую можно отнести к мягкой (soft) версии традиционализма (впрочем, как и ученых, группирующихся вокруг Института Аби Варбурга, увлекавшегося европейским герметизмом и мистикой). Свою диссертацию Агамбен посвящает Симоне Вейль (1909—1943), философу, жестко критиковавшему Модерн в самих его основаниях. Кроме того, на Агамбена воздействие оказали теории круга Жоржа Батайя (особенно развиваемая тема «темной сакральности») и исследования биополитики и «дисциплинарных обществ» Мишеля Фуко.

Из этого синтеза левых и правых идей Агамбен строит свою собственную философию. В ее основе лежит радикальная критика либерализма.

Согласно Агамбену, европейские демократии Нового времени являются завуалированными формами диктатуры, структурно ничем не отличающиеся от суверенных форм власти, описанных в «Левиафане» Гоббса или в теории Политического Карла Шмитта. Парламентаризм и Конституция, по Агамбену, лишь прикрывают собой диктаторскую природу власти в эпоху Модерна, которая обнаруживается всякий раз, когда демократии сталкиваются с более или менее серьезным вызовом. Флер демократии мгновенно улетучивается, и на ее месте проступает истинная природа политической структуры Модерна — *концлагерь*. Распыление вертикали власти в современных буржуазных республиках есть иллюзия. На самом деле буржуазное общество жестко тоталитарно и управляется по принципу властной оси. В этом, по Агамбену, состоит природа Политического: *Политическое либо вертикально, либо его нет*. Попытки найти компромисс через распределение решения по всему пространству гражданского общества обречены: как только сама эта акция приобретает *политический* характер, в дело вступает принцип радикального исключения и иерархической соподчиненности — это немедленно проявляется в избирательности наделения правами, в их количественном и качественном содержании. Субъектом Политического, вопреки главному тезису либерализма, не может быть политический *индивидуум*, утверждает Джорджо Агамбен. Политическое на обратном конце, на своей крайней периферии (между обществом и природой) конституирует не гражданина, но «голую жизнь» (*nuda vita*)<sup>1</sup>. Это — централь-

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.



Политические структуры Модерна, по Дж. Агамбену



ный концепт философии Агамбена, построенный им на основании изучения хроник о заключенных концлагерей в нацистской Германии и в период Второй мировой войны<sup>1</sup>. Население концлагеря — это не люди, но масса «голой жизни». И именно здесь открывается масштаб и природа биополитики Фуко: *власть всегда имеет дело с бескачественной биомассой*, в которую она суверенно внедряет радикально гетерогенную вертикаль. *То, что в нацизме было открыто, в демократии завуалировано*. Но сущность остается строго тождественной. Любой режим политического Модерна глубинно тоталитарен — будь то фашизм, коммунизм или либерализм, утверждает Агамбен. «Гражданское общество» это лишь эвфемизм для «голой жизни»; гражданина, каким его понимают либералы, просто не существует. Таким образом, возникает не отменяемая триада Агамбена, неукоснительно присутствующая во всех типах политических режимов Модерна: Политическое/Левиафан/суверенитет (чрезвычайное положение) — общество/концлагерь — голая жизнь (объект биополитики).

Критика либерализма Агамбеном, так же как и в случае Констанцио Преве и отчасти Массимо Каччари, подходит вплотную к области Четвертой Политической Теории, которая тоже строится на радикальном отвержении политического Модерна. А так как единственной актуальной и доминирующей формой политического Модерна сегодня является либерализм, первая политическая теория, то выявление его тоталитарной природы и его насильственных практик становится главной практической задачей политической Революции нового типа.

Сам Агамбен в 1990 году накануне краха СССР опубликовал программный текст «Грядущее сообщество»<sup>2</sup>, где описывал реальность либерального тоталитаризма и предлагал *революционную альтернативу*. Этот тоталитаризм Агамбен трактует на основании идей Ги Дебора об «обществе зрелищ». Общество, построенное на принципе массовых коммуникаций, постепенно изменило пропорции: в коммуникации больше нет сообщений, так как утрачена референциальная база — это отныне не совокупность дискурсов, но стерильное и тотально-тоталитарное *рециклирование языка* как такового. В случае либерального тоталитаризма насилие осуществляет не лидер и не правящая группа, но само Политическое как концентрированное выражение отчуждения, проявляющееся в полной экстерииоризации языка. Агамбен пишет:

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.

<sup>2</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.

Коммуникации препятствует сама возможность общения; людей разделяет то, что их объединяет. Журналисты и властители масс-медиа являются своего рода новым духовенством этого отчуждения человека от его языковой природы<sup>1</sup>.

И далее:

Власть, базирующаяся на допущении какого-либо последнего основания, пошатнулась сегодня на всей планете, и земные царства одно за другим стремительно двигаются к режиму зрелищной демократии, в которой само государство как некая форма приходит к своему завершению. Значительно сильнее, чем экологическая необходимость и технологическое развитие, к общей, единой судьбе народы мира подталкивают именно отчуждение языкового бытия, изгнание каждого народа из его жизненного прибежища — языка<sup>2</sup>.

Отметив триумф совершившегося либерализма над его традиционными противниками — фашизмом и коммунизмом, Агамбен определяет нового врага — «всемирную мелкую буржуазию» как единственный класс постклассового общества. Он дает его анализ в следующих словах:

Если мы сегодня заново попытаемся взглянуть на судьбу человечества с классовой точки зрения, то следовало бы сказать, что социальных классов больше нет, что все они растворились во всемирной мелкой буржуазии, ибо мир в целом, как таковой, унаследован мелкой буржуазией, и она то и есть та форма, в которой человечество смогло пережить нигилизм.

Фашизм и нацизм это прекрасно поняли, и поэтому характерное для них отчетливое понимание неизбежного заката прежних социальных субъектов стало неопровержимым диагнозом для самой современности. (Однако если рассматривать их в сугубо политическом аспекте, то ни фашизм, ни нацизм еще не преодолены. И мы все еще живем под их знаком.) Прежде они выражали интересы мелкой национальной буржуазии, еще державшейся за псевдонародную идентичность, — ту почву, из которой рождалась греза о буржуазном величии. Всемирная же мелкая буржуазия, наоборот, освободилась от этих мечтаний и обрела способность пролетариата упразднить всякую социальную идентичность. О чем бы

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 74.

<sup>2</sup> Там же.

ни зашла речь — тем же жестом, которым мелкий буржуа, казалось бы, хотел нечто возвысить, он это обесценивает: он знает только отчужденное и неподлинное и отвергает саму мысль об истинном слове. Различия языков, диалектов, образа жизни, характеров, нравов и, прежде всего, природных черт, отличающих каждого человека, — различия, из которых складывалась истина и ложь народов земли на протяжении сменявших друг друга поколений, — все это утратило для него какой-либо смысл, во всем этом для него уже нет ни новизны, ни тайны. Мелкая буржуазия лишила различия, знаменовавшие трагикомедию всемирной истории, какого-либо содержания, и все они разом оказались перед нами в некой призрачной пустоте. Бессмысленность индивидуального бытия, которое она переняла от нигилистского подполья, со временем стала столь привычной, что утратила остроту и какой-либо пафос, ибо за пределами подполья абсурд стал объектом повседневной демонстрации или эксгибиционизма: жизнь современного человечества в этом плане похожа на рекламный фильм, в котором от самого рекламируемого товара не осталось и следа. Противоречие мелкого буржуа в том, что он все же ищет в этом фильме товар, которого его лишили, упорно стремясь вопреки всему присвоить себе идентичность, на самом деле ему абсолютно чуждую и не нужную. Стыдливость и наглость, конформизм и маргинальность — вот вездесущие полюса любых его эмоциональных проявлений<sup>1</sup>.

Агамбен видит в доминации мелкой буржуазии, которую идеологи либерализма, в частности, Ф. Фукуяма, оптимистично провозгласили «концом истории», не столько достижение высшей точки прогресса, сколько неизбежно приближающийся момент самоуничтожения. Он пишет:

Всемирная мелкая буржуазия и есть, вероятно, та форма, в которой человечество движется к самоуничтожению<sup>2</sup>.

Анализ Агамбена в основных чертах совпадает с Четвертой Политической Теорией в ее левом оформлении, и здесь он в целом солидарен с Констанцио Преве и Массимо Каччари.

Еще более близок Агамбен к Четвертой Политической Теории тогда, когда он подходит к описанию *альтернативы* и определению ее субъекта. Следует учесть, что Агамбен во многом следует за Хайдеггером, семинары которого он посещал в 1960-е годы. Он

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 59–60.

<sup>2</sup> Там же. С. 61.

вплотную подходит к теме Dasein'a как нового полюса эсхатологической политики<sup>1</sup>. Агамбен вводит понятие «любого», латинское quodlibet. Он придает ему статус «нового субъекта», отличающегося и от «каждого» (серийного, типового), и от «всех» (механическая сумма), и от «вида» (концепции, класса). В термине quodlibet Агамбен подчеркивает наличие слова libet, восходящее к тому же корню, что и русское «любовь» или немецкое Liebe. Агамбен видит в этом любовно-волевою неопределенность, дополнительно и неощутимо (как нимб) присутствующую в вещи или существе, полностью описанную и фиксированную во всем, кроме этого измерения как материальностью, так и местом в рациональной структуре. Либеральный тоталитаризм, подчинивший себе голую жизнь в форме всемирной мелкой буржуазии и узурпировавший весь массив ничего более не сообщающего отчужденного языка (информационное общество как общество тотального зрелища, по Дебору), не властен над этой тонкой стихией, которая не есть индивидуум (столь же тоталитарный как и любой политический концепт), но нечто подвижное, тонкое и неопределенное. Оно-то и является, по Агамбену, тем единичным и конечным, что должно быть противопоставлено Мировому либеральному Государству и соответственно Мировому Правительству. Эта неиндивидуальная единичность (сингулярность) есть эсхатологическая альтернатива, которая, однако, призвана не противостоять самоубийству человечества в либеральном конце истории, но тонко дополнять его еще одним — самым главным и самым трудноуловимым — измерением. Агамбен говорит об этом в поэтических терминах с отсылками к концептам иудейской каббалы:

Лишь те, кому удастся довести этот эксперимент до завершения, когда явленная ничтожность уже не сокроет явившего ее языка, те, кто сможет привести сам язык к языку, станут первыми гражданами сообщества, не требующего допущений, существующего без условий, без государства, в котором ничтожащая и судьбоносная власть того, что совместно, будет усмирена; и, выйдя из своего заточения, Шекина перестанет источать молоко зла<sup>2</sup>.

Будущее, чтобы быть, должно быть любым (quodlibet), то есть помещаться за пределом жесткой дихотомии — случайного и необходимого. Любое (quodlibet) не случайно и не необходимо, но в то же время и случайно, и необходимо одновременно. Агамбен пишет:

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 75 — 76.

Новым в грядущей политике является то, что она будет уже не борьбой за захват государства или за контроль над ним, а борьбой между государством и не-государством (человечеством), необратимым выпадением единичного как любого из государственной организации<sup>1</sup>.

Человечество здесь не столько собирательный концепт, сколько *человечность* в ее сопряженности с действующей возможностью быть любым (*quodlibet*). Это *человечность* есть не все, и не сумма, складывающегося из добавления каждого, но некое «революционно-семантическое братство», воплощающая в себе неотъемлемую *человечность* человечества, подошедшего вплотную к пределу собственного расчеловечивания.

### Анархизм справа: традиционал-нигилизм и Евразия

Либеральная идеология и критическое дополнение к ней в форме коммунизма и левых тенденций предопределяли доминанты итальянской интеллектуальной культуры со второй половины XX века до настоящего времени, составляя основу того, что в Италии считалось нормативным, должным и по меньшей мере допустимым. Ситуация начала меняться в 1980-е годы, когда либеральные тенденции стали откровенно преобладать, а левый дискурс допускался только в том случае, когда он был сопряжен с либеральными или либертарианскими мотивами. После крушения СССР ситуация еще более усугубилась, и традиционно сильные в Италии коммунисты и социалисты сошли с политической сцены, оказавшись на периферии. Попытка основать обновленную Коммунистическую партию (инициатива *Rifondazione Comunista*) провалилась, и левые интеллектуалы рассеялись, утратив даже отдаленную возможность выступать как самостоятельный политический и идеологический полюс. В этот период, как мы видели, начинаются попытки левых выйти за пределы марксистской догматики и выработать новую идейную платформу в стиле Четвертой Политической Теории.

Параллельно этому аналогичные усилия дают о себе знать и на противоположном полюсе итальянской политики — среди консерваторов и традиционалистов, по крайней мере тех, кто отказался играть инструментальную роль в руках либеральной элиты и США в форме неофашистского симулякра, в чем, впрочем, отпала нужда и у самих архитекторов глобальной политики, поскольку советская угроза самоустранилась. Поэтому консерваторы и традиционали-

<sup>1</sup> Агамбен Дж. Грядущее сообщество. С. 78.

сты были предоставлены самим себе и в новых условиях постепенно стали разрабатывать ответы на вызовы современности.

Первые шаги в этом направлении мы видим у позднего Эвола в его работе «Оседлать тигра»<sup>1</sup>. В этой книге Эвола анализирует состояние западного общества и приходит к выводу, что традиционалистам и консерваторам практически *ничего больше защищать и сохранять*, так как эпоха Модерна окончательно извратила и утратила все, что могло бы быть ценным. Следовательно, заключает Эвола, традиционалист и консерватор оказываются в парадоксальной ситуации: *у традиционалиста нет Традиции*, она безнадежно испорчена, модернизирована, десакрализована или вообще утрачена, а *охранителю-консерватору ничего сохранять*, так как достойных сохранения ценностей больше нет. Тем самым Эвола призывает к «анархизму справа» или «традиционал-нигилизму», когда люди, внутренне принадлежащие к миру Традиции, оказавшись в ядовитой и бессмысленной среде, несовместимой с полноценным духовным бытием, могут занять в отношении окружающей действительности лишь *радикально разрушительную* позицию. Эвола призывает не сопротивляться глобальной деструкции Постмодерна, но «превратить яд в лекарство» и *подвергнуть деструкцию еще большей деструкции*. Это и есть «оседлать тигра», включиться в разрушительные процессы, чтобы тонко подчинить их и направить, в конце концов, к иной цели. На алхимическом языке это можно уподобить космическому *pigredo*, работе в черном.

Эта повестка дня существенно меняла настрой фундаментальных консерваторов и заставляла их искать новые и неожиданные интеллектуальные пути и маршруты, все более выходящие за пределы третьей политической теории, которая не только исторически проиграла, но постепенно обнаружила и свои внутренние концептуальные и метафизические ограничения. На ряд таких ограничений Эвола указывал в своей книге «Фашизм. Попытка критического анализа с точки зрения правых»<sup>2</sup>, где он обращал внимание на те стороны фашизма, которые были либо затронуты политическим Модерном, либо вообще выражали собой его сущность. Но в поздних работах Эвола еще дальше отходит от Третьего Пути и обозначает те стороны своей философии, которые имеют целый ряд параллелей с Четвертой Политической Теорией — по ту сторону всех трех политических идеологий Модерна.

<sup>1</sup> *Evola J. Cavalcare la tigre*. Русский перевод: Эвола Ю. Оседлать тигра. М.: Реванш, 2005.

<sup>2</sup> *Evola J. Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra*.

Так, в книге «Оседлать тигра» Эвола обращается к такой фигуре, как «обособленный человек» (*uomo differenziato*). «Обособленного человека» Эвола определяет как существо, внутренне принадлежащее к миру *Традиции*, но оказавшееся в мире *Модерна*, который ему радикально и органически чужд. «Обособленный человек» является носителем Традиции не по инерции, не в силу воспитания, семейных связей или религиозной принадлежности, он выбирает Традицию волевым образом, повинувшись исключительно зову своей внутренней сущности. Он приходит к сакральному путем радикального отрицания профанического, через жест чистого нигилизма. Он выбирает Традицию, по сути, не зная того, чем она является, *от противоположного*. И этот жест свободного и волевого выбора «обособленным человеком» оказывается в чем-то более ценным, нежели просто защита традиционных ценностей теми, для кого они привычны и естественны, и кто отстаивает их как дань нормам или устоям.

«Обособленный человек» есть новая антропологическая фигура, принадлежащая тому циклу итальянского и европейского историа, который находится однозначно за пределами исторического фашизма, в эпохе победившего Модерна и даже Постмодерна. Так, Эвола и его последователи постепенно подошли справа к концепту, аналогичному левым фигурам — «братству контргегемонии» Преве, «любому» (*quodlibet*) Агамбена или «Ангелу» Каччари. Отсюда парадоксальные, на первый, взгляд попытки предложить версию прочтения Эвола слева<sup>1</sup>.

В целом итальянские традиционалисты восприняли метафизические указания позднего Эвола и предприняли ряд интеллектуальных инициатив, обращенных к ревизии классических тем фундаментального консерватизма в направлении Четвертой Политической Теории.

Так, параллельно Каччари слева, со стороны традиционалистов идеи Анри Корбена применительно к новой антропологии и даже геополитике, выстраиваемой на основании сакральной географии, развивает современный итальянский философ Глауко Джулиано. Глауко Джулиано — автор ряда книг, посвященных проблеме времени у А. Корбена и евразийскому мировоззрению — «Дискретное время. Анри Корбен на Востоке Запада»<sup>2</sup>, «Образ времени у Анри

<sup>1</sup> Ferracuti G. Il negativo della modernità: Julius Evola visto da sinistra. Trieste: Università di Trieste, 2007; Dugin A. Eurasia. La Rivoluzione conservatrice in Russia. Roma: Nuove Idee, 2004. P. 119.

<sup>2</sup> Giuliano G. Tempus discretum. Henri Corbin all'Oriente dell'Occidente. Brescia: Torre d'Ercole, 2012.

Корбена. К ангеломорфной идеохронии»<sup>1</sup>, «Нитарта. Эссе о евразийском мышлении»<sup>2</sup> и т. д. Евразийская тематика и стратегия право-левого антилиберального синтеза занимает важное место в творчестве итальянского традиционалиста, философа и издателя Клаудио Мутти. Мутти с 70-х годов XX века следовал за идеями позднего Эвола, развивая одновременно исследования Традиции и политической философии от Античности до Нового времени. Мутти является автором ряда книг, посвященных онтологическим и метафизическим основаниям Империи, ориентированных на реконструкцию римской идеи и римской традиции, а также наследию Рима в культурах других народов<sup>3</sup>. Как и Джулиано, Клаудио Мутти уделяет большое внимание евразийскому мировоззрению, издает регулярный журнал «Eurasia». Евразийству посвящена его работа «Единство Евразии»<sup>4</sup>. С конца 1970-х и до начала 1990-х годов аналогичные идеи, близкие к Четвертой Политической Теории и отчасти превосходящие ее, развивала интеллектуальная группа, объединившаяся вокруг миланского журнала «Орион», и в частности геополитик и политический философ Карло Терраччано<sup>5</sup> (1948 – 2005).

<sup>1</sup> *Giuliano G. L'Immagine del tempo in Henri Corbin. Milano; Udine: Mimesis, 2009.*

<sup>2</sup> *Giuliano G. Nitartha. Saggi per un pensiero euroasiatico. Lavis-Trento: La Finestra Editrice, 2004.*

<sup>3</sup> *Mutti C. L'Antelami e il mito dell'Impero. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 1986; Idem. Imperium. Epifanie dell'idea di Impero. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 1999.*

<sup>4</sup> *Mutti C. L'unità dell'Eurasia. Genova: Effepi, 2008.*

<sup>5</sup> *Terracciano C. Nel fiume della storia. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 2012; Idem. L'Isola del Mondo alla Conquista del Pianeta. Bologna: Anteo edizione, 2012.*



# Слой итальянского Логоса

## Итальянский историал и смена парадигм

Италия является органической частью Европы и соучаствует в развертывании европейского Логоса. Это означает, что на Италию распространяется структура общеевропейского историала, последовательно проходящего парадигмальные стадии — Премодерн (Традиция) — Модерн — Постмодерн. Соответственно, в итальянской истории действует и фундаментальное правило, определяющее структуру Ноомахии: доминация олимпийского Логоса (Аполлона и Диониса) в эпоху Традиции (Античность и Средневековье), подъем Логоса Кибелы в Новое время и контратака титанов (Модерн), полный триумф Кибелы в Постмодерне. В целом Италия вписывается в этот процесс, модернизация доходит до своей кульминации в 60—70-е годы XX века, и, как и во всей остальной Европе, после этого постепенно утверждается парадигма Постмодерна. Это становится фактом в начале 90-х годов XX века, после окончательной победы либерализма (первая политическая теория), в активной фазе глобализации и в ходе создания Евросоюза на либеральной мировоззренческой, политической и экономической основе.

Однако, как мы видели, историал Италии является оригинальным и самобытным и имеет ряд уникальных черт, присущих среди других народов Европы *только итальянцам*. Оригинальность итальянского историала можно оценить, расположив его структуру вдоль двух семантических осей — синхронической и диахронической. Синхронически историал Италии следует сравнить со структурами других западноевропейских обществ, находящихся в культурном пространстве европейской цивилизации — в контексте европейской геософии. Диахронически этот историал имеет свои особенности в качестве и смысловой нагрузке прохождения итальянцами общеевропейских стадий.

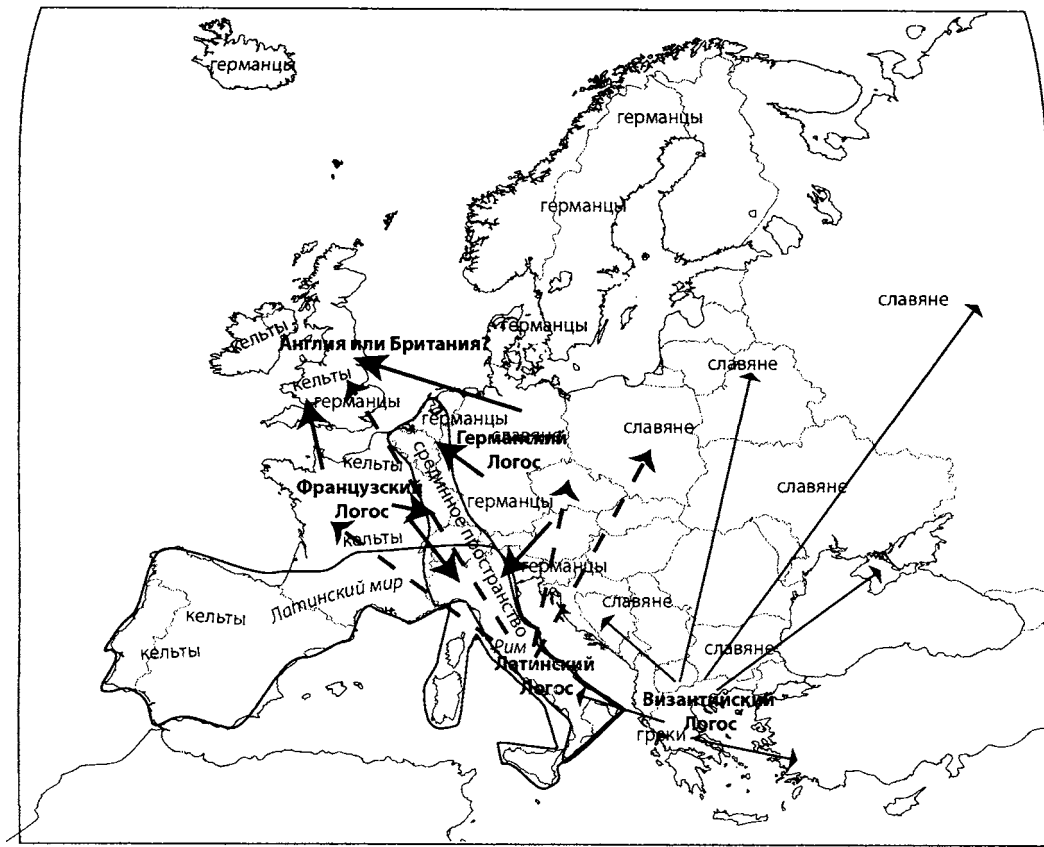
## Италия в философской географии Европы

Итальянский Логос, чью структуру мы попытались описать в самых общих чертах, начиная с римского периода, представлял в структуре европейского пространства уникальную зону, наделен-

ную особым цивилизационным значением. В Античности именно Италия стала центром самой могущественной, влиятельной, долговременной и фундаментальной Империи, объединившей под своей властью как Средиземноморье, так и Западную и во многом Северную Европу. Тем самым Рим стал *универсальным явлением*, к которому в той или иной степени апеллировали все европейские народы — греки Византии, германцы и кельты. То обстоятельство, что получившая грандиозное пространственное воплощение латинская идея своим центром имела Апеннинский полуостров, т. е. Италию, сделало ее сердцем латинского мира и полюсом Европы в целом. Латинство как цивилизационный фактор уходит корнями именно в Италию, и само местонахождение Рима является важнейшим моментом европейской геополитики в течение более чем двух тысячелетий. Отсюда вытекает универсальное значение латинского Логоса. Как мы видели, структура этого Логоса имеет строго солярный характер, воплощая в себе аполлоническое начало, вертикальную имперскую ось. *Латинский Логос есть солярный аполлонический Логос, и это является фундаментальным фактором, во многом предопределившим римскую и итальянскую идентичность и ее роль в европейском контексте.* Империя пришла в Европу из Италии, и в той или иной форме эта функция так или иначе сохранялась за Римом в течение тысячелетий.

Имперская функция Рима в христианскую эпоху получила своеобразное развитие в институте католической церкви и роли Римских Пап. Кафедра святого Петра пользовалась таким авторитетом среди христиан, что Рим стал считаться столицей всей христианской ойкумены. В Римской Империи сакральная и политическая власть были неразрывно слиты в фигуре Императора. В христианскую эпоху эти функции разделились, но несмотря на различные версии локализации императорского трона (в Константинополе, Ахене или где-то еще) для церкви именно Рим и Римские Папы оставались неоспоримым полюсом духовного владычества. Так дело обстояло до Карла Великого для обеих частей христианского мира, — и для Запада, и для Востока, — а позднее только для Запада. В любом случае *Святой Престол был центром европейского единства.*

В Средневековье Италия оказывается южным продолжением западноевропейского Срединного Королевства, пространства, обозначенного при разделе Империи Карла Великого его внуками и ставшего наследием Лотаря. Это пространство на севере включало Нидерланды, южнее — Бургундию и Швейцарию, а еще южнее — север Италии и всю остальную ее территорию. Политии этого среднего пространства были зоной интенсивной конкуренции между



Латинский Логос и латинский мир в географии Европы в Средневековье

Францией и Германией, и поэтому чаще всего были относительно слабыми, разрозненными и зависящими от своих более могущественных соседей. В этом смысле судьба Италии повторяет судьбу остальных политических образований *срединного пространства*: объединение итальянских земель произошло даже позже других территорий этой зоны, в эпоху развитого европейского Модерна.

С точки зрения ноологии, Италия находилась между германским Логосом, воплощенном в Империи (гибеллины), позднее в доме Габсбургов, и французским Логосом, представленным Францией — как в политике, так и в теологии и культуре. Такое же наложение германского и кельтского начал мы встречаем и в Англии. Там оно не приводит к появлению нового Логоса и остается неорганичной и во многом конфликтной коллизией двух во многом противоположных идентичностей. Не производит это наложение нового Логоса и в Италии, но по совершенно иной причине. Дело в том, что в Италии в сердцевине ее идентичности лежит *собственный полноценный и самобытный латинский Логос*, продолжающий римскую традицию и основанный, так же как германский или кельтский, на глубокой индоевропейской патриархальной идентичности, но в отличие от германцев и кельтов, возведенный в формализованный комплекс римской имперской идеологии. Поэтому Италия в Средневековье оказалась в двойственном положении: с одной стороны (прежде всего, геополитически), она была зоной противостояния Франции и Германии, т. е. кельтской и германской идентичности, а с другой, полюсом самобытного латинского Логоса, воплощенного в принципе Империи, римском католичестве и латинском языке и культуре.

Таким образом, мы получили следующую ноологическую карту.

На ней наглядно видно, что Италия начиная с эпохи Средневековья представляет собой двойственную реальность: с одной стороны, могущественный автономный полюс латинского Логоса, полностью доминирующего в Италии, а также на Иберийском полуострове, и на остальную Европу оказывающего решающее влияние, а с другой стороны, мозаику локальных политий (включая Папскую область), зависящих от более могущественных и масштабных цивилизационных держав Западной Европы — Франции и Германии.

### Особенности итальянского историала

В диахроническом смысле структура итальянского историала несколько отличается от западноевропейского. В эпоху раннего Средневековья Италия, как и остальная Западная Европа, остается

в парадигме Премодерна, то есть традиционного общества в его римско-католическом и одновременно имперско-германском оформлении. Здесь в полной мере проявляется та двойственность, о которой говорили. Франция и Германия выступают как конкурирующие геополитические могущества, воплощающие в себе французский Логос (с кельтским ядром) и германский Логос, намного превосходящие разрозненные итальянские политические образования. Но вместе с тем влияние папского Рима и латинского языка, а также латинского культурного кода остается решающим. Эта модель философской географии представляет собой сбалансированную систему в структуре европейского Премодерна.

Когда эпоха Премодерна подходит к концу, отдельные полюса европейского цивилизационного пространства ведут себя не одинаково. Ренессанс как первое отступление от средневековой парадигмы начинается именно в Италии. Но это отступление, с ноологической точки зрения, представляет собой смещение Логоса от Аполлона к Дионису с сохранением солярной патриархальной доминанты. Ярче всего это представлено во Флоренции и флорентийской Академии Марсилио Фичино. Логос Флоренции самобытен в том, что, сохраняя платонический вектор, он постепенно в его границах переносит центр тяжести *от трансцендентного Аполлона к имманентному Дионису*. Из Флоренции лучи Ринашименто расходятся на всю Италию, закладывая основы всех форм многообразного итальянского Ренессанса.

При этом венецианская талассократия еще до Ренессанса развивает ряд социально-культурных и политических черт, которые можно рассматривать как предвосхищение Модерна. Этот итало-Модерн, позднее проявившийся в венецианском искусстве Квинточенто, однако не стал для Италии судьбой, не получил прямолинейного развития и сохранил первенство за дионисийской идентичностью и солярной Флоренцией, несмотря на торгово-олигархическую талассократию Венеции, материалистический титанизм Галилея и неаполитанский гилозоизм Телезио или Бруно. *Переход к Модерну в Италии не состоялся*, и вектор, отчасти намеченный в Ренессансе, спиралевидно обратился в петлю, выражением чего стала Контрреформация и последующая за ней эпоха барокко. Таким образом, в какой-то момент Италия свернула с того пути, который сама же и наметила, остановившись на краю бездны — в точке перехода от Логоса Диониса к Логосу Кибелы и гештальту Адониса. Воспринявшие итальянский импульс Ринашименто страны Западной Европы — Голландия, Англия, Франция и отчасти Германия — двинулись в сторону Модерна *далее самих*

*итальянцев*, развивая принципы венецианской талассократии, неаполитанского имманентизма, галилеевского материализма и механицизма, а также своеобразно перетолкованного магического гуманизма в титаническом ключе, доведя, с опорой на собственную идентичность, эти тенденции до логического предела, доходить до которого сама Италия осознанно и последовательно отказалась в эпоху Контрреформации (момент Тридентского собора). Это и стало свертыванием ренессансного историала в петлю. Предвосхитив Модерн и заложив его предпосылки, итальянцы не пошли в этом направлении, замерев над бездной. Это предопределило сущность итальянского (шире, латинского, включающего Испанию и Португалию) барокко, как эпохи «застывшего Ренессанса». С этим связано отсутствие в Италии Реформации и Просвещения в формах и масштабе, аналогичных другим народам Европы. А когда модернизация остальной Европы совершилась и достигла своего расцвета с соответствующим воцарением Логоса Кибелы и низвержением аполоно-дионисийского Логоса *Модерн пришел в Италию извне*, наложившись на особую сугубо итальянскую «ренессансную» идентичность. Так сложился *итальянский археомодерн*, представляющий собой искусственную суперпозицию двух парадигм — Традиции в глубине и Модерна на поверхности.

Археомодерн предопределил природу и Рисорджименто, и фашизма, наделив итальянское национальное государство рядом архаических черт, концептуально конфликтующих с классическими формами европейского Модерна.

Лишь после падения режима Муссолини итальянское общество полноценно было включено в общее пространство европейских стран с либерально-демократической системой (но это произошло в ходе американской оккупации вначале Южной и Центральной, затем и всей Италии), археомодерн отступил, и Италия в полной мере была «европеизирована», став и геополитически, и культурно типичной страной евроатлантической цивилизации Запада. К 90-м годам XX века Италия была более или менее интегрирована в структуру европейского Постмодерна, отчасти утратив специфические национальные черты.

Однако в последние десятилетия в политике и культуре Италии наметился вектор регионализации. Так как национализм, искусственно интегрирующий население итальянских регионов в едином государстве, был дискредитирован фашистским периодом и в контексте антифашистского консенсуса послевоенной Италии маргинализирован и криминализирован, а европейская интеграция вообще делала наличие национальных государств в Европе

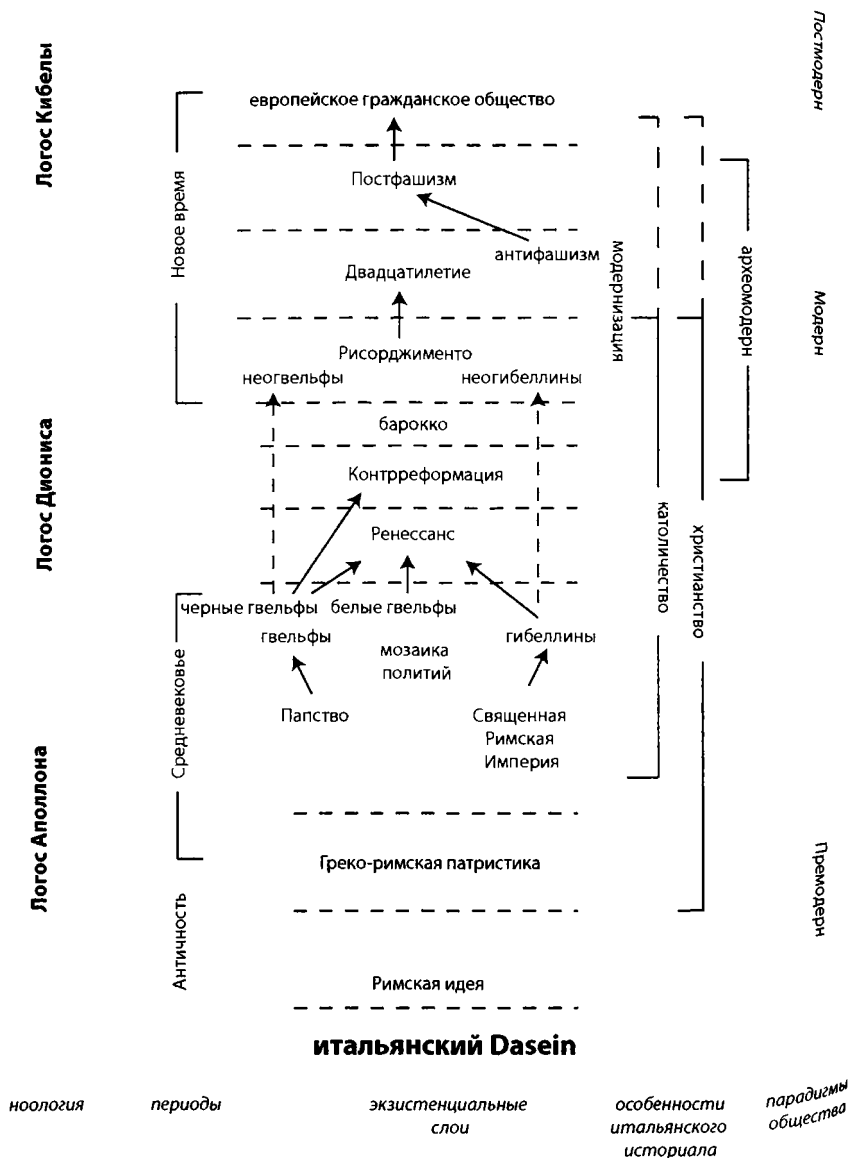
анахронизмом, региональные культуры все отчетливее начинали заявлять о себе, вплоть до подъема сепаратистских тенденций. Так, в 1990-е годы в Ломбардии была создана Лига Севера, постепенно распространившая свое влияние на Венето и Тоскану, а также на другие северные провинции Италии. Это регионалистское образование выступало против унитарной Италии, требовало федерализации и даже выхода из состава Италии промышленного и более экономически развитого Севера (Падании). Ко второму десятилетию XXI века эта линия получила широкую поддержку, и итальянский археомодерн снова дал о себе знать: либеральная идеология — особенно в ее антифашистском и антinationалистическом универсалистском и глобалистском издании — оказывается мало пригодной для поддержания национальной целостности Италии, и мозаичное многообразие региональных политик снова дает о себе знать. В этом новейшем явлении можно опознать классический для Средневековья и Ренессанса, а также для Контрреформации и барокко *итальянский стиль*. Таким образом, после Рисорджименто и Двадцатилетия, а также полувековой доминации либералов итальянский Постмодерн обнаружил в своей структуре определенные лакуны, свидетельствующие о том, что архаические аспекты итальянской идентичности все еще сохранились, и модернизация оказалась не столь глубокой и необратимой, как предполагалось на предыдущем этапе.

## Латинский Логос и Италия

Сведя обзор латинского Логоса применительно к историалу Италии воедино, мы получаем следующую картину.

В истоках итальянской идентичности лежит Римская идея, полнее всего воплотившаяся в Империи и ее политико-правовом оформлении. Латинский язык и латинская культура складывались вокруг этой принципиальной семантической оси, которая и является основанием латинского Логоса. Именно это ядро есть самый глубокий пласт итальянской экзистенции, что глубже и отчетливее всего поняли итальянские традиционалисты XX века (А. Регини, Г. де Джорджо и особенно Ю. Эвола), сторонники возрождения *Tradizione Romana*, Римской Традиции. Это чисто аполлонический патриархальный Логос.

Следующим пластом латинского Логоса является римско-католическая ветвь христианства, воплотившаяся в институте Папы. В католицизме римская топика вертикальной, трансцендентно ориентированной ценностной системы приобрела характер войны





«Града Небесного» с «Градом Земным», где церковная организация мыслится как армия духа.

В Средневековье в Италии мы видим формирование двух партий — гибеллины и, позднее, белые гвельфы отстаивают принцип Империи, а сторонники папской власти, гвельфы (особенно черные гвельфы) — августинианскую версию примата церкви. Эти две идеологии воплощают в себе два издания латинского Логоса: в одной преобладает принцип Империи, во второй — церкви. Обе уходят корнями в латинскую идентичность, предопределяя, соответственно, два вектора исторического и мировоззренческого становления латинского (итальянского) *Dasein'*a. К этому добавляется мозаичность региональных итальянских политий, предопределяющая полицентризм итальянского общества.

Глубинная итальянская идентичность итальянцев в ее средневековом издании определяется суммой гибеллинской и гвельфской идеологий, а также наличием нескольких культурных полюсов — Тосканы, Пьемонта, Ломбардии, Венеции, Генуи, Пармы, Модены, Папской области, Неаполитанского королевства и т. д. Здесь мы видим, как латинский Логос раскладывается на ряд спектральных составляющих — политических, религиозных и региональных, но при этом его структура сохраняется в контексте уже нового — ренессансного — издания, ярче всего воплощенного в культуре Флоренции. *Флорентийский дух определяет итальянскую идентичность эпохи Ринашименто, воплощая в себе дионисийскую модель латинского Логоса.*

Ренессансная — флорентийская в своем ядре — идентичность Италии в венецианском и неаполитанском сегменте начинает смещаться в сторону итало-Модерна, но останавливается в критической точке моментом Тридентского собора. Затем Италия на два столетия застывает в состоянии барокко, из которого выходит на новом витке модернизации, которым является Рисорджименто. Но и здесь мы видим проявление глубинного итальянского *Dasein'*a, латинского в своих корнях и ренессансного в своей экспансивной природе. Яростный дух Гарибальди и макиавеллизм Кавура вытекают напрямую из итальянского Ренессанса, хотя и направлены на реализацию буржуазно-националистического проекта, выражающего парадигму Нового времени — европейского Модерна.

Фашистское Двадцатилетие также является археомодернистским продолжением Рисорджименто, где поднимаются все слои итальянской идентичности — от *Tradizione Romana* до барокко и самых поздних исторических напластований.

И лишь после 1945 года доминация либералов и антифашистский консенсус сделали нормативом итальянского общества усредненно общеевропейскую гражданскую идентичность на чисто индивидуальной основе. Однако нельзя исключить, что глубинный итальянский Dasein в какой-то момент снова заявит о себе — вероятнее всего, в контексте Четвертой Политической Теории, к которой итальянские интеллектуалы постепенно подходят как справа, так и слева.

# **Испания**

## **Вечное Средневековье**

# Геософия Иберии

## Иберийское пространство и латинский мир

В состав латинского мира, находящегося под прямым и решающим влиянием латинского Логоса, кроме Италии, мы включаем пространство Пиренейского полуострова — Испанию и Португалию. Францию по своей лингвистической природе также часто относят к латинским странам, но как мы видели в другой книге «Ноомахии»<sup>1</sup>, ее кельтская идентичность является преобладающей и настолько резко проступающей сквозь латинскую культуру, что мы можем говорить об особом — французском, галльском — Логосе. В отличие от Франции культурное пространство Пиренейского полуострова, хотя и населенного в древности кельтскими племенами<sup>2</sup>, не сохранило доминанции кельтского культурного начала, преобразившегося под влиянием других этнических и цивилизационных факторов — латинского, германского, финикийского, позднее арабского и берберского — в нечто иное. Иберийская цивилизация обладала рядом своеобразных черт, но в целом ее главной осью стал латинский Логос. Латинская идентичность иберийских народов была намного ближе к итальянской, чем к кельтской (французской), хотя сам Рим (как очаг латинской культуры) располагался за пределами Пиренейского полуострова.

Еще одним важным фактором в период XVI—XVII веков стала династия Габсбургов, включившая Испанию в геополитику германского пространства и в контекст Священной Римской Империи. Латинская идентичность всегда — в том числе и в самобытной Франции — была сопряжена с католичеством и верностью Папам. Австрия Габсбургов в эпоху Контрреформации также стала ведущей силой этого консервативного католического лагеря. Испания и Португалия были, таким образом, зоной наложения сразу нескольких консервативных тенденций:

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

<sup>2</sup> До кельт-иберов эти земли были заселены автохтонными этносами, возможно, близкими к доиндоевропейским народам британских островов, дальними потомками которых, вероятно, являются баски.

- традиционного католичества в его средневековой версии;
- преобладающего влияния Святого Престола и
- при Габсбургах антипротестантской и контрпросвещенческой австрийской Империи.

Если добавить к этому роль Испании в противостоянии с исламской цивилизацией, поставившей под свой контроль на несколько столетий существенную часть территории Пиренейского полуострова, то мы получим результирующий вектор испано-португальской идентичности, основу которой составляет именно *латинская идея* — в ее религиозном (папском) и культурно-языковом воплощении. От Франции и ее Логоса иберийскую цивилизацию отличает то, что в ней практически отсутствовали внутренние предпосылки к модернизации и переходу от средневекового аполлоно-дионисийского уклада к Логосу Кибелы. Матриархальные мотивы кельтской идентичности в Испании не получили развития, аналогичного ситуации во Франции и Англии, оставшись в изначально патриархальном, классическом для индоевропейских обществ контексте. Поэтому при всем своеобразии испанского и португальского обществ и отличии их историала от итальянского, Пиренейский полуостров, как и Апеннинский, следует отнести к сфере преимущественного влияния одного Логоса — латинского, по контрасту с французским и германским.

## Столпы Геракла: земля на границе с адом

Цивилизация Пиренейского полуострова располагалась на западной окраине средиземноморской ойкумены. На крайнем западе, согласно сакральной географии греков, находились колонны Геракла<sup>1</sup>, отделявшие небо от земли и часто отождествлявшиеся с Гибралтарским проливом. Там же был расположен спуск в мир мертвых. На западе располагался и титан Атлас, поставленный держать небо после поражения титанов в титаномахии. Атлас считался предводителем титанов в этой битве. По имени Атласа были названы горный массив в Западной Африке и Атлантический океан, а также мифическая страна, в нем располагавшаяся — Атлантида<sup>2</sup>. Там же локали-

<sup>1</sup> В сакральной географии Средиземноморской цивилизации колоннам Геракла на крайнем западе симметрично соответствовали колонны Диониса на крайнем востоке, их бог Дионис, согласно мифам, установил в Индии, на реке Ганг.

<sup>2</sup> Имя Атлас (Ἄτλας) связано с праиндоевропейским корнем \*telh<sub>2</sub>-, нести (на себе) и восходит к древнейшей праиндоевропейской основе \*telh<sub>2</sub>-o-, означавшей «основу», «базу», «почву», «землю». Отсюда греческое τλάω, испытание, выносливость, страдание, толѣѡ, нести, латинское tollō, нести, оказывать поддержку, что дает имя римской богини Земли — Tellus, славянское «тело», «тло (дно)», а также «тлен», «утлый» и т. д. Основная семантическая идея — нижней границы мира, основы, бездны, материи.

зовался и «сад Гесперид»<sup>1</sup>, яблоки, растущие на деревьях которого, давали «вечную молодость»<sup>2</sup>. Эти элементы мифологической географии в значительной степени предопределяли место Пиренейского полуострова в средиземноморской мифологической картине мира. Иберия была «вечерней страной», концом мира, краем земли, границей, отделяющей жизнь от смерти.

В цикле легенд о Геракле западная область, соответствующая Иберийскому ареалу, фигурирует в двух подвигах — 10-м и 11-м (по версии Писандра Родосского) — похищение коров чудовища Гериона и кража золотых яблок Гесперид. Показательно, что 12-м подвигом является сковывание адского пса Кербера, который также связан с Западом, так как именно там находился спуск в подземный мир. В ходе 10-го подвига, похищения красных коров Гериона<sup>3</sup>, Геракл встречает Пирену, которая, по одной из версий, становится его возлюбленной, рождает от него змею и от ужаса убегает в пустошь, где ее разрывают собаки, а Геракл находит ее тело и строит на этом месте каменный храм, превратившийся в Пиренеи. По другой, преследуемая домогавшимся ее чудовищем Герионом — с тремя телами, шестью руками, ногами и тремя парами крыльев — она гибнет от огня, так как Герион поджигает море; перед смертью ее встречает Геракл, выслушивает ее трагический рассказ и (снова как и в предыдущем мифе) строит над ней каменный храм — Пиренеи. Тогда же Геракл возводит две колонны по обе стороны Гибралтарского пролива; по словам Платона, одна колонна находилась на Гибралтаре, другая — на скале Абила. Колонны Геракла в сакральной географии средиземноморских народов отмечали собой западную границу ойкумены, за пределом которой начинался потусторонний мир (ад, смерть и т. д.).

Эта часть Средиземноморья долгое время находилась под контролем финикийцев. И в эпоху Карфагена была важной стратегической частью этой морской Империи. Финикийцы считали бога

<sup>1</sup> Геспериды считались дочерьми Геспера и Нюкты, богини Ночи. Число их варьируется. По одной версии, их было две; по другой — четыре (Эгла, Αἴγλη, по-гречески «сияние»), связана с иввой, Эрифия, Ἐρίφεια, «красная», связана с вязом, Геспера, Ἑσπέρα, «вечерняя», связана с тополем, Аретуса, Ἀρέουσα; по третьей — семь. В греческой мифологии Геспер (Ἑσπερος) — отец нимф Гесперид, бог вечерней звезды. Он считается братом Атланта и сыном титана звездного неба Астрей (по другой версии, он был гигантом, сыном Геи и Тартара). Геспер сблизился с богиней Афродитой, считавшейся так же, как и Геспер, богиней вечерней звезды. Иногда Геспериды называются Атлантидами и рассматриваются как дочери Атланта.

<sup>2</sup> Яблоки были золотыми, чаще всего миф говорит о трех яблоках. Яблоки Гесперид охраняет стоголовый змей Ладон.

<sup>3</sup> Он описывается как правитель Белеарских островов.

Мелькарта<sup>1</sup>, отождествлявшегося с Гераклом, покровителем города Тира, а позднее его культ стал одним из главных в Карфагене, где было много святилищ и культовых мест Мелькарта. Считается, что название «Гибралтар» есть искаженное Мелькарт, что и послужило причиной, в силу отождествления Мелькарта с греческим Гераклом, появления формулы «столпы Геракла». Мелькарт был личным покровителем Ганнибала и, согласно финикийским преданиям, оказывал ему поддержку в завоевании Италии. Один из главных храмов Мелькарта располагался в Кадисе — на юго-западе Испании.

По Аристотелю, столпы Геракла назывались в древности колоннами Бриарей, по имени сторукого (гекатонхейра) или титана, яростного противника Зевса. Это чудовище — Бриарей (Βριάρεως, «могучий») или Эгеон (Αἰγαίων, «козлиный») — должно было, по пророчеству, принести в жертву полубыка-полузмея, рожденного Великой Матерью, чтобы с помощью него титаны смогли победить Зевса и олимпийцев. Бриарей бриллиантовой секирой убил жертву, но орел похитил ее и отнес на Олимп самому Зевсу, предотвратив тем самым победу титанов. Бриарей был связан с морской стихией, океаном и вулканом Этной, который считался одной из его нимф-дочерей.

Связь Пиренейского полуострова с зоной титанов обосновывается общей моделью сакральной географии и может быть продолжена в контексте рассказа об Атлантиде из «Тимея» Платона, в комментариях Прокла<sup>2</sup>. Пиренейский полуостров оказывается зоной, ближе всего находящейся к миру мертвых, к области титанического или к демиургии Адониса. Эта близость предполагает, что в символической географии она находится «внизу» сакрального космоса, ниже этой зоны начинается мир потустороннего и проход в Тартар. За пределами столпов Геракла располагаются Аид и Тартар. С запада, то есть через Гибралтар, приходят в Средиземноморье атланты и титаны. Связь этой области с финикийцами тоже не случайна: мы видели, что римляне осмыслили морскую и торговую цивилизацию Карфагена с его кровавыми жертвоприношениями младенцев Ваалу и Молоху как воплощение «низшего» этажа Вселенной.

## Этносы и культуры Пиренейского полуострова

С этнологической точки зрения, первыми обитателями Пиренейского полуострова, о которых сохранились исторические сведения, были жители древней цивилизации Тартесс, обладавшей пись-

<sup>1</sup> Финикийское имя Мелькарт, Melek-qart, дословно означает «Царь Города». Он был связан с мореплаванием и подземным миром.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

менностью<sup>1</sup>, высокоразвитой в технологическом смысле и занимавшейся металлургией. Язык тартессийцев не имеет аналогов среди других этносов. Известно, что этносы Тартесса, проживавшие вдоль реки Гвадалquivир, находились в тесной связи с финикийцами, которые основали в непосредственной близости от тартессийцев свою стратегически важную колонию Гадир (Кадис). Позднее их сменили племена иберов, заимствовавших письменность тартессийцев, но говоривших на совершенно ином языке.

С начала I тысячелетия до Р. Х. большую часть Пиренейского полуострова заселили кельты, составившие вместе с иберами, и часто смешиваясь с ними, кельто-иберийское население. Исследователи не имеют однозначного ответа на вопрос о принадлежности иберийских языков к той или иной языковой семье. По одной из версий, язык басков может иметь к ним некоторое отношение.

Пиренейский полуостров имел несколько этнических зон. Большая часть — центр и западный берег — были заселены кельто-иберами (ваккеи, турмодиги, оретаны, бероны и т. д.), а в центре этой обширной зоны кельтского расселения сохранилась докельтское ядро лузитанов и веттонов. Восточное побережье (современная Каталония, Валенсия и Мурсия) было заселено иберами — бастетанами, контестанами, эдетанами, кассетанами, лазтанами, индигетами, сордонами и т. д. На юге сохранились остатки древних тартессийцев (кониин, турдетаны и т. д.). Иберы имели свою государственность, а также письмо, созданное на основе финикийского<sup>2</sup>. По одной из версий, иберы близки итальянским лигурам, с которыми они были соседями. На севере в горной зоне Пиреней жили аквитаны, включающие в себя басков и лакетанов.

<sup>1</sup> Иберийская письменность очень напоминает руническое письмо. Согласно Г. Вирту, целый ряд доиндоевропейских культур Средиземноморья, в частности, иберы и тартессийцы, а также египтяне в додинастический период, финикийцы, греки, латиняне, этруски, критяне и т. д. обладали письменностью, восходящей к общему образцу, имевшей сакрально-культурный характер и разработанной в области культурного круга Туле, который Вирт помещал в Северную Атлантику и связывал с матриархальной цивилизацией доиндоевропейского населения. С точки зрения Вирта, руническое письмо скандинавов было не искажением латыни, но самостоятельной линией, восходящей к тому же древнейшему праисторическому источнику. См.: *Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit: Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1931 — 1936.

<sup>2</sup> По версии Г. Вирта, иберийское письмо было сродни древнеруническому и протофиникийскому, обладавшему календарно-сакральной функцией. Это письмо, по данной гипотезе, принесли в Средиземноморье «народы моря» из Северной Атлантики. *Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit: Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik*.



В V — IV веках до Р.Х. на Пиренейском полуострове усиливается влияние Карфагена, Империя которого занимала большую часть Андалусии и имела многочисленные колонии на всем средиземноморском побережье.

По окончании Первой Пунической войны Карфагена с Римом Ганнибал в 237 — 219 годы до Р.Х. подчинил юг и восток полуострова. После поражения Карфагена во Второй Пунической войне началась долгая история завоевания этой территории Римом, которая завершилась только при Августе в I веке до Р.Х. Кельто-иберийцы ожесточенно сопротивлялись римлянам, но дольше всех вели с ними борьбу кантабры и баски в Пиренеях, сохранившие независимость даже тогда, когда римляне начали завоевание самой Галлии. Кантабры и союзные с ними астуры образовали совместно могущественный военный союз, доставивший римским войскам серьезные проблемы.

Август делит Пиренейский полуостров на три части:

- Лузитанию (прообраз позднейшей Португалии) на западе;
- Бетику (нынешняя Андалусия) на юге и
- самую большую из них — Тарракону, на востоке.

С этого периода происходит активная романизация населения полуострова, латынь постепенно становится преобладающим языком (везде, кроме Страны Басков). Из различных этносов Пиренейского полуострова, как кельтского, так и автохтонного и смешанного происхождения, постепенно под влиянием римлян складывался *единый народ*, имевший, однако, целый ряд этнических полюсов. На юго-западе формировался лузитанский полюс (будущая Португалия). На севере, в районе Пиренейского хребта, расселились аквитанские баски, сумевшие сохранить свою культуру и язык вплоть до настоящего времени. На юге — в Андалусии — также постепенно развилась особая этническая культура, позднее — в эпоху арабских завоеваний — перемешавшаяся с арабской и берберской. На западе, в зоне расселения древних иберов, позднее сформировалась Каталония, политически близкая к Сардинии и, возможно, населенная потомками тех же племен «народов моря», что и Сардиния и Корсика. В центре Испании этнические круги накладывались друг на друга, постепенно формируя своеобразную этнокультурную среду.

В структуре владений Рима после Второй Пунической войны и позднее в эпоху Империи земли Иберии занимали второе место по значению после самой Италии. Они были интегрированы в Империю плотнее всего, что обусловило ту структуру латинского мира, о которой мы говорили ранее: Испания и Лузитания стали второй после Апеннинского полуострова опорой латинского мира и оставались таковой вплоть до Нового времени. Итак, Испания дала Риму

многих великих Императоров — Траяна, Адриана, Марка Аврелия, Феодосия и т. д.

В начале V века на полуостров вторгаются германские племена вандалов и свевов, а также потомки сарматов — аланы. Постепенно их вытесняют вестготы, которые устанавливают свое политическое господство и формируют правящий класс. Вестготы объединили под своей властью почти всю Испанию и значительную часть южно-французских территорий. Столица королевства вестготов была вначале на западе Тарраконы в Барселоне, позднее в Толедо.

На северо-западе, в Лузитании, независимое от вестготов королевство основали свевы, постепенно уступавшие свои позиции вестготам. К концу VI века вестготы подчинили себе практически всю территорию Пиренейского полуострова, захватив королевство свевов и закончив объединение всех иберийских территорий. Под их властью оказалось практически все пространство Пиренейского полуострова.

### Христианство в Испании: фундамент идентичности

Христианство проникает в эти области довольно рано и постепенно распространяется среди местного населения. Так как Пиренейский полуостров был глубоко интегрирован в Римскую Империю, для первых проповедников христианства, начиная с апостола Павла, собиравшегося посетить Испанию, о чем он писал в своих посланиях (неясно, удалось ли ему осуществить это миссионерское путешествие<sup>1</sup>), эта территория была естественным пространством для распространения Евангелия. Наряду с историей о посещении Испании апостолом Павлом существует древнее предание о том, что эту землю посетил апостол Иаков Зеведеев, брат Господень. С IX века в Испании устанавливается культ почитания святого Иакова Компостельского, связанный с легендой о том, что гроб апостола прибыл по морю в самую западную точку Европы — в Компостелу. Святой Иаков становится небесным покровителем Испании и всего иберийского духовного пространства. К его могиле в Компостеле пролегает маршрут одного из самых популярных в Средневековье пилигримажа.

Древнее предание испанской церкви гласит, что святые апостолы Петр и Павел, встретившись либо в Антиохии, либо в Риме, решили послать для просвещения Иберии семь святых мужей (*septem viri*) — Торквата (епископа Кадиса), Секундуса (епископа Авилы), Индалетия (епископа Арбукены), Ктесифа (епископа Браги), Це-

<sup>1</sup> Иоанн Златоуст сообщает, что апостол Павел осуществил задуманное.

цилия (епископа Эльвиры в Гранаде), Исихия (епископа Касории), Ефрасия (епископа Андухара). К этим семи святым мужам иберийцы возводят начало своей церковной иерархии.

Во II веке в Испании наличие многочисленных христианских общин зафиксировано историческими хрониками. В середине III века к ним обращаются церковные лидеры христианского мира Запада с соборными посланиями. В начале следующего IV века в Гранаде проходит первый поместный собор испанской церкви — Эльвирский, в котором участвуют епископы ранее основанных епархий. На этом соборе впервые в западном христианстве был сформулирован принцип обязательного celibата клира, а также принят ряд жестких дисциплинарных решений. Тогда же было создано и женское монашество (посвященные Богу девы — *virgines Deo sacratae*).

В эпоху христианизации Империи организация церковной жизни бурно развивалась, и в IV веке большинство населения Испании и Лузитании состояло из христиан, исповедовавших Никейский Символ Веры. Пиренейский полуостров был интегральной частью римской Империи, и христианизация проходила ровно и планомерно, практически как и в самой Италии или Греции.

Испанцем был святой Осий Кордубский (256 — 357), один из активных участников и председатель Первого Вселенского собора, жесткий противник Ария и редактор (или соредатор) Символа Веры. До этого он принимал активное участие в Эльвирском соборе. По одной версии, он же привел Императора Константина, к которому был чрезвычайно близок, к катехизации и крещению. Святой Осий уже в преклонном возрасте около 100 лет героически сопротивлялся давлению на него проарианского Императора Констанция II, отказываясь анафематствовать учение православного Афанасия Александрийского. Ему же принадлежит первая в истории церкви формулировка о разделении компетенции политической и духовной власти, позднее развитая католическим учением. В своем ответе Констанцию II в 356 году святой Осий обращает внимание Императора на то, что к компетенции священства относятся дела Неба, а компетенции властителей — дела земли.

Показательно, что христианство становится государственной религией Империи при Императоре Феодосии, который также был уроженцем Испании.

В этот период вплоть до V века, когда на Иберию обрушилась волна германских племен, эти земли были органичной частью православного греко-романского византийского мира.

Завоевание Испании германскими племенами несколько изменило ситуацию в сфере религии. До VI века большинство вестготов

придерживалось арианского направления в христианстве, поэтому правящая элита представляла собой религиозное меньшинство, тогда как основное местное население продолжало исповедовать Никейскую веру. Однако ариане-вестготы и свевы относились к православным довольно лояльно, хотя и законодательно запрещали смешанные браки между арианами и ортодоксами, поддерживая тем самым различие между элитами и массами. До прямых преследований, тем не менее, дело не доходило.

Вестготские короли сражались с византийцами, которые контролировали ряд территорий на юге и юго-востоке Иберии.

В 589 году вестготский король Реккаред I (559 — 601) созвал III Толедский собор, на котором вместе с высшей германской знатью официально объявил о переходе к Никейскому вероисповеданию и об отречении от арианства как ереси.

С этого момента королевство вестготов становится полноценной частью греко-романского никейского религиозного пространства в его западном сегменте, который постепенно — на более поздних этапах — будет складываться в католический мир, параллельный миру православно-византийскому. Устранив дуализм арианской элиты и никейских масс, Реккаред I завершил процесс христианизации Пиренейского полуострова в смысле Никейской ортодоксии и необратимо включил вестготское королевство, контролировавшее почти всю территорию Иберии, в католический мир Западной Европы. Таким образом, к концу VI века население Испании определило свою принципиальную идентичность как *идентичность Никейско-христианскую*, которой оставалось верным до Нового времени и даже по настоящий момент.

В испанском историале посещение Пиренейского полуострова апостолом Павлом, чудесное прибытие гроба апостола Иакова в Компостелу, Эльвирский собор, роль святого Осия Кордубского на Первом Никейском соборе и, наконец, обращение вестготского короля вместе со знатью в ортодоксию составляют первый этап формирования глубинной испано-лузитанской, иберийской идентичности, ставшей полноценной и неотъемлемой частью римско-христианского мира. Эта сторона идентичности и сделала Испанию фундаментальным полюсом латинского мира в его католическом средневековом воплощении. Важно, что именно *латинско-католическая идентичность была главенствующей в испанском обществе* на протяжении и всех последующих эпох — причем более устойчиво и неизменно, чем в большинстве других европейских обществ.

Первый момент испанского историала, логически продолжающий период романизации и интеграции в Империю, стал не просто

наиболее глубоким, но главным и доминирующим на всех последующих этапах. *Сам испанский Dasein непредставим без сочетания латинства и католичества.* Получив законченное оформление на самом раннем этапе Средневековья, испанская экзистенциальность сохранила эту форму практически до настоящего времени, оставшись в стороне от большинства процессов смены парадигм в обще-европейском контексте. Отсюда вытекает *глубинный консерватизм испанского общества*, его средневековая структура и латино-католическое ядро. Испанец и католик — синонимы; вне католичества испанская идентичность непредставима. Христианство проникло настолько глубоко в сущность иберийской культуры, что фактически стало ей самой.

# Конкиста и Реконкиста

## Исламское завоевание

Королевство вестготов просуществовало 300 лет с 418 года, когда король вестготов Валяя получил по договору с Императором Западно-Римской Империи Гонорием власть в бывшей римской провинции Аквитания, до 718 года, когда почти целиком было завоевано мусульманами.

Исламские завоевания проходили на фоне постоянных усобиц внутри вестготской элиты. Так, в 711 году по приглашению одной из противоборствующих вестготских политических партий на полуостров вторглись обращенные в ислам племена берберов из Северной Африки, получившие название «мавров». Они свергли вестготов и подчинили почти все территории своему контролю на три столетия, сделав их западной частью халифата Омейядов. 19 июля 711 года армия мавров нанесла поражение войскам вестготов у озера Ханда, затем одержала победу в битве у Эсихи и, наконец, взяла Кордову и столицу Вестготского королевства Толедо, а затем и другие города. Небольшой оставшейся независимой от мавров областью оказалась Астурия на севере страны, населенная преимущественно басками и романизированными астурами. Туда же бежали последние представители вестготской знати.

Сами мавры преимущественно были не арабами, но берберами — потомками древнего населения Северной Африки, восходящими к ранним цивилизациям, вероятно, связанным с «народами моря» и доиндоевропейским культурным кругом, где доминировали культы Великой Матери<sup>1</sup>. Однако ислам, принесенный арабами с Ближнего Востока в Магриб (Западную Африку), существенно повлиял на культуру и этническую структуру общества берберов, сделав преобладающим языком арабский, а также перенес на местное население культурные нравы и обычаи арабов. Так как сами мавры были в большинстве своем арабизированными берберами, то завоевание индоевропейской латинско-христианской Испании представляло собой наложение, с одной стороны, исламской религиоз-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II. Китай, Япония, Африка, Океания. М.: Академический проект, 2014.

ной традиции на христианскую, а с другой — арабского этнического стиля на латино-иберийскую идентичность. Каждый из двух слоев завоеванной маврами Испании, в свою очередь, был сложным с этнической и этносоциологической точек зрения. Мавры сочетали в себе арабскую доминанту с берберской архаической культурой, сохранившейся несмотря ни на что. Это придавало западно-африканскому исламу (где берберское начало доминировало) специфические черты. Испанцы же были, в свою очередь, латинизированными автохтонами — преимущественно кельто-иберами и иберами.

В период исламского правления произошло серьезное изменение культурного кода населения Иберии, но, однако, большинство населения сохраняло верность христианству. С точки зрения политической власти и официальной религии, Испания становится на несколько веков интегральной частью исламского мира, и значительная часть территории Пиренейского полуострова находится под властью мусульманских правителей. До середины VIII века она остается в составе Государства Омейядов<sup>1</sup>. Тем не менее географическая удаленность от столицы халифата способствует тому, что эта территория, известная в то время как Государство Аль-Андалус, становится постепенно довольно самостоятельной и независимой от центра исламской Империей.

Мавры распространяли ислам намного мягче, чем сами арабы. Поэтому их правление — по крайней мере, на первом этапе — было не намного жестче, чем власть арианской элиты вестготов над Никейским большинством Пиренейского полуострова в предыдущий период. Переход в ислам способствовал повышению социального статуса или сохранял этот статус для знати, что способствовало обращению. Приняв ислам, рабы освобождались от своей зависимости, что также увеличивало число конверсий. Но тем не менее большинство испанцев оставались христианами и продолжали сохранять верность этой глубинной идентичности на протяжении всего периода мавританского господства. Население, не принявшее ислам, характеризовалось в исламском праве как зимми и вынуждено было платить повышенный налог. Оно совокупно называлось *мосарабами* (*mozárabes*).

Мавры Аль-Андалуса создали в Испании особый культурный стиль, где латинские элементы сочетались с исламо-мавританскими. Существенной была роль иудейской диаспоры, которая получила ряд социальных прав и привилегий, отсутствовавших в христианском обществе, что сделало ее естественным союзником мавров. Культура и философия иудаизма в мавританской Испании достигли

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

своей высшей точки и получили наибольшее развитие в эпоху Средневековья среди остальных еврейских диаспор Европы и Азии.

Вместе с тем процветали исламская культура, ученость, философия и искусство. Исламская Испания стала родиной таких крупных философов исламского мира, как рационалист и редуцированный аристотелист Ибн Рушд, Аверроэс<sup>1</sup> (1126 – 1198), величайший мистик и поэт Ибн Араби<sup>2</sup> (1165 – 1240), наиболее почитаемый авторитет всего исламского суфизма<sup>3</sup> и философ Ибн Туфайль<sup>4</sup> (ок. 1110 – 1185), жившие в эпоху Альмохадов.

На первом этапе в Аль-Андалусе в самой правящей исламской элите постоянно вспыхивали конфликты между арабами, представлявшими высшую аристократию и правящий дом Омейядов, и берберами, которые составляли основу армии и военной знати. Позднее берберы стали также землевладельцами. Подавляющее большинство мусульман Испании были именно магрибскими берберами, выходцами с территорий современных государств Мавритания и Марокко.

В целом же завоевание мусульманами Испании создало общество, состоящее из нескольких слоев.

Элита состояла преимущественно из арабов и берберов, а также из иудеев и принявших ислам испанцев. Большинство населения оставалось латинским и христианским. Арабы, приезжавшие из Аравии и Сирии, были в подавляющем меньшинстве, селясь в крупных и чаще всего портовых городах. Берберов было намного больше, и они проникали в глубь полуострова, в аграрные районы. Но к необратимому этническому сдвигу это не привело.

Когда Абассиды свергли Омейядов и основали свой Багдадский халифат, последний представитель династии Омейядов Абд ар-Рахман I (731 – 788) бежал в Испанию и провозгласил себя эмиром Аль-Андалуса, сделав столицей Кордову. Хотя после взятия Кордовы эмират провозгласил независимость от Багдада, новой столицы халифата, религиозные и экономические связи остались тесными. К 781 году Абд ар-Рахман I объединил под своей властью практически всю Иберию, взял Сарагосу и подчинил пиренейских басков. Его преемник Абд ар-Рахман II (792 – 852) укрепил власть эмира и приступил к политике последовательной исламизации, обращая все большее число автохтонов в ислам. Усиление арабского фактора вместе с созданием эмирата последних Омейядов несколько изме-

<sup>1</sup> Averroes. Sobre el intelecto. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

<sup>2</sup> Ибн Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.

<sup>3</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

<sup>4</sup> Ибн Туфайль. Повесть о Хайе, сыне Якзана. М.: Книга, 1988.





#### Структура общества в Испании в эпоху исламских завоеваний

нило этнорелигиозный баланс, так как арабы традиционно проводили более активную и жесткую политику исламизации, чем берберы и постепенно ассимилировавшиеся с берберами арабы Магриба.

При третьем правителе эмирата Абд ар-Рахмане III (891–961) в 929 году был провозглашен полностью независимый от Аббасидов и враждебный им Кордовский халифат. Кордовский халифат противопоставлял себя не только Аббасидам, но и Фатимидскому халифату, управляемому исмаилитами<sup>1</sup>. Абд ар-Рахман III существенно укрепил свою власть на Пиренейском полуострове и в ряде африканских зависимых территорий, создав могущественное самостоятельное Государство. Однако после того, как он в 939 году проиграл битву при Симанкасе христианскому королю Леону Рамиро II (ок. 898–951), экспансия арабов на север Испании была остановлена.

Кордовский халифат рухнул в 1031 году после свержения последнего омейядского халифа Хишама III (975–1036). Вслед за этим территория халифата распалась на несколько автономных образований (тайфов), каждое из которых управлялось исламскими властителями — арабами и берберами.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ; Он же. Ноомахия. По ту сторону Запада-1. Иран. Индия. М.: Академический проект, 2014.

## Реконкиста и ее этапы

В VIII веке закрепившиеся в горах Астурии потомки вестготских королей начинают Реконкисту, пытаясь отвоевать контроль над Пиренейским полуостровом у берберов и арабов. Согласно испанскому историалу, первым Реконкисту (или прото-Реконкисту) начал король Астурии Пелайо (ок. 690 — 737), выбранный властителем после смерти легендарного короля вестготов Родериха, погибшего в 711 году. В испанских и мусульманских легендах говорится, что тело Родериха после проигранной им решающей битвы при Гвадалете, так и не было найдено. Пелайо становится символом христианского сопротивления Северной Испании. Одержанная астурийцами в 722 году победа над арабами и маврами в битве при реке Ковадонге стала символом того, что христиане могут эффективно сопротивляться мощи арабов и отстаивать свою независимость. Пелайо продолжил успешные действия против арабов, установив власть над территориями севера Испании — от Страны Басков в Пиренеях до Галисии на западе. Галисия была отвоевана при внуке Пелайо Альфонсе I (739 — 757). С этого времени сложился культ апостола Иакова, почитание его гроба в Компостеле и практика паломничества по горной дороге, ведущей через Пиренеи с востока на запад.

Правители Астурии продолжили оборонять свои земли против арабов с переменным успехом, так как инициатива переходила периодически от одних к другим. Тем не менее христианским королям на всех этапах удавалось сохранять под своей властью северные земли. Так, к 914 году королевство Астурия включало в себя Леон и большую часть Галисии и Северной Португалии. К XI веку при короле Рамиро II, которого мусульмане наградили прозвищем «дьявол», было создано королевство Леон, куда вошли Астурия, Галисия и сам Леон. Они и составили ядро будущей христианской Испании и были объединены несколько позже в королевство Кастилия. Битва при Симанкасе, выигранная Рамиро II, считается переломным моментом Реконкисты.

Параллельно королям Астурии, на северо-востоке Пиренеев под контролем франков Карла Великого сложилась Испанская марка, состоявшая из графств Наварра, Барселона и Арагон. Наварра, включавшая в себя Страну Басков, достигла пика своего могущества в 970 — 1035 годы при Санчо III (ок. 985 — 1035), когда под его властью были объединены, кроме собственно Наварры, еще и земли Астурии. Позднее Наварра объединилась с Арагоном, который стал снова независимым королевством и интегрировал маркграфство Барселону (Каталонию).

При Альфонсо I Воителе (1073 – 1134), короле Арагона и одном из самых удачливых и победоносных деятелей Реконкисты, на краткий период почти все территории христианской Испании были объединены под властью одной короны. Сам Альфонсо I провозгласил себя Императором Испании. Альфонсо I начал массивное наступление на владения мусульман на юго-востоке Пиренейского полуострова, захватив после успешно проведенной осады Сарагосу, куда он и перенес столицу своего Государства. Далее он подчинил себе Террагону, Валенсию и Мурсию, дойдя до Гранады на самом юге Испании, почти осуществив сценарий всей Реконкисты — освобождение Испании от арабских и берберских властей. При этом сам Альфонсо I осевшим на этих территориях мусульманам-берберам (морискам) гарантировал гражданские свободы и взял их под свое покровительство, выступая как христианский король (Император), правящий над подданными разных религий и этносов. У великого героя арагонской Реконкисты Альфонсо I не осталось наследника, и он завещал власть в своей Империи тамплиерам, иоаннитам и рыцарям Гроба Господня, что, однако, исполнено не было<sup>1</sup>. Но и после нового разделения Кастилии и Арагона оба христианских Государства следовали общей политике в борьбе с маврами.

На вторую половину XI века приходится жизнь великого героя Испании Сиды Компеадора (1041 или 1057 – 1099), ставшего излюбленным персонажем испанских средневековых легенд. Его жизнь и подвиги воспеты в знаменитой «Песне о Сиде»<sup>2</sup>. Сид был мужественным воином и отчаянно сражался против мусульманских властителей, что сделало его объектом ненависти среди исламского населения и героем Реконкисты. Сид был настолько удачлив в своей борьбе, что ему в 1094 году удалось захватить Валенсию, бывшую в то время под властью мусульман и стать ее правителем. До сих пор в Национальном музее Испании экспонируется знаменитый меч Сиды — Тисона.

## Альморавиды и Альмохады

В эпоху Сиды в Северо-Западной Африке под влиянием проповедника маликитского мазхаба Абдуллах ибн Ясин аль-Гузулия (? – 1058/1059) среди небольшой группы берберской знати возникло течение аль-Мурабитун, которое превратилось в военно-религиоз-

<sup>1</sup> Pueyo L. José Ángel, Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104 – 1134). Gijón: Trea, 2008.

<sup>2</sup> *Cantar de Mio Cid*. Madrid; Barcelona: Real Academia Española; Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011.

ный орден, стремительно подчинивший себе огромные территории Магриба и захвативший юго-западные области Иберии. В латинском произношении они стали называться Альморавидами. Столицей государства Альморавидов был Марракеш (современный Марокко). Ядром аль-Мурабитун стали берберские племена санхадж (лемтуны), зената, гедала и т. д. Так образовался Альморавидский халифат, часть которого была расположена на территории Испании и Португалии, а большая часть в Африке. Альморавиды на время остановили Реконкисту и постепенно — к 1110 году — снова подчинили себе все земли Пиренейского полуострова.

Правление Альморавидской династии было опрокинуто другим течением — аль-Муваххидун, дословно «подчиняющиеся Единому»; в латинизированной версии — «Альмохады». Это были представители мистического учения, критиковавшего лицемерие и отступление суннитской верхушки Альморавидов от исламской этики. Течение быстро распространилось среди берберов Западной Африки. Основателем этого направления стал Абу Абдуллах Мухаммад ибн Тумарт (1078 — 1130). Доктрина Альмохадов была основана на критике учения Альморавидов, непримиримыми противниками которых они стали. Тумарт при поддержке окружения (по большей части берберы горного племени масмуда, а также племен харга, хинтата и т. д.) провозгласил себя «Махди», Мессией. Хотя сам Тумарт погиб при неудачном штурме Марракеша, его последователи постепенно окрепли и переняли власть на большей части территории Альморавидов.

Основателем династии Альмохадов стал ближайший сподвижник Тумарта Абдул-Мумин ибн Али аль-Куми (1101 — 1163). Его войска захватили земли Альморавидов в Северной Африке, включая Марракеш, и продолжили свои атаки на Иберию, завоевав ее южные земли. Испанской столицей Альмохадов стала Севилья. В этот период Португалия уже была под крепким контролем христианских правителей. С XII века в Португалии утверждается Бургундская династия, и далее это Государство развивается параллельно Испании.

На северо-западе Испании существовало христианское Государство Леон, к востоку от него — Кастилия и еще восточнее — Арагон. Правители Кастилии и Арагона вели с Альмохадами ожесточенную борьбу, тесня их все дальше к югу.

При сыне и внуке Абдуль-Мумина Альмохадам удается укрепить свою власть и оказать христианам эффективное сопротивление. При Альмохадах положение христиан и иудеев, оказавшихся под властью мусульман, становится более тяжелым, так как полными гражданскими правами в этот период берберские правители позволяют пользоваться только тем, кто исповедует ислам.

## Конец исламского правления

В начале XIII века господство Альмохадов постепенно слабеет. Их державу сотрясают усобицы. Девятый халиф династии Альмохадов Абу Ала аль-Мамун (? — 1232) в своей междоусобной борьбе опирался не только на мусульман, но и на христиан Кастилии, что привело к тому, что кастильцы взяли Марракеш, а сам аль-Мамун отказался от доктрины основателя Альмохадов Тумарта и провозгласил единственным «махди» — Иисуса Христа. Это заставило отвернуться от него мусульман и ослабило власть династии Альмохадов в целом. К 30-м годам XIII века держава Альмохадов стала стремительно дробиться на ряд региональных тайфов, что позволило христианам Севера усилить Реконкисту. В 1236 году король Святой Фердинанд III Кастильский (1199 — 1252) захватил Кордову, а через 12 лет Севилью. Параллельно этому короли Арагона выбили в 1233 году исламских правителей с Балеарских островов, распространив свою власть на Валенсию и отчасти Мурсию.

К концу XIII века *подавляющее большинство территорий* Испании и Португалии было возвращено под христианское правление. В 1479 году объединяются в одном Государстве Кастилия и Арагон, образуя основу Испании как Государства. Это стало возможным вследствие династического брака в 1469 году между Фердинандом II Арагонским (1452 — 1516) и Изабеллой Кастильской (1451 — 1504), названных в испанской историографии «католическими королями» (*los reyes catolicos*).

Гранадский эмират оказался в это время в положении зависимого Государства, вынужденного платить дань христианским королям. Гранада, расположенная на самом юге Пиренейского полуострова, оказалась последней арабской политией в Испании. Она сохраняла свою относительную независимость до 1492 года, после чего программа Реконксты была полностью закончена, и *вся территория* Иберии при правлении «католических королей» Кастилии и Арагона снова, и на сей раз окончательно, перешла под контроль христиан.

## Мусульманская Испания в контексте цивилизационных кругов

Мусульманское нашествие на Пиренейский полуостров длилось в общей сложности более 700 лет и фундаментально аффицировало иберийскую испанскую идентичность. В самом начале вторжения арабов и берберов структура иберийского общества представляла собой преобладание латиноязычных автохтонов и германской (вестготской), но также латиноговорящей элиты. При этом

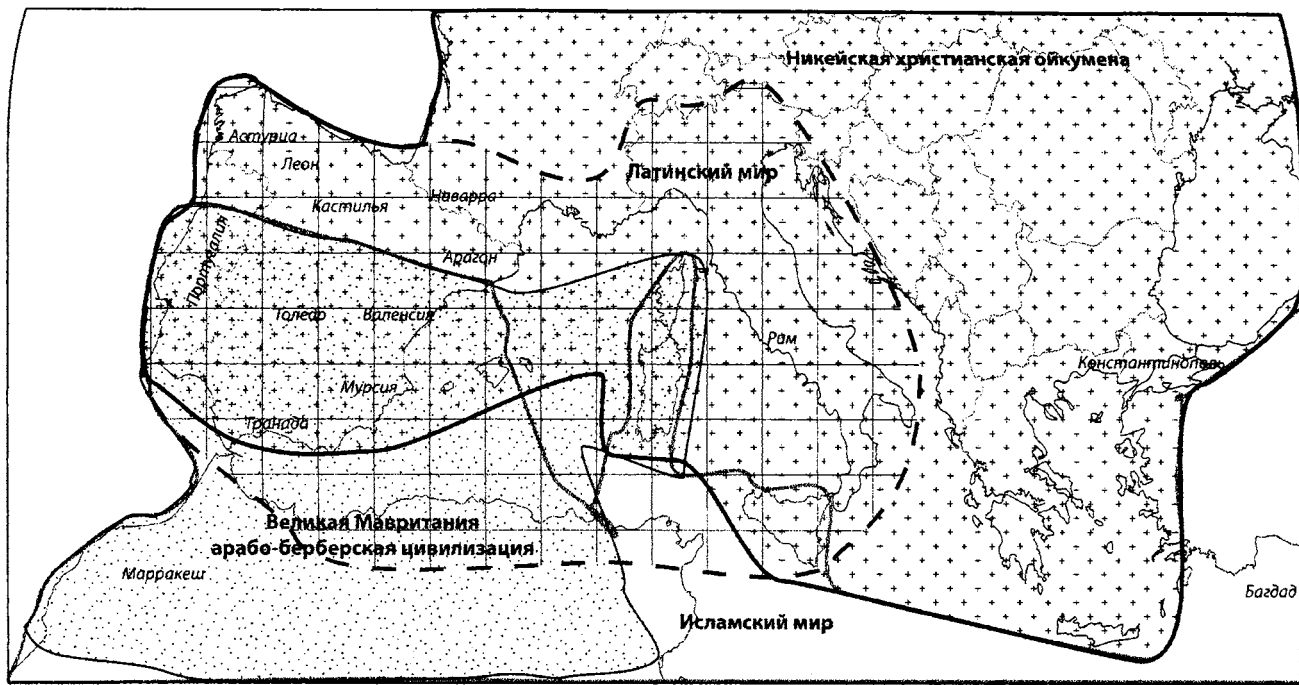
и элиты, и массы были католиками и приверженцами Никейского Символа Веры. Вторжение мусульман радикально изменило эту модель, полностью заменив правящую элиту на арабо-берберскую в этническом смысле, арабоязычную — в лингвистическом и исламскую — в религиозном. Таким образом, официально доминирующая в обществе модель была кардинально изменена. Распространение ислама среди населения и значительный приток берберов из Магриба (тогда как собственно арабы составляли на всех этапах незначительное меньшинство, хотя и были довольно многочисленны в элите) изменили этносоциологические структуры и пропорции всей Испании, создав новую *испано-берберскую идентичность*. В этой идентичности было два совершенно разнородных полюса — мосарабы и мавры. К первым относились латиноязычные христиане, ко вторым — собственно мусульмане (включая арабов). За семь веков исламской доминации эти два полюса существенно размылись, породив в обществе градуальные структуры смешанных типов. Берберы смешивались с местным населением, часть которого — в первую очередь низшие слои — переходила при этом в ислам. Латино-иберийская аристократия подчас принимала ислам для того, чтобы сохранить свои сословные привилегии, смешиваясь, в свою очередь, с правящей мусульманской элитой. Таким образом, между чистыми римо-иберийцами, мосарабами и чистыми маврами (берберо-арабами) постепенно сложилась значительная этносоциальная структура, состоящая из смешанных типов. Учитывая длительность господства мавров и подчас активные насильственные действия по исламизации населения (особенно в период правления радикальных фундаменталистов Альморавидов и Альмохадов), можно предположить, что глубина изменений этносоциальной структуры была весьма существенной, и испанская идентичность в этот период была качественно изменена по сравнению с той, что доминировала на Пиренейском полуострове в предшествующие эпохи латинской и христианской интеграции. Если до мусульманских завоеваний местные народы кельто-иберов, иберов, кантабров, астуров, басков и т. д. активно и последовательно интегрировались в латинский мир, Римскую Империю и христианскую (Никейскую) ойкумену, то следующие 7 столетий значительная часть Испании (в первую очередь, южная) активно и целенаправленно интегрировалась в *другую Империю* — вначале в Омейядский халифат, а затем в религиозно-цивилизационную и политически организованную общность исламизированного и преимущественно берберского Магриба, центр которого поочередно располагался то в Аль-Андалусе, то в Северной Африке (при Альморавидах и Альмохадах в Марракеше). Следует заметить, что после

свержения Омейядов Абассидами, когда влияние собственно арабского полюса на мусульманскую Испанию существенно ослабло, контуры западно-средиземноморского исламского государства во многом воспроизводили географию Древнего Карфагена, хотя центральным этносом в этой неокарфагенской Империи были не семиты-финикийцы, но *берберы*, имеющие совершенно иное происхождение и иной культурный код. Семитские влияния передавались, однако, через ислам и арабский язык, тесно связанный с Кораном и спецификой исламского религиозного культа. Можно условно назвать эту религиозно-политическую и цивилизационную структуру *Великой Мавританией* или *Берберской Империей*, хотя сами эти термины не употреблялись.

В период мусульманской Конкисты привилегированной кастой — элитой — были мавры, а низшие сословия состояли преимущественно из мосарабов (латино-иберийцев христиан). При этом в рамках всей Великой Мавритании Испания была лишь одной из составных частей Империи, и для давления на мосарабов, составлявших большинство лишь в области Пиренейского полуострова, но скорее меньшинство в контексте всего мавританского мира, равно как и для отражения атак христианских государств Севера, часто привлекались берберские (иногда также и арабские) армии из Северной Африки. Учитывая этот более широкий контекст, становятся понятными устойчивость правления мавров в Испании и тот факт, что они избежали ассимиляции с местным населением. Мавританские элиты всегда имели большой этносоциальный (в том числе и силовой) резерв в обществах Магриба, интегральной частью которого в глазах мавров и была покоренная Испания. Кроме того, религиозная идентичность правящей исламской верхушки укреплялась тесными связями с остальным исламским миром и с Ближним Востоком, которые не прерывались даже в эпоху Аббасидов.

Так как самым устойчивым и долговременным господство мусульман было на юге Пиренейского полуострова, а самым слабым и неполным на севере, то этносоциальная структура Испании оказалась организованной по следующему признаку: на юге (Гранада) мавританская идентичность была более устойчивой и глубинной, а на севере, напротив, доминировали мосарабы или, в ходе Реконкисты, чисто христианские общества.

Если на помощь мавританскому полюсу периодически приходили новые силы — религиозные, этнические и военные из Магриба и исламской Африки, то мосарабов — морально, духовно и политически — поддерживали северо-испанские политии (Леон, Кастилия, Наварра, Арагон и т. д.), упорно проводившие Реконкисту. По сути,



Испания в период исламских завоеваний (VIII – XV века) в контексте цивилизационных кругов



территория Пиренейского полуострова стала полем затяжной многовековой борьбы между двумя цивилизациями — средневековой христианской европейской и мавританской исламской. При этом следует обратить внимание на то, что цивилизационные слои, наложившиеся друг на друга в Испании, имеют еще более сложную структуру. Так, арабо-берберская цивилизация представляла собой особое пространство в исламском мире, и это своеобразие проявилось уже в момент бегства последних Омейядов из Сирии в Аль-Андалус, а кульминацией проявления особой берберской идентичности стали эпохи правления Альморавидов и Альмохадов. Вместе с тем в христиано-никейской ойкумене Испания была интегральной частью именно латинского мира, который, в свою очередь, и особенно после эпохи Карла Великого, был одной из важнейших составляющих *католического пространства* Западной Европы, противопоставленной православной Византии. Показательно, что *Реконкиста завершается именно тогда, когда падает Константинополь*. Таким образом, Испания в период католико-православных религиозных конфликтов оказалась в целом сосредоточенной на своих внутренних проблемах и полнокровно вернулась в христианский мир только тогда, когда Византия рухнула под ударами турок.

Исламская Конкиста и христианская Реконкиста были двумя параллельными процессами, растянутыми на многие столетия и развивавшимися с переменным успехом. Это делало структуру испанского историала особенно напряженной и насыщенной. Христианский мир в целом оказывал поддержку — как минимум духовную — христианским Государствам Северной Испании, а те, в свою очередь, в постоянных войнах с мусульманами поддерживали надежду в среде христиан мосарабов, остававшихся под властью мавров. Папский престол и латинский мир были солидарны с христианами Испании, являясь для них ориентиром борьбы за сохранение латинской идентичности. Это сформировало одну из важнейших сторон испанского Dasein'a — готовность в течение долгих столетий отстаивать свою веру, свой язык и свою культуру.

Но в сходном положении находились и мавры. За ними была поддержка Великой Мавритании, арабо-берберского мира и всей исламской цивилизации в целом. Параллель между мосарабами и маврами становилась еще более полной в том случае, когда сами мавры и, шире, мусульмане оказывались под властью христианских властителей, на тех территориях, где Реконкиста была успешной. В этом случае их называли мудехары, от арабского слова *mudāḡḡan*, дословно «прирученный», и теперь уже они оказывались в положении низшего сословия, а христианам, в том числе и простолюдникам,

возвращалась полнота гражданских прав, и даже некоторые привилегии — в награду за верность Христу, церкви и перенесенные страдания. Отсюда социальный характер испанского общества: аристократы и простолюдины Испании столько веков бок о бок боролись за освобождение от мавров, что различия между сословиями существенно изменились в сторону культурной и социальной солидарности. Если мудахары, то есть мусульмане, оказавшиеся на отвоєванных христианами территориях, обращались в христианство, их называли «морисками», уменьшительное от «мавр». В этом случае они, в свою очередь, уравнивались в правах с христианами. Так как Реконкиста проходила под знаменем активного христианства, то иудеи, равно как и мусульмане, оказались под ударом. Многие из них принудительно или добровольно (часто только внешне) принимали христианство (таких называли «марранами»). А в эпоху правления «католических королей» Изабеллы и Фердинанда II, объединивших Арагон и Кастилию в единое Государство (прообраз современной Испании), всех исповедующих иудаизм и отказывающихся принимать крещение выслали за пределы страны. Так же «католические короли» поступили и с мусульманами.

### Святая Инквизиция: Торквемада создает Испанию

При «католических королях» с благословения Папы Сикста IV (1414—1484) была реформирована испанская Инквизиция — орган, уполномоченный следить за тем, чтобы *все население было ортодоксально-христианским*, выявляя уклоняющихся в ересь и продолжающих исповедовать другие религии даже после формального перехода в католичество (это касалось марранов и морисков). Сам институт Инквизиции возник на несколько веков ранее; он был учрежден Папой Иннокентием III (ок. 1161—1216) в 1215 году для осуществления церковных судов. При Папе Григории IX (ок. 1145—1241) в Южной Франции Инквизиция все больше внимания начинает уделять поиску еретиков, дознанию их преступлений против веры и лжеучений, а также казням. Но кульминация история Святой Инквизиции достигает в Испании. Вдохновителем и главой Святой Инквизиции в Испании стал Томас де Торквемада (1420—1498), который сам был потомком испанских марранов, евреев, принявших католичество. Торквемада был доминиканским монахом и наставником Изабеллы Кастильской, когда та была инфантой. Торквемада не только выступал за радикальное утверждение христианской ортодоксии, но и был убежденным приверженцем политического единства Испании. Брак Изабеллы с Фердинандом II Арагонским также во многом был

плодом его усилий. Как Кавур в XIX веке был создателем единой Италии, а Бисмарк — Германии, так и Торквемада на три столетия раньше стал творцом *единой Испании*. Но в отличие от Италии и Германии, представлявших собой государства Модерна, Испания Торквемады была образцовым *средневековым Государством* — христианским, сословным и полностью соответствующим парадигме Традиции.

После активизации Святой Инквизиции этнорелигиозная политика в Испании приобрела дополнительное измерение. Торквемада добился у «католических королей» решения о высылке из Испании всех евреев, причем вместе с иудеями уехали и многие еврей-марраны, большинство которых за пределами Испании в более мягких условиях вернулось к исповеданию иудаизма. После завоевания Гранады, последнего оплота мавров, христианские правители временно разрешили маврам исповедовать ислам, но уже в 1502 году от них потребовали обязательного перехода в христианство. В противном случае им предлагалось уехать в Магриб или иные мусульманские владения.

Жесткость аналогичных мер для самих испанцев оправдывалась страданиями, перенесенными за века исламского господства, поэтому Инквизиция и ее деятельность были в целом довольно популярны — в первую очередь, в Кастилии, и несколько меньше в Арагоне.

Через сто лет, в 1609 году, репрессии обрушились и на морисков — потомков мавров, перешедших в христианство. Значительная их часть была выслана за пределы Испании испанским королем Филиппом III (1578 — 1621). Им же в 1619 году были изгнаны цыгане.

## Ноологический анализ Конкисты и Реконкисты

С точки зрения ноологии, цивилизационное поле Испании в период исламских завоеваний и христианской Реконкисты представляет собой чрезвычайно сложную структуру.

Во-первых, изначальная идентичность иберийского населения накануне вторжения мавров представляла собой органическую часть латинского мира, где полностью доминировал аполлонический солярный Логос. В этом — основное ноологическое содержание Рима, латинства, Империи, христианства и папского католичества. Как минимум кельтский субстрат Пиренейского полуострова также был индоевропейским, то есть относился в целом к патриархальной культуре, феминные черты которой были в значительной степени нейтрализованы (в отличие от Галлии и Британии) мощным воздействием соседнего Рима. Вестготы были также индоевропейским

германским племенем, ноологически соотносимым с Логосом Аполлона<sup>1</sup>. Следовательно, на самом глубинном уровне испанский Dasein был структурирован в соответствии с солярной вертикальной идентичностью. Эта идентичность и составляла духовное ядро мосарабов под властью мусульман и движущую силу Реконкисты, распространяющейся с севера. Астурия, а затем и другие территории испанского севера были концентрацией христианско-европейского духа, напрямую продолжающего силовую линию средиземноморской цивилизации в ее индоевропейском аполлоническом и отчасти (в меньшей степени в случае Испании) дионисийском измерении. Латинохристианская Испания была полноценной цивилизацией Солнца и Креста.

Во-вторых, исламский Логос в его арабском издании, как мы видели в другом томе «Ноомахии»<sup>2</sup>, представляет собой титаническое начало, тесно сопряженное с Логосом Кибелы. Это устойчивая черта всей западно-семитской цивилизации, как политеистической, так и монотеистической. Поэтому, оказавшись под владичеством ислама, испанцы попали в чрезвычайную ноологическую ситуацию: семитский титанизм оказался поставленным *выше* индоевропейского (латинского) аполлонизма. С одной стороны, это заставило концентрировать и отстаивать христианскую идентичность мосарабов, но с другой, особенно в случае промежуточных культурных форм, складывавшихся как результат наложения двух культур — исламской и христианской, арабской и латино-иберийской — приводило к особой *интерпретации* ряда семитских религиозных и философских массивов. Вертикальность и аполлонизм христианского Логоса не могли не сказаться на истолковании ислама и исламской культуры в целом, а также на становлении испанской версии иудаизма, получившего благодаря исламу больше возможностей для развития и влияния, чем в средневековых обществах христиан. Так, именно в Испании в эпоху Альморавидов складывается грандиозная платоническая система метафизического суфизма Ибн Араби, считающегося крупнейшим исламским мистиком. Именно в Испании рождается *иудейская каббала*, представляющая собой экстравагантное для самой структуры ортодоксального иудаизма мифологическое и неоплатоническое толкование иудейской религии, а также Агады и Талмуда. Характерно, что первые исторически достоверные каббалисты появляются как раз в мавританской Испании. В Каталонии жили и учили авторитеты Жиронской школы — каббалисты Исаак

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический.

<sup>2</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

Слепой (1160–1235), Азриэль из Жироны (1160–1238), Моше бен Нахман (1194 — после 1270) и т. д. Составитель фундаментального свода каббалистических текстов «Зогара» Моисей Леонский (1250–1305) также был уроженцем Испании, где и прожил всю жизнь. Известный каббалист из Сарагосы Авраам бен Самуэль Абулафия (1240 — после 1291) выстроил развернутую неоплатоническую систему, совмещающую каббалу и исламский суфизм.

Показательно, что на всем пространстве исламского мира только в двух центрах сложились суфийские, мистические и философские учения чисто *платонического* толка, резко противостоящие доминирующей *кибелической* линии аравийского строго семитского ислама: это *индоевропейский Иран* и *христианская Испания*. В этих двух зонах ислам наложился на радикально отличную и при этом чрезвычайно устойчивую и сильную метафизическую традицию *солярного Логоса*. Если иранский ислам вобрал в себя маздеистскую и *зороастрийскую* метафизику<sup>1</sup>, то суфизм Ибн Араби и учение испанских каббалистов основывались на *христианской* платонической традиции. В обоих случаях на двух полюсах исламской цивилизации могущественная индоевропейская идентичность взламывала семитскую (титаническую) ортодоксию и порождала метафизические и мистические учения колоссальной силы и притягательности, на столетия заморозившие своей стройностью и глубиной религиозное сознание духовных течений в исламе и иудаизме, но повлиявшие также и на европейскую философию — особенно в период итальянского (и отчасти германского) Ренессанса<sup>2</sup>.

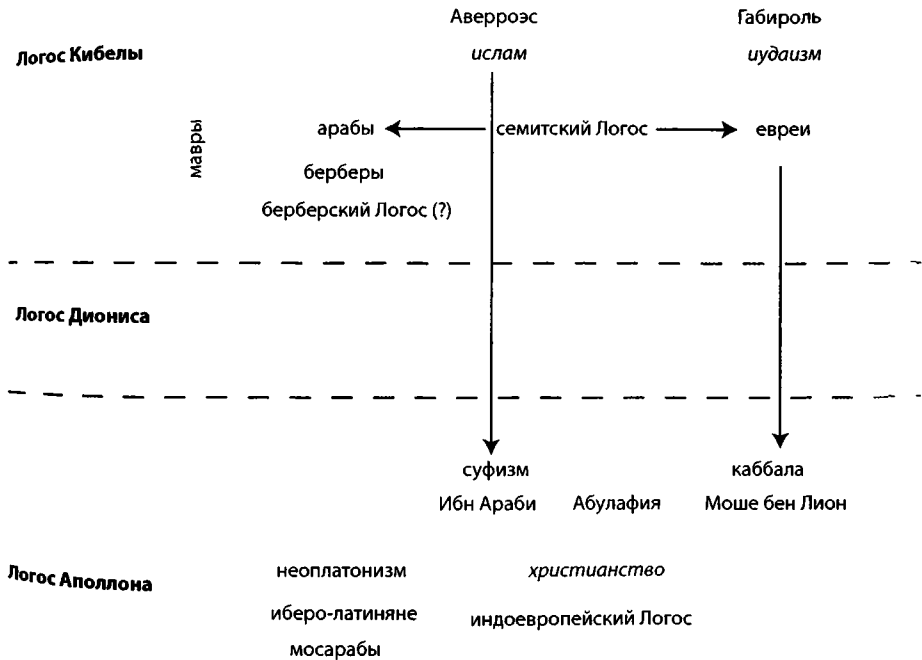
Еще одна особенность состоит в том, что основное этнокультурное ядро мавров составляли берберы, чьи корни уходят в древнюю северо-африканскую цивилизацию, основу которой, скорее всего, составляло белое доиндоевропейское население, исповедовавшее матриархальный культ. Великая Мавритания или берберская цивилизация, хотя и получила фундаментальный импульс со стороны арабского ислама и вместе с исламизацией подверглась арабизации, не утратила своей особой и совершенно оригинальной идентичности. Этот *берберский Dasein* преобладал на всем пространстве Магриба, проступая через навязанный арабами ислам. Это создавало, в свою очередь, двойную герменевтику: *берберский Логос проступал через Логос семитский*, неявно и незаметно для внешнего

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-1. Иран. Индия.

<sup>2</sup> В этом смысле чрезвычайно показательны случаи увлечения каббалой Пико della Мирандолой и Иоганном Рейхлиным. Гипотезу о возможном влиянии иудей Ибн Араби на Данте выдвинул Рене Генон. См.: Guénon R. Esoterisme de Dante. P.: Gallimard, 1991.

наблюдателя перетолковывая его. Берберская цивилизация изучена недостаточно для того, чтобы достоверно реконструировать структуру ее идентичности<sup>1</sup>, но определенные моменты выделить можно. Как и семитская цивилизация, она относится к Логосу Кибелы, но представляет собой ее самостоятельное и самобытное выражение. Это, с одной стороны, объясняет легкость восприятия ислама берберскими племенами, а с другой — ту оригинальную трактовку, которую ислам получил в обществах Магриба.

Если мы соотнесем между собой все эти факторы, то получим следующую схему:



Ноологическая структура Мавританской Испании

<sup>1</sup> Аугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II. Китай. Япония, Африка, Океания.

# Реконкиста в сфере метафизики

## Арнольд де Вилланова: испанская эсхатология

Аполлоническая природа латинского Логоса в период долгой Реконкисты давала о себе знать на разных уровнях: прежде всего в политической воле христианских правителей севера Испании, не оставлявших и не ослаблявших попыток восстановить христианскую государственность, а также в мужественной и стойкой культивации иберийско-католической идентичности мосарабами, оказавшимися под властью мавров. В сложных условиях постоянных столкновений и многовекового упорного отстаивания христианского Dasein'a не было условий для развертывания полноценной философской и метафизической программы, которая позволила бы придать в Испании солярному Логосу яркое и емкое выражение. Сплошь и рядом он проявлял себя *опосредованно* — в частности, через влияние на исламскую и отчасти на иудейскую мысль изнутри.

Тем ценнее те исключительные случаи, когда испанские философы и теологи, преодолевая преграды, создавали метафизические и мистические системы, где Логос Аполлона давал о себе знать напрямую.

К таким редким, но в высшей степени показательным явлениям относятся герметический философ, врач и теолог Арнольд де Вилланова и — особенно — ярчайший мыслитель и проповедник европейского Средневековья каталонец Раймонд Луллий.

Точное место рождения Арнольда де Виллановы (1235—1311) до сих пор является предметом споров. Достоверно известно, что он был близок к королю Арагона Хайме II (1267—1327), являлся его лечащим врачом и дипломатическим представителем во Франции. Хорошие отношения он поддерживал и с братом Хайме II, королем Альфонсо III Арагонским (1265—1291). Учеником и страстным поклонником Виллановы был король Сицилии Федерико II (1272—1337). Федерико II даже издал под диктовку Виллановы несколько указов и постановлений. Отношения между ними были настолько тесными, что Вилланова толковал сновидения Федерико в духе своей мистико-герметической доктрины.

Вилланова считался классиком медицинской науки не только в Испании, но и во всей Европе. Он блестяще владел арабским и читал на этом языке тексты Гипократа и Галлена, которые комментировал на латыни и каталонском. Для Хайме II им было специально написано наставление по сохранению и укреплению здоровья — «Оздоровительный режим для короля Арагона. Зерцало введения в медицину» («Regimen Sanitatis ad regum Aragonum, Medicinalium introductionum speculum»<sup>1</sup>).

Будучи общепризнанным и авторитетным врачом, Вилланова рассматривал медицину как приложение более общих метафизических принципов, управляющих мирозданием. Он развивал герметическую версию учения о четырех стихиях и четырех свойствах, алхимическую теорию «радикальной влаги» и представление об аналогии между устройством мира и структурами человеческого тела. Медицина, принесящая ему известность, была лишь частностью в его общем герметическом видении Вселенной и человека. Вилланова был первым в Европе, кто указал на целебные свойства алкоголя, применявшегося арабами для лечения, открыл химическую дистилляцию и исследовал свойства скипидара (эфирных масел).

Арнольд де Вилланова создал собственную версию европейского историала с подчеркнутой эсхатологической составляющей. Показательно, что арагонские короли Хайме и Альфонсо внимательно прислушивались к эсхатологическим пророчествам Арнольда де Виллановы, которые в то же время большинством католиков воспринимались с подозрением, а некоторыми жестко отвергались как ересь. Эти пророчества составляли главную смысловую ось всего творчества Виллановы. Он предсказывал скорый приход Антихриста, признаки которого видел в упадке католической церкви, отступничество и новое возрождение христианской религии, оживленной новым мистическим духом. Основные эсхатологические идеи Вилланова изложил в своем трактате «Трактат о времени прихода Антихриста»<sup>2</sup>. Конец света он ожидал, в согласии со своими расчетами, в 1378 году.

Некоторые темы его эсхатологии были созвучны идеям Иоакима де Флоры<sup>3</sup>, но без намек на иоакимитскую теорию прогресса. Так

<sup>1</sup> *Arnaldo da Villanova. Regimen Sanitatis ad regum Aragonum, Medicinalium introductionum speculum. Milano: Edizioni Stedar, 1958.*

<sup>2</sup> *Perarnau J. El text primitiu del «De mysterio cymbalorum Ecclesiae» d'Arnau de Villanova. En apèndix, el seu «Tractatus de tempore adventus Antichristi» // Arxiu de textos catalans antics. 7/8 (1988 — 1989).*

<sup>3</sup> *Arnaldus de Villanova. Introductio in librorum Ioachim. De semine scripturarum. Allocutio super significatione nominis tetragrammaton // Arnaldus de Villanova. Opera theologica omnia. T. 3. Barcelona: Universitè de Barcelone, 2004.*



как Сицилия и Неаполитанское королевство в то время как раз оказались под властью арагонских правителей, с которыми Вилланова находился в близких отношениях, он часто посещал Южную Италию, где иоакимитское учение было живо, и где столетие назад жил сам Иоаким де Флора.

Вилланова состоял в переписке с французским королем Филиппом IV Красивым (1268 – 1314), которого поддержал в деле разгрома Ордена Тамплиеров, так как распространяемая Филиппом информация о падении нравов среди тамплиеров и об утверждении среди них ересей и лжеучений соответствовала взглядам Виллановы на «последние времена» и интерпретировалась им как подтверждение апостасии, упадка церкви и христианства в целом и близости момента обновления времен (*renovatio seculi*). Вилланову в его эсхатологических интуициях и во враждебности к тамплиерам отчасти поддерживали францисканцы, среди которых была популярна идея «Третьего Завета», но против жестко выступили доминиканцы.

Среди множества алхимических трактатов, приписываемых Вилланове, лишь несколько, вероятно, являются подлинными<sup>1</sup>. Основной идеей, которую он развивал в алхимическом цикле, является учение о «ртути философов» (*Mercurius*), которую он рассматривает как единую праформу и праматерию всех четырех стихий, из которой состоят все вещи и, в частности, все металлы.

Инквизиция относилась к Вилланове крайне отрицательно. В частности, испанский инквизитор Хуан де Мариана ставил ему в вину занятия алхимией, недооценку значения благочестивых дел и принятия святых таинств для спасения человечества накануне пришествия Антихриста, и даже изготовление искусственного человека (гомункулуса) из мужского семени, смешанного с химическими средствами. Вилланова избежал жестоких преследований и потому, что был близок к арагонским монархам, и потому, что в 1305 году Папой был избран Климент V (1264 – 1314), который испытывал к Вилланове глубокую симпатию и благодарность за то, что тому удалось его вылечить.

### Раймонд Луллий: крестовый поход идей

Последователем Арнольда де Виллановы был самый знаменитый средневековый испанский философ также каталонец, как и Вилланова, Раймонд Луллий (ок. 1235 – 1315), родившийся и большую

<sup>1</sup> Calvet A. Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand œuvre de médecine et prophétie au Moyen-Âge. P.: Mailand, 2011.

часть жизни проживший на Майорке, отвоеванной некоторое время назад королем Арагона Хайме I (1208 — 1276). За свои блистательные сочинения Луллий получил в схоластической среде титул «просвещенный доктор» (*doctor illuminatus*) или даже «наипросвещеннейший доктор» (*doctor illuminatissimus*).

Луллий отталкивается в своих представлениях о структуре мира от идей Виллановы, но основывает собственное учение, которое можно рассматривать и как вполне оригинальное, и как кульминацию испанского неоплатонизма. Именно у Луллия мы встречаем в самой отчетливой форме описание того аполлонического Логоса, который вдохновлял и двигал Испанией в период Реконкисты и на следующих этапах испанского историчала. Раймонд Луллий создал философскую систему строго вертикальной метафизики, структура которой точно воспроизводит неоплатоническую картину и является общей для всех типов платонизма — в том числе и для суфийского неоплатонизма Ибн Араби или иудейской каббалы, хотя Луллий принадлежал к следующему поколению, нежели Ибн Араби, и был современником Моше бен Леона, редактора и издателя «Зогара». При этом сам Луллий прекрасно знал и арабский, и иврит, но источником метафизического вдохновения для него являлось именно *ортодоксальное христианское учение*, понятное и интерпретированное в оптике солярного платонизма. Явное сходство, если не единство, топикки, тематикки и главных смысловых узлов суфизма Ибн Араби, еврейской каббалы и доктрины Раймонда Луллия указывает не на заимствования, но на общность той метафизической матрицы, которая лежит в основании всех трех направлений — этой матрицей является полноценный и законченный неоплатонизм. Причем в христианской традиции этот неоплатонизм заложен и в центральных догматах, и в богословской традиции, и в мистической герменевтике, и в святоотеческом предании, и в аскетической практике, а кроме того, в политической философии индоевропейского общества, и в его образцовой версии — римском учении об Империи, составляющем ядро латинского Логоса. В семитские же религии — в ислам и иудаизм — неоплатонизм и, шире, аполлонические и аполлоно-дионийские мотивы — приходят извне: в первую очередь, напрямую из греко-латинской культуры, а также из греко-иранского синтеза (если рассматривать иранскую линию исламской философии, мистики и шиизма<sup>1</sup>). Поэтому философия Раймонда Луллия является метафизически первичной, так как опирается на платоническую сущность христианской теологии.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия.

Доказать именно это и ставит своей задачей Раймонд Луллий. Для него самого христианство не только религия среди других религий или одна версия культа среди других, но *выражение всеобщей и единой для всех истины*. Луллий жестко полемизирует с Аверроэсом и аверроистами относительно существования двух истин: для них есть отдельно истина разума и истина веры. Для Луллия *истина только и исключительно одна и та же*, единая для постижения разумом и его инструментами, и для мистического опыта веры. Религия и философия здесь сущностно едины: *религиозные догматы христианства — это высшие философские истины*, а все разумное и истинное, что обнаруживается в этом качестве разумом, не может противоречить вере и обязательно имеет в ней свое законное место.

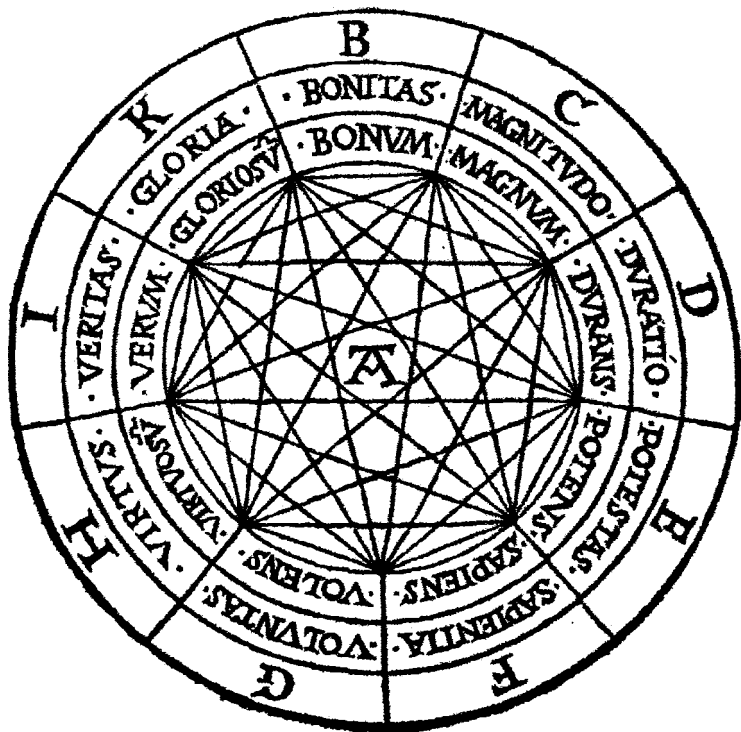
Точно так же Луллий рассматривает и феноменальный (в частности, телесный) мир в его соотношении с миром духовным. Это не два мира, устроенных по разным законам, но два среза *общей логической реальности*, где дух воплощает в себе сущностные стороны бытия, а чувственные вещи суть не что иное, как акцидентальные производные вполне реальных самих по себе идей, их *развертывание*. Луллий развивает учение о «подъеме и спуске» или дедукции и индукции, дополняя аристотелевский метод томистской схоластики, построенный преимущественно на индукции и «восхождении» (от чувственного к эйдетическому), методом дедукции, «нисхождения», построенном на выведении из чисто логических положений вполне конкретных и реальных вещей<sup>1</sup>. В этом мы легко можем опознать классическое учение неоплатоника Прокла о *πρόβoς* и *ἐπιστροφή*, «исхождении» и «возвращении». Но Луллий применяет его к онтологии и космологии и выстраивает на нем систему логических сочетаний и соответствий, которая, по его убеждению, представляет собой *квинтэссенцию всей возможной мудрости и науку наук*, названную им самим «Великим Искусством» (*Ars Magna*<sup>2</sup>).

Схемы «Великого Искусства» Луллия представляют собой систему концентрических кругов, в центре которых стоит латинская буква, означающая то или иное Начало (*Principes*) или достоинство (*Dignitas*). Буква А относится к самому Богу. На различных сегментах колец, расходящихся от центра, Луллий помещает метафизические понятия, имена Бога или свойства. Первая фигура описывает духовные и метафизические начала мира.

<sup>1</sup> *Lullio R. El libro del ascenso y descenso del entendimiento. Madrid: La Rala, 1928.*

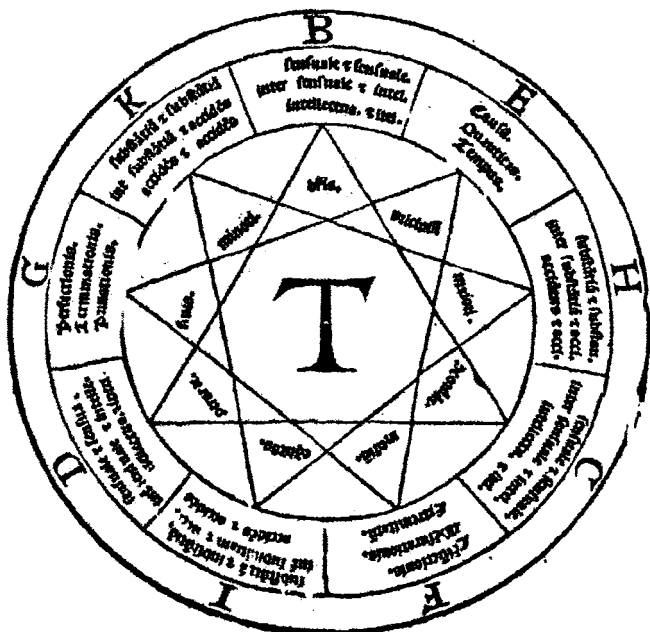
<sup>2</sup> *Lullius R. Ars magna generalis et ultima. Ghent: Marechal, 1517.*

·PRIMA·FIGVRA·



В центре второй фигуры располагается буква Т, скорее всего потому, что Лулий, хорошо знавший иврит, считавшийся в католической традиции одним из трех сакральных языков, наряду с латынью и греческим, имел в виду последнюю букву еврейского алфавита — tau, соответствующую латинской Т. Таким образом, вторая фигура «Великого Искусства» представляет собой конец мира, а точнее, предел развертывания Первоначала в области имманентных феноменов.

## SECUNDA FIGVRA



Во второй фигуре суммированы уже свойства конкретных чувственных вещей. Наложение двух кругов друг на друга дает огромное число возможных комбинаций и соответствий, покрывая всю полноту возможных феноменов. При этом, согласно Луллию, движение ума по ноологической карте «Великого Искусства» не просто отражает вещи, собирая их в рациональные ячейки (аналоги классов в логике Нового времени), но возводит ум к самим идеям, существующим вечно и более чем реально. Это — «восхождение», которое затем дублируется новым нисхождением — от созерцания идей к конкретным вещам. Но самое главное состоит в том, что такое нисхождение не просто постигает вещи, но и конституирует — фактически, *творит* — их. Здесь мы попадаем в метафизику, тождественную картине Прокла или представлению об «активном интеллекте», расшифрованному Фридрихом фон Фрайбергом. Для Луллия, как и для ортодоксальных платоников, мир Логоса есть сам по себе — до, прежде и независимо от действительных чувствен-

ных вещей. Мир Луллия — панлогичен, он есть *конденсация мира идей*, переход их от чистого и кристального состояния в комбинации и сочетания, лишь затуманивающие их самотождественное бытие, ослабляющие его.

Онтология Луллия системно изложена в «Книге Хаоса»<sup>1</sup> (*Liber Chaos*). Луллий понимает «хаос» как синоним «философской руги» Арнольда де Виллановы: это все четыре стихии (огонь, воздух, вода и земля), пребывающие в состоянии неразличения, сущностного единства. Однако «хаос» Луллия — это не «хора» Платона и не первомаateria Аристотеля. «Хаос» содержит в себе не только первомаateria, но и первоформу, то есть он является общей субстанцией не только для чувственных элементов подлунного мира, но и для Вселенной в целом. Луллий утверждает:

Первоформа и первомаateria суть то, из чего состоит этот хаос.      *Forma prima et material prima sunt illae, de quibus Chaos compositum est.*<sup>2</sup>

Это — аналог «мировой души» Платона или даже Ума (*νοῦς*) неоплатоников. Бог, согласно Луллию, творит «хаос»<sup>3</sup>, и уже в нем заложены все вещи, как возможности.

Движения «хаоса» (*motus chaos*) создают многообразные комбинации, из которых и состоит все множество вещей, а также их атрибуты, свойства, пространство, время и остальные категории.

«Хаос» имеет три градуса<sup>4</sup>. Первый градус «хаоса» есть он сам. Второй уровень «хаоса» представляет собой инфлюкс единого в первоопределенное — эйдетическое — множество. Здесь всеобщее разделяется на идеи-парадигмы, которые живут могуществом «хаоса» и его вечностью, светом и бытием, но одновременно представляют собой уже его конкретизацию. Третий уровень «хаоса» есть рассеивание эйдосов по индивидуумам, представляющим собой неопределенно большие (индефинитные), но не «бесконечные» (инфинитные) серии<sup>5</sup>.

Все вместе это образует мир, от его первоначал до конкретных особей и вещей.

<sup>1</sup> *Lullius R. Liber Chaos // Raymundi Lulli. Opera omnia. 8 vols. V. III. Moguntia: Ex Officina Typographica Mayeriana, 1722.*

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 6.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 4.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 4–5.

<sup>5</sup> Это различие строго проведено у Р. Генона См.: *Генон Р. Метафизические принципы исчисления бесконечно малых // Генон Р. Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.*

На каждом уровне «хаоса» Луллия действуют две интенции: первая и вторая<sup>1</sup>. Это — принципиальный момент всей его системы. Первая интенция направлена на саму себя. В этом смысле интенция мыслящего (*intellectivum*) есть мыслимое (*intelligibile*), но не как нечто иное, а как нечто то же самое. Иными словами, объектом мышления Ума является не нечто, находящееся за его пределом, но он сам. «Хаос» Луллия и есть выражение изначальности первой интенции: стихии, а также форма и материя в нем слиты потому, что они есть для себя и в себе, не имея никакой интенции, кроме как утверждать себя в отношении себя же. Непроявленный апофатический Бог творит мир как проявленного катафатического «бога», то есть как «хаос» (в понимании Луллия). Сущность первой интенции сохраняется и в каждом конкретном эйдосе, изначальное пребывающем в нерасчлененном «хаосе». Здесь первая интенция настолько доминирует, что активное в огне, «зажигающее» (*igneficativum*) направлено только на пассивное в огне, «зажигаемое» (*ignificabile*), но не на пассивное в воде (*aquaficabile*), в воздухе (*aeroficabile*) и в земле (*terraficabile*). Но раз так, то первая интенция не допускает смещения и дифференциации стихий, сохраняя их всех сразу *в одной и той же онтологической инстанции*. Точно так же дело обстоит и с формой и материей: на первом градусе «хаоса» форма (*μορφή*) направлена на материю (*ὕλη*) как на саму себя, на нозтическую материю, которая есть сама форма. В этом состоит онтология «хаоса». Луллий пишет в 6-м параграфе главы «Первая и вторая интенции в Хаосе»:

Первая интенция формы и материи      *Forma et materia primam habent intentionem ad esse substantiae*<sup>1</sup>.  
состоит в том, чтобы быть субстанцией.

Речь идет о субстанциальности самого хаоса как первотворения, о том, что «хаос» *есть*, и по сути, он есть единственное, что по-настоящему *есть*. «Хаос» Луллия есть онтологическая мощь, принадлежащая миру, в определенном смысле его имманентный субъект.

Инфлюкс мощи «хаоса» в стихии есть выражение и образец второй интенции. Эта интенция направлена на другое. Если бы не было этой интенции, не было бы множества, а если бы не было множества, то не было бы и действительного множества, то есть феноменологического поля явленного. Вторая интенция создает из «хаоса» отчетливый дифференциал, открывающий возможности для комбинаторики. Теперь все семена внутри «хаоса» могут быть направлены как

<sup>1</sup> *Lullius R. Liber Chaos*. P. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*

на себя и на свое, так и на другое. Зажигающий может касаться не только зажигаемого (*ignificabile*), но и расплавляемого (*aqueificabile*) или затвердеваемого (*solidificabile*). Немедленно стихии актуализируются как нечто отличное друг от друга, будучи помещены в системы *перекрестных соответствий*. Круги «Великого Искусства» приходят в движение, и начинается игра космических сил.

Однако эта динамика, привнесенная второй интенцией через актуализацию второго градуса «хаоса» (или напротив, актуализация второго уровня «хаоса», обнаружившая наличие второй интенции), все еще остается на уровне идей. Актуальность различия носит здесь пока *эйдетический* характер. Так, идея льва отличается от идеи розы и идеи человека. Они отличаются, поскольку форма льва может относиться к материи льва, а может и к материи розы. Противоречия, равно как и совпадения, здесь конститутивны, но все еще парадигмально. Это — нозтическое множество, *ἐν πολλὰ* платоновского «Парменида». Второй градус «хаоса» еще оставляет нас в структуре Ума. И лишь третий градус, когда вторая интенция применяется уже к дифференцированным идеям-архетипам, конкретизирует особей и вещи в хороводе серий. Конкретный лев порождает другого конкретного льва, конкретная роза — другую конкретную розу, а конкретный человек — другого конкретного человека. При этом первая интенция на уровне третьего градуса «хаоса» проявляется в том, что лев производит льва, а человек человека, а вторая в том, что всякий раз конкретные лев, роза и человек являются индивидуальными, то есть несколько различными.

Вся эта структура основана на онтологии «хаоса», так как действительность и идея, и их феноменальным проявлениям в сериях индивидуумов дает именно «хаос» — неуловимый и не схватываемый, но тем не менее самый действительный из сущего.

В этой панлогической картине Луллия важную роль играет учение о природе. В «Книге о Природе»<sup>1</sup> (*Liber de Natura*) Луллий определяет природу как то, с помощью чего «конкретная сущность (*entia concreta*) способна подойти ближе к абстрактной сущности (*entia abstracta*)»<sup>2</sup>. Природа, таким образом, есть не что иное, как одна из логических операций, в ходе которой сознание осуществляет либо свое восхождение, либо свое нисхождение. Здесь мы подходим вплотную к Плотину и его учению о «трансцендентности души».

<sup>1</sup> Lullius R. *Liber de natura* // Raimundi Lulli Opera Latina. XXX. Turnhout: Brepols, 2005.

<sup>2</sup> Цит. по: Blum P.R. *Philosophers of the Renaissance*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010. P. 19.



Форма конкретного индивидуального человека есть его ум. Но ум является индивидуальным умом только в той мере, в какой он есть момент второй интенции ума, как такового. Если индивидуальный ум сосредоточит свое внимание на том, что в нем самом является умом, он перейдет от второй интенции (из которой и происходит его индивидуальность) к первой, направленной на себя самого как на идею, а не на индивидуальный конкретный феномен. В онтологии Луллия это не просто возможно, но и *необходимо*. Вступив в поле напряжения первой интенции ума, индивидуальный ум просто перестанет быть индивидуальным и приблизится к идее ума, то есть к уму в его самотождественной сущности, включающей и форму, и материю. Этот процесс возвращения ума к самому себе и есть познание природы, поскольку природа есть не что иное, как логический аппарат, развернутый в виде феноменов, представляющих собой продукт комбинации и переплетения вторых интенций. *Постигая себя, ум постигает природу*, потому что распутывает ее узлы, хитрости и ловушки. Но постигаемая природа есть путь возврата ума к самому себе. И именно такая природа — *природа возвращения* — и есть действительная и реальная природа. Не познанная природа не совсем природа, *еще не природа*.

Но и обратное движение ума (его нисхождение) также возможно. Начиная с Бога и первотварного «хаоса», ум человека идет *от самого себя к иному*, умножая комбинации второй интенции, то есть препятствия для самого себя быть самим собой. Это удаление ума от себя, а значит и от Бога, есть конституирование природы как материи. В этом случае материя возникает как процесс омрачения, остывания, потемнения. Она не есть нечто отдельное от духа, Логоса, но и не есть ничто. По Луллию, материя есть результат акцентирования второй интенции, нагнетающийся по мере перехода от первого уровня «хаоса» к третьему. Соответственно, *исток материи также логичен*, но представляет собой момент запутанности разума, его смущения. *Плоть есть смущенный разум*.

Вектор платонического подъема и спуска красочно описан в работе Луллия «Феликс, или Книга Чудес», составленной изначально на каталонском («*Llibre de les meravelles*»<sup>1</sup>). В ней описываются различные уровни бытия в порядке нисхождения, начиная с Бога. Далее следуют ангелы, небеса, стихии, растения, алхимические металлы и минералы, животные и люди. После инстанции людей начинается эсхатологическая часть, описывающая горизонты возврата. Она со-

<sup>1</sup> Lullius R. *Llibre de meravelles*. Barcelona: Centre de documentació Ramon Llull // Universitat de Barcelona, 2011.

стоит из двух глав — «Рай» и «Ад». Герой книги Феликс был послан своим отцом созерцать чудеса мира. Созерцание чудес и есть естественное состояние ума, а имя главного героя — Феликс (по латыни «Felix» значит «счастливый») указывает на то, что такое созерцание и является судьбой и предназначением человека. Структура этой работы Луллия напоминает книгу иранского философа, мистика и неоплатоника Моллы Садр<sup>1</sup>.

Фигура Раймонда Луллия является фундаментальной для всего испанского историала. Он развивал не только метафизику, теологию, филологию, образовательные проекты, но создал и полноценную *политическую философию*. Луллий был глубоко затронут потерей крестоносцами контроля над Святой землей, сдачей Иерусалима и Акры. Для него это было личной трагедией. Мировое господство христианства виделось им как торжество абсолютной истины во всех ее формах — от логической до конкретной физической и исторической. Поэтому поражение христиан в Палестине, равно как и сохраняющееся господство мавров в Испании, расценивались им как признаки отклонения бытия от его прямых и спасительных единственно верных траекторий. Размышляя над причинами этого поражения, Луллий приходит к выводу о том, что истоки лежат в *разрозненности* самого христианского мира, в отсутствии у него единого общехристианского воинства с общим предводителем. Так, Луллий становится ведущим теоретиком *общехристианской Империи*, в которой первая интенция христианства как идеи должна была бы сосредоточиться на самой себе и тем самым совершить восхождение.

Луллий разрабатывает теорию объединения всех рыцарских орденов — тамплиеров, госпитальеров, тевтонцев и разных испанских капитулов в общую структуру — христианское воинство, соответствующее своей сущности — *Militia Christi*, по ту сторону исторических и институциональных расхождений. Во главе этого воинства должен стать, по мысли Луллия, парадигмальный Воинственный Царь, *Rex Bellator*. В качестве такого царя он видел сына короля Арагона Хайме II инфанта Хайме, который вступил в орден тамплиеров накануне его роспуска, а затем в иберийский орден Монтесы. Эти политические проекты объединения орденов и выдвижения Воинственного Царя как символа всей христианской Европы Раймонд Луллий подробно и детально изложил в трех политических трактатах «Как может быть отвоевана Святая Земля»<sup>2</sup>, «Книга Конца»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Аугун А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия.

<sup>2</sup> *Lullius R. Quomodo terra sancta recuperari potest; tractatus de modo convertendi indidèles*. Mayorca: Miramar, 1954.

<sup>3</sup> *Lullius R. Liber de Fine // Lullus R. Opera latina*. V. 9. Turnholt: Brepols, 1998.

и «Книга Обретения Святой Земли»<sup>1</sup>. В них он описал маршруты наступлений, организационные детали военной экспедиции, направления главных ударов по сарацинам и т. д. Проекты Луллия насторожили французского короля Филиппа IV Красивого, вступившего в противостояние с тамплиерами и претендовавшего на первую роль в восточной политике Европы. Но вместе с тем эти планы всерьез рассматривал Папа Бонифаций VIII (ок. 1235 – 1303), противник Филиппа Красивого; их также готов был осуществить правящий дом Арагона.

Показательно также, что Луллий был еще и прекрасным мистическим поэтом. Его книга, написанная на каталонском «*Libre d'amic e amat*»<sup>2</sup> («Книга о Любящем и Возлюбленном»), содержащая 365 версетов (по числу дней в году), столь же совершенна, как и суфийская поэзия Руми, и так же, как она, описывает страстное стремление души к Богу. Как и в суфийской поэзии, в основе всего лежит глубинная диалектика между субъектом и объектом Любви. Луллий пишет в 13-м дне:

Скажи мне, обезумевший от Любви: что более видимо — возлюбленный в любящем или любящий в возлюбленном? Он ответил и сказал — возлюбленный становится видимым в Любви, а любящий — в скорби, и в слезах, и в тяготах, и в боли.

*Dignes, foll per amor: e qual cosa és pus vesible, o l'amat en l'amic, o l'amic en l'amat?*  
*Respòs, e dix que l'amat és vist per amors, e l'amic per sospirs, e per plors, e treballs e dolors?*

Радикальный платонизм Раймонда Луллия был глубинно сопряжен с самим духом Реконквисты, с ее внутренней идентичностью. Главной мотивацией самого Луллия, создававшего свою всеобщую панлогическую систему, было стремление разработать особое *парадигмальное христианство*<sup>4</sup>, теология и метафизика которого, с одной стороны, совпадала бы с философией, а с другой, наилучшим и наиболее убедительным образом объясняла бы феноменальный мир и его закономерности. А это, в свою очередь, было необходимо, чтобы убедить иноверцев, прежде всего мусульман (но также и иудеев), в абсолютном превосходстве христианского учения. Луллий изучал

<sup>1</sup> *Lullius R. Liber De Acquisitione Terrae Sanctae // Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214. Supplementum Lullianum 2. Turnhout: Brepols, 2008.*

<sup>2</sup> *Llull R. Libre d'amic e amat. Barcelona: Editorial Barcino, 2012. Русский перевод: Львов П. Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о жivotных. Песнь Рамона. СПб.: Наука, 1997.*

<sup>3</sup> *Llull R. Libre d'amic e amat. P. 28.*

<sup>4</sup> Аналогичную цель ставит перед собой флорентийский неоплатонизм Фичино.

арабский и иврит ровно для этой цели: для того, чтобы вторгнуться на лингвистическую территорию противника, в самую глубину семитского Логоса, война с которым была делом жизни Луллия, смыслом Реконкисты, судьбой Испании. По этой же причине многие свои книги он написал по-арабски.

И само «Великое Искусство» для каталонца Луллия было высшей формой *метафизической Реконкисты*, в которой воплотилась судьба Испании, ее историа. Параллельно трудному отвоевыванию у мавров территорий, Луллий пустился в не менее трудный *поход по экспансии христианской идеи* в ее вертикальном неоплатоническом строго аполлоническом логоцентрическом выражении. Это был испанский крестовый поход, *крестовый поход идей*. И совершенно органично, продолжая свою философскую миссию, уже пожилой Раймонд Луллий едет в берберский мусульманский Тунис и начинает среди бела дня на площади открыто проповедовать Евангелие. Разъяренная толпа забрасывает его камнями, но, как и первые христианские мученики, Луллий выбирается из-под груды камней живым, возвращается на свою родину, Майорку, и только там отходит к Богу<sup>1</sup>. Католическая церковь впоследствии беатифицировала Раймонда Луллия за его миссионерский подвиг.

В области философии Луллий также был признан высшим авторитетом. В частности, он оказал огромное влияние на Лейбница и на всенаправление европейского «розенкрейцерского Просвещения»<sup>2</sup>. Мыслители итальянского Ренессанса и в целом философы Италии относились к нему с особым почитанием. Панлогизм Луллия за несколько веков предвосхитил и философию Гегеля.

В целом фигура Раймонда Луллия может быть взята как квинт-эссенция испанского Логоса в его метафизической и гносеологической основе.

<sup>1</sup> По меньшей мере, такова одна из легенд. *Mata S. El hombre que demostró el cristianismo: Ramon Llull. Madrid: Ediciones Rialp, 2006.*

<sup>2</sup> Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение.

# Незаходящее солнце Кастилии

## Испанский дух Средневековья: гештальт Торквемады

XVI век стал периодом расцвета Испании. Реконкиста к этому времени была завершена, и в начале XVI века все территории Пиренейского полуострова, за исключением Португалии (Наварра была присоединена в 1512 году), оказались в составе одного государства, основанного объединением Кастилии и Арагона. Испания «католических королей» Изабеллы и Фердинандо стала великой державой Европы и самостоятельным центром *латинского мира*, более того — его авангардом. При этом Италия, которая ранее была главным полюсом этого мира, в политическом смысле утратила эту функцию, сохранив ее в сфере религиозного влияния Папства. Испания же была на геополитическом подъеме, и успешное завершение Реконкисы было для испанцев того времени явным признаком того, что Бог и Его Промысел благоволят испанцам.

Полноценно и активно вступая в европейскую историю, Испания XVI века оказалась в специфическом положении: долгие века Реконкисы привлекали все внимание испанского общества к войнам с маврами, и высшей целью этих войн было отстаивание латино-католической идентичности и политической независимости наряду с достижением политического единства. Но в тот же самый период в Италии полным ходом шел Ренессанс, а другие европейские державы — особенно Франция, Голландия и Англия — вступили в процесс модернизации. Кроме того, в Германии и Центральной Европе постепенно зрело течение Реформации. Все эти качественно различные процессы, развертывающиеся в разных контекстах и с разной скоростью в европейских обществах, ставили под вопрос католическую идентичность, существенно видоизменяли и реформировали ее, выходя за границы парадигмы Средневековья. Латинско-католическая идентичность и, в частности, философские и богословские течения схоластики, обеспечивавшие ранее духовное единство всего западноевропейского мира, существенно пошатнулись, открыв простор широкому спектру новых философских, научных и мистических направлений. Часть из них была ориентирована

солярно и платонически (как флорентийский Ренессанс), а часть все больше сдвигалась в сторону Логоса Кибелы — как талассократии (венецианская, нидерландская и английская) или материалистически и имманентно ориентированные формы номиналистского мировоззрения и складывающаяся постепенно научная картина мира, предопределяющая Модерн.

Все эти тенденции почти полностью миновали Испанию, так как утверждение католической идентичности в ее средневековой версии для испанцев, часть которых оказалось под властью иной культуры и иного — семитского — Логоса, было *не данностью, а заданием*, целью и высшим идеалом. Испанцы стремились к закреплению как раз того религиозно-культурного типа, который другие европейские народы находили уже неудовлетворительным или, как минимум, требующим существенного исправления. В этом состоит *гиссонанс* испанского историаала XVI века с историаалами других европейских народов в этот же период. Испания не просто продолжала жить в Средневековье, она стремилась и *страстно желала* в нем жить, так как это было для объединенного «католическими королями» народа новым и свежим состоянием, к которому латино-иберийцы шли много веков. Католицизм и латинство были для испанцев бесценным сокровищем, равно как и возможность утверждать христианскую культуру и нормативы средневекового сословного общества по латинской — имперской — модели. Испания после Реконкисты сияла солнечным светом Средневековья, тогда как большинство других западноевропейских обществ явно переживало «вечер Средневековья» или «осень Средневековья», по выражению Й. Хейзинги<sup>1</sup>. Поэтому Испания стала носительницей наиболее *консервативных* тенденций и средневековой парадигмы, которая для большинства остальных народов Европы осталась в прошлом. С этим связана миссия Испании и в последующую эпоху: именно Испания становится отныне оплотом средневекового духа, главной опорой Папского Престола и наиболее существенным противником и оппонентом всех тенденций модернизации — в какой бы форме они ни проявляли себя.

В высшей степени показательна фигура великого инквизитора Томаса де Торквемады, ортодоксального и бескомпромиссного католика и традиционалиста, который и был наиболее последовательным борцом за единую Испанию. Торквемада есть олицетворение той Испании, которая вышла на европейскую арену после Реконкисты. А это значит, что ее идентичность относилась однозначно к па-

<sup>1</sup> Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Айрис-пресс, 2003.

радикале Традиции и средневековому Логосу, который подвергался в это время ускоренной эрозии в большинстве остальных европейских обществ.

## **Новое Средневековье освобожденной Испании: к средиземноморской Империи**

В ходе Реконквисты испанцы не только восстанавливали контроль над территорией Пиренейского полуострова, но и вступили в борьбу за влияние в соседних регионах латинского мира.

Еще в 1282 году великий арагонский король Педро III (1239 – 1285) захватил Сицилию, отвоевав ее у французского короля Карла I Анжуйского (1227 – 1285), подчинив ее своей короне. С тех пор Сицилия управлялась правителями Арагона. В XV веке другой арагонский король Альфонсо V Великодушный (1396 – 1458), также правивший Сицилией, вступил с генуэзцами в войну за контроль над Корсикой, выстраивая средиземноморскую Империю. Позднее он снова, как и Педро III, начал войну с французами, претендовавшими на Неаполитанское королевство. И снова, как столетие назад, это были представители Анжуйской династии — Людовик III Анжуйский (1403 – 1434). Бездетная королева Джованна II Неаполитанская (1373 – 1435) усыновила Альфонсо, сделав тем самым его полноправным правителем Неаполитанского королевства, которое он присоединил к Сицилии. Благодаря этому испанцам удалось установить свое господство надо всем югом Италии, что соответствовало приблизительно половине ее территорий.

Хотя Джованна позднее изменила свое мнение и, в свою очередь усыновила Людовика III Анжуйского, после ее смерти испанцы снова вошли в Неаполь, закрепив свое господство над Неаполитанским королевством. После Альфонсо королем Неаполя стал его сын Фердинанд I Арагонский (1423 – 1494), затем Фердинанд II, и позднее его потомки — испанские Габсбурги. В целом Неаполитанское королевство и Сицилия оставались под властью испанских монархов вплоть до 1707 года, когда они в ходе войны за Испанское наследство перешли австрийцам.

Расширение испанского влияния в Средиземноморье, в частности, захват Корсики, Сардинии, Сицилии и Неаполитанского королевства превратил Испанию в могущественную державу, политически и стратегически превосходящую потенциал отдельных итальянских политий и способную эффективно конкурировать с Францией. Так, Испания уже в XV веке становится не просто вторым полюсом латинского мира, но его главным политическим ядром и вполне мо-

жет считаться — наряду с Португалией, второй мощной иберийской державой, *осью латинской гегемонии*. Показательно, что испанская идентичность того периода и, как минимум, двух последующих столетий остается в контексте средневековой парадигмы, во многом созвучной тому, как толковали политико-религиозные вопросы римские Папы. Поэтому по мере Реконкисты и особенно после ее кульминации в эпоху правления «католических королей» Испания становится излюбленной державой Святого Престола, поскольку ее культурная идентичность и преобладающий в ней тип позитивно контрастирует в глазах Пап с процессами модернизации и отхода от средневекового духа, которые активно дают о себе знать в других западноевропейских странах, в том числе и в самих итальянских полициях. В этой связи построение испанскими королями средиземноморской Империи, значительная часть которой находится на Апеннинском полуострове и прилегающих к нему крупных островах, представляет собой симметричный аналог построения ренессансной итальянской идентичности. Мы видели, что Италия, приняв Контрреформацию и вектор, установленный Тридентским собором, осознанно прервала процессы модернизации, обратив итало-Модерн, намеченный в Ринашименто, в гротескную и археомодернистскую петлю итальянского барокко. Тем самым, пост-ренессансная Италия оставалась в каком-то смысле все еще «ренессансной». Испания же, завершив Реконкисту, вышла на арену европейской истории как носительница неосредневековой идентичности. Ренессанс испанскую культуру глубоко не затронул, а для процессов модернизации, аналогичной французскому и английскому обществам, а также для протестантской Реформации в германском ключе, в латино-иберийском обществе органичные предпосылки полностью отсутствовали. Испания не просто *осталась* средневековой, она *стала* по-настоящему средневековой, лишь освободившись от правления мавров-мусульман.

Ноология помогает объемно понять этот феномен: испанцы (мосарабы), сформированные аполлоническим христианским и латинско-имперским Логосом, оказались после мавританских завоеваний под властью Логоса Кибелы — одновременно в семитской и берберской версиях. И вернувшись к своему ядру, испанцы вернулись к светлему Логосу, торжественно и триумфально утвердившему «католическими королями» и Торквемадой и емко описанному неоплатоническим логоцентризмом Раймонда Луллия. Другие же страны Европы — феминизирующаяся и модернизирующаяся Франция, замыкающаяся в «позитивном субъекте» номиналистская Англия, торговая Голландия, готовящаяся к Реформации Германия, и



отчасти ренессансная Италия, в ее венецианском, галилеевско-материалистическом и неаполитанско-имманентистском измерении и т. д. — двигались в направлении Нового времени, где, как мы знаем, доминирует именно Логос Кибелы. Испанцы не для того столетия освобождались от титанического вектора мавританской культуры и исламской религии, чтобы снова оказаться в зоне влияния Логоса Великой Матери. Отсюда свежесть их средневековой идентичности, представляющей не столько архаику и инерцию, сколько осознанный проект, своего рода Консервативную Революцию или Новое Средневековье.

Но вместе с тем это новое испанское Средневековье совпадает с итальянским барокко, что в силу культурной близости латинского мира создает особый культурный стиль.

## Океанский бросок: колониальная Империя

Для структуры испанского историала в высшей степени показательно, что открытие Америки и колонизация испанцами Нового Света и других удаленных от Европы земель начинается именно в конце XV века и совпадает по времени и смыслу с завершением Реконквисты, объединением Кастилии, Арагона и чуть позже Наварры в единое Королевство и завоеванием Корсики, Сардинии и обеих Сицилий (Неаполитанского королевства). Испания вступает в новую эпоху как могущественная и независимая *латинская гегемония*, наделенная совершенно самобытной — особенно в условиях наступающего Нового времени — идентичностью. Эта средневековая идентичность Испании отличает ее от западноевропейских держав, ставших так или иначе на путь модернизации и/или Реформации, и напротив, сближает с наиболее консервативными европейскими силами — Папским Престолом и Священной Римской Империей Германских Наций, во главе которой с 1438 года прочно закрепилась династия Габсбургов.

Как раз в момент взятия Гранады, последней цитадели мавров на Пиренейском полуострове, при поддержке «католических королей» и особенно королевы Кастилии Изабеллы, генуэзец, поступивший на службу испанской короне Христофор Колумб (1451 — 1506) совершает в 1492 году первое путешествие в Америку, в результате чего им был открыт новый континент, значительная часть которого была впоследствии колонизирована испанцами и другой иберийской державой — Португалией.

Испания вкладывает свою энергию в строительство могущественного военного и торгового флота. Начинается период планетар-

ной экспансии испанской цивилизации, а следовательно, проекция за пределы Пиренейского и Апеннинского полуостровов латинского мира. В каком-то смысле морской бросок Испании по ту сторону океанов можно рассматривать как *естественное продолжение Реконкисты*: накопленная в борьбе с маврами мощь освободилась от того, что ее сдерживало в пределах самой территории Иберии, и выплеснулась колоссальным взрывом испанской воли, страсти и мужества далеко за пределы Европы. Морская эпопея испанцев — это выброс солярных лучей латинского Логоса.

Важно подчеркнуть, что для Испании колониальная эпопея означала не просто освоение новых земель и подчинение короне новых территорий, но и исполнение *христианской миссии* распространения по всей земле, чья география расширилась благодаря новым открытиям, Евангелия. Фигура Раймонда Луллия в этом смысле показательна: его проект предполагал тотальное наступление христианского Логоса на весь мир неверных, что включало освобождение Испании, новый крестовый поход в Святую землю и обращение мусульманского и берберского населения Африки. Платоническое Единое, воплощенное для Луллия в христианской метафизике и догмате о Святой Троице, предполагало и политическую, и религиозно-мировоззренческую *интеграцию всего человечества*. Если христианство, как его понимали испанцы (Луллий, арагонские монархи, «католические короли» и Торквемада), было не просто конфессией, но единой и абсолютной истиной, одновременно и религиозной, и научной, то вполне естественно, чтобы оно стало *всемирной верой и всемирной цивилизацией*. Отсюда намеченная личным миссионерским подвигом Луллия духовная контратака на исламский Магриб и его планы по объединению всего европейского рыцарства под началом короля-воителя, Rex Bellator. Когда на Пиренейском полуострове Реконкиста завершилась, сжимавшаяся долгие века пружина испано-латинской идентичности начала распрямляться в полную силу, распространяя свой аполлонический вектор на гигантский объем новой Империи, строящейся на сей раз в контексте «новой географии», где к известным европейским, азиатским и африканским странам добавились бескрайние пространства Атлантики и Тихого океана. В XVI веке испанцы (и португальцы как их соперники и союзники по латинской миссии) начинают строить *новую версию латинской Империи*, духовным полюсом которой остается католический Рим, а главной политической силой становится испанская колониальная держава.

Однако создаваемая испанцами мировая Империя не была таласократией. В ее основе было исполнение христианского миссионерского подвига. Это была в восприятии самих испанцев, в струк-

туре их историала та же «борьба умов» (Ноомахия), что двигала Реконкистой: аполлонический Логос индоевропейского имперского христианства противостоял мавританскому Логосу Кибелы. Показательно, что испанцы проецировали свое представление о маврах, их негативный социокультурный образ и на те народы, с которыми сталкивались в ходе колонизации. Конкистадоры Центральной и Южной Америки были одновременно и римскими легионерами, и миссионерами-мучениками по образцу первых испанских христиан или Луллия. Они были носителями Солнца и Креста в культурной тьме «новых мавров». Такой подход был явной историко-культурной натяжкой, но точно соответствовал самой испанской колониальной идее. Показательно, что грезившая об освобождении испанцами Святой земли королева Изабелла поддержала экспедицию Колумба еще и потому, что полагала, что таким образом можно будет атаковать сарацин с востока.

По следам Колумба в бассейн Карибского моря направляются другие экспедиции.

Первая испанская колония Санта-Мария-ла-Антигуа дель Дарьен была основана в 1512 году на территории современной Панама Васко Нуньесом де Бальбоа (1475 — 1519).

На заре испанской мировой экспансии Папа Римский Александр VI (1431 — 1503) из династии Борджиа, испанского — конкретно арагонского — происхождения, специальной буллой *Inter caetera* (1493) закрепляет за Испанией земли, подлежащие легитимной колонизации. В 1494 году Папа заключает Тордесильяский договор, согласно которому неевропейские территории равномерно распределяются между двумя державами Пиренейского полуострова — Испанией и Португалией, новыми столпами латинского католического пространства в планетарной проекции. По Тордесильяскому договору Испания получала право захвата всей территории Нового Света от Аляски до мыса Горн (за исключением Бразилии, отошедшей португальцам). Кроме того, в ее распоряжение предоставлялись самые восточные регионы Тихого океана (Филиппины).

Испанские конкистадоры сталкиваются с американскими Государствами ацтеков и инков, которые покоряют и создают на их основании два огромных политических пространства: бывшие земли ацтеков составляют ядро центрально-американских владений испанцев (вице-королевство Новая Испания), а контуры Империи инков — южно-американских (вице-королевство Перу).

В период иберийской унии (1580 — 1640) Португалия и Испания были объединены, и в это время Испанская Империя достигла своей кульминации.

В моменты наивысшего могущества под контролем Испании находилась вся Южная и Центральная Америка, значительная часть Северной Америки, Южная Италия и Сицилия, Голландия, многочисленные колонии береговой Африки, обширные владения в Индии и на Тихом океане (Филиппины).

## Габсбурги: консервативный Логос

Момент начала строительства испанской колониальной Империи совпал с династическими процессами, в результате которых во главе Испании оказался род Императоров Священной Римской Империи Германской Нации Габсбургов.

Император Максимилиан I (1459 – 1519) активно содействовал браку своего сына Филиппа I Бургундского (1478 – 1506) с наследницей испанского престола дочерью Фернандо и Изабеллы Хуаной (1479 – 1555). После смерти Филиппа I испанский трон полностью перешел к Габсбургам, и испанским королем стал Карл V (1500 – 1558).

Карл V был одновременно Императором Священной Римской Империи и королем Испании. Таким образом, Государство Габсбургов в этот период представляло собой самую крупную и могущественную державу Европы. Консервативная и средневековая по духу Испания была органичной частью этого традиционалистского политического образования. Карл V стал одним из вдохновителей Тридентского собора, положившего начало Контрреформации, хотя партия его сторонников на соборе придерживалась в отношении протестантов более гибкой позиции, нежели бескомпромиссная партия Папы Павла III (1468 – 1549), но в целом Габсбурги были той политической силой, в которой Контрреформация получила надежную опору. Самая радикально-традиционалистская линия была представлена самим Римским Папой. Карл V, властитель гигантской Империи, «над которой никогда не заходило солнце», был более умерен идеологически, но также выступал против протестантских курфюрстов, принявших сторону Лютера. Кроме того, католическую линию поддерживала и Франция.

Наследником Карла V становится его сын, внук Максимилиана, Филипп II (1527 – 1598), правление которого является принципиально важным моментом испанского историаля.

Во-первых, Габсбурги окончательно утверждаются на испанском престоле и получают определенную автономию в отношении австрийской ветви, с которой, однако, сохраняют тесный геополитический и идеологический союз.

Во-вторых, мировоззрение Филиппа II, его глубинная преданность католицизму, традициям и самому духу Средневековья во многом определяют испанскую политику в ключевой для всего латинского исторического периода — в эпоху Контрреформации. Филипп II был убежденным и радикальным приверженцем Тридентского собора. Именно Филипп II становится главным политическим покровителем всей европейской Контрреформации, превращает Испанию в цитадель общеевропейского противостояния протестантизму в Германии и Англии, будучи одновременно оппонентом французской модернизации.

Филипп II в отличие от Карла V не был склонен к тому, чтобы вступить с протестантами в диалог и жестко преследовал любой намек на ересь. В самой Испании Филипп II обрушился на морисков, проживавших на юге в Гранаде, подозревая (часто обоснованно) их в том, что они перешли в католичество формально, а на самом деле остались верными исламу и тайно продолжают практиковать его обряды. Также масштабно Филипп II распространял христианство в колониальной Империи, сделав Испанию центром мирового католицизма.

В духе христианской контратаки Испании Филипп II предпринял серию военно-морских экспедиций против берберов и турок. Для этого Испания возглавила с благословения Римского Папы Пия V (1504 — 1572) католическую «Священную Лигу», куда примкнули итальянские полиитии — Венеция, Генуя и Савойя. В 1571 году флот «Священной Лиги» нанес в битве при Лепанто серьезное поражение флоту Османской Империи. В сознании европейцев это было символическое событие, продемонстрировавшее военный потенциал христианской Европы в войнах против османских турок, казавшихся доселе «непобедимыми».

В период правления Филиппа II, во время североафриканской военной экспедиции в 1578 году, погиб (или исчез) португальский король Себастьян I (1554 — 1578), в духе развертывания иберийской христианской идентичности продолживший Реконквисту на территориях Африки в Танжере и считавший себя «последним крестоносцем Европы». Филипп II в этой ситуации заключил в 1580 году Иберийскую унию, предусматривающую объединение двух держав Пиренейского полуострова — Испании и Португалии — под единой короной. В этом его поддержала часть португальской аристократии и, в конце концов, кортесы (испанский и португальский аналог сената). Португалия оставалась под властью Габсбургов вплоть до 1640 года, когда в ходе восстания ее королем стал Жуан IV Браганса (1604 — 1656). Окончательно же Испания признала независимость Португалии только после двадцатисемилетней войны, в 1668 году.

Филипп II утверждал католичество и в Нидерландах, власть над которыми была наследственной в доме Габсбургов. В этой части Европы быстро распространился протестантизм в его кальвинистской версии. Филипп II не шел со сторонниками Реформации ни на какие компромиссы, послав испанского военачальника герцога Фернандо Альбу (1507 – 1582) для подавления Нидерландской революции в качестве наместника (штатгальтера).

## Битва с Англией: геополитика и Ноомахия

Еще будучи наследником престола, Филипп II женился на английской принцессе, страстной католичке Марии I Тюдор (1516 – 1558), что давало ему право претендовать и на английский престол. После смерти Марии трон Англии перешел к протестантке королеве Елизавете I (1533 – 1603), другой дочери Генриха VIII (1491 – 1547). В этот период отношения между Испанией и Англией резко ухудшились, чему способствовала конкуренция за контроль над морскими путями в колонии, в ходе которой английские пираты постоянно нападали на испанские корабли, порты и даже прибрежные города Пиренейского полуострова, а также религиозное противостояние католицизма Контрреформации и протестантизма, особенно остро развертывающееся в Нидерландах. Когда королева Елизавета решила оказать помощь нидерландским протестантам, Филипп II посылает к берегам Англии испанский военный флот — «Непобедимую Армаду». Буря, разыгравшаяся в Ла-Манше, нанесла испанскому флоту колоссальный урон, а оставшиеся корабли были атакованы английскими судами. В результате Испания потерпела сокрушительное поражение, что развязало Англии руки в активной политике морской торговли и колонизации, положив тем самым начало мировой британской талассократической державе.

*Столкновение Испании и Англии стало решающим в судьбе современной европейской цивилизации.* Испанская цивилизация по своей структуре была консервативной, романской и католической, сохранившей средневековую идентичность. История Реконкисты и битв с исламом укрепили в испанцах глубокую преданность католичеству, которое было опорой для существования народа в эпоху правления мавров и источником исторического вдохновения для военной аристократии, осознававшей свою битву против мусульман как исполнение религиозной миссии. Папская власть была для испанцев и португальцев непререкаемым авторитетом, а культура и социальная идентичность и в XVI веке, и позднее сохраняли черты устойчивого традиционного общества. Это сказалось и на модели управления

колониями, возникавшими по всему свету: везде на вновь завоеванных землях испанцы и португальцы утверждали католическую религию как форму официального государственного вероисповедания и рассматривали вновь приобретенные для короны земли как *продолжение* иберийского политического пространства — управление колониями было в руках той же самой аристократической знати, что и на Пиренейском полуострове. Это имеет чрезвычайно важное значение: испано-португальская Империя была во всех смыслах слова *консервативной и католической*, сохранившей систему средневекового социального и административного порядка Европы, перенеся их на новые земли. В этой колониальной Империи не произошло отхода от *континентальной парадигмы*, и в этом состоит ее главное отличие от Англии, которая «перешла на сторону Моря» (К. Шмитт), однозначно встала на сторону Модерна, перенесла центр внимания от аристократии к предпринимателям и буржуазии, закладывая основы мировой капиталистической системы, и т. д.

Шмитт по этому поводу писал:

Начиная с XVI века Англия вступила в эпоху Великих географических открытий и принялась отвоевывать колонии у Португалии, Испании, Франции и Голландии. Она победила всех своих европейских соперников не в силу морального или силового превосходства, но лишь исключительно из-за того, что сделала решительный и бесповоротный шаг от твердой Суши к открытому Морю, и в такой ситуации отвоевание сухопутных колоний обеспечивалось контролем над морскими пространствами<sup>1</sup>.

Противоборство Англии и Испании в борьбе за господство над мировым океаном было чем-то намного более глубоким и важным, нежели традиционные для всех государств и народов в истории конкуренция, трения, соперничество. Логос Испании был Логосом католического романского европейского Средневековья, построенного на принципах христианской религии, высшей инстанцией которой однозначно признавался Папа Римский, сословного общества с господством военной аристократии и преимущественно крестьянским населением, занятым в аграрной сфере. Иберийская цивилизация в эпоху завоеваний Европой мира была выражением традиционного индоевропейского общества. Она покоилась на *европеизации и христианизации* мира (что является прямым продолжением средиземноморского эллинско-римского типа, который мы видим

<sup>1</sup> Шмитт К. Планетарная напряженность между Востоком и Западом и притивостояние Земли и Моря // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр 2000. С. 541.

и в предыдущие эпохи), но не ставила во главу его модернизацию. Испанцы и португальцы устанавливали европейскую власть, европейскую религию и европейскую культуру, но в том ее измерении, которое не отрывалось от системы традиционных европейских ценностей. Можно назвать это *евроконсервативной колонизацией*. И по своему замыслу она предлагала проект миропорядка, альтернативного английскому, англосаксонскому. Испания была продолжением — своеобразным и относительным, с учетом исторических изменений — Рима, тогда как Англия строила модель нового *Карфагена*, чьи прообразы мы видим в европейской истории в Венеции (итало-Модерн), позднее, в Голландии<sup>1</sup>. Испано-британский дуализм на уровне европейского Логоса представлял собой для испанцев гомологию архаического противостояния автохтонных иберов (или еще более древних тартессийцев) с финикийскими колонистами или героический пафос Реконксты против арабов и мавров, носителей чуждого религиозного и ноологического начала (семитского Логоса Кибелы). Германский индоевропейский дух вестготов и глубокая католическая вера предопределили модель поведения испанцев и в период, непосредственно предшествующий Новому времени. Гибель «Непобедимой Армады» и переход инициативы к англичанам означали *радикальную смену цивилизационного содержания европейской экспансии*: отныне это была экспансия англо-Модерна, развертывание спирали Ньютона/Локка, построение мирового капитализма и подъем индустриальной и финансовой олигархии, вступление в буржуазную эру, начало конца традиционной Европы и восхождения Анти-Европы. Испания же воплощала в себе радикальную альтернативу: сохранение Средневекового порядка вещей — религиозного общества, сословной иерархии (аристократически воинского, героического феодального типа), аграрного общества.

Испанцы вышли за пределы Средиземноморья, за столпы Геракла, чтобы нести консервативный европейский дух. Но там они столкнулись с главными цивилизационными противниками — англичанами, которые в силу разных причин, сопряженных с талассократической судьбой, встали на сторону «современности» и «материальной цивилизации». Проходящая на море, это была битва между Сушей (Испания) и Морем (Англия), между Традицией и Модерном, между консерватизмом и прогрессом, между старым средневековым порядком и новым буржуазным, между Логосом Аполлона и Логосом Кибелы.

<sup>1</sup> Макингер Х. Географическая ось истории // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.



# Мистика и схоластика возрожденной Испании

## Испанские мистики XVI–XVII веков: ересь или ортодоксия?

По завершении Реконкисты Испания Нового Средневековья стала местом появления ряда христианских мистических течений, которые были во многом созвучны классическим образцам Средневековой духовной традиции, и в частности, рейнским мистикам. Основная тематика основателей «Немецкой теологии» — Майстера Экхарта, Генриха фон Сузо, Иоганна Таулера и т. д. — была глубоко усвоена и оригинально развита испанскими мистиками XVI века. Судьба их повторяла судьбу остальных мистиков: их учения и организации (братства, Ордена, общины и т. д.) отчасти были квалифицированы как еретические, а отчасти включены в контекст католической ортодоксии. Все зависело от того, в какие доктринальные формулы они облекали свои интуиции и как сочетали их с нормами современной им христианской церкви.

На явление испанской мистики особый отпечаток накладывал сам исторический контекст эпохи. Мы видели, что в истоках Реформации — в случае ее вождей, Лютера, Цвингли, Мюнцера и т. д. — легко обнаружить спектр мистических учений, подчеркивающих прямую и непосредственную близость человеческой сущности души к Богу<sup>1</sup>. Но творцы Реформации возвели это в религиозный догмат, противопоставив духовный персонализм самой церкви как мистическому организму. Большинство средневековых мистиков, кроме катаров и дуалистов, напротив, полностью признавали церковную иерархию, таинства, авторитет Папы, а личный опыт считали полностью ортодоксальным путем аскета и созерцателя, направленным к той же самой цели и проходящим внутри католической церкви, а не вне ее, и тем более, не против нее. И тем не менее в ряде конкретных случаев блюстители церковной ортодоксии подчас форсировали ситуацию, замечая ересь там, где ее не было. Симметричные ошибки

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

допускали подчас и сами мистики, выражая свой внутренний — глубоко христианский в большинстве случаев — опыт в слишком смелых формулах, которые извне и при поверхностном рассмотрении могли быть интерпретированы как противоречащие основным церковным догматам.

Все это в полной мере относится и к испанским мистикам, продолжающим и даже отчасти возрождающим с новой силой и глубоким энтузиазмом средневековую традицию *активного христианства*. Они все время балансировали на грани, и возможное обвинение в ереси постоянно висело над ними как Дамоклов меч. Кроме того, в радикально-консервативной Испании в этот период процветала Святая Инквизиция, обратившая свое главное внимание — после марранов и мавров — на протестантов, несмотря на то, что идеи Реформации широкого распространения в традиционалистской Испании не получили. Но тем не менее инквизиторы, осуществляя дело Контрреформации, которое испанцы восприняли как свою *судьбу*, стояли на страже ортодоксии, и по мере того как протестантизм становился все более популярным в разных странах Европы, в том числе и в Нидерландах, которые были испанскими владениями, противодействовали ему все более жестко, стремясь выжить и искоренить его и его носителей в зародыше. Так как мистические тенденции были популярны и в протестантской среде (особенно у крайних протестантов), то всякая мистика — в том числе и чисто католическая — в глазах Святой Инквизиции была заведомо подозрительна.

### Алумбрадос: душа освещаемая

Первым очагом испанской мистики XVI века стало течение, которое получило название «алумбрадос» (Alumbrados), что дословно означает «просвещенные», «просветленные». Несмотря на лингвистическое сходство, оно не имеет никакого отношения ни к поздним «Баварским Иллюминатам», ни к эпохе Просвещения<sup>1</sup>. Термин «алумбрадос» означал, что участники этого движения стремятся к прямому созерцанию божественного света, которого можно сподобиться еще при жизни, если человеческая душа полностью сосредоточится на Боге и на Его славе и любви, оставив все остальные попечения. Единственное, что имеет значение — это *божественный свет*, учили алумбрадос, и эта истина должна стать объектом опыта.

<sup>1</sup> Huerga Á. Historia de los Alumbrados (1570 — 1630). Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978.

В таком отношении к мистике света легко увидеть отзвуки православной традиции исихазма и, в первую очередь, теории и практики созерцания Фаворского света в учении св. Григория Паламы.

Другим названием «алумбрадос» было «дехадос», *dejados*, от испанского *dejar* — «оставлять», «отпускать». Этот термин явно отсылает нас к рейнской мистике Генриха Сузо и ее важнейшему отсылу *Gelassenheit*, «оставленность», «успокоенность». Оно было важным элементом учения и Иоганна Таулера. По Сузо, человеческое «я» в обычном состоянии пребывает в волнении, которое непрерывно рассеивает его внимание на внешних вещах, не давая сосредоточиться на душе и на ее Создателе, Боге. Эта суетная работа души, ее беспокойство несовместимы с обнаружением подлинной природы и исполнением главной задачи человека. Поэтому прежде всего необходимо достичь такого «успокоения», при котором душа полностью обращается на себя и как в зеркале видит в себе Бога. *Чтобы увидеть свет Бога, надо закрыть глаза на блики мира.* Точно так же учили алумбрадос: чтобы быть просветленными, надо отпустить все напряжения, распустить все нити, связывающие с внешним миром, то есть стать «дехадо» (*dejado*). Показательно, что сходное понятие — *Langweyl*, «пауза», «прекращение всякой деятельности», отсюда производное значение «скука», было важнейшим в учении Томаса Мюнцера.

Само сочетание двух этих имен — «алумбрадос» и «дехадос» — выразительно. Согласно мистикам, просветиться и зажечься светом может только такая душа, которая полностью отделила себя от волнений внешнего мира. Здесь можно вспомнить учение о первой интенции Раймонда Луллия и его теорию первого градуса хаоса. По Луллию, первый градус хаоса возможен тогда, когда все стихии находятся полностью сосредоточенными исключительно на самих себе: активный огонь (*ignificativus*) относится только к тому, что является горючим (*ignificabile*) и только горючим, все остальные стихии — также. Если доминирует только первая интенция, то достигается абсолютный покой. Применяя этот принцип к душе, можно сказать следующее: если душа полностью сосредоточена на Божественном Свете, то она изгоняет из себя все качества, кроме того, чтобы «быть освящаемой Божественным Светом». Она есть не что иное, как жест предложения себя самой Богу, как «оставленность». Душа есть пассивное измерение Божественного Света, но она является таковой только в своей предельной чистоте, в своей сущности. Достигая этой сущности, она оставляет (*deja todo lo otro*) все остальное, кроме Бога, и предоставляет себя (*deja si mismo*) Божественному Свету, который ее просвещает (*que la alumbra*). Душа становится

ся освещенной (*alumbrada*) тогда, когда перестает быть чем-то еще, кроме как «возможностью быть освещенной», превращая главную интенцию из второй (Бог как другое, нежели она), в первую (Бог есть Единственный Кто есть, и это Он есть Тот, Кто созерцает, а сама душа есть объект этого внутреннего созерцания Богом, Его зеркалом). Из этого учения можно вывести все остальные версии испанской мистики — как ортодоксальные, так и еретические.

Сами алумбрадос были мистическим католическим течением, собравшимся вокруг ряда харизматических визионеров и крайних аскетов, которым покровительствовали некоторые представители высшей аристократии — например, герцоги Инфантадо и маркизы Де Вильена. Алумбрадос появились в Кастилии; главными их центрами были Гуадалахара и Эскалона.

У истоков алумбрадос стояло несколько выходцев из семей крещеных евреев, марранов — Изабелла де ла Крус и Педро Руис де Алькарас. Изабелла де ла Крус с юности обладала мистическими видениями, а Педро Руис де Алькарас был прекрасным знатоком теологии и Священного Писания. Их активно поддерживал маркиз Диего Лопес Пачеко и Портокарреро (ок. 1443 — 1529) из Эскалоны. Одной из ведущих фигур этого течения была Мария де Касалья<sup>1</sup>, проповедовавшая «умную молитву» (*oración mental*), также весьма сходную с исихазмом.

Алумбрадос поддержали многие францисканские монастыри Испании, а также другие монашеские братства. Практика созерцания Божественного Света в своей душе получила широкое распространение.

Двусмысленность учения алумбрадос была скоро замечена Святой Инквизицией, которая начала расследования против нового течения, признав его еретическим и подвергнув его предводителей преследованиям, пыткам и казням. Инквизиция, однако, вмешивалась далеко не всегда, но лишь тогда, когда течение приобретало организационные формы и превращалось в секту и особую религиозную доктрину, противоречащую католицизму. В 1525 году Инквизиция издает «Толедский эдикт», обвинявший алумбрадос в ереси, а в 1529 году Изабелла де ла Крус и Педро Руис де Алькарас были подвергнуты аутодафе.

Несмотря на это, влияние алумбрадос было чрезвычайно велико в Испании в XVI — XVII веках и затронуло представителей ортодоксального католицизма — причем такие яркие фигуры, как святая Те-

<sup>1</sup> Sánchez Álvaro Castro. *Las Noches Oscuras de María de Cazalla: Mujer, Herejía y Gobierno en el Siglo XVI*. Madrid: La Linterna Sorda, 2011.

реза Авильская и крупнейший испанский мистик Хуан де ла Крус, в полной мере испытали его на себе.

## Хуан де Вальдес: дворец Христа и антинормативный язык

Одним из тех, на кого идеи алумбрадос произвели сильное впечатление, был испанский мыслитель и филолог Хуан де Вальдес (1499 — 1541). Его философия развивала тему внутреннего опыта и главенствующей стихии Божественной Любви. Кроме того, он находился под влиянием идей Эразма Роттердамского и отчасти протестантской Реформации. Однако протестантизм он разделял только в его мистическом измерении, на уровне «Немецкой теологии» и аналогичных тенденций, которые были сильны на первом этапе распространения Реформации, но потом отошли на второй план или вообще иссякли. До конца жизни Хуан де Вальдес оставался католиком, несмотря на то, что резко критиковал Пап и современную ему церковную организацию. Из-за радикализма своих позиций в защите личного мистического опыта в духе алумбрадос и критики определенных сторон католицизма Хуан де Вальдес был вынужден покинуть Испанию, где за него взялась Святая Инквизиция, и переехать в Неаполитанское королевство. Там он организовал философский, теологический и филологический кружок, участники которого занимались метафизикой, изучали древние языки, толковали Священное Писание в духе алумбрадос и подчас рейнской мистики (вероятно влияние на Хуана де Вальдеса идей и текстов Иоганна Таулера). Среди учеников и друзей Хуана де Вальдеса был итальянский протестант Бернардино Окино (1487 — 1564), но многие из его окружения остались убежденными католиками — в том числе и католические монахи, священники, епископы и даже архиепископ Отрантский (Пьетрантонио ди Капуа).

Хуан де Вальдес оставил серию толкований на книги Священного Писания, которые он интерпретировал в мистическом духе. Он полагал, что христианское учение имеет много иерархических уровней, уподобляя Евангелие прекрасному дворцу. Есть те, кто любуется им издали. Другие заходят во внутренний двор, за дворцовые стены. Третьих приглашают в дворцовые залы. И лишь самые избранные допускаются в королевские покои. Тем не менее король правит всеми — и теми, кто близок к нему, и теми, кто далек. Но те, кто близки, знают его лучше других и служат ему с большим рвением и преданностью. Отсюда вытекает общая для алумбрадос идея о необходимости проникновения в глубь Божественного Света, не

довольствуясь лишь внешними атрибутами, обрядами и поступками (даже благочестивыми).

При всей критике Хуаном де Вальдесом католицизма, который стал в его глазах «чисто внешним», он не поддерживает Лютера, полагая, что возрождение церкви должно идти изнутри — не через реформу богослужения, литургии и догматов, но через оживление ее духа. Это — очень важный момент: даже если вожди Реформации отталкивались во многом от мистического положения о необходимости прямого контакта с Божеством, справедливо акцентируя забвение о внутреннем измерении христианства в позднем католицизме, их ответ оказался не столько внутренним, сколько также внешним — одной (традиционной) модели организации внешнего они противопоставили другую (модернистскую) форму организации того же внешнего. Но испанская мистика XVI — XVII веков отличалась от Реформации как раз тем, что в ответ на упадок внутреннего измерения в христианстве предлагала *восстановить это измерение*, возродить его, а не разрушать церковное здание, чтобы на его месте построить что-то — как позднее станет очевидно — еще более отчужденное и «профанное», еще более земное, телесное и горизонтальное, нежели — пусть даже упадочное, но традиционное и основанное на сохранении средневекового духа — католичество. Несмотря на все сходство с протестантизмом и все пересечения с ним, алумбрадос и, в частности, Хуан де Вальдес оставались *католическим* явлением, более того, испано-католическим, латино-католическим, сохраняя самую главную сторону римской идентичности — ее консерватизм, верность средневековому духу и солнечному латинскому Логосу.

В области филологии Хуан де Вальдес построил оригинальную теорию языка, называемую «антинормативистской», предвосхитив отчасти структурную лингвистику XX века. Ее он изложил в отдельном труде «Диалог о языке»<sup>1</sup>. Согласно Хуану де Вальдесу, сущность языка не нормативна, то есть он не управляется набором четко определенных правил, которые являются прескрептивными. Нормативистская теория позднее стала главенствующей при формировании в Европе буржуазных наций, что требовало принятия в качестве нормативного одного из многих наречий. Эта искусственная форма была позднее названа «идиомой»<sup>2</sup>. Сам Хуан де Вальдес отрицает такое понимание языка, и под «идеальным языком» понимает не прескрептивную абстракцию, но «чистый язык», который он интерпретирует как язык конкретного народа в сочетании с очищенным от

<sup>1</sup> Valdés Juan de. *Diálogo de la Lengua*. Madrid: Cátedra, 1998.

<sup>2</sup> Аугин А.Г. *Этносоциология*. М.: Академический проект, 2014.

технических терминов и заимствованных слов языком придворной аристократии.

## Тереза Авильская: огненный консерватизм

Изначально была близка к алумбрадос и монахиня-кармелитка Тереза Авильская (1515—1582), признанная католической церковью святой. Согласно одной из версий, Тереза Авильская, так же как Изабелла де ла Крус и Педро Руис де Алькарас, происходила из семьи марранов — испанских евреев, принявших католицизм. Тереза Авильская считается вместе со святым Хуаном де ла Крусом вершиной испанской и, шире, католической мистики.

Тереза Авильская с детства отличалась крайней решительностью и вместе с тем горячей верой в Бога. Тереза обладала хрупким здоровьем, страдала в течение двух лет от паралича. Вопреки воле своего отца она приняла монашеский постриг. Она выбирает себе новое имя: вместо Тереза де Сепеда и Аумада (Teresa de Cepeda y Ahumada) — Тереза де Хесус (Teresa de Jesus), подчеркивая тем самым свою личную преданность Иисусу Христу.

Ее воля была ориентирована строго вертикально, и вся ее жизнь представляет собой непрерывную интенсивную внутреннюю активность — молитвы, созерцания, видения, сопровождаемые активностью внешней — исполнением монашеских послушаний, организацией Ордена кармелиток в сторону мистического накала молитв и ужесточения правил, основанием новых обителей по всей Испании. Первую общину «босых кармелиток» она основала в Авиле. В течение жизни она создала 16 монастырей, следовавших ее правилам возврата к изначальному христианскому укладу, где главным были три правила:

- строгость в совершении богослужений без каких-либо сокращений или снисхождений;
- предельная бедность и
- полная отстраненность (отрешенность) от мира.

Таким было монашество первых веков христианства и на заре Средневековья. В XVI—XVII веках, в период Реформации и постепенно по мере наступления парадигмы Нового времени, равно как и в эпоху специфических нравов Ренессанса, образ жизни монашеских орденов, даже наиболее консервативных, существенно отличался от этого идеала. Но для Терезы Авильской, действовавшей в духе испанского Нового Средневековья, изменение условий земного мира не могло быть решающим аргументом. В ее видениях она перемещалась в ад с его вечными муками. В других случаях божест-

венные силы уносили ее в вечные просторы небес. В обоих случаях она живо, экзистенциально получала *опыт вечности*. И именно во круг этого опыта вечности Тереза Авильская призывала возводить монашескую жизнь. Если внешние формы христианства меняются, его содержание — сам Бог — остается неизменным. И задача христианина полностью прожить на практике все то, о чем учит и к чему призывает Священное Писание.

Тереза Авильская воплощает в себе героический идеал Нового Средневековья:

- бескомпромиссную духовность, преодолевающую страдания плоти;
- верность Традиции и стремление следовать за ней буквально и во всем, с презрением отбрасывая все смягчения и уступки обычаям времени;
- лично переживаемый опыт отношения с Богом как со Светом и изменяющим огнем;
- непрерывная «умная молитва», не прекращающаяся даже во сне или за исполнением бытовых дел;
- крайний аскетизм, выраженный в реформе монахинь-кармелиток в духе возвращения к изначальному уставу и древним практикам (Тереза Авильская стала вдохновительницей и наставницей движения «босых кармелиток»);
- полное смиренное доверие чудесам и видениям, явлениям святых и ангелов, созерцание ада и рая, а также Божественного Света;
- целеустремленная и неостановимая активность в реализации консервативных начинаний — реорганизация ордена, проповедь, убеждение сторонников, привлечение множества людей к горячей вере во Христа;
- мистическое проповедничество.

Мистический опыт и традиционалистские реформы Терезы Авильской могут быть названы «огненным консерватизмом». Это не простое поддержание инерциального положения дел, но духовная и даже институциональная революция (в рамках католического монашества), направленная, однако, в сторону корней веры в ее живом и вечном (а не просто древнем) измерении. Другой термин, который подходит к Терезе Авильской и ее подвижничеству, — Консервативная Революция. Он отражает и традиционалистскую, католическую, христианскую, и латинскую сущность ее неустанных трудов и грандиозный волевой и деятельный накал ее духа.

Мистический опыт Терезы Авильской, зафиксированный ею вплоть до мельчайших подробностей, содержит много деталей, близких к исихастским практикам православной аскетики. Так,



она описывает явление ей небольшого прекрасного ангела с золотым копьём, которым он ударил ее в сердце и пронзил насквозь. Это причинило ей бесконечную боль и одновременно нечеловеческое блаженство, видоизменившие саму ее природу. Удар гельского золотого копья в сердце — сценарий аполлонического солнечного посвящения, прикосновение Света Божества к центру собранной внутрь самой себя человеческой души (символ сердца, сердцевины, центра). Показателен, однако, воинский символизм (копье, удар, боль и т. д.), также характерный для латинского имперского стиля.

Этот воинственный символизм мы встречаем у Терезы Авильской и в других произведениях и свидетельствах. Так, возможно, вслед за метафорой Хуана де Вальдеса о душе как «дворце короля», Тереза Авильская называет душу «внутренним замком». Такое название она дает своей книге «Обители внутреннего замка»<sup>1</sup>, написанной как наставление для монахинь-кармелиток. Тереза говорит о том, что во «внутреннем замке» души, в самом его центре, есть самая важная обитель, где человек встречается с Богом. Тереза описывает семь обителей, дверь в каждую из которых является молитвой. Проникая все глубже внутрь замка, монах доходит до самой последней — седьмой. Там пребывает дух, одновременно отличный от души (остальные шесть обителей) и не слитой с ней, но вместе с тем, он принадлежит к тому же «замку». Дух, называемый Терезой «умом» (*el intellecto*), открывает себя в глубине глубин и рождается из веры, как ее кульминация. Здесь мы видим то же тождество веры и знания, что и у Раймонда Луллия, но с еще более смелым выводом: вера движется с помощью образов, которые становятся все более чистыми и прозрачными, но на высшей своей ступени *вера превращается в знание*, становится предельно отчетливой. Это происходит в *седьмой обители*, в точке духа. Им постигается абсолютная истина Святой Троицы. *Духовный брак свершается в уме*. Конечно, это не профанический рассудок, представляющий собой периферию «замка души». Вера уже превосходит, преодолевает его. В этом состоит основное отличие католической мистики от протестантизма: рассудок как инстанция индивидуальной рациональности не может выносить суждения о вере; вера на много превосходит его, и истины веры, чудеса, видения, откровения и экстазы вечности — основательнее и точнее любых рациональных подсчетов и исчислений. Но как бы ни была истинна вера, есть нечто еще более истинное — это *духовный ум*, находящийся в центре этой веры, где Бог становится не предполагаемым, чаемым, но достоверно

<sup>1</sup> *Santa Teresa de Jesús. Las moradas o El castillo interior. Madrid: Edimat, 2006.*

и единственно сущим. Это — особый ум, но только в нем возможен брак между Творцом и творением, мистерия зачатия и богорождения. Совершенно очевидно, что Тереза Авильская описывает структуру «третьего человека» Иоганна Таулера или активного интеллекта Дитриха фон Фрайберга. Но это убедительное и основанное на подлинном личном опыте изложение фундаментальных основ рейнской мистики испанской монахиней Терезой Авильской дается более строго, четко и однозначно, нежели у германских вождей Реформации, фатально смешавших то, что Тереза строго разделяет — земной рассудок и небесный ум, скрытый в глубине пробудившейся, зажженной, просвещенной (*alumbrada*) души.

Тереза Авильская, кроме наставлений и поучений, была автором проникновенных и глубоких *метафизических стихов*, полных парадоксов. Некоторые наиболее пронзительные строки являются не только яркими образцами мистического мировоззрения, но и прообразами более поздней испанской поэзии «золотого века» (барокко), также построенной на глубоких парадоксах (концептах, в понимании Бальтасара Грациана). Вот как Тереза де Хесус поэтически описывает свое понимание жизни и смерти<sup>1</sup>:

## Живу, не живя

## Vivo sin vivir en mí

Живу, не живя, в себе,  
 Ожидая жизни столь высокой,  
 Что умираю, так как не умру.  
 Живу уже вне себя,  
 Так как умираю от любви,  
 Так как живу я в Господе,  
 Который хочет меня для себя;  
 Когда я отдала ему свое сердце,  
 Он вложил в меня эти строки:  
 «Я умираю, так как не умру».  
 Это божественное соединение,  
 И любовь, которой я живу,  
 Бога сделала я моим узником,  
 И освободила я свое сердце;  
 И это пробудило во мне такую страсть,  
 При виде того, что сам Бог стал моим пленни-  
 ком.

Vivo sin vivir en mí  
 y tan alta vida espero  
 que muero porque no muero.  
 Vivo ya fuera de mí,  
 después que muero de amor,  
 porque vivo en el Señor,  
 que me quiso para sí;  
 cuando el corazón le di  
 puso en mí este letrado:  
 «Que muero porque no muero».  
 Esta divina unión,  
 y el amor con que yo vivo,  
 hace a mi Dios mi cautivo  
 y libre mi corazón;  
 y causa en mí tal pasión  
 ver a mi Dios prisionero,  
 que muero porque no muero.

<sup>1</sup> Цит. по: *Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid; Buenos Aires: Rinacimiento, 1914. P. 454.

Так что я умираю, так как не умру.  
 Но как же длинна эта жизнь!  
 Как жестоки это изгнание, эта тюремная ка-  
 мера и эти цепи,  
 В которые заключена душа!  
 Лишь ожидание исхода  
 Дает мне столь горделивую боль,  
 Что я умираю, так как не умру.  
 Оставь же меня, наконец, жизнь,  
 Пожалуйста, не мешай мне больше;  
 Ведь я умираю, и что остается, кроме как жить  
 и наслаждаться?  
 Не прекращай утешать меня, смерть, и так я  
 снова молю тебя:  
 Пусть я умру, так как я не умру.  
 Ой, как горька жизнь, если не наслаждаемся  
 Господом!  
 Но так как любовь столь сладка,  
 Надежда не слишком растянулась:  
 Избавь меня, Боже, от этого бремени,  
 Более тяжелого, чем железо,  
 И пусть я умру, так как я не умру.  
 Живу только тем, что уверена,  
 Что я обязательно умру,  
 Потому что жить умирая, и дает мне мою на-  
 дежду;  
 Смерть, содержащаяся в жизни, настигает  
 меня,  
 Или что же ты медлишь, ведь я жду тебя,  
 Чтобы умереть, так как я не умру.  
 Смотри, как сильна любовь;  
 Жизнь, не мешай мне больше,  
 Смотри, что осталось тебе —  
 Чтобы обрести тебя, необходимо проститься  
 с тобой;  
 Приди же, сладкая смерть,  
 Умирать это так легко,  
 Ведь я умираю, так как я не умру.  
 Та верхняя жизнь  
 Только и есть подлинная жизнь:  
 Пока эта жизнь не умрет,

esta cárcel y estos hierros  
 en que está el alma metida!  
 Sólo esperar la salida  
 me causa un dolor tan fiero,  
 que muero porque no muero.  
 Acaba ya de dejarme,  
 vida, no me seas molesta;  
 porque muriendo, ¿qué resta,  
 sino vivir y gozarme?  
 No dejes de consolarme,  
 muerte, que ansí te requiero:  
 que muero porque no muero.  
 ¡Ay, qué vida tan amarga  
 Do no se goza el Señor! Porque si es  
 dulce el amor,  
 No lo es la esperanza larga: Qufiteme  
 Dios esta carga,  
 Más pesada que el acero,  
 Que muero porque no muero. Sólo  
 con la confianza  
 Vivo de que he de morir,  
 Porque muriendo el vivir  
 Me asegura mi esperanza;  
 Muerte do el vivir se alcanza,  
 o te tardes, que te espero,  
 Que muero porque no muero.  
 Mira que el amor es fuerte;  
 Vida no me seas molesta,  
 Mira que sólo te resta,  
 Para ganarte, perderte;  
 Venga ya la dulce muerte,  
 El morir venga ligero  
 Que muero porque no muero.  
 Aquella vida de arriba  
 es la vida verdadera:  
 hasta que esta vida muera  
 no se goza estando viva:  
 muerte, no me seas esquiva:  
 vivo muriendo primero,  
 que muero porque no muero.  
 Vida, ¿qué puedo yo darte  
 A mi Dios, que vive en mi,

Мы не наслаждаемся тем, что живем.  
 Так не робей же, смерть:  
 Вначале я живу в смерти  
 И умираю, чтобы не умереть больше никогда.  
 Жизнь, что я могу дать моему Богу, который  
 живет во мне,  
 Если не потерять тебя, чтобы стать достойной  
 обрести тебя?  
 Умирая, я хочу достичь тебя,  
 Ведь я так люблю своего Возлюбленного,  
 что умираю, так как как я не умру.

Si no es el perderte a ti,  
 Para merecer ganarte?  
 Quiero muriendo alcanzarte,  
 Pues tanto a mi amado quiero,  
 Que muero porque no muero!<sup>1</sup>.

С ноологической точки зрения, Тереза Авильская воплощает в себе аполлонический солнечный идеал. Несмотря на свой пол (или в чем-то даже благодаря ему, если мы вспомним о римских девах-весталках, как прообразах женского монашества), испанская монахиня, признанная святой покровительницей Испании, выражает ясно и убедительно мужественный могущественный Логос Аполлона. Тереза Авильская — это гештальт самой Испании, выражение ее глубокой новосредневековой консервативно-революционной идентичности.

### Хуан де ла Крус: ночь как доктрина

Наряду с Терезой Авильской XVI век дал Испании фигуру, которая представляет собой уникальное явление во всей католической мистике, Хуана де ла Круса (1542–1591). Хуан де ла Крус был монахом, подвижником, при этом его отличительной чертой являлся удивительный поэтический стиль произведений и их глубокое философское содержание. Хотя при жизни он неоднократно подвергался гонениям со стороны церкви, после смерти он был вначале беатифицирован (причислен к лику блаженных) в 1675 году, а затем в 1746 году канонизирован как католический святой.

Хуан де ла Крус, как и алумбрадос, Хуан де Вальдес и Тереза Авильская, был современником протестантской Реформации, когда католическую церковь потрясли внутренние раздоры, и в этой критической ситуации раскола он демонстрирует пример, с одной стороны, строгой верности испанской католической идентичности, выражающейся в абсолютной лояльности Риму, даже в тех случаях,

<sup>1</sup> Tesoro de escritores místicos españoles: Obras escogidas de Santa Teresa de Jesus. Paris: Baudry, Librería Europea, 1847. P. 534–536.

когда поведение Пап давало серьезные поводы для сомнений, а с другой — глубокого духовного возрождения и даже обновления веры, выходящих за рамки повторения принятых установлений, живое, свежее и драматическое переживание христианского учения так, как будто он столкнулся с ним впервые. В этом состояла сущность Нового Средневековья Испании, открытого и заново утверждаемого после Реконкисты.

Хуан де ла Крус был знаком с Терезой Авильской и был ее духовным единомышленником. Они вместе поставили своей целью возвращение ордена кармелиток к первоначальным строгим правилам монашеской жизни, настояв на разделении ордена на две части — «обутых братьев» и «босых братьев»; последние провозглашали возвращение к изначальным аскетическим идеалам кармелитов. Хуан де ла Крус распространил аполлонический аскетизм и практику огненной молитвы Терезы Авильской и следующих за ней монахинь-кармелиток на мужские монашеские общины.

Хуан де ла Крус формулирует свое понимание мистического пути в ряде поэтических и философских текстов — в частности, в «Восхождении на гору Кармель»<sup>1</sup> и «Темной ночи души»<sup>2</sup> (la Noche Oscura). Идея «темной ночи» является для Хуана де ла Круса центральной. Она описывает путь аскетического делания, имеющего аналогии с суфийской практикой «фана», «погашения в Боге» или исихастским созерцанием православного монашества. Отправной точкой является концентрация внимания на несопоставимости бесконечного и вечного Бога и конечной и смертной твари. Бог есть все, человек — ничто. Следовательно, только осознание и переживание ничтожности человека, восприятие его «ночи» перед лицом «дня Господня», позволяет приблизиться к Богу. Человек, индивидуум, тварь, настаивающие на своей самостоятельности, лишь усугубляют свою отдельность от Бога и не позволяют Ему проявиться. Поэтому надо убрать это препятствие через активные практики радикальной аскезы.

Хуан де ла Крус описывает ночь состоящей из трех частей.

Первая часть ночи — это *ночь чувств* (La Noche del Sentido). Чувства засыпают постепенно, сохраняясь в памяти. Этому соответствует необходимость полностью отвлечься от восприятия внешнего мира и сосредоточиться на пустоте, молчании и мраке, которые обнаружатся после того как внимание обратится вовнутрь. Это уташе-

<sup>1</sup> *San Juan de la Cruz. Subida al monte Carmelo.* Madrid: M. Rivadencya, 1862.

<sup>2</sup> *San Juan de la Cruz. Noche oscura del alma, y declaración de las canciones que encierran el camino de la perfecta unión de amor con Dios, cual se puede en esta vida, y las propiedades admirables del alma que á ella ha llegado.* Madrid: M. Rivadencya, 1862.

ние памяти. Если этого удастся добиться, пробуждается надежда, как подготовка освобожденного места для того, чтобы молчание внешних чувств было заполнено внутренним созерцанием. В этом смысле Хуан де ла Крус подчеркивает: Бог не оставляет пустот; если отвлечься от земного, то на его место придет небесное.

Далее наступает вторая часть ночи, полночь. Она особенно страшна. Хуан де ла Крус называет ее «ночью духа» (*La Noche del Espiritu*). Здесь необходимо добиться погашения разума. Здесь ночь становится особенно темной.

Среди русских мыслителей тоньше и глубже других понял фигуру Хуана де ла Круса и его миссию Дмитрий Мережковский (1865—1941). Он посвятил ему отдельную работу<sup>1</sup> в серии своих программных книг о мистиках, философах и политических деятелях Европы. В ней он подчеркивает: Ночь Духа темнее Ночи Чувства, потому что «гасит самое святое, что есть в человеке, — разум»<sup>2</sup>. Далее Мережковский продолжает:

Все миры и созвездия — только улетающие в вечную Тьму искры потухающего костра: так чувствуют погружение в «Ночь Духа».

Самое страшное в этой Ночи Духа — потеря веры: здесь совершается умерщвление не только всех земных, плотских, но и всех духовных, небесных радостей, потому что «любовь к благам сверхъестественным делает соединение (человека) с Богом таким же невозможным, как и любовь к благам естественным» (Дет., 134). «Чтобы идти к соединению с Богом, душа должна пребывать в темноте, ослепнув не только ко всей твари, но и к самому Богу... Главное для души — опустошиться от всех восприятий так, чтобы, если бы даже сверхъестественные блага давались ей Богом в изобилии, она бы лишалась их по мере того, как эти блага ей даются... Ей должно быть в темноте, как слепому, опираясь только на земную (бывшую) веру... плохо идет за поводырем не совсем слепой, потому что ему все кажется, что он видит дорогу» (Авг., 15—16. Вгупо, 206).

Трудно поверить, чтобы такой великий святой, как Иоанн Креста, мог сказать: «Чтобы человеку соединиться с Богом, надо ему потерять веру в Бога»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Мережковский Д. Св. Иоанн Креста // Мережковский Д. Реформаторы. Испанские мистики. М.: Республика, 2002.

<sup>2</sup> Там же. С. 447.

<sup>3</sup> Там же. С. 447—448.

Разум проводит строгую черту между Творцом и тварью. Если заставить разум замолчать, как прежде чувства, снова откроется пустота. На сей раз ее заполнит *вера*. Но эта открывающаяся истинная вера, приходящая после утраты веры личной, основанной на разуме и направленной снизу вверх, это уже не столько вера человека в Бога, сколько *вера Бога в человека*: поэтому Хуан де ла Крус и говорит о «соединении», «unificaci3n», что напоминает православную теорию «обожения» (θῆωσις) и неоплатонический хеносис (ἕνωσις).

И наконец, третья часть ночи соответствует отказу от воли. Хуан де ла Крус в тексте «Восхождение на гору Кармель» поясняет, что отбрасывание воли должно пониматься во всех смыслах, включая отбрасывание воли к Богу.

Речь идет здесь не только об отдельном акте противления Богу, но также о самом расположении к таковому. Душа ведь может отбросить не только вольные акты несовершенства, — но уничтожить также само расположение к ним. Поскольку же никакая тварь, и никакая ее деятельность или способность не могут достичь такой высоты, каковой является Бог, стало быть, душа должна обнажиться ото всего тварного, от своей деятельности и деятельного совершенства, то есть от своего знания, ощущения и чувствования. Когда она отбросит все неподобное Богу и не отвечающее Ему, начнет уподобляться Ему; когда же не будет в ней ничего уже противного воле Бога, тогда преобразится в Него<sup>1</sup>.

Фактически, не имея памяти (чувственного восприятия), разума и воли, человек становится полностью подобным мертвецу, «темная ночь» поглощает его. Но тогда на место умершей воли приходит *любовь*. А с ней и божественный рассвет. Мережковский пишет об этом так:

Выйдя из Темной Ночи в Светлый День, человек видит мир новыми очами и возвращается в мир.

«И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля уже миновали».

В «Новом познании», una nueva noticia, утверждает человек все, что отрицал в познании старом. Темная Ночь приводит человека не к бесконечной скорби, а к блаженству бесконечному, к радованию всему земному и небесному в совершенном познании и в совершенной свободе (Baguzi, 407, 604). Новую, невиданную красоту приобретают для человека все

<sup>1</sup> Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель. М.: ИОСИФ, 2007. С. 52.

явления мира, и он любит их уже не в чувственных случайностях, а в их вечной сущности.

Так же как простые химические тела, оставаясь бесцветными и безвкусными, входят во все соединения — все цвета, вкусы и запахи, — дух, обнаженный от всего, соединяется с Богом и, в новой чистоте своей, наслаждается всеми цветами, вкусами и благоуханиями (Baruzi, 607). «Дух расширяется так, что может радоваться всему и вкушать от всего, что наверху (на небе) и внизу (на земле)», — учит Иоанн Креста (Baruzi, 604)<sup>1</sup>.

Так совершается символический подъем на гору Кармель, где ветхозаветному пророку Илии открылся Бог в «дыхании хлада тонка».

Другой особенностью пути Хуана де ла Круса является повышенное внимание к брачному символизму. Так, он постоянно обращается к «Песне Песней» и даже на смертном одре просит окружающих монахов читать фрагменты этого произведения. Отношения человека с Богом подобны отношению любящего к Любимому — чем больше Любовь, тем меньше собственная личность. Ночь — время Любви. Поэтому кульминацией аскетического пути является смерть как момент воделенного брака, как рассвет души.

«Сладостнее умирают святые, чем живут... так, умирающий лебедь слаще поет... В смерти святых река любви человеческой впадает в океан Любви Божественной», — учит Хуан де ла Крус в «Живом Пламени Любви»<sup>2</sup>, —

так описывает это Мережковский и продолжает, связывая доктрину Хуана де ла Круса с мистикой кармелитки Терезы Авильской:

Великое солнце Светлого Дня есть «Живое Пламя любви», *Flama de amor viva*, в которой достигается высшая точка Экстаза, — то, что Иоанн Креста называет «совершенным соединением человека с Богом в любви», *consumada union de amor* (Bruno, 179). В этом соединении «душа совершенно преображается в своего Возлюбленного... (Христа)... Богом становится душа, в смысле приобщения к Богу, *participatio*» (Авг., 218). Здесь совершается то, что св. Тереза называет «бракосочетанием души человеческой с Богом» (Св. Т., 152). (...)

«Душа не умирает, но чувствует смерть», — говорит св. Иоанн Креста (Авг., 201).

А, живое пламя Любви,  
Как нежно ты ранишь сердце мое!

<sup>1</sup> Мережковский Д. Св. Иоанн Креста. С. 457.

<sup>2</sup> Там же. С. 434.



Кончи же ныне дело любви, —  
 Плоти разделяющую ткань прорви!

Этот «прорыв разделяющей ткани» и есть для Иоанна Креста и Терезы одинаковая «смерть от восторга любви и объятий Возлюбленного» (Св. Т., 260). «С этого дня ты будешь моею супругою; Я отныне не только Творец Твой, Бог, но и супруг» — эти слова слышит Тереза из уст Господних (Св. Т., 152). «О, Бог мой, Супруг мой, наконец-то я Тебя увижу!» — говорит она, умирая (Св. Т., 295). «О, Бог мой, Супруг мой, Ты отдавался мне доныне только отчасти; отдайся же теперь весь, — я хочу Тебя всего!» — эту мольбу души человеческой к Богу повторяет и св. Иоанн Креста, может быть, тоже накануне смерти (Авг., 200).

Брачное соединение человека с Богом, для Иоанна Креста, так же как для Терезы, есть нечто не только духовное, но духовное и плотское вместе, потому что это есть величайшее явление человеческой Личности, а Личность есть — весь человек с духом и плотью. Этого духовно-плотского соединения человека с Богом, может быть, никто, за двадцать веков христианства, не чувствовал с такою силою, как св. Иоанн Креста и св. Тереза<sup>1</sup>.

В мистике Хуана де ла Круса мы видим помимо классически (для латинского Логоса) аполлонического, еще и дионисийское начало. Оно в полной мере характерно для итальянского Ренессанса, но в испанском контексте, напротив, встречается довольно редко. В доктрине Хуана де ла Круса, равно как и в некоторых сторонах мистики алумбрадос и у Терезы Авильской доминирующий аполлонизм и средневековая солярность соседствуют с элементами столь же солярного дионисийства.

*Дионис — тот, кто спускается в ночь, но не есть ночь.* Так и христианский мистик стирает свою личность, но не для того, чтобы прийти к ничто, а чтобы дать место проявиться тому, что по-настоящему ценно. Дионисийским является и страстное напряжение отношений с Богом в брачной оптике и драматизм самоуменьшения, кеносиса. И глубина страдания и спуска в бездну тьмы и боли, и выход из «темной ночи» к утру нового творения, и сопровождающий его брачный символизм великого венчания и единения — также относятся к высшим проявлениям мистической философии и духовной поэзии, находящихся в сечении Логоса Диониса.

<sup>1</sup> Мережковский Д. Св. Иоанн Креста. С. 459 — 460.

# Метафизика испанских иезуитов

## Игнасио де Лойла: Общество Иисуса

Ортодоксальные и гетеродоксальные мистики Испании воплотили в себе дух метафизической Реконквисты, обозначенный ранее Раймондом Луллием. Показательно, что к типу алумбрадос принадлежала покровительница Испании католическая святая Тереза Авильская. Такой выбор отражал проекцию испанской идентичности на личность, полнее всего выражавшую ее принципиальные стороны. Наряду со святым Иаковом Компостельским, Тереза Авильская олицетворяла собой непрерывность традиции иберийской христианской святости, достигающей той эпохи, когда другие европейские страны уже вступали в парадигму Модерна. В Испании же Средневековье процветало и расцветало.

Другой стороной испанского «вечного Средневековья» стал институт Святой Инквизиции, находившийся, как правило, в оппозиции мистикам, подозревавшимся в ересь и, особенно, в протестантизме. Мы видели, что Томас де Торквемада, при котором могущество испанской Инквизиции достигло апогея, был одним из главных творцов единой католической Испании. Это тоже было «вечное Средневековье», но только в его строгом, догматическом и властно-политическом выражении.

К этой же линии наступательной догматической ортодоксии, порожденной Контрреформацией и как все консервативное подхваченной испанцами, примыкает и Общество Иисуса, более известное как Орден иезуитов, основанный в 1540 году испанцем баскского происхождения Игнасио де Лойла<sup>1</sup> (1491 – 1556) при благословении Папы Павла III (1468 – 1549), выпустившего специальную буллу «*Regimini militantis ecclesiae*» («Правила воинствующей церкви»).

Игнасио де Лойла и его единомышленники полагали, что католическое монашество и церковь в целом нуждаются в духовном очищении и возрождении. Но в отличие от протестантов, которых критика католичества приводила к его полному отрицанию, иезуиты

<sup>1</sup> Лойла Игнатий *ge*. Рассказ паломника о своей жизни, или Автобиография. М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002.

были убеждены, что необходимо возрождать церковь только изнутри и с опорой на традицию. В Папе они видели высшее воплощение церкви, ее сердце. Поэтому наряду с обычными для монахов тремя главными принципами послушания, нищеты и целомудрия, они ввели четвертый — беспрекословное подчинение Папе Римскому. Генерал Ордена иезуитов сам назывался «черным Папой», то есть тенью Папы Римского, в любой момент готовый выполнить любое его поручение.

Лойола разработал ряд внутренних молитвенных правил — «Духовные упражнения», в ходе которых члены Ордена поднимались по ступеням приближения к Богу — от покаяния и крайней аскезы до созерцания Божественного Света и Божественной Любви (*contemplatio ad amorem*). Мистическое созерцание и жесткая аскеза составляли ядро практик Ордена.

На следующем — философском — уровне иезуиты ставили перед собой задачу защиты основ католичества, догм и традиций. Основываясь на средневековой схоластике, они адаптировали ее принципы к языку современного им научного и философского мира Европы, стремясь отстоять вечные истины с помощью новых интеллектуальных процедур, распространяющихся в Европе благодаря протестантизму и первым попыткам сформировать научную картину мира. Это придало католической философии новую динамику: иезуиты говорили о традиционных истинах на современном языке.

Чрезвычайно активны были иезуиты и в сфере политики. Здесь они, так же как и в философии, исходили из принципа аккомодативности, приспособления к существующим условиям. Это предполагало ведение светского образа жизни, в тайне сохраняя монашеские обеты; участие в политических и социальных проектах, не обнаруживая до критического момента своей истинной — строго консервативной — позиции и т. д. Иезуиты допускали даже убийства политических и религиозных оппонентов во имя торжества католической идеи и христианской традиции.

Все уровни деятельности Ордена иезуитов, по мысли Лойолы, должны сходиться к руководству Ордена, представленному Генералом, и к самому Папе Римскому. Таким образом, мистическое, философское и политическое измерения объединялись для единой цели: реализации воли Папы, сохранению и укреплению его влияния в Европе и мире. Так как колонизация новых территорий за пределами Европы осуществлялась в значительной степени испанцами и португальцами, то деятельность иезуитов быстро распространилась и на колонии. Орден простирает свое влияние на многие латиноамериканские страны, а в Парагвае в XVII веке иезуиты даже создали соб-

ственное полунезависимое от вице-королевства Перу государство, просуществовавшее с 1617 по 1768 год.

Феномен иезуитов отражал дух католического Средневековья, когда Папы были центром всего европейского единства, в том числе и политического. Но эта центральная идея была на сей раз облачена в разнообразные внешние формы, адаптирована к языку и нормам европейского Нового времени. Как Торквемада был создателем нового испанского Средневековья, так Игнасио де Лойола стоял у истоков новой парадигмы сохранения и укрепления папской власти в общеευропейском и мировом масштабе. В иезуитах воплотилась новая стратегия латинского Логоса, с одной стороны, применяющегося к новым историческим условиям (аккомодация), а с другой, стремящегося сохранить любой ценой свое католико-латинское ядро.

В последующие века Орден иезуитов оставался в целом верным своей изначальной миссии, хотя подчас компромиссы и «аккомодации» с Модерном заходили настолько далеко, что христианское учение подвергалось серьезным и почти карикатурным искажениям. Примером этому могут служить теории французского иезуита Тейяра де Шардена (1881 — 1955), попытавшегося — вполне в духе политики аккомодации — сочетать христианство с теорией эволюции, совершив тем самым радикальную подмену Логосов — от аполлоно-дионисийского к титаническому.

В XXI веке впервые в истории католической церкви в 2013 году Папой Римским был избран иезуит-аргентинец архиепископ Буэнос-Айреса Франциск Бергольо.

## Франсиско Суарес: последний из схоластов

Особую грань латинского Логоса мы видим в творчестве теолога, философа и крупного теоретика политической философии Франсиско Суареса (1548 — 1617). Суарес принадлежал к Ордену иезуитов, и этим во многом определялась сущность его мировоззрения и философии.

Если алумбрадос, Тереза Авильская и Хуан де ла Крус представляют собой огненный полюс Нового Средневековья, то Суареса часто называют «последним схоластом» за его строгую приверженность классическим образцам европейской схоластики томистского толка. Суарес воплощает в себе предельного консерватора, строго следующего католической средневековой традиции, и в этом он точно соответствует духу Испании в период ее имперского подъема, продолжающего разворачивать спираль Реконквисты уже в планетарном масштабе. Но ему чужда мистика и глубинный личный опыт: он

защищает и даже отчасти развивает другую сторону Средневековья — схоластический рационализм в духе Фомы Аквинского, избегающий метафизических крайностей, и идеализма неоплатоников, и номинализма, ведущего к Новому времени. Среди ученых схоластов Суарес получил имя *Doctor Eximius*, «экстраординарный доктор».

При этом Суарес не критикует новые тенденции в философии и науке его времени, но просто игнорирует их, настойчиво и последовательно продолжая рассматривать темы, волновавшие философов и теологов Европы в эпоху Средневековья. При этом в своих работах он дает обширную и детальную систематизацию схоластических знаний, теорий и авторов, что делает из него своего рода энциклопедиста, но не Нового времени, а Средних веков. Наиболее известным его трудом является обобщающая энциклопедия схоластических знаний «*Метафизические рассуждения*»<sup>1</sup>. В ней он дал четкое деление областей философии, которое подхватили философы Нового времени от Декарта до Гегеля. Именно Суарес предложил два раздела философии: общую метафизику (*Metaphysica Generalis*) и специальную метафизику (*Metaphysica Specialis*). В русском переводе теряется строгая аристотелианская таксономия, прозрачная в латыни. *Metaphysica Generalis* отсылает к обобщающему понятию рода (*genus*, откуда прилагательное *generalis*), а *Metaphysica Specialis* — к понятию вида (*specie*, откуда *specialis*). В первую он включал общую (генеральную) онтологию, во вторую — рациональную космологию (онтологию природы), рациональную психологию (онтологию духа), рациональную теологию (онтологию Бога).

Одной из главных тем философии Суареса является метафизический анализ природы «естественного закона». Отчасти эта тема созвучна филологическому антинормативизму Хуана де Вальдеса, рассуждавшего о прескриптивной или органичной структуре языка. Суарес сопоставляет два толкования «естественного закона», внимание к которому по мере перехода от парадигмы Традиции к парадигме Модерна, постоянно нарастает. Но эти два толкования Суарес целиком и полностью берет из области классической схоластики, вынося за скобки любой имманентизм, номинализм или материализм, уже активно набирающие силу в его эпоху. Суарес соотносит между собой индикативную и прецептивную модель толкования «естественного закона», то есть феноменального мира. Первая полагает, что природа нейтральна, а моральная оценка природы происходит из строго параллельной ей сферы духа (сам же

<sup>1</sup> Суарес Ф. *Метафизические рассуждения*. Рассуждения I–V. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

«естественный закон» только описывает данность). Вторая — что в самой структуре естественного заложен императив, поэтому вещи не просто есть такие, *какие они есть*, но стремятся стать такими, *каким им быть положено*. Вторая версия точнее всего отражает телеологию Аристотеля. Сама проблематизация этой темы, которую Суарес не столько решает в пользу того или иного подхода, сколько стремится сочетать оба, чрезвычайно показательна: Суарес твердо укрепляет средневековый образ мысли относительно природы, законы которой заведомо мыслятся не как нечто полностью автономное и присущее только ей (несмотря на то, что номиналисты и аверроисты подходят к этой модернистской интерпретации напрямую), но как выражение телеологической установки. Однако эта телеология, в отличие от научной картины Нового времени, не определяется присущими субстанции изначальными свойствами и не является выражением всеохватывающего Предопределения (в духе кальвинизма), но представляет собой нечто среднее между этими двумя полярными точками зрения. Суарес нюансирует токсимизм, уже давший свой аристотелианский ответ в споре об универсалиях, не отступая от Фомы, но лишь дополняя его логически-онтологический анализ более тонкими оттенками.

Суарес также доводит до предела проблему творения, стоящую в центре схоластической метафизики. Для него вся онтология строго сводится к двум полюсам — *ens creans* и *ens creatum*. Иерархия существует лишь внутри *ens creatum*, так как между *ens creatum* и *ens creans* лежат разрыв и бездна, не имеющие никаких градуальных промежуточных степеней.

Принцип свободы является важнейшим для Суареса, в чем он следует за основателем Ордена иезуитов Игнасио де Лойолой, также настаивавшим на свободе воли. По Суаресу, принцип свободы воли есть то наиболее существенное, что отличает католицизм от кальвинистской ереси. Свобода же человека как квинтэссенция свободы твари вообще (*ens creatum*) основана как раз на разрыве, который онтологически обосновывает эту свободу.

Политическая философия Суареса вытекает из его метафизики и особенно из его толкования «естественного закона». По Суаресу, Бог награждает природу, человека и тварь вообще (*ens creatum*) не только предписанным религиозным законом Заветом, но и определенной нейтральностью, выражающейся в свободе. *Человек есть баланс между необходимостью и свободой*. И необходимость, и свобода присущи и *ens creans* и *ens creatum*, но только совершенно по-разному. Бог абсолютно свободен в себе, но Его *свобода* делает судьбу тварного бытия *необходимой*. Тварь абсолютно необходима,

но так как она не есть Бог, то в своих глазах она свободна, хотя Бог и видит ее необходимой (и это истина). Свобода твари поэтому в самой себе — уже изнутри, а не извне — несет свое собственное ограничение, то есть является ориентированной. Это проявляется в том, что человеческое общество становится политическим через ограничение свободы каждого в интересах целого. По Суаресу, это происходит не сверху, от правителя или напрямую от Бога, но *от народа*, который воплощает в себе человеческое, тогда как человеческое, в свою очередь, есть воплощение природного. Поэтому общество естественно и свободно, с одной стороны, но с другой, напротив, оно несет в самом себе власть как свою необходимость (поскольку Бог есть действующее бытие, а не только возможность). Суарес рассматривает гипотезу пред-политического существования общества, которое он описывает как совокупность ничем не объединенных семей. Не имея ограничений в случае конфликтов и не обладая полной возможности к самообеспечению, они вынуждены формировать политическое тело. Суарес, таким образом, подходит к теории «социального контракта», но только со стороны традиции: семьи, составляя общество, объединяются в нечто целое, что и запечатлено в структуре церкви — в ее католичности, от ката- (под-) и б́лос (целое). Общество несет в себе политику как пересечение свободы и необходимости. Поэтому «власть от Бога», указывает Суарес, приводя слова апостола Павла. Но только она от Бога не в форме чисто трансцендентного императива, а как проявление смысла и разумности, к которым сводится сущность человека. Общество создает Государство свободно и по своей воле, *потому что оно разумно*. А разумность человека и есть следствие бытия Бога<sup>1</sup>.

Из этого Суарес делает важный вывод: истоком легитимации политической власти является народ, общество. Ограничение индивидуальной свободы или, точнее, свободы семей, это *свободное действие*. Именно народ наделен Богом способностью творить Политическое, утверждает Суарес. А правители — наследственные или избираемые — всегда лишь представители народа. Не сами они «от Бога», но «от Бога» разумная и свободная воля народа, учреждающая над обществом власть как свой добровольный, разумный и моральный жест. Правители суть «от Бога» опосредовано — *через народ*. Так как Суарес под обществом по умолчанию понимает «христианское общество», более того, «католическое общество», то он приходит к классической для католиков теории о превосходстве

<sup>1</sup> Этот тезис дословно воспроизводит Рене Декарт, на которого идеи Суареса оказали большое воздействие.

главы церкви над политическими властителями. Однако церковь, по мысли консервативного испанского католика Суареса, и есть народ, общество. Таким образом, защита папской власти проводится не напрямую, а косвенно, с глубоким онтологическим обоснованием<sup>1</sup>.

Показательно, что Суарес обосновывает режид как тираницид: если светский правитель попытается узурпировать власть над обществом, утратив легитимацию, одобрение со стороны самого общества и соответствие его религиозной воле (ортодоксии), то он становится тираном или еретиком, и члены общества имеют законное право его сместить или даже убить. Такой подход иезуиты взяли на вооружение и на практике, содействовав или даже осуществив ряд политических убийств в Европе — особенно в случае протестантских лидеров.

Показательно, что идеи Суареса были позднее подхвачены иезуитами в Латинской Америке, так как они обосновывали легитимность борьбы колоний против метрополии в католическом контексте, который был доминирующим в Латинской Америке. Колониальные власти запрещали преподавание теорий Суареса в Университетах, а революционеры (особенно в Аргентине), напротив, рассматривали его учение как обоснование восстания и революции: ведь «от Бога» власть дается только через народ, значит, народ и есть сакральный инструмент, способный учреждать политические структуры, а при необходимости свергать их.

### Луис де Молина: среднее знание и принцип сопричинности

Теология Суареса соответствует основным установкам другого испанского теолога иезуита Луиса де Молина (1535 — 1600), который также ставил в центре своего внимания проблему соотношения необходимости и свободы. Уже на Тридентском соборе католики акцентировали принцип свободы воли перед лицом набирающего популярность среди протестантов учения Кальвина о Предназначении. Акцент на Провидении и провиденциальном ходе вещей стави-

<sup>1</sup> Режид допускали и православные мыслители, в частности, русский святой Иосиф Волоцкий, полагавший, что он возможен в случае впадения царя в ересь. Кроме того, православное учение о церкви, которая состоит из всех крещеных христиан, а не только из клира, как у католиков, в определенном смысле еще ближе к тождеству церковь = общество, церковь = народ, на котором строится политическая философия Суареса. Но вместе с тем православно-византийская традиция рассматривает фигуру Императора как сакральную и наделенную властью не опосредованно — через народ, а напрямую — как исполнение функции катехона, «удерживающего».



ли также монахи доминиканского ордена. Иезуиты позднее подхватили эту тему и сделали защиту свободы центром своей идеологической программы.

Луис де Молина дал наиболее развернутую версию иезуитского понимания этой теологической проблематики. В историю христианства это вошло как «полемика о поддержке» (*Congregatio de Auxiliis*) между доминиканцами и иезуитами, где позицию иезуитов сформулировал Луис де Молина. Молина изложил свое понимание вопроса о соотношении свободы и Провидения в работе «Согласие свободной воли с даром милосердия, божественной премудростью, промыслом, предопределением и воздаянием» (*Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*<sup>1</sup>).

В этом вопросе томисты, за которыми следуют испанские иезуиты, придерживались разделения науки на два типа: знание простого ума (*scientia simplicis intelligentiae*) и науку созерцания (*scientia contemplationis*). Знание простого ума присуще Богу, знающему сущности (эссенции) до того, как они стали явлениями (начали экзистировать) или остались в качестве возможностей. Знание простого ума предшествует творящему акту Божией воли.

Знание созерцания возникает после того, как божественный акт творения произошел, и Вселенная пришла к существованию. Знание созерцания присуще Богу относительно экзистенций существующих вещей, расположенных в структуре времени и сопряженных с пространством.

Однако, согласно Луису де Молина, эти два знания не достаточны для объяснения свободы человека, так как эссенциальное знание вообще не зависит от актуализации возможностей и является вечным и неизменным, а знание созерцания относится к свершившимся феноменам и их взаимосвязям, что отчасти обладает механической фатальностью. Чтобы объяснить свободу, которой еще нет до божественного творения, и уже нет после его актуализации, Молина вводит понятие *среднего* (третьего) знания (*scientia media*). Это знание распространяется на внутреннее измерение человека, которое кульминирует в свободе воли и тем самым конституирует его. Бог знает как все есть (может и должно быть) в сущности; как оно есть во времени и пространстве, но и еще и то, как в пространстве свободы человек *приводит эссенциальные возможности бытия в действие*, создавая тем самым сложные ряды и серии в иерархии сущего.

<sup>1</sup> *Molina Luis de. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione. Antverpiae: Trognaesius, 1595.*

Бог знает не только сущность человека и плоды его деяний, но Он знает его свободу. Среднее знание — знание человеческой свободы.

Отсюда вытекает учение Молина о сопричинности или двупричинности. У каждого действия есть, таким образом, две причины: главная божественная и вторая, человеческая. Бог ставит человека в определенные условия, помещая его тем самым в конкретную структуру, влияющей на его действия. Это божественная причина: Бог знает, почему и зачем каждый человек рождается в свое время и в своем месте, и знает, как это связано с судьбой всего мира и всех вещей. Человек же обладает внутри этой предопределяющей структуры свободой (ее также знает Бог), которую он может направить в любую сторону, двигаясь по любой из возможных траекторий, учитывая контекст действительного и актуализируя возможности. Бог и человек действуют в глубинном согласии, которое не умаляет свободы человека, не снимает с него ответственности, но и не приводит к выводу о том, что Бог может быть причиной зла, лжи и греха.

В ответ на эту довольно стройную концепцию, продолжающую томизм, доминиканец Доминго Баньес (1528 — 1604) ответил критикой концепции «среднего знания» и отрицанием тезиса сопричинности. Согласно Баньесу, когда Бог движет человека к чему-то, то человек движется к этому свободно, так как Бог есть свобода. Тем не менее и доминиканцы перед вызовом кальвинистского учения о Предопределении признают действительность человеческой свободы, хотя и не так, как это делают иезуиты.

В случае Луиса де Молина, как и в случае Суареса, мы видим яркую черту испанской идентичности XVI века, состоящую в прямом продолжении схоластической традиции, которая остается интеллектуальной доминантой. Испанские иезуиты отвечают на вызов современности с опорой на средневековую схоластическую традицию. Но если алумбрадос возрождают дух средневековой мистики, то иезуиты — средневековой рациональности.

### **Бальтасар Грациан: консерватизм и остроты**

Еще одним ярким представителем иезуитов был писатель и философ Бальтасар Грациан (1601 — 1658). Грациан получил прекрасное образование в иезуитском колледже, вступил в Орден и стал проповедником.

Грациан писал теоретические и художественные произведения в течение всей жизни, оставив после себя огромное наследие. В нем он передает сам дух иезуитской философии XVI века, затрагивая разнообразные темы — от теологии и морали до филологии и политики.

Свои эстетические и литературоведческие идеи Грациан излагает в работе «Острота и искусство изобретательности»<sup>1</sup>, где впервые после Аристотеля систематизирует риторические фигуры, тропы и размеры стихосложения, соответствующие культурному стилю своего времени. Считается, что Грациан этой работой создал первое произведение, описывающее основы *стиля барокко* в литературе. Грациан вводит в этом труде главное понятие своей философии — *el concepto* (концепт). Он определяет его как «акт понимания, выражающий соответствия между объектами» (*un acto del entendimiento que expresa la correspondencia que se halla entre los objetos*). Грациан считает, что человек наделен двумя принципиальными качествами: способностью суждения (*juicio*) и способностью изобретательности (*ingenio*). Первая связана с истиной, вторая — с красотой. Острота, по Грациану, это ментальный акт, в котором фиксируется наличие между объектами соответствия. Когда это соответствие получает воплощение в языке, тогда и появляется концепт (*el concepto*).

Грациан выделяет три типа «остроты» (*agudeza*):

- острота восприятия истины (она сводится к извлечению пользы);
- острота в действии (высшим проявлением является искусства править, описанное в книгах «Герой» и «Политик»<sup>2</sup>);
- острота в искусстве (воплощающая красоту и идеологическую утонченность).

Задача риторики, по Грациану, состоит в том, чтобы оттачивать структуру «концепта», стремясь наделить его максимальным семантическим содержанием при минимализации выразительных средств. Чем более нагруженным и одновременно более экономным, кратким, является концепт, тем выше уровень его «остроты». «Острота» состоит также в придании соответствия между объектами аристократической возвышенности и придворной изысканности. Концепт является «острым» (в терминологии Грациана), если значительный объем смысла передан минимумом используемых средств (сентенционная лаконичность). Этому, в частности, служат риторические фигуры, чья задача расширять и утончать полисемию (многозначность) концептов. Грациан делает обзор риторических фигур (концептов), выделяя:

- *элиписис* (от греческого ἔλλειψις), риторическая фигура, опускающая грамматически необходимую часть фразы, если она подразумевается контекстом;

<sup>1</sup> *Gracian B. Agudeza y arte de ingenio. 2 v. Madrid: Castalia, 1969.*

<sup>2</sup> *Gracian B. El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia. Barcelona: Plaza y Janés, 1986.*

- *зеугма* (от греческого ζεύγμα, «мост из лодок»), фигура, экономно использующая слова, предполагающая отказ от повторяющихся существительных или прилагательных, если они относятся к одному и тому же слову;

- *амфибология* (αμφιβολογία, «двойное слово»), фигура речи, которая заведомо может быть понята двояко, то же что, *гисемия* (δισημία, «двусмысленность»), частный случай полисемии (πολισημία, «многосмысленность»);

- *антитеза* (αντίθεσις, «противоположение»), фигура, подчеркивающая противопоставление одного другому;

- *экивок* (ἀντανάκλασις, «отражение», «преломление»), стилистический прием, состоящий в утверждении заведомой двусмысленности (аналог амфибологии — разница в том, что экивок представляет собой одно слово, а амфибология — целое изречение);

- *парадокс* (παράδοξον, «превышающее очевидность», «опровергающее привычное мнение»), фигура речи, заведомо противопоставленная общепринятым представлениям, мнениям;

- *парономазия* (παρονομασία, «смещение имен»), фигура игры словами, звучащими похоже, но означающими совершенно разные объекты.

Концепты Грациана складываются из искусного использования этих фигур, что и определяет искусство «остроты», применимое ко всем типам творчества, но в первую очередь к письму.

Грациан прилагает теорию «остроты» к другим своим произведениям, которые основываются на этом методе. Его знаменитая книга «Карманный оракул»<sup>1</sup> состоит из 300 афоризмов, построенных на основе этой литературоведческой теории. Сам Бальтасар Грациан полагал, что довел свой стиль до совершенства, и каждый афоризм этой книги представляет собой законченный *концепт*. Эту книгу высоко ценили А. Шопенгауэр и Ф. Ницше.

Об «остроте» в сфере практических дел Грациан пишет в своих книгах, посвященных политической философии. Так, в программной книге «Политик»<sup>2</sup> он дает идеал христианского монарха, образцом которого считает «католического короля» Фернандо Арагонского. Однако на его примере Грациан развивает свою политическую философию, давая подробное описание тех качеств, которыми должен отличаться совершенный правитель. Помимо мужества, смелости, мудрости, он должен быть наделен глубокой христианской моралью, ясным осознанием своей миссии. Вместе с тем Грациан подчер-

<sup>1</sup> Грациан Б. Карманный оракул. М.: Астрель; Полиграфиздат, 2012.

<sup>2</sup> Gracian B. El Político // Gracian B. El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia.

кивает и некоторые практические свойства правителя: в частности, умение быть дипломатом и скрывать свои эмоции и намерения от других. Фигура идеального (испанского) монарха была описана уже у Раймонда Луллия (*Rex Bellator*). Бальтасар Грациан развивает эту же тему спустя несколько столетий, в целом сохраняя основную идею «зеркала монархии», то есть задачу правителя стать архетипом и образцом для подражания в глазах всех остальных правителей.

Героическую личность, наделенную всеми добродетелями в католико-испанском понимании, Грациан описывает также в другой работе «Герой»<sup>1</sup>, где он рисует образ «совершенного человека». В целом, несмотря на эпоху, этот образ имеет классически средневековые черты.

Кульминацией творчества Бальтасара Грациана является его труд «Критикон»<sup>2</sup> (*El Críticón*), состоящий из трех томов и написанный в жанре литературного произведения (византийской новеллы). В нем Грациан излагает все свои философские, политические и эстетические представления в художественной форме, следуя своей же собственной иерархии «остроты» — от философии через политику к искусству.

Сюжет «Критикона» представляет собой аллегорию. Главный герой Критило терпит крушение у берегов острова Святой Елены, где находит человека Андрению, созданного животным. Критило учит Андрению языку (объясняя сущность риторики и роль концептов), а тот рассказывает ему, как он пришел через наблюдение природы к основам теологии и представлению о Боге (катафатическое богословие). После того как их подбирают испанские моряки, герои отправляются на поиски Фелисинды (возлюбленной Критило и матери Андрению), путешествуют по Испании, Арагону, Франции, Италии и т. д., пока наконец не достигают Острова Бессмертных. Три тома соответствуют, по замыслу автора, трем этапам жизни человека — юности, зрелости и старости. Линейность повествования сопровождается постоянными отступлениями, семантическими смещениями, ассоциативными рядами, метафорическими переносами и т. д., что заставляет видеть литературоведов в «Критиконе» прообраз модернистской и даже постмодернистской прозы.

Показательно, что новелла Грациана завершается в Риме, откуда герои отплывают в вечность. Это отражает сущность иезуитского представления о мире: в центре мира, будучи его осью и сердцем, стоит Рим и Папский Престол, который является смыслом всего ми-

<sup>1</sup> *Gracian B. El Héroe // Gracian B. El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia.*

<sup>2</sup> *Gracian B. El Críticón. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.*

роздаия. Какими бы путями ни шли люди, они приходят к Риму как центру глобальной католической Империи.

Показательно, что Бальтасар Грациан является одновременно и ярким выразителем философии Ордена иезуитов и образцовым представителем культуры «золотого века» (Siglo de Oro) Испании, выступая одновременно в двух ролях — консервативного католического мыслителя и изысканного стилиста, художника и теоретика искусства, сформулировавшего и на практике применившего основополагающие методы стиля барокко и подготовившего отчасти грядущий маньеризм. В этом важнейшая черта испанской идентичности эпохи, последующей за Реконкистой: она сохраняет нетронутым средневековое консервативное ядро даже тогда, когда пускается в новаторские стилистические и формальные эксперименты. При всем сходстве с Ренессансом и даже с Модерном в других странах Европы, и прежде всего в Италии, такие фигуры, как Грациан, остаются сугубо испанским явлением: консервативная идентичность и строгая верность латинскому Логосу в его папско-католической версии всегда однозначно и недвусмысленно здесь преобладает.

## «Золотой век» и «рыцарский закат»

### «Золотой век» искусства Испании: сходства и различия с итальянским Возрождением

«Золотой век» (Siglo de Oro) испанской литературы приходится на период с XVI века по вторую половину XVII века и завершается на фигуре великого испанского драматурга Кальдерона. Он совпадает с концом Реконквисты и правлением Габсбургов — вплоть до упадка этой династии и окончания Тридцатилетней войны (Пиренейский мир).

В этот период в сфере философии, теологии и мистики в Испании расцветает Новое Средневековье, воплощенное в алумбродос, схоластике, Инквизиции и Ордене иезуитов.

Но в культуре испанского «золотого века» (Siglo de Oro) не просто отражается эта линия, но происходит осмысление и своеобразная интерпретация итальянского Ренессанса — прежде всего в его солярно-флорентийской версии. Иногда «золотой век» испанской культуры отождествляют с испанской версией Возрождения, но эта метафора имеет ограниченное применение: структура испанского историала, связанного с Реконкистой как миссией, качественно отличается от структуры историала итальянского, поэтому прямых аналогий между ними установить невозможно. Влияние итальянского Ринашименто на соседнюю Испанию, органически входящую, кроме того, в структуру латинского мира, безусловно было, и было достаточно сильным. Но многие аспекты Ренессанса (особенно в политике и философии) вообще не получили в Испании никакого развития: перед лицом исламского правления и в ходе интенсивной и ожесточенной Реконквисты, растянувшейся на века, многие стороны ренессансной проблематики были неактуальными и даже неуместными. Испанцы искренне восприняли запрет Папами и Инквизицией ряда текстов итальянских авторов Возрождения. Кроме того, испанские иезуиты дали систематические ответы и опровержения идеям секуляризации политики — в частности, ответив на «Князя» Макиавелли теорией морального и религиозного — подлинно христианского — правителя, образцами которого были испанские «ка-

толические короли» Фернандо и Изабелла. Так, испанский политик и дипломат Диего да Сааведра Фахардо (1584 — 1648) написал против Макиавелли работу «Идея политического христианского Князя»<sup>1</sup>, где, однако, как и сам Макиавелли, берет за образец представителей арагонской династии. Но если Макиавелли восхищается в них эфффективностью, то Фахардо, в духе Контрреформации, подчеркивает моральные и религиозные качества. В таком же духе рассуждает и Бальтасар Грациан.

Однако испанская культура эпохи, следующей за Реконкистой, была в большей степени аффектирована итальянскими влияниями Возрождения, чем философия и политика. Это и сделало «золотой век» возможным. Испания, в отличие от Италии, проходила параллельно и одновременно структурные моменты своего историала, которые в Италии разворачивались последовательно. В Италии мы видим — Средневековье, Проторенессанс, Ренессанс, барокко. В Испании Средневековье не переходит в Ренессанс, но восстанавливается после окончания Реконкисты как Новое Средневековье (чего не знала Италия). При этом такое восстановление органично сливается с Контрреформацией. Но по времени (точнее, по «итальянскому времени») это приходится на период, когда Ренессанс уже практически завершен и начинается эпоха барокко, «застывшего Ренессанса». Поэтому ренессансные тенденции достигают Испании в контрреформационном контексте и в оформлении периода барокко. Тем самым испанский «золотой век» становится сложным и многоуровневым явлением: в нем явно проступает ренессансное семантическое ядро, но в то же время в сочетании с Новым Средневековьем, Контрреформацией и барокко. Таким образом, испанский «золотой век» (Siglo de Oro) не сводим напрямую ни к одному из периодов итальянского историала и не может быть назван ни собственно Ренессансом, ни барокко, так как имеет совершенно особую и оригинальную структуру. Поэтому можно рассматривать его как самостоятельное — сугубо испанское — явление в структуре развертывания латинского Логоса, следующее за эпохой Реконкисты, которая, в свою очередь, представляет собой чисто испанское явление. Но если в политике и философии в этот период в Испании преобладает матрица Нового Средневековья, то в сфере искусства, где ренессансное влияние проявляется намного полнее, мы говорим о «золотом веке». Оба измерения, сложенные воедино, дают нам более емкое представление о структуре испанского историала в целом.

<sup>1</sup> *Fajardo Diego de Saavedra. Idea de un Príncipe Político Christiano representada en cien empresas.* Munich: Nicolao Enrico, 1640.



## Мигель де Сервантес: трагический экзистенциал остроты

Крупнейшим испанским писателем «золотого века» является Мигель де Сервантес Сааведра (1547—1616). Сервантес в юности покинул Испанию и отправился в Италию. Записавшись на службу неаполитанскому королю, он принимал участие в битве при Лепанто с Османской Империей, которую выиграла «Священная Лига».

Позднее он был захвачен алжирскими пиратами, неоднократно пытался бежать, но в конце концов, после пяти лет плена, был выкуплен.

Сервантес начал писать в 38-летнем возрасте, начав с драматургии (пьеса «Галатей»). Но произведением, принесшим ему довольно быстро европейскую и мировую известность, стал его роман «Хитроумный Идадьго Дон Кихот Ламанчский»<sup>1</sup>, задуманный самим автором как сатира, но ставший чем-то намного большим — фундаментальным памятником эпохи барокко и квинтэссенцией ее антропологии.

Дон Кихот Ламанчский воплощает в себе идеал традиционного европейского (испанского) рыцарства, преобладавший в Средневековье и в эпоху Реконкисты, но ставший все более нелепым и неуместным в Испании второй половины XVI—XVII веков и позднее. Дон Кихот живет ценностями доблести, чести, верности, мужества, верит в чудеса и волшебство. Но его духовный мир полностью оторван от окружающей действительности. Между ними бездна. Окружающая действительность, в свою очередь, представляет собой уже совершенно иную, отнюдь не средневековую реальность. Это мир, в котором доминируют торговые отношения, материальные интересы и чувственные наслаждения, законы пользы, прибыли, расчета и коварства. Дон Кихот просто не видит этого второго мира, отказывается признавать не только его легитимность, но само его наличие. Все, с чем он сталкивается, он интерпретирует в духе своей духовной и все еще средневековой и рыцарской метрики. Однако в новой среде доблесть выглядит нелепо, честность отождествляется с глупостью, а духовность — с безумием.

Второй мир — материальный и расчетливый, находящийся под массивным влиянием Кибелы — воплощен в оруженосце Дон Кихота, Санчо Панса. Оруженосец прекрасно ориентируется в материальности, знает ее законы, понимает ее требования. Однако он

<sup>1</sup> Сервантес С.М. *de*. Хитроумный идадьго Дон Кихот Ламанчский. Роман: В 2 ч. М.: Пушкинская б-ка; АСТ, 2002.

остаётся приставленным к своему господину и вынужден приспособиваться к его «фантазиям» и «причудам», пытаясь свести воедино нечто, вообще не соединимое. Дон Кихот и Санчо Панса представляют собой два полюса той антропологии и онтологии, которые стали постепенно утверждаться в Испании и Европе в целом по мере перехода от парадигмы Традиции к парадигме Модерна. И хотя Модерн в Испанию приходит с существенным опозданием, извне и лишь фрагментарно, тем не менее Сервантес видит неумолимые признаки его торжества. Мир Санчо Панса, слуги — это и есть современный мир, где нормативной фигурой являются представитель третьего сословия, торговец, горожанин, буржуа, слуга. Мир Дон Кихота — мир Традиции. Он стремительно уходит перед лицом новой парадигмы.

Дон Кихот и Санчо Панса, очевидно, соотносятся и с двумя Логосами. Дон Кихот воплощает в себе Логос Аполлона, Санчо Панса — Кибелы. Столь же контрастны и их психологические типы: бескомпромиссный и вертикально ориентированный Дон Кихот олицетворяет собой диурн, склонный к смягчениям и компромиссам, эвфемизмам, Санчо Панса — ноктюрн<sup>1</sup>.

В той паре мы видим и персонификацию того, что Бальтасар Грассиан называл «концептом» и что стало основой стилистики барокко. Пара Дон Кихот и Санчо Панса представляет собой антагонизм, антитезу, соединенные в нечто единое фигурой риторической амфибологии. Оба героя оказываются в одних и тех же ситуациях, сталкиваются с одними и теми же людьми и проблемами, но этот общий план, преломляясь в их субъектах, радикально меняет свой смысл, создавая бесконечное поле для семантических игр. Сатирический характер «Дон Кихота» строится на том, что все повествование есть развернутая до объемов внушительного романа острота (*agudez*). Но эта острота не абстракция или шутка, она имеет экзистенциальный и глубоко трагический характер. Это — острота, ставшая *Dasein*'ом, обретшая плоть и бытие, соотношенная со смертью.

### Луис де Гонгора: гештальт Полифема

Крупнейшим поэтом «золотого века» был Луис де Гонгора<sup>2</sup> (1561–1627), создавший свой особый язык, который оказал огромное влияние на последующие поколения испанских поэтов вплоть до XX века. Его горячим почитателем был Федерико Гарсиа Лорка.

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию.  
<sup>2</sup> Гонгора Луис де. Лирика. М.: Художественная литература, 1987.

Стиль Гонгора или гонгоризм получил в истории литературы другое название «культеранизм», придуманное его противниками, попытавшимися соединить в одном слове два концепта — «культ» и «лютеранизм» (лютеранство), намекая на то, что, с точки зрения поэтической классики и канонов риторики и поэтики Аристотеля, это является «ересью». Часто «культеранизм» противопоставлялся «концептизму» Бальтасара Грациана. Оппонентом Гонгора был также поэт Франсиско де Кеведа, жестко критиковавший его стиль с позиций, близких к эстетике концептов и «острот» Грациана.

В творчестве Гонгора мы встречаем новые мотивы в испанской культуре. Реконкиста завершена. Новое Средневековье отвоевано. Христианская вера в самой Испании и в пределах растущей колониальной Империи надежно защищена и только ширится. Политическое могущество испанской монархии приобрело небывалый масштаб. Но несмотря на это, поэт, принявший сан священника, начинает отчетливо различать в окружающем его мире признаки упадка. Это не упадок Испании, напротив, Испания находится на подъеме, это дает о себе знать *нарастающая материальность мира*, поступь Модерна, от которой невозможно уклониться и которую больше невозможно не замечать. В искусстве, а не в философии, политике и теологии, «золотого века» мы видим *тематизацию упадка*, и сам стиль Гонгора, особенно в его поздний период (после 1610 года), становится «темным» (*oscuro*). Мрак, смерть, материя и ничто — открытия поэта Гонгора. В испанской культуре они занимают место только вместе с ним. Ранее все темные аспекты бытия снимались единым напряженным броском испанского духа к Реконкисте. Когда цель была достигнута, испанцы бросили взгляд на окружающий их мир и обратили внимание на то, что у них под ногами. Так рождается новая — пока только литературно-поэтическая — *топика Гонгора*. В ней четко разделяются два уровня: изысканная красота горячей небесной мечты и тягостная мрачность окружающей повседневности, неизбежная обыденность вещества. Гонгора истово служит первому и с отвращением бежит от второго, но второе догоняет его, куда бы он ни бросил взгляд. Этим дуализмом у Гонгора пронизано все: он сознательно делает свою поэзию трудной и усложненной, насыщенной многозначными метафорами, экивоками и амфилогиями, чтобы превратить ее в нечто недоступное для черни, обычных людей. Его цель — сделать стихи делом аристократической элиты, способной ориентироваться в намеках и ассоциациях, расшифровывать трудные пассажи и пробираться сквозь заведомо запутанные и неоднозначные аллегории.

Все у Гонгора построено на контрасте, в котором обе стороны действительного — изысканная и грубая — стремятся максимально разделиться друг с другом, оторваться друг от друга, но это дается не всегда.

Одним из самых знаменитых сонетов Гонгора является сонет CLXVI.

Пока, соперничая с твоей шевелюрой,  
Щедро раскаленное золото сверкает на  
солнце;

Пока с презрением посреди равнины  
Твой белоснежный лоб созерцает велико-  
лепную лилию;

Пока за устами, чтобы взять их приступом,  
следит больше глаз, чем весной гвоздик;

Пока твоя нежная шея побеждает с веселым  
высокомерием сияющий кристалл:

Наслаждайся шеей, шевелюрой, губами и  
лбом,

Прежде чем то, что было в твоём золотом  
возрасте

Золотом, лилией, гвоздикой, сияющим кри-  
сталлом, не только превратится в серебро и  
срезанную фиалку,

Но ты и все это вместе с тобой

Станет землей, глиной, прахом, тенью,  
превратится в Ничто.

Mientras por competir con tu cabello,  
oro bruñido al sol relumbra en vano;  
mientras con menosprecio en medio  
el llano

mira tu blanca frente el lilio bello;  
Mientras a cada labio, por cogello,  
siguen más ojos que al clavel tempran-  
o;

y mientras triunfa con desdén lozano  
del luciente cristal tu gentil cuello:  
Goza cuello, cabello, labio y frente,  
antes que lo que fue en tu edad dora-  
da

oro, lilio, clavel, cristal luciente,  
No sólo en plata o viola troncada  
se vuelva, mas tú y ello juntamente  
en tierra, en humo, en polvo, en som-  
bra, en nada.

Гонгора развивает здесь классическую и многократно повто-  
ряющуюся — вполне христианскую, по своей духовной ориента-  
ции — тему «memento mori» (помни о смерти) и вместе с тем более  
прозаическую житейскую (почти эпикурейскую) мудрость латинян,  
звучавшую как «carpe diem», дословно «наслаждайся днем» или «со-  
бирай плоды сейчас». Примером второго могут служить знаменитые  
строки латинского поэта IV века Децима Магна Авсония (310 — 395)  
«Collige, virgo, rosae», «Собирай, дева, розы». Но то, в каком стиле и  
с помощью каких приемов Гонгора излагает свое видение прекрас-  
ной девушки, соотнесенной с ее же собственным будущим трупом,  
даже не со старостью («волосы превратятся в серебро»<sup>1</sup>), а с прахом  
и могилой, является абсолютно уникальным для его эпохи. Экси-  
стенциальная острота смерти и прямое обращение к ничто (nada),

<sup>1</sup> Аллюзия на метафору из знаменитого стихотворения Торквато Тассо.

не уравновешенные никакими религиозными дополнениями, соответствуют французским романтикам или немецким экспрессионистам и выглядят в контексте Нового Средневековья странным и необъяснимым вторжением совершенно неожиданных мотивов. Дело не в напоминании о смерти, дело в предельной жесткости описания, в отождествлении с ничто и в предельной изысканности и утонченности половины «позитивных» метафор. Женская красота становится настолько совершенной, что утрачивает реальность; она гипертрофирована и выходит за рамки привычного эротического восхищения. В ней Гонгора видит нечто абсолютное, всепобеждающую мощь. Но это могущество утонченности, вспыхнув на одно избранное, отвоеванное у времени мгновение, рушится в темную бездну. Опыт падения передается испанскими словами, ритмом, рифмами, повторами с предельной достоверностью и пронзительностью. В стихотворении помимо звуков, смысла, ритма и музыки появляется еще одно дополнительное измерение, которое выступает с наглядностью и предельной очевидностью, но не поддается истолкованию, расшифровке или описанию. Позднее, это попытается истолковать Лорка, говоря о фигуре «дуэнде». Отзвуки этого «нечто» составят главную тему живописи Гойи.

Дуализм предельной утонченной чистоты и тяжелой грубой материальности составляет основу самой совершенной поэмы позднего Гонгора «Сказание о Полифеме и Галатее»<sup>1</sup>, где его «темный стиль», получивший название «гонгоризм», достигает своего апогея. Поэма основана на греческом мифе о любви циклопа Полифема к нимфе Галатее. Она написана одновременно в двух регистрах, передающих стилистику двух миров:

- изысканного и эфемерного одновременно мира нимфы, где бурно цветет природа, переливаются тонкие стихи, звучат гармоничные аккорды и
- темной реальности циклопа, живущего в пещере, подобной «зевку земли» и погруженного во мрак, тьму, хтоническую тяжесть и вязкую тщету обиденности.

Случайность гештальта Нимфы противостоит рутинной неизбежности обывательского гештальта Циклопа. Снова мы видим центральную для Гонгора оппозицию между красотой и реальностью, выведенную в обостренно экзистенциальном и драматическом ключе. Гонгора вводит в испанскую культуру то, чего в ней никогда не было — реальность циклопического начала, материаль-

<sup>1</sup> *Góngora Luis de. La Fábula de Polifemo y Galatea // Góngora Luis de. Antología poética. Madrid: Castalia, 1986.*

ную массу мира, для которой ранее в структуре испанского историаля просто не находилось места. Накопившиеся темные энергии Модерна — как итало-Модерна Венеции, так и других европейских обществ — нагоняют испанцев, пребывающих в Новом Средневековье, заставляя их оторвать взгляд от завораживающей их сознание небесной нимфы и обратиться к тяжелым могуществам земли, беда и ночи.

С первых строк локализация поэмы фундаментальна: речь идет о «сицилийском море», вулкане Этна и древнем городе Лилибео (современная Марсала). Мы видели, что, согласно представлениям Иоакима де Флоры, на Сицилии находится «вход в ад». Отсюда и образ змея Тифона, победившего Зевса в битве ипохтонического змееногого чудовища. Полифем — выражение Логоса Кибелы. Он уже *здесь*. Он дает о себе знать наглядно и ощутимо. Мир Полифема — везде. Он есть достоверность материальной феноменальности.

Мир Галатеи, в свою очередь, нигде. Он здесь и не здесь, он появляется спонтанно, но когда приближается Полифем, скрывается и гаснет, как будто его никогда и не было. Среди двух мифологических персонажей градусы реальности у Гонгора распределены предельно асимметрично: Полифем есть и *единственное, что есть*, тогда как Галатеи *нет*. Полифем настолько реален, что становится мифом, а Галатея настолько нереальна, что становится им же. И этот драматический контраст Гонгора передает на тысячу ладов с помощью своего «темного стиля», который и является наглядным выражением этой двойной поэтической онтологии.

Последняя неоконченная поэма «Одиночества» («Soledades») передает сходную гамму чувств, но на сей раз в лирическом повествовании, лишенном отсылок к мифологии. Речь идет о герое, потерпевшем кораблекрушение и выброшенном на остров, где его спасли местные жители. Герой созерцает картины природы и простой жизни, воспевая их как альтернативу тому миру, которой он знал раньше и который покинул из-за несчастной любви.

Гонгора считается основополагающим автором испанского «золотого века». Он служит ему камертоном, закладывает его топику, которая отныне станет неотъемлемой чертой испанской культуры и, шире, испанской идентичности: жесткая и крайне болезненная оппозиция между высоким идеалом (гештальт Нимфы) и вязкой вещественной действительностью (гештальт Полифема). Если раньше темная сторона бытия для испанцев воплощалась в маврах и их господстве, то после Реконквисты она предстала в новом облике. Испанский соляренный Логос, со свойственным режиму диурна дуа-

лизмом и эксклюзивностью<sup>1</sup>, выйдя из одной многовековой воинственной драмы, здесь переходит в иную. С точки зрения Ноомахии, ее хтоническими порождениями (у Гонгора — циклоп Полифем), но теперь помимо протестантов, англичан и аборигенов вновь открытых земель перед лицом испанцев открывается новый противник в непрекращающейся войне — смерть, ничто, материя, восставшая на небо земля. Гонгора — провозвестник этого нового этапа испанского историала, кульминацией которого спустя несколько веков станет живопись Гойи, а еще позднее — поэзия Лорки.

### Франсиско де Кеведо: палящий лед и огненное пламя барокко

Франсиско де Кеведо (1580 — 1645), крупнейший испанский поэт «золотого века», был поэтическим оппонентом Гонгора и, напротив, всячески развивал и поддерживал риторические и теории Бальтасара Грасиана, примыкая к стилю *serptismo* (концептизм).

Кеведо среди всех жанров предпочитал сатирическую поэзию. Его стихи направлены против вырождения и пороков окружающего общества, на которые он высмеивает и клеймит с помощью изысканного аппарата «острот» и «концептов». Многие ходы Кеведо в этой сфере являются авангардными, так как он применяет риторический арсенал метафор, амфилогий, экивоков, зеугм, дисфемизмов и т. д. В неожиданном и непривычном ключе. Он, не колеблясь, отождествляет осмеиваемых персонажей с предметами, а сравнения людей с животными — причем самые жесткие и натуралистические — являются в его текстах общим местом. За свои резкие сатиры ему пришлось даже отбывать четырехлетнее тюремное заключение.

К жанру сатиры часто относят философские работы Кеведо, написанные в прозе, которые принесли ему славу. Они представляют собой пять новелл, объединенных под общим названием «Сны»<sup>2</sup>. Тематику и стилистику снов Кеведо можно считать высшими образцами испанского барокко. Здесь сочетаются традиционные темы католической теологии и эсхатологии, описание миров смерти и ада, феномены одержимости демонами (стоявшие в центре многочисленных процессов Святой Инквизиции), но все это описано в духе

<sup>1</sup> Дугин А. Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию М.: Академический Проект, 2010.

<sup>2</sup> *Quevedo Francisco de. Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo // Quevedo Francisco de. Prosa completa: obras satíricas y festivas. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1997.*

ироничного гротеска, с узнаваемыми подробностями из событий и персонажей Испании, современной автору. Франсиско де Кеведо, как и люди Средневековья и Ренессанса, еще искренне верит в потусторонние миры, ангелов и бесов, в Страшный Суд и посмертное воздаяние. Но эти темы вызывают уже не только трепет, но и болезненный и ироничный интерес, они переплетены с повседневной реальностью в нерасчленимый поток, где чудовищное и адское перемещается в явь, а обывательская ничтожность в ответ бросает свой отсвет на мир иной. «Сны» Кеведо это слияние воедино потустороннего и посюстороннего, но не так, как это в дионисийском порыве делал итальянский Ренессанс, а в грозно-иронических тонах нового ужаса, свойственного исключительно барокко.

В первом «Сне» Кеведо описывает Страшный Суд. Тема Страшного Суда была чрезвычайно популярной в латинском мире эпохи Контрреформации. Кеведо обращается к ней с тем, чтобы спроецировать на это торжественное эсхатологическое событие череду классических нарушений справедливости и здравого смысла, процветающие в испанской юриспруденции того времени. Вместе с тем Кеведо среди осужденных преступников живописует не только клириков-фарисеев, но и многочисленных еретиков, главными среди которых выступают Иуда, Магомет и Лютер. Иуда служит парадигмой всех ересей внутри самого христианства, а также символом иудеев, которые в Испании были поставлены вне закона Святой Инквизицией с эпохи Торквемады и «католических королей». Магомет воплощает в себе Царство сарацинов, с которым поэты позднего Ренессанса и барокко (в частности, итальянцы Боярдо, Ариосто и Тассо) вели поэтико-метафизическую борьбу от лица и на стороне мифологизированного европейского рыцарства. Лютер воплощает в себе протестантские общества и страны (в первую очередь Англию), с которыми сражались Папский Престол и испанские монархи. Страшный Суд, по Кеведо, это и есть разворачивающаяся на глазах история — с ее бытовыми мелочными подробностями и одновременно грандиозным масштабом бьющихся друг с другом идей, религий и держав. Такое наложение метафизического и повседневного и представлено как «Сон».

Второй «Сон» представляет собой разговор главного персонажа с дьяволом и называется «Чиновник, одержимый дьяволом». Сатира описывает ситуацию, когда католический экзорцист Калабрес изгоняет дьявола из одержимого им мелкого чиновника, а заодно ведет с ним беседы на разнообразные темы — от метафизических и теологических до бытовых. Ситуация, описанная Кеведо, является рутинной для Испании того времени, где процессы над колдунами и



ведьмами, а также случаи одержимости демонами были заурядными событиями. Калабрес воплощает в себе фигуру типичного фарисея: все, что он говорит и делает, пронизано лицемерием. В результате даже дьявол, которого он осуждает, оказывается более органичным и искренним, чем он сам. К Калабресу Кеведо прилагает евангельскую метафору о «повапленных гробах» (от Матфея, 23: 27).

Третий сон — «Сон ада» представляет собой аналог нисхождение Данте в преисподнюю, но в отличие от Данте, Кеведо описывает в аду персонажей из испанской истории и делает это с нарочитым сарказмом. Ад — это то, что вокруг нас, явно убежден Кеведо, но выбор жанра «сна» и классические образы, заимствованные из католической иконографии, облегчают ему изложение столь радикальной метафоры. Пределом спуска главного героя в ад является посещение им уборной Люцифера.

В следующей части «Мир изнутри» Кеведо описывает беседу между стариком (его имя Desengaño, дословно, «Разочарование» или «Горькая Правда») и юношей, где последний воплощает в себе наивную естественность, мир феноменов и мнений, а старик — трудное знание о том, каков мир на самом деле, *изнутри*, под лживой поверхностью. Старик обещает юноше показать мир, как он есть, а не таким, как он кажется. Перед героями проходят персонажи и процессы, где юноша видит формальную сторону, а старик — сущность. Кульминацией сна является утверждение старика о том, что истина открывается только по ту сторону смерти, а все, что по эту сторону, — оптический обман и лицемерие.

Последний фрагмент носит название «Сон о смерти». Здесь герой совершает путешествие в подземный мир, где его путеводительницей выступает сама Смерть. Если в «Сне о Страшном Суде» судьей выступает Бог, то здесь — Смерть. Она судит различных исторических деятелей Испании, а ее свита, состоящая из персонафицированных грехов и пороков, оглашает приговор, обратный по отношению к тому, который предполагался бы религиозной моралью. Этот суд Смерти, однако, напоминает оценки, сплошь и рядом превалирующие в окружающей поэта жизни.

«Сны» Кеведо мрачны и иронично гротескны, подчас откровенно смешны. В них можно опознать ту особую онтологию, которая создается литературой испанского «золотого века» и позднее становится базовой платформой испанской культуры последующих эпох. Это — онтология, где истинная сущность и обманчивая поверхность неразделимо перемешаны между собой, равно как и потустороннее и посюстороннее, идеальное и обыденное. Все это создает специфическую топику барокко.

Наряду с сатирой Кеведо применяет поэтический «концептизм» и к другим темам: любви, смерти, религии и философии. Тем не менее главное для него передать в короткой и емкой строке максимальный объем смысла, включая связи, ассоциации, парадоксы, чтобы сделать каждое слово и каждое выражение максимально «острым», в смысле Грациана. Показательным является знаменитое стихотворение Кеведо о сущности любви.

### Определение любви

### Definición del amor

Это — палящий лед, леденящее пламя,  
Мучительная рана, которой не чувствуешь,  
Мечта о благе в действительности зла,  
Короткий отдых, дающий усталость.  
Это — беззаботность, порождающая заботу,  
Трус под именем храбреца,  
Шествие в одиночестве в толпе,  
Любовь быть любимым.  
Это — свобода тюремного заключения,  
которое длится вплоть до решающего пароксизма;  
болезнь, возрастающая по мере лечения.  
Видите, как подружится с ничто  
то, что во всем есть противоположность са-  
мого себя?

Es hielo abrasador, es fuego helado,  
es herida que duele y no se siente,  
es un soñado bien, un mal presente,  
es un breve descanso muy cansado.  
Es un descuido que nos da cuidado,  
un cobarde con nombre de valiente,  
un andar solitario entre la gente,  
un amar solamente ser amado.  
Es una libertad encarcelada,  
que dura hasta el postrero paroxismo;  
enfermedad que crece si es curada.  
Éste es el niño Amor, éste es su abismo.  
¿Mirad cuál amistad tendrá con nada  
el que en todo es contrario de sí  
mismo!

Любовь, Эрос в его платоновском понимании есть оптимальное явление для того, чтобы быть описанным через «острый концепт». Двойственная природа Эроса в «Пире», где он мыслится продуктом любовной связи Поруса и Пеннии (полноты и недостатка) и наследует взаимоисключающие свойства обоих родителей, точно соответствует самой сути стиля Кеведо. Сочетание противоположностей, которые логически несовместимы друг с другом, и есть суть риторики, построенной целиком — еще со времен Аристотеля — именно на отходе от строгих логических высказываний. Поэтика испанского барокко лишь доводит этот принцип до своего логического завершения, пример чему мы и видим в этом стихотворении Кеведо. В риторике и «концепте» (как его понимал Бальтасар Грациан) проявляется эмпирическая достоверность физики, но не логики. Каждый читатель легко поймет и опознает, о чем говорит Кеведо в своем стихотворении. Каждый когда-то испытывал именно то, что он описывает с математической точностью. Но с формальной точкой зрения, каждая фраза содержит в себе заведомое противоречие.

Законы логики ( $A=A$ ) отвергнуты, вступают в действие законы физики, то есть двойственности сущего, где в любой сингулярности обязательно присутствует диада — форма и материя. Физика и есть поэтика, а сочетание противоположных свойств, исключенных в логических квадратах, производит два результата поэтического действия: во-первых, отсылает нас к хаосу первого градуса (по Раймонду Луллию), где стихии и свойства настолько самотождественны, что неотличимы друг от друга, а во-вторых, передает точное описание феномена в его предлогической наглядности, в его чистой экзистенции, еще не прошедшей цензуры рассудка. Таким образом, поэтические антитезы дают одновременно и физику, и метафизику, а поэт и читатель оказываются вовлеченными в увлекательную и обучающую одновременно онто-логическую игру.

Литературоведы и философы справедливо распознали у Кеведо элементы, чрезвычайно напоминающие Dasein-философию М. Хайдеггера. В этом стихотворении, в духе, впрочем, существенно отличным от Гонгора, мы встречаем центральное для экзистенциальной аналитики понятие *ничто* (*nada*). В этом — суть «золотого века»; испанское барокко предвосхищает философскую проблематику, которая станет актуальной в Европе спустя несколько столетий.

Парадоксами и антиномиями полны все стихотворения Кеведо. В поэме «Христианский Гераклит»<sup>1</sup>, состоящей из 28-ми Псалмов, почти каждая строка содержит в себе противопоставление, соединенное воедино. Псалмы Кеведо суть покаянная молитва, обращенная к Богу. Здесь парадокс приобретает отчетливо метафизический и религиозный характер: противоречие состоит в том, что между духовным миром, Богом, к которому обращается поэт, и миром земным, существует обратная симметрия. Боль на земле есть наслаждение на небе; труд — отдых; слезы — смех и т. д. Таким образом, концепт, состоящий из пары или цепочки противоположностей, обретает свое теологическое разрешение, объясняя и саму особенность поэтики Кеведо.

В сфере философии Кеведо придерживался консервативно-католической позиции, близкой к иезуитам, возможно, еще и потому, что, оставшись сиротой, он получил образование в иезуитском колледже, который взял на себя опеку над ним. Так, в книге «Политика Бога. Правление Христа»<sup>2</sup> он излагает политическую философию

<sup>1</sup> *Quevedo Francisco de. Un heráclito cristiano, Canta sola a Lisi, y otros poemas.* Barcelona: Crítica, 1998.

<sup>2</sup> *Quevedo Francisco de. Política de Dios, gobierno de Cristo.* Madrid: Imprenta de Tejado, 1868.

строго консервативного толка, настаивая на необходимости исполнения Государством религиозной и исторической миссии. В духе блаженного Августина и философии гвельфов Кеведо настаивает на том, что единственной легитимацией власти является сам Христос, и Он-то и должен быть признан истинным правителем на земле и на небе. При этом Государство, лишённое миссии (в духе автономной теории суверенитета, развивавшейся протестантскими теологами, или макиавеллизма), согласно Кеведо, есть тирания, и власть в нём принадлежит не просто эгоистическим земным правителям, а *сатане*. Здесь можно увидеть прямую параллель с неосредневековым мировоззрением Торквадо Тассо, считавшим, что противниками христианского мира (в частности, мусульманами) напрямую управляет дьявол, тогда как христианами — Бог и его ангелы<sup>1</sup>.

### Лопе де Вега: комедия концептов

В сфере театра одним из самых значительных представителей «золотого века» Испании был Лопе де Вега (1562 — 1635). Лопе де Вега являлся автором сотен сонетов, нескольких поэм, новелл и эпоей<sup>2</sup>. Но свою славу он стяжал благодаря театральным пьесам<sup>3</sup> (в основном комедиям), которые в этот период становятся популярным жанром во всей Европе. Лопе де Вега был близким другом Франсиско де Кеведо и разделял с ним основные положения стилистического «концептизма». Лопе де Вега был близок и к Мигелю Сервантесу. Поэзия и драматические диалоги Лопе де Вега отличаются той же афористичностью, краткостью и ироничной полисемией, что и классические версии «острого» стиля, разработанного Бальтасаром Грацианом. Подобно большинству ярких фигур «золотого века» Лопе де Вега получил образование в Обществе Иисуса, что повлияло на его философские и религиозные взгляды. Несмотря на свободный образ жизни, Лопе де Вега, в конце концов, тяжело пережив потерю близких, сам принимает священство. Он становится также кавалером Ордена Мальты, которому посвящает свою театральную пьесу «Ценность Мальты»<sup>4</sup>.

Поэтические произведения Лопе де Вега отражают ренессансную тематику, которая достигает Испании с некоторым опозданием и сразу же включается в контекст Контрреформации и барокко.

<sup>1</sup> Тассо Т. Освобожденный Иерусалим.

<sup>2</sup> Vega Lope de. Obras poéticas. Barcelona: Planeta, 1983.

<sup>3</sup> Vega Lope de. Избранные драматические произведения. М.: Искусство, 1954.

<sup>4</sup> Vega Lope de. El valor de Malta // Vega Lope de. Obras. Madrid: Arlas, 1969. P. 177 — 226.

Так как барокко, как таковое, представляет собой «застывший Ренессанс», то типичные ренессансные сюжеты приобретают особый характер. Лопе де Вега обращается к античным мифам (о Цирцее, Венере, Филомене, Аполлоне и т. д.), придавая им жизненную актуальность и экзистенциальную заостренность, к средневековым сюжетам рыцарского цикла (в частности, продолжая темы Лудовико Ариосто из «Неистового Орlando» в поэме «Красота Анхелики»<sup>1</sup> или давая свою версию «Завоеванного Иерусалима»<sup>2</sup> вслед за Торквато Тассо), но в то же время общий контекст остается в рамках глубоко католического мировоззрения, и жизненный порыв и мир страстей и созерцаний укрощается духом покаяния и смирения, ярче всего выраженного в цикле «сакральных стихов»<sup>3</sup> (*rimas sacras*), а также в эпической поэме, посвященной святому Исидору Крестьянину (ок. 1070 — 1130), покровителю Мадрида.

Лопе де Вега считается основателем жанра новой комедии, в которой активно используется принцип *imbroglio* (дословно, «путаница»), когда в одной и той же пьесе развивается параллельно две истории — как правило, одна разворачивается на уровне аристократов, господ, а другая, более низкая и грубая по стилю и содержанию, отчасти пародирующая первую, на уровне слуг или простолудинов, что и создает комедийный эффект. Вместе с тем новая комедия сочетала в себе комедийные и трагические элементы, на уровне театральных пьес воспроизводя риторическую теорию «острот» и «концептов» Бальтасара Грациана.

## Тирсо де Молина: испанский смысл Дон Жуана

Крупнейшим драматургом испанского «золотого века» был Тирсо де Молина (1579 — 1648). Де Молина, как и остальные крупные художники Испании того периода, был священником и монахом, принадлежа к братству Девы Марии Милосердной (мерседарии). Несмотря на свой сан, Тирсо де Молина был автором многочисленных комедий, подчас довольно вольного содержания, что также вполне соответствовало духу барокко. Вместе с тем Тирсо де Молина пишет и драмы строго религиозной тематики: «Святая Хуана», «Богородица оливковой рощи», «Благочестивая Марта»<sup>4</sup> и т. д.

<sup>1</sup> *Vega Lope de. La Hermosura de Angelica. Madrid: P. Madrigal, 1602.* Эта работа повлияла на Сервантеса при его написании «Дон Кихота».

<sup>2</sup> *Vega Lope de. Jerusalem Conquistada. Madrid: Biblioteca Castro, 2003.*

<sup>3</sup> *Vega Lope de. Triunfos divinos, Amarilis, Rimas humanas y divinas, Filis, La Vega del Parnaso. Poesía Lírica. T. 2. Madrid: Librería Bergua, 1935.*

<sup>4</sup> *Молина Тирсо де. Театр. М.; Л.: Academia, 1935.*

Именно Тирсо де Молина ввел в театральную традицию фигуру Дон Жуана (по-испански Дон Хуан), которого впервые сделал главным героем в своей пьесе «Севильский озорник, или Каменный гость»<sup>1</sup> (*El burlador de Sevilla y convidado de piedra*). Дон Жуан стал одним из самых любимых героев и архетипов в мировом театре, и пьесы ему посвятили самые яркие драматурги Европы и всего мира. Важно обратить внимание на то, что эта фигура появляется именно в эпоху испанского «золотого века» и выражает в себе емко и красочно сам дух этого периода. Дон Жуан — фигура испанского историа-ла, гештальт барокко. В нем Тирсо де Молина описал классический и даже нормативный образ мужчины той эпохи.

У Тирсо де Молина главный герой — Дон Хуан Тенорио. Хуан на каталанском произносится как Жуан или Джуан, откуда ставшее классическим произношение имени главного героя.

Сюжет пьесы Тирсо де Молина хорошо известен. Молодой красивый человек, уверенный в себе и не испытывающий никаких моральных затруднений в том, чтобы соблазнить всех встречающихся на его пути привлекательных женщин, ради чего он готов идти на ложь, лесть, преступления и даже убийства, оказывается в Неаполе. Хуан Тенорио (Дон Жуан) увлекается герцогиней Изабеллой, в дворцовую спальню которой приходит под видом ее жениха (герцога Октавио) и вступает с ней в связь. Стража разоблачает его, и только тот факт, что придворным, которому поручено разбирательство дела, оказывается его родственник, помогает ему скрыться. Отправившись в Испанию, корабль Дон Жуана терпит крушение, но он сам чудом спасается. На берегу он соблазняет красавицу-рыбачку Тисбею, на которой обещает жениться, но, с легкостью овладев ею, тут же отправляется дальше.

Потерявшая от любви голову Тисбея произносит важные слова:

Горю, горю! Воды скорее,  
Всю душу мне сожгла любовь!<sup>2</sup>

В Севилье Дон Жуан посягает на донью Ану Ульоа. Ее отец, командор Гонсало, вступает за честь дочери, но гибнет в схватке с Дон Жуаном, предварительно проклиная его и обещая, что смерть скоро настигнет его. В окрестностях Севильи Дон Жуан по привычке соблазняет прекрасную крестьянку Аминту, но снова бросает ее после того, как она поверила его обещаниям жениться. В одной из севильских церквей, куда Дон Жуан случайно заходит, он видит

<sup>1</sup> Молина Тирсо де. Севильский озорник, или Каменный гость. М.: Художественная литература, 1969.

<sup>2</sup> Цит. по: Бальмонт К. Тип Дон Жуана в мировой литературе // Бальмонт К. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Книгобевк, 2010. С. 445.

каменную статую командора Гонсало, которого он убил. Вспомнив об проклятиях убитого им самим командора, Дон Жуан в насмешку дергает статую за бороду и шутливо приглашает в гости. Далее барокко вступает в свои права. Вечером этого дня каменная статуя, отвечая на приглашение, сдвигается с места и приходит в дом Дон Жуана. Слуги разбегаются в ужасе, но сам Дон Жуан сохраняет присутствие духа, ужинает со статуей и принимает встречное приглашение прийти в гости в церковь на следующий день. Каменный гость ловит Дон Жуана на бесстрашии.

Дай руку мне свою, не бойся, —

говорит Каменный гость, и Дон Жуан смело восклицает:

Я страх? Ты это говоришь мне?  
 Когда б ты самым адом был  
 Тебе свою я руку дал бы<sup>1</sup>.

Дон Жуан в ужасе протягивает руку и обещает посетить на следующий день командора, чтобы доказать всей Севилье, что в мире нет ничего, что могло бы его испугать.

Назавтра Дон Жуан исполняет обещание и приходит в церковь. Из-под плит поднимается черный стол, накрытый скорпионами, ехиднами, а также желчью и уксусом. Прислуживают за столом черные тени. Дон Жуан выдерживает и это испытание, мужественно справляясь с отравой. На прощание каменный гость снова просит Дон Жуана дать ему руку. И снова Дон Жуан отвечает: «Я страх? Ты это говоришь мне?» — и протягивает руку. От прикосновения каменной ладони Дон Жуан начинает испытывать нестерпимое жжение и понимая, что умирает, просит дать ему возможность последней исповеди и причастия. Командор отказывает ему в этом. Дон Жуан падает и умирает со словами:

Я весь в огне! Горю, сгораю!  
 Я умираю, смерть пришла!<sup>2</sup>

Так, огонь, который он зажигал в женщинах, в inferнальном финале пьесы пожирает уже и его самого.

Вся история, позднее пересказанная и перетолкованная на разные лады драматургами и театральными режиссерами, воплощает в себе квинтэссенцию испанского мировоззрения эпохи барокко.

Во-первых, Дон Жуан — это образцовый испанец, отличающийся всем набором специфических черт, доведенных до крайности.

<sup>1</sup> Цит. по: Бальмонт К. Тип Дон Жуана в мировой литературе. С. 446.

<sup>2</sup> Там же. С. 447.

Он знатен (к чему стремились и чем гордились все испанские кабальеро), предельно мужественен (вплоть до того, что он не боится ада и смерти), немедленно кружит голову всем встречающимся на пути женщинам. Это образ идадьго, архетипически цельного воина. В трехфункциональной системе индоевропейского общества Ж. Дю-Мезиля — это классический тип второй функции. Все три черты Дон Жуана — знатность, смелость и любвеобилие (с презрением к морали и браку) — характеризуют классического образцового представителя воинской касты. На таких фигурах держалось в значительной мере все Средневековье — в частности, рыцарство и вся Реконкиста. Дон Жуан освободил Испанию от мавров. Если бы у него была другая психология и другая экзистенциальная установка, он этого сделать не смог бы. Но когда Средневековье завершилось, а Реконкиста состоялась, Дон Жуан остался один на один со своими свойствами. Свою знатность он использует для дерзких походов, женолюбие превращает в соблазн, ложь и дебош, а мужество и смелость переходят в циничное убийство, святотатство и богохульство. Дон Жуан, на самом деле, это другая сторона Дон Кихота. Это — архетип Испании, которой больше нет, хотя идеалы, за которые испанские идадьго сражались, не щадя жизни, напротив восторжествовали. Проблема Дон Жуана — это *tragedia победителя*. Он гибнет от огня, который зажигает в других и которым горит сам. Он достигает исторической цели и именно поэтому оказывается более ненужным.

В этом *испанский смысл* Дон Жуана. Главное не в том, что он соблазняет женщин, обманывает, убивает и богохульствует. Главное в том, что он оказался лишним в обществе, где позитивная сторона жизненной стратегии прирожденного воина отсутствует.

Дон Жуан — переизбыток огня, ставшего ненужным, как и Дон Кихот, в новой парадигме Модерна. От этого огня сгорают не только его жертвы (Тисбея), но и он сам. Мужской огонь Средневековья в барокко сопряжен с темными тонами гибели и ужаса.

## Кальдерон де ла Барка: короли сновидений

Еще одним крупнейшим представителем испанского «золотого века» в области театра является Педро Кальдерон де ла Барка (1600–1681). Как и Кеведо и многие другие художники и мыслители испанского барокко, Кальдерон получил воспитание в коллеже иезуитов, что наложило отпечаток на его мировоззрение. В духе католицизма эпохи Контрреформации он стоял на консервативных позициях, впрочем, как и подавляющее большинство испанцев той эпохи. В юности семья готовила Кальдерона к церковной карьере,



но он выбрал, в конце концов, светское образование. Позднее Кальдерон все же принял священство и монашество во францисканском Ордене терсиариев (Третий Орден святого Франциска). Философские взгляды Кальдерона полностью вписывались в линию неосредневековых испанских схоластов — Луиса де Молина и Франсиско Суареса, в свою очередь основывавшихся на теориях блаженного Августина и Фомы Аквинского.

Кальдерон пробует себя в драматическом искусстве, и уже первые пьесы встречают оглушительный успех в окружении Филиппа IV (1605—1665), после чего Кальдерон становится придворным драматургом. В 1636 году король посвящает Кальдерона в рыцари Ордена святого Иакова Компостельского.

Как и у большинства испанских драматургов барокко, у Кальдерона есть ряд пьес религиозной тематики. Таковы «Поклонение кресту», «Чистилище святого Патрика»<sup>1</sup>, «Вальтасаров пир», «Два небесных возлюбленных» и т. д.

Со стилистической точки зрения Кальдерон, в отличие от Лопе де Вега, является последователем не Грациана и Кеведы, но Гонгора, строя поэтическую структуру своих пьес на основе «культеранизма».

После принятия сана Кальдерон становится капелланом короля, а его пьесы приобретают все более теологический характер.

Кальдерон написал около ста драматических произведений разного жанра, включая философские драмы, комедии, интермедии, сакраментальные акты.

Вершиной творчества Кальдерона является пьеса «Жизнь есть сон». В ней главный герой польский принц Сигизмунд оказывается заключенным в башню, так как его отец король Басилио, на основании астрологических предсказаний высчитывает, что его наследник будет жестоким, аморальным и тираническим правителем, который приведет к упадку королевство и станет причиной его собственной гибели. Сигизмунд воспитывается в башне, не видя внешнего мира, природы, общества, других людей, кроме слуги Клотальдо, от которого получает все знания о внешнем мире. В определенный момент король Басилио решает удостовериться в правоте астрологических предсказаний и привозит Сигизмунда во дворец, чтобы убедиться в том, насколько извращенным является его характер. Сигизмунд увидел дворец во всем его блеске, восторги придворных и красоту дам, в частности, инфанты Эстрелья, невесты короля Московии Астольфо или Росауры. Сигизмунд резко оскорбляет отца, едва не убивает слугу, посягает на женщин без их согласия. Тогда король Басилио, видя

<sup>1</sup> Кальдерон Педро де ла Барка. Драммы: В 2 кн. М.: Наука, 1989.

что пророчества оказались верными, решает усыпить сына и снова отправить его в башню. Когда тот просыпается в своей темнице, слуга Клотальдо убеждает его, что все, что он видел, было сном. Вначале Сигизмунд отказывается верить, но Клотальдо удается настоять на своем. Тогда Сигизмунд произносит монолог, который можно считать манифестом всего мировоззрения барокко. Это — квинтэссенция трагического и гротескного одновременно испанского «золотого века». Он-то и дал название всей пьесе. Сигизмунд излагает фундаментальную философию латинского мира в тот период, когда Новое Средневековье было отвоевано, утверждено героизмом Реконкисты, но натолкнулось на *внутреннюю* преграду: на материальную тщету земного мира, где даже воплощенная мечта становится своим собственным жалким подобием, симулякром, гипсовым ангелом. Эта мечта может быть живой и действенной только как мечта, как сон, противопоставленный другому, земному и обыденному сну. Так, между собой сталкиваются два сновидения — *сон неба и сон земли*. Их трудная диалектика есть еще одно выражение концепта Грациана.

Сигизмунд говорит в своем знаменитом монологе, известном не менее чем монолог шекспировского Гамлета и во многом созвучном ему по содержанию.

Королю снится, что он король, и он живет в этой светской иллюзии,

Приказывая и управляя;

И те аплодисменты, которые получает актер, написаны на ветре,

Их превращает в пепел смерть — какое несчастье!

Кому захочется править, зная, что придется проснуться внутри смертного сна?

Богатому снится, что он богат,

И от этого только возрастают заботы;

Бедному снится, что он страдает

От нищеты и бедности;

Спит тот, кто получает желаемое,

Спит тот, кто усердствует и не достигает,

Спит тот, кто оскорбляет и обижает

И в конце концов, в мире

Всем снится что они, это они,

Хотя никто этого и не понимает.

Sueña el rey que es rey, y vive con este engaño mandando, disponiendo y gobernando;

y este aplauso, que recibe prestado, en el viento escribe,

y en cenizas le convierte la muerte, ¡desdicha fuerte!

¿Que hay quien intente reinar, viendo que ha de despertar en el sueño de la muerte?

Sueña el rico en su riqueza, que más cuidados le ofrece;

sueña el pobre que padece su miseria y su pobreza;

sueña el que a medrar empieza,

sueña el que afana y pretende,

sueña el que agravia y ofende,

y en el mundo, en conclusión,

todos sueñan lo que son, aunque ninguno lo entiende.

Yo sueño que estoy aquí

Я сплю и вижу, будто я здесь,  
 В этой тесной темнице,  
 И я спал и видел, что был в другом месте,  
 Более веселом, чем это.  
 Что есть жизнь? Безумие.  
 Что есть жизнь? Иллюзия,  
 Тень, фикция,  
 И высшее из благ ничтожно:  
 Вся жизнь есть сон,  
 И сны суть только сны.

destas prisiones cargado,  
 y soñé que en otro estado  
 más lisonjero me vi.  
 ¿Qué es la vida? Un frenesí.  
 ¿Qué es la vida? Una ilusión,  
 una sombra, una ficción,  
 y el mayor bien es pequeño:  
 que toda la vida es sueño,  
 y los sueños, sueños son<sup>1</sup>.

Это знание радикально меняет саму сущность Сигизмунда. Вначале он был узником, не знавшим людей, чей мир был ограничен пределами темной тюремной башни. Потом мгновенно он стал могущественным королем Польши и владельцем несметных богатств. Затем он снова вернулся к изначальному состоянию. И неважно, что из всего этого было сном: *все* — сон, это более радикальный вывод, который провозглашает как основу мировоззрения Сигизмунд и сам Кальдерон. Это — формула барокко.

Когда восставшие солдаты прорываются в башню, чтобы предложить Сигизмунду возглавить мятеж, он принимает это предложение. Но не для того, чтобы дорваться до власти, а только потому, что и это — сон. Однако вопреки предсказаниям звезд, завладев королевством, Сигизмунд не ведет себя так, как прежде, как от него ожидалось и как он мог бы и должен был бы себя вести — властно, грубо, эгоистично, разрушительно. Обнаружение метафизики сна изменило его необратимо. Он вышел за пределы механической предопределенности рока, владеющей звездами и судьбами людей, распознав логику обмана. *Тот, кто знает, что спит, больше не спит.* Поэтому Сигизмунд не делает тех действий, которые от него ожидались, но становится разумным и мудрым властителем, правящим польским королевством во благо всех подданных. Он понял призрачность имманентного и стал не рабом, но королем сновидений.

<sup>1</sup> Calderón Pedro de la Barca. La vida es sueño. Oxford: Manchester University Press. 1961. P. 65.

# Политический историал Испании в XVIII–XX веках: испанский археомодерн

## От Габсбургов к Бурбонам

«Золотой век» или, иначе, эпоха испанского барокко продлилась до конца XVII века, хотя в последние десятилетия в целом стали преобладать упаднические тенденции в культуре и политике. Болезненная двусмысленность оппозиции между высоким неосредневековым идеалом и обывательской буржуазностью, которая была характерна для всего периода испанского историала, следующего за Реконкистой, давала свои плоды. Мир Санчо Панса почти окончательно вытеснил мир Дон Кихота (равно как и Дон Жуана). Буржуазия и ценности третьего сословия постепенно вышли на первый план, существенно потеснив аристократию — еще не политически, но социально-психологически. Несмотря на упорное сопротивление самой испанской идентичности, Модерн все же так или иначе проникал внутрь испанского общества.

Водоразделом между эпохой испанского барокко и собственно вступлением в Новое Время служит рубеж XVIII века, на который приходится смерть последнего представителя династии Габсбургов Карлоса (1665 — 1700). Вместе с XVII веком завершается двухсотлетний «золотой век» Испании, за время которого испанское влияние (равно как и могущество Габсбургов) распространилось на огромные территории планеты. В политике перелом наступил еще в Тридцатилетнюю войну, когда католическая коалиция, отстаивающая консервативную идентичность Европы перед лицом Реформации и модернизации (в случае Франции), не смогла одержать решающей победы и существенно ослабила свои позиции. Смерть последнего короля Испании из династии Габсбургов, не оставившего наследников, стала еще одним решительным этапом отступления парадигмы Традиции в общеевропейском (и мировом — с учетом колониального измерения) масштабе.

Уже при предпоследнем Габсбурге на испанском троне Филиппе IV (1605 – 1665) от Испании отделилась Португалия, расторгшая в одностороннем порядке Иберийскую унию и начавшая войну за независимость. Но официально Испания признала независимость Португалии только в 1668 году.

Отсутствие у Карлоса II детей привело к династическим спорам и к войне за испанское наследство между Францией и Австрией, которая длилась с разной степенью интенсивности с 1701 по 1714 год. В результате сложных политических процессов, дипломатических договоренностей и военных действий Франции удалось возвести на испанский престол внука короля-солнца Людовика XIV (1638 – 1715) герцога Анжуйского Филиппа V Бурбона (1683 – 1746). Испания в силу этого переставала быть главным союзником Австрии, как это было при общей династии Габсбургов, и сближалась с Францией.

Франция XVIII века находилась в совершенно ином историческом моменте, нежели Испания того же времени. Это было в полном смысле национальное централистское Государство, построенное на основании политической философии Модерна, тогда как Испания все еще пребывала в контексте Нового Средневековья, а модернизация и рост третьего сословия наталкивались на жесткое противодействие католического ядра, верного стратегии Контрреформации. При переходе от династии Габсбургов к династии Бурбонов Испания сдвигалась к новой парадигме, вступая — по крайней мере на уровне правящей королевской верхушки — из Нового Средневековья (оформленного в двусмысленную амфилогическую структуру барокко) в политический Модерн.

## Бурбоны и модернизация

Бурбоны у власти переносят на Испанию политические, культурные и экономические модели, сложившиеся к тому времени во Франции, что приводит к радикальным изменениям в структуре испанской идентичности и испанского историала. С этого времени начинается эпоха *испанского археомодерна*, отчасти схожего с итальянским археомодерном, который начинает проявляться в то же самое время, чтобы в полной мере дать о себе знать в XIX веке — в эпоху Рисорджименто.

В Испании Бурбоны в XVIII веке проводят политику секуляризации, сокращают полномочия клира, поощряют идеи Просвещения и модернизации права. В Испании в этот период нарастает не просто французское, но *модернистское* влияние, в полной мере втор-

гаеа в политику и культуру то, что мы назвали кельто-Модерном<sup>1</sup>. Эти процессы протекают в течение всего XVIII века. Однако испанский консерватизм сказывается в том, что во время Великой французской революции Испания при правлении Карла IV (1748 – 1819) становится на сторону свергнутой династии, пытается поддержать французских роялистов, но проигрывает военное противостояние. После прихода к власти Наполеона Мадрид колеблется между союзом с Францией и союзом с Англией. Сам выбор указывает на то, что Испания в это время находится в рамках политического Модерна, выбирая союзников не по идеологическому признаку, а в силу прагматических ситуативных интересов. Политические колебания и нерешительность в вопросах династической преемственности привели Карла к тому, что Испания оказалась под властью Наполеона, поставившего в 1808 году на трон своего брата Жозефа Бонапарта (1768 – 1844). Испанцы восстали против этого, но тогда французские войска вступили в Мадрид, после чего в Испании началась партизанская война. Большинство населения Испании, а также духовенство, кортесы (парламент) и значительная часть аристократии выступили против французоз, но сторонникам Жозефа Бонапарта удалось захватить и удержать власть в крупных городах, а также переманить на свою сторону часть элиты.

Параллельно этому английские войска, бывшие главными противниками Наполеона в Европе, высадились в Португалии. Когда напряжение партизанской войны несколько спало, англичане продолжали боевые действия и нанесли французской армии сокрушительное поражение в битве при Саламанке и ненадолго заняли Мадрид. После поражения армии Наполеона в России Жозеф Бонапарт с армиями покинул столицу и был разбит англичанами у северного города Витории в Стране Басков (по-баскски Гастейс).

## Либералы против карлистов

За столетие модернизации к XIX веку в Испании сложилось особое идейное течение, которое стояло на либерально-демократической платформе, выступало за дальнейшую и более радикальную секуляризацию и за переход к конституционной монархии. Это либеральное направление стало самостоятельной силой в период войны против Жозефа Бонапарта, примкнув к общепатриотическому фронту, но с демократической позиции. Это течение было связано с европейской масонерией, в первую очередь французского проис-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

хождения. После изгнания французов испанские либералы контрролировали во многом представительские структуры — кортесы, взяв на вооружение республиканские идеи.

Следует заметить, что испанский либерализм XIX века и особенно на первом этапе выступал с национальных позиций, ратуя за больший централизм и превращение Испании, сохранявшей во многом остатки средневекового уклада (особенно в ряде регионов, например, на севере в форме системы полуавтомного управления — *fueros*, фуэрос), в буржуазное национальное государство — с единым языком (идиомом), управлением, административной системой, гражданством и т. д.

Король Фердинанд VII (1784 — 1833) постоянно колебался между либеральными кортесами, настаивающими на республиканских реформах, и традиционно консервативным крестьянским населением и духовенством, сохраняющим ориентацию на Контрреформацию и верность классическим образцам латинского Логоса (в его католическом издании). Сразу после освобождения от французов он стал символом национальной независимости, но его непоследовательность подорвала к нему доверие и среди консерваторов, составлявших основную опору монархии, и среди либералов.

В период между 1820 и 1823 годами в Испании началась гражданская война. Либералы потребовали от Фердинанда VII возврата к Конституции, принятой в 1812 году. В конце концов, противостояние решилось армиями Священного Союза, которые под командованием герцога Ангулемского (1775 — 1844) из дома Бурбонов вторглись в Испанию и освободили короля, взятого в заложники кортесами. После этого восстание либералов было подавлено и восстановлена абсолютная монархия.

В этот период в испанских колониях вспыхивает война за независимость, которая облегчается смятением и хаосом в самой метрополии. В этот период вице-королевства Испании, расположенные в Южной Америке, становятся независимыми государствами. Лидеры этой борьбы — Симон Боливар, Хосе де Сан-Мартин и т. д. — опираются на масонские ложи и либеральные идеи, которые намного опережают настроения в самой Испании, все еще консервативной и отчасти сохраняющей свои средневековые традиции. Однако латиноамериканские лидеры республиканского направления, так же как и испанские либералы, сочетают индивидуализм и прогрессизм с требованиями национального единства. Однако их постколониальный национализм направлен против метрополии и в некоторых случаях против соседних государств, так же бывших колоний.

После смерти Фердинанда VII в Испании вновь вспыхивает внутренний конфликт, на сей раз на династической почве. Фердинанд VII вопреки сложившейся испанской традиции передает престол своей дочери Изабелле II (1830–1904), против чего восстает партия сторонников брата Фердинанда VII дон Карлоса Старшего (1788–1855), получившая название «карлистов». Идеология карлистов представляла собой последовательный и радикальный католический консерватизм и отражала глубинную латинскую идентичность традиционной Испании. Карлисты были фундаментал-консерваторами и противостояли не только либералам, но и тем правым и подчас роялистским политикам, которые выступали за национализм в его буржуазной версии. Карлисты вдохновлялись идеалом Нового Средневековья (вечного Средневековья Испании) в сочетании с бескомпромиссным традиционалистским католичеством и латинским идеалом Империи. С другой стороны, им противостояли модернисты-либералы и националисты-консерваторы, которые по разным мотивам, но в равной мере отвергали средневековый идеал и утверждали европейские ценности и подходы Нового времени, взятые либо в их правой (консерваторы), либо в левой (либералы и позднее социалисты) версиях.

Те, кто поддерживал малолетнюю во время начала конфликта инфанту Изабеллу II, напротив, ориентировались либо на либеральные идеи и переход к конституционной монархии, либо на умеренный национал-консерватизм. Их называли «крестиносы», по имени матери малолетней Изабеллы II, регентши и принцессы Марии Кристины де Бурбон (1806–1878).

Дон Карлос Старший в 1833 году в Португалии провозглашает себя королем Испании. Его поддерживает большинство населения северных провинций — в первую очередь Страна Басков, а также Каталония и т. д. Именно там были распространены в большей степени «фуэросы».

Во главе сил карлистов стояло временное правительство (хунта) с отчетливо сформулированной фундаментал-консервативной идеологией. Карлисты довольно быстро установили контроль над севером Испании, включая Каталонию, тогда как крестинос сохраняли под своей властью юг Испании. Так, Испания на некоторое время оказалась в ситуации новой Реконквисты: христианские традиционалисты-карлисты, как некогда христианские короли Средневековья эпохи исламских завоеваний, укрепились на севере Пиренейского полуострова, тогда как либералы и носители парадигмы Модерна (относящиеся к Логосу Кибелы так же, как и средневековые мавры) — на юге.



Показательно, что консервативные европейские державы — Россия, Австрия, Пруссия и ряд итальянских политий поддерживали карлистский Север, а стоявшие в авангарде модернизации и кельто-Модерна Великобритания и Франция однозначно встали на сторону либерального или умеренно-консервативного Юга (кристиносов). На первом этапе перевес был на стороне карлистов: так, в 1836 году карлистский генерал Мигель Гомес Дамас (1785 — 1849) доходил до Кордовы, некогда бывшей столицей исламского государства в пространстве Иберийского полуострова. В 1839 году ситуация, однако, изменилась, и кристинос перешли в контрнаступление, вначале оттеснив карлистов в Пиренеи, затем переманив на свою сторону ряд их военачальников, признавших Изабеллу II, и наконец, заставив самого Дона Карлоса Старшего отойти на территорию Франции.

После военного поражения партия карлистов тем не менее сохранила свое влияние на испанское население, а потомки Дона Карлоса продолжали считать себя претендентами на испанский престол.

Когда в Испании в 1868 году произошел либеральный государственный переворот, приведший к отстранению от власти королевы Изабеллы II, карлисты снова напомнили о себе. Этот переворот поставил по разные стороны баррикад бывших ранее более или менее солидарными кристинос: либералы выступили на сей раз и против умеренных правых. Но умеренные правые все равно сохранили свое неприятие карлизма, и общего правого фронта из радикальных (карлисты) и умеренных консерваторов не сложилось.

Радикальные либералы, одним из вождей которых был яростный противник карлистов Франсиско Серрано-и-Домингес (1810 — 1885), разбили королевские войска и вступили в Мадрид. Серрано был назначен министром-президентом, но довольно быстро передал власть Амадео Савойскому (1845 — 1890), представителю Савойской династии (объединившей Италию). Амадео под давлением гражданской войны и политического хаоса быстро подал в отставку, и в 1873 — 1874 годах была провозглашена эфемерная Испанская Республика, последним из четырех, стремительно сменявших друг друга, президентом которой был избран тот же Серрано. Однако умеренный либерал и прагматик Серрано снова передал власть королю — на сей раз Альфонсо XII (1857 — 1885), сыну королевы Изабеллы II, в свержении которой он же несколько лет тому назад принимал самое активное участие.

Показательно, что либералы и в период поддержки Изабеллы II, и в эпоху ее свержения, и во время Республики, неустанно боролись с карлистами, противостоя им не по ситуативным, но по глубинным мировоззренческим мотивам. Они воплощали в себе Модерн (как в

монархической, так и в секулярно-республиканской версии), карлисты — Традицию. Опорой карлистов были консервативные силы — народ, духовенство и традиционалистски ориентированная аристократия, а также баски и сельское дворянство, отстаивавшее свои ценности и свой жизненный уклад перед лицом поднимающейся городской буржуазии. Вождем карлистов в последнюю — третью — карлистскую войну стал внук Дона Карлоса Старшего инфант Дон Карлос Младший (1848 — 1909). Карлисты создали внушительную армию на севере Испании (от Бискайи до Арагона и Каталонии) и начали наступление на юг.

После своей коронации Альфонсо XII возглавил борьбу с карлистами и сумел сплотить вокруг себя как умеренных либералов, так и умеренных монархистов. Остановить карлистов ему удалось к 1876 году, а затем и перейти в наступление. В это же время Дон Карлос Младший был вынужден, как и его дед, покинуть Испанию.

## Либеральный монархизм

Альфонсо XII удалось укрепить свою власть в Испании, примирить умеренные партии и более или менее стабилизировать ситуацию. Будучи популярным правителем у широких слоев населения, за исключением фундаментальных консерваторов-карлистов и крайне левых либералов, он смог сбалансировать политические процессы в Испании, найдя компромисс между глубинно консервативной сущностью испанского общества, с одной стороны, и модернизацией правящих элит и поднимающейся постепенно городской буржуазии, активно развертывающейся с появлением в Испании первых Бурбонов, с другой.

После его смерти ему наследовал Альфонсо XIII (1886 — 1941), который продолжил линию либерального монархизма и буржуазных реформ вслед за своими предшественниками. В 1898 году, когда король Альфонсо XIII был еще ребенком, состоялась испано-американская война, в ходе которой американцы захватили принадлежавшие Испании с XVI века Кубу, Пуэрто-Рико и Филиппины. По мере того как во внутренней политике Испании все громче о себе заявляют представители крайне левых течений, — в частности, анархисты (разновидность второй политической теории) за годы правления Альфонсо XIII убили в общей сложности четырех премьер-министров, — консервативный полюс, в свою очередь, начинает приобретать все более отчетливые формы. Так, в 1923 году военный губернатор Барселоны, где благодаря анархистам и каталонским сепаратистам назревала хаос, Мигель Примо де Ривера

(1870 – 1930) захватил политическую власть и установил жесткий порядок. Альфонсо XIII предпочел не открывать еще один фронт борьбы с мятежным генералом, но назначил его председателем правительства с диктаторскими полномочиями. Примо де Ривера сумел восстановить порядок в Испании, пойдя для этого на существенное ограничение либеральных свобод. Однако под давлением оппозиции он вынужден был подать в отставку в 1930 году, выехал в Париж и скоро умер.

## **Вторая Республика, генерал Франко и реставрация либерального монархизма**

Консервативную часть населения, включавшую в себя и новые поколения карлистов, возглавил сын Мигеля Примо де Ривера Хосе Антонио Примо де Ривера (1903 – 1936) и философ и писатель Рамиро Ледесма Рамос (1905 – 1936), создавшие движение «Испанская Фаланга». Это течение относится к типу третьей политической теории, хотя Рамиро Ледесма Рамос был учеником испанского философа Ортеги-и-Гассета и последователем Мартина Хайдеггера, чья политическая философия более нюансирована и отчасти относится к Четвертой Политической Теории.

14 апреля 1931 года либералами и крайне левыми политическими движениями (анархистами и коммунистами) монархия была свергнута, Альфонсо XIII бежал из страны, и была провозглашена Вторая Республика. В этот период было сформировано «красное правительство», которое завершило секуляризацию Испании, запретило Орден иезуитов, лишило католичество статуса официальной религии, были разрушены многие монастыри, введено строго гражданское законодательство, учреждены демократические институты. В эпоху Второй Республики и особенно ее первых «красных лет» Испания формально догнала, в конце концов, другие европейские державы по уровню модернизации и установлению парадигмы Модерна.

Однако консервативная идентичность испанского общества была настолько глубокой и сильной, что вслед за двумя «красными годами» последовали два «черных года», когда к власти снова пришли правые (на сей раз умеренные, правоцентристские) партии. Это было облегчено и тем, что между либералами (первая политическая теория) и крайне левыми (вторая политическая теория), а также внутри и тех и других сложились противоречия и конфликты. Страна снова стала скатываться в анархию. Власть правых оказалась также нестабильной, и на выборах в феврале 1936 года победила коалиция левых сил и либералов, объединившихся в Народном Фронте.

Однако уже в июле 1936 года консерваторы во главе с «Испанской Фалангой» и в союзе с другими правопатриотическими партиями и движениями подняли восстание, которое стало началом Гражданской войны, которая длилась вплоть до 1939 года и завершилась взятием Мадрида и установлением пожизненной диктатуры генерала Франсиско Франко (1892 – 1975), лидера военных и консерваторов. Уже в XX веке после «монархической модернизации» Бурбонов и двух попыток установления Республики (первой либеральной, второй основанной на союзе либералов и левых) в Испании снова дала о себе знать ее глубинная неосредневековая идентичность, активно и всеми возможными способами сопротивлявшаяся парадигме Модерна.

Франкизм стал последним аккордом, продлевающим испанскую версию археомодерна, далеким отголоском барокко, донесшимся из испанской глубины, из «черной Испании», сущностной Испании в Новое время и докатившимся до того периода, когда европейский Модерн стал перетекать в новую парадигму — в Постмодерн.

Показательно, что сам Франко, уже победив в гражданской войне и захватив всю полноту власти, не стал проводником только своей консервативной партии, но осознал себя как общенациональную фигуру, почтив павших в Гражданской войне 1936 – 1939 годов общим грандиозным монументом, специально возведенным в «Долине Павших» (Valle de los caídos).

Хотя политическая философия Франко относится к третьей политической теории и является во многом сходной с фашизмом Муссолини и национал-социализмом Гитлера, официально в период Второй мировой войны Испания Франко сохраняет нейтралитет, ограничившись посылкой на Восточный фронт добровольцев «Голубой дивизии». Это позволяет режиму Франко устоять и после падения стран Оси и сохраниться вплоть до смерти самого Франко.

Идеологией Франко был сформулированный «Испанской Фалангой» Хосе Антонио Примо де Ривера и Рамиро Ледесма Рамосом «национал-синдикализм», опирающийся на национализм, с одной стороны, и профсоюзное движение — с другой.

Франко умирает в 1975 году, снова передав власть королю династии Бурбонов — Хуану Карлосу I (р. 1938), тем самым, даже свой прощальный жест оформив как *консервативный завет*. Однако в духе испанского историала, полного парадоксов и риторических амфилогий, именно испанский монарх провел в стране либеральные преобразования и снова сместил основной вектор испанской политики в леволиберальном направлении, полностью искоренив все наследие Франко и передав власть либерально-демократическим

и левым партиям и движениям. Это было в духе археомодерна: институт традиционного общества выступал не в роли продолжателя парадигмы Традиции, а напротив, стал катализатором дальнейшего этапа модернизации, секуляризации и «европеизации», вплоть до поддержки растворения Испании в либеральном теле Европейского Союза и ее практической десуверенизации.

Испания остается формально монархией и сегодня после отречения в 2014 году Хуана Карлоса I в пользу своего сына Филиппа VI Испанского (р. 1968). Археомодерн испанского историала плавно и диалектически перешел в общеевропейский Постмодерн.

# Испанский Dasein: дьявол и диктатура

## Франсиско Гойя: во власти дьявола

Вместе с династией Габсбургов к началу XVIII века завершается и «золотой век» испанской культуры. Оригинальность и самобытность испанского барокко постепенно испаряется, в испанском обществе начинают преобладать вторичные и подражательные Европе (в первую очередь Франции) художественные и философские течения, не оставившие большого следа в испанской культуре. Именно на переходный период от барочного Нового Средневековья, со всеми его парадоксами и двусмысленностями, к чужеродной для испанской цивилизации парадигме Модерна и приходится жизнь и творчество великого испанского художника Франсиско Хосе де Гойя-и-Лусьентеса (1746 — 1828), глубже и выразительнее других отразившего в своей живописи то, что происходило в глубине испанской души, на глазах утрачивающей саму себя.

С формальной точки зрения, судьба Франсиско Гойи сложилась вполне благополучно, он был признанным придворным художником, не испытывал материальных трудностей, и его мастерство принесло ему широкую славу. Он был близок с высшей испанской аристократией, писал портреты королей, герцогов и высшей знати. Но вместе с тем все его работы, даже вполне официальные, выражают глубинный внутренний надлом, не снимаемый конфликт, невыразимую мучительную боль. В полной же мере мировоззрение Гойи проявилось в серии картин среднего и позднего периодов, в которых он напрямую и с удивительной для его эпохи откровенностью и одновременно с документальной убедительностью передает пронзительную действительность ада и адскую сущность действительности. В мире Гойи никакие концы не сходятся. Если зло дает о себе знать, оно, проявившись в полной мере, так и остается в таком обнаженно обезображенном состоянии, не уравниваясь и не преодолеваясь добром. Если мы имеем дело со старостью, то она доходит до самых чудовищных форм и, переходя все естественные границы, превращается в нечто «слишком старое», практически «бессмертное», что внушает отвращение и у себя, и у других. Старухи Гойи ужасают, потому что в них читается бессмертность тлена, его триумф.

Гойя доводит до логического предела ту линию, которую уже наметили поэты испанского барокко в «золотом веке», открыв темную

сторону бытия — второй полюс «концепта». Зловещие мотивы начинают давить о себе знать и у Гонгора, и в Дон Жуане Тирсо де Молина, у Кеведо и Кальдерона. Но только у Гойи они приобретают фундаментальное значение, становятся главной темой творчества, а не одной из сторон всегда двусмысленного концепта. У Гойи уже нет иронии барокко, в нем полностью доминирует чистый ужас. Поэтому Гойю часто считают одним из первых художников европейского черного романтизма, поставившего в центре внимания все основные темы этого направления: Модерн как спуск в ад, утрата центра, демонизм богооставленного мира, тщета человеческого, дегуманизация, абсолютный ужас, триумф смерти и, наконец, чистая стихия ничто как единственное содержание хрупкого мира, в котором царит титанический бунт материи. Все эти мотивы и составляют сущность живописи Гойи, развернутые не как философские метафоры, но как предельно достоверный и глубоко жизненный личный опыт. То, что изображает Гойя на своих полотнах, он видит и переживает. И от его портретов и жанровых сцен остается ощущение не менее зловещее, нежели от его инфернальных картин с ведьмами, колдунами, демонами, чудовищами и самим дьяволом, который занимает центральное место в одной из его самых известных композиций. То, против чего боролась Святая Инквизиция, в эпоху Модерна выходит на поверхность, укрепощается и становится основным содержанием бытия.

Гойя чрезвычайно чуток к ноологической сущности Модерна. В картине «Колосс» мы видим его интерпретацию гештальта Титана. Над землей и развалинами Сарагосы, жестко уничтоженной французами, Гойя изобразил огромную фигуру грубого существа, достигающую небес и зло сжимающую кулаки. Весь его вид выдает хтоническую земную природу, тяжесть и агрессию. Это не аллегория войны, это видение главного субъекта Нового времени, Титана. Он приходит в Испанию и утверждает над ней свое материальное господство.

Метафизическую природу живописи Гойи тонко осмыслил русский поэт Константин Бальмонт. Он пишет о Гойе:

Гармония сфер и поэзия ужаса — это два полюса Красоты и фантазия Гойи, как творца офортов, сосредоточивает свое внимание на втором. «Он из числа сердец, влюбленных в безобразное», можно сказать о нем словами Теофиля Готье. Противоречия привлекают его своею тайной, он угадывает в них особый мир, полный напряженной жизни. Соединяя вымысел с реальностью, сливая в одно черты, взятые из разных сфер, он создает небо и землю, принадлежащие ему одному и населенные существами, которые исполнены странной правды при всей фантастичности их внешних очертаний. Гойя

истинный создатель красоты чудовищного, он единственный из всех европейских художников угадал закон, которому следуют, в своем возникновении, полужверинные получеловеческие существа, символизирующие демоническое падшей души<sup>1</sup>.



Гойя. Колосс (Паника)

И далее:

Гойе повсюду видятся горы, они повторяются у него так же часто, как в драмах Кальдерона. А там дальше начинается уже настоящий апофеоз дьявольского мира. Вот три ведь-

<sup>1</sup> Бальмонт К. Поэзия ужаса // Бальмонт К. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Книговек, 2010. С. 280.



мы — парки, они тонко прядут, окруженные удушенными младенцами. Вот другие, они раскрывают звериные пасти и, как добрые труженики, отдыхая, нюхают табак. Привиденьца, уродливые фигурки, ублюдки лилипутов, начинают свои животы, в мирном благополучии, за монастырскими стенами. Три дьявола снаряжаются в путь за добычей, и один остригает другому когти, чтобы не быть узанными, а третий, распростирая хищные крылья, поднял вверх свою голову, и его раскосые глаза устремлены вдаль, а ноздрями он втягивает в себя воздух, как собака, почуявшая присутствие дичи. Сонмы темных духов и колдуний бешено несутся на шабаш. Молодая колдунья, сидя па помеле, прячет лицо за спиной старой. Та уже знает, куда лететь. И только прекрасная герцогиня Альба — в блеске своей юности, с крыльями бабочки вместо головного убора, озаренная сокровенною чарой — летит с открытым лицом на трех фантастических ведьмах. Можно подумать, что весь земной шар находится под властью колдуний и демонов. Они кишат везде, они пируют, они всюду и отовсюду. Земля — их царство. И только ли земля? Голый колдун, окруженный ведьмами и препоясанный обычным ведовским поясом, на котором, как связка ключей, висят удушенные младенцы, показывает на предутреннее звездное небо и успокоительно говорит, что с рассветом они уйдут. Уйдут — куда? Это движение кощунственной руки, указывающей на звезды — быть может самое страшное из всего, что создала фантазия Гойи. Этим движением земной полудьявол стирает различие между Небом и Землей. В царстве звезд те же законы, что и здесь. Там жизнь стиснута теми же формами. Власть дьявола не имеет пространственных границ<sup>1</sup>.

Горы, как каменные массы, находятся в ведении Кибелы. Она же властвует над раскрепощенной женственностью и особенно над миром старух, ее избранных жриц. Лишенный солярной вертикали мир оказывается во власти женщин, колдуний, чародеев. Материальность всего мира, включая небеса, обнаруженная и узаконенная научной картиной мира Нового времени, начиная с Галилея и Ньютона, открывается для Гойи как всеприсутствие ада. «В царстве звезд те же законы, что и здесь», верно замечает Бальмонт. Это — аксиома Модерна, но в глазах глубинно консервативного, солярного по своей природе испанца, носителя латин-

<sup>1</sup> Бальмонт К. Поэзия ужаса. С. 284 — 285.

ского средневекового Dasein'a, она приобретает inferнальные черты и зловещую форму: «власть дьявола не имеет пространственных границ».

Война по-настоящему ужасает Гойю. Если мы обратимся к испанскому историалу, это должно нам показаться странным. Судьба испанцев — Реконкиста, священная и непрерывная битва за латинский Логос, за христианский идеал. Испанский характер — чисто воинский. Испанцы никогда не боялись войны, они боялись и страдали от ее отсутствия. Это, как мы видели, трагедия Дон Кихота и Дон Жуана, этим испанским воинам, хотя и довольно различным, выпало родиться в мире, где их воинский дух не нашел себе применения, что и стало причиной их трагедии — наивной потерянности в быте одного и падения в Преисподнюю другого. Сын Испании Гойя относится к войне по-другому. Теперь война, а не ее противоположность, мир, внушает ему ужас. Это объясняется тем, что война, которую видит Гойя, это восстание титанов, чисто материальное явление. В войне Модерна открывается его демоническая сущность. Константин Бальмонт пишет о цикле работ Гойи, посвященных войне:

Гойя создает в «Los Desastres de la guerra» целую поэму, отмеченную не выписанною элегантностью, а современным импрессионизмом, полную тонких оттенков и окруженную атмосферой ужаса. Эта резня, эти стычки испанских крестьян с чужеземцами, женщины, нападающие на солдат, мертвецы, с которых живые обдирают одежду, аллеи деревьев, где на каждом обнаженном столбообразном стволе висит удушенник, изуродованные трупы, посаженные на кол, мертвые головы с закрытыми глазами и разметанными волосами, похожими на иссохшие травы, обрубленные руки и ноги, повешенные на ветви деревьев, как военные *ex voto*, дымы пожаров вокруг разграбленных городов, их жители, от голода превратившиеся в скелеты, и эта удивительная примесь фантазии, полусгнивший мертвец, высывающий из могильной тьмы свою безжизненную руку и пишущий на белом листе роковое слово *Nada* (Ничего), в то время как сонмы привидений повисли над ним враждебными ликами, и вампиры, сосущие тело усопшего, и Сатана, с холодным лицом ростовщика, составляющий обвинительный приговор против человека, — все здесь окутано призрачным светом фантазии и сковано цельностью лирического подъема<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Бальмонт К. Поэзия ужаса. С. 286 — 287.

«Полусгнивший мертвец, высывающий из могильной тьмы свою безжизненную руку и пишущий на белом листе роковое слово *Nada (Ничего)*» — это ключевой элемент в живописной метафизике Гойи. Мы видели, как Ничто появляется в испанской поэзии у Гонгора в CLXVI сонете. Но это было предостережение, вторая сторона концепта женской красоты и свежести, контрастно оттененная фатальностью материальной стихии, на которой она эфемерно начертана. Слово, написанное рукой трупа у Гойи, — нечто иное. Это уже не вторая сторона концепта, а его *единственное* содержание. Второй духовный полюс, преобладавший в Средневековье и трагически дуализированный в барокко, у Гойи *исчез*. Ничто отразилось в самом себе, вышло из берегов, поднялось выше самых высоких дамб.

Мир, в котором это произошло, это уже не мир солнечной латинской Испании. Это — иной пласт бытия. Это — состоявшийся конец времен, Страшный Суд, ставший реальностью. Но этот Суд не Божий. Здесь правит «Сатана, с холодным лицом ростовщика, составляющий обвинительный приговор против человека». Уже у Франсиско Кеvedо мы встречали «Сон Смерти», где Смерть вершила свой собственный суд. Но у Кеvedо это — предположение, предвосхищение того, что грядет, того, что только *может* быть. У Гойи «Суд Сатаны» есть свершившийся факт.

## Доносо Кортес: сакральная диктатура

Философская жизнь Испании была традиционно довольно скромной и относительно региональной, если не считать такого яркого и оригинального мыслителя Средневековья, как Раймонд Луллий. Но такое впечатление может быть следствием того, что Испания в целом находилась на периферии трансформации Европы в сторону Модерна. Такого явления, как испано-Модерн, в отличие от англо-Модерна, франко-Модерна и даже итало-Модерна, просто не существовало. Защищая традиционный порядок и классические европейские ценности, испанцы вкладывали исторические силы в войну, политику, освоение новых пространств, поддержание религиозного жизненного уклада. Когда же тенденций модернизации, идущих в Испанию извне, не замечать стало невозможно, лучшие мыслители этой страны ответили на вызов современности стройной и фундаментальной системой консервативных принципов.

Ярчайшим образцом испанской философской мысли и крупнейшим мыслителем Испании является маркиз де Вальдегамас Доносо Кортес (1809—1853). Начав свою писательскую деятельность с увлечения либеральными французскими теориями, он довольно бы-

стро разочаровался в них и сформулировал как ответ развернутую консервативную теорию. С его точки зрения, европейский Модерн (в первую очередь Англия и Франция) представляет собой движение к раскрепощению хаотических сил, а атеистический рационализм и научная механицистская картина мира подрывают религиозные и духовные ценности Европы, которые лежат в основе ее идентичности<sup>1</sup>.

При этом в области непосредственной политики Доносо Кортес занимал умеренные позиции, поддерживая королеву Изабеллу II и не разделяя радикализм карлистов. С точки зрения политической философии, он, напротив, был близок именно к карлистам.

Доносо Кортес руководствуется следующей базовой моделью: католическая вера и ее реализация в сословном иерархическом обществе, управляемом христианскими монархами, представляет собой вечный и неизменный идеал политико-социальной системы («вечное Средневековье»). Христианство должно быть не просто культом, но и основой политического порядка, так как Бог есть Господин и верховный Правитель, а поскольку Бог вечен, то и политическая система, стремящаяся к идеалу, должна всегда стараться приблизиться к неизменности. Высшим институтом, отражающим небесную вечность на земле, является Церковь, поэтому Папа Римский как ее легитимный глава имеет все основания надзирать за политикой христианских государств, не вмешиваясь в детали, но определяя духовную стратегию. Христианские монархи должны ориентироваться на христианскую систему ценностей, но обеспечивать в обществе порядок и гармонию: люди служат им так же, как сами они служат Богу. Исторически общества часто отходят от этого идеала, но это не значит, что плох идеал, это значит, что плохо общество, которое ему не следует или следует в недостаточной степени. Когда монархи считают себя всемогущими, история отвечает им гильотиной. Когда массы требуют полной свободы, их ждет революционный террор. Либерализм несовместим со свободой, утверждает Кортес, так как свобода есть гармония личного, социального и духовного измерений; освободив личность, но не исправив общества и не обеспечив высокого религиозного уровня, мы сделаем несправедливость и неравенство еще более глубокими.

Прогресс в области материи, техники и рациональных знаний, по Кортесу, не означает прогресса всего человека, а только отдельных сторон его деятельности, что может сопровождаться в других областях упадком и деградацией. Если мы сводим человека к набору материальных функций, мы обрекаем его на уродливое и низменное

<sup>1</sup> Кортес Д. Сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2006.

существование, и нарастающий комфорт приведет лишь к увеличению внутренних страданий, одиночества и отчаяния.

Кортес видит европейский Модерн как глубокий кризис и призывает к радикальной борьбе против него под эгидой традиционных ценностей. Католичество должно укрепить свое влияние вопреки релятивизму, деизму, индивидуализму, секуляризму, материализму и атеизму. *Для защиты от хаоса и вырождения следует ввести политическую диктатуру.* Так как Кортес был действующим политиком и дипломатом, он понимал, что сила европейских монархий стремительно убывает, поэтому он считал, что помимо царствующих домов Европы должны появиться новые люди консервативной ориентации, которые смогли бы взять на себя чрезвычайные полномочия для спасения Европы от неминуемой гибели. Им-то, с опорой на католичество и монархию, и следует установить режим диктатуры.

В своей знаменитой «Речи о диктатуре», произнесенной в 1849 году, Кортес сформулировал основные положения своей политической философии:

Общественная жизнь, синьоры, как и человеческая жизнь, состоит из действий и противодействий, прилива и отлива определенных сил вторжения и сил сопротивления.

Такова жизнь общества, такова же и жизнь человека. Итак: вторгающиеся силы называются в человеческом теле болезнями, в общественном теле иначе, но по сути это одно и то же, хотя предстают в двух различных состояниях — в одном случае они распределены равномерно по всему обществу и сконцентрированы лишь в отдельных индивидуумах; во втором случае, когда болезнь достигает критической стадии, она распространяется на целые политические ассоциации. Итак: я утверждаю, что силы противодействия как в человеческом теле, так и в обществе, существуют для того, чтобы пропорционально и в меру необходимости противодействовать силам вторжения. Когда силы вторжения рассеяны, силы сопротивления также

La vida social, señores, como la vida humana, se compone de la acción y de la reacción, del flujo y reflujo de ciertas fuerzas invasoras y de ciertas fuerzas resistentes.

Esta es la vida social, así como esta es también la vida humana. Pues bien: las fuerzas invasoras, llamadas enfermedades en el cuerpo humano, y de otra manera en el cuerpo social, pero siendo esencialmente la misma cosa, tienen dos estados: hay uno en que están derramadas por toda la sociedad, en el que estas fuerzas invasoras están reconcentradas solo en individuos: hay otro estado agudísimo de enfermedad, en que se reconcentran mas, y están representadas por asociaciones políticas. Pues bien: yo digo que no existiendo las fuerzas resistentes, lo mismo en el cuerpo humano que en el cuerpo social, sino para rechazar las fuerzas invasoras, tienen que proporcionarse necesariamente á su estado. Cuando las fuerzas invasoras están derramadas, las

рассеяны; в этом случае она распределены между правительством, властными инстанциями, судами, одним словом, по всему общественному телу. Но когда вторгшиеся силы концентрируются в политических ассоциациях, точно также с необходимостью и так, что никто не может им воспрепятствовать в этом, так как никто не имеет права препятствовать им в этом, силы сопротивления сами собой соединяются в одних руках. Это — ясная, прозрачная и нерушимая теория диктатуры.

resistentes lo están también; lo están por el Gobierno, por las autoridades y por los tribunales, y en una palabra, por todo el cuerpo social; pero cuando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho á impedirlo, las fuerzas resistentes por sí mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible de la dictadura<sup>1</sup>.

В этом фрагменте открывается сущность политической философии Доносо Кортеса, более подробно развитая в отдельной работе «Эссе о католицизме, либерализме и социализме»<sup>2</sup>. Здоровьем и нормой для Кортеса является католическая монархическая цивилизация, основанная на латинской идентичности (в данном случае на испанской цивилизации) и сословной иерархии, а также на верности традициям и испанской народной культуре. Поэтому, пребывая в самой себе, испанская идентичность является распределенной и не фокусированной в какой-то одной политической фигуре, доктрине или институции. Норма для Кортеса — парадигма Традиции, латинский Логос в его средневековом и неосредневековом выражении.

«Силы вторжения», о которых он говорит в «Речи о диктатуре» — это внешние влияния, представленные в тот период прежде всего либерализмом и социализмом, то есть первой и второй политическими теориями Нового времени. «Вторжение» и «болезнь», по Кортесу, это не что иное, как *политический Модерн*, модернизация, секуляризация, материализм и научное мировоззрение, приходящие в Испанию из Франции и других европейских стран. Пока Модерн рассеян, утверждает Кортес, Традиция, всегда с необходимостью противодействующая ему, также может быть распределенной по различным инстанциям традиционного общества. Но когда «вторжение» приобретает сконцентрированный, политический характер, выступает как организация, институт и политическое движение, со своей идеологией, структурами и социальными механизмами, рассеянного противодействия недостаточно. Отныне

<sup>1</sup> Cortés D. Obras en 5 v. V. 3. Madrid: Tejado, 1854. P. 256.

<sup>2</sup> Ibid.

противодействие должно приобрести также *сконцентрированный* характер, воплотившись на теоретическом уровне в емкую *консервативную идеологию* (которую разрабатывает сам Доносо Кортес), а на практическом уровне — в политическую диктатуру. Кортес понимает под «диктатурой» не нечто прагматическое и временное, лишённое самостоятельного идеологического содержания, но именно идею, причем идею Традиции. Этот тезис он развивает на исторических примерах, показывая, в частности, что ситуативная диктатура Цезаря была прелюдией к установлению Августом Империи. Кортес заключает:

Я доказал, что диктатура есть истина на уровне теории, и что это факт на уровне истории. Я скажу сейчас вам больше: диктатура — это факт на уровне Божественного.

He probado que la dictadura es una verdad en el orden teórico, que es un hecho en el orden histórico. Pues ahora voy a decir mas: la dictadura es otro hecho en el orden divino<sup>1</sup>.

Таким образом, диктатура у Кортеса приобретает *сакральное содержание*. Это не просто сохранение традиционного порядка, но предельная концентрация сути этого порядка в центростремительной инстанции. *Диктатура есть сама по себе идеология*.

В Доносо Кортесе мы видим не только консерватора, но *консервативного революционера*. Он ясно осознает, что старому порядку грозит гибель и призывает не просто сохранять его любой ценой, но и восстанавливать радикальными и революционными методами — с опорой на героические усилия и вдохновляясь вневременным идеалом. Таким образом, Кортес выражает *испанский ответ на современность*. Он состоит в радикальном отвержении европейского Модерна и призыве к реставрации аполлонической вертикальной топики, отличавшей средиземноморскую цивилизацию изначально и воспроизводящейся циклически на разных уровнях.

Показательно, что Кортес категорически отказывается от веры в прогресс, более того, он полагает, что в настоящее время Европа находится в состоянии падения — промежуточную стадию этого падения он идентифицирует в буржуазном либерализме, а финальную — в анархизме и полном хаосе. Тем самым, он сближается с германским пониманием европейской современной истории — как упадка, заката (Untergang) и «сумерек богов» (Götterdämmerung), что отметил такой выдающийся немецкий консервативный философ, как Карл Шмитт<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cortés D. Obras en 5 v. V. 3. P. 257.

<sup>2</sup> Schmitt C. Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze. Köln: Greven, 1950.

## Унамуно: грезы Дон Кихота и Великая Мать басков

С конца XIX века испанские интеллектуалы (поколение 1898 года) ставят в центре внимания *проблему испанской идентичности*. Они задаются вопросом: «Что значит быть испанцем?», «Существует ли испанская философия?» и т. д. Одним из наиболее ярких мыслителей этого поколения был философ и писатель баскского происхождения Мигель де Унамуно (1864–1936). Унамуно уже в юности делает академическую карьеру и становится ректором Университета в Саламанке.

По своим политическим взглядам Унамуно принадлежит к либералам, противостоит диктатуре Мигеля Примо де Ривера, но при этом глубоко вдумывается в испанскую идентичность, тщательно исследует испанскую культуру и пытается подойти вплотную к расшифровке испанского Dasein'a. Именно поэтому Унамуно в 1931 году поддерживает национальное восстание фалангистов и Франко, полагая, что в этот исторический момент главное заключается в том, чтобы сохранить единство Испании и порядок в ней, что ставит под угрозу левые силы, в том числе и левые либералы. Унамуно же, скорее, относится к правым либералам. Однако поддержка со стороны Унамуно Франко длится недолго, и в 1936 году из отвращения к шовинистской (антибаскской и антикаталонской) риторике крайних франкистов — в частности, создателя «Иностранного Легиона» Мильяна Астрайя (1879–1954), с которым Унамуно вступает в жесткую полемику, — он резко выступает против режима, за что подвергается преследованиям — увольняется из Университета и помещается под надзор полиции.

Отношение Унамуно к испанской идентичности двойственно и идеологически соответствует правому либерализму. С одной стороны, Унамуно глубоко всматривается в особенность испанской истории и испанского духа, понимает и отчасти принимает ее самобытные и в целом консервативные черты, но в то же время стремится примирить испанскую идентичность с европейской цивилизацией и с парадигмой Модерна.

В одной из своих философских работ, написанной в 1913 году, «О трагическом чувстве жизни у людей и народов»<sup>1</sup>, Унамуно, развивая типично испанскую тему дуальности между духовным и материальным, ставит в центре своего внимания трагизм и напряженную борьбу, которую он называет греческим термином «агония». Этот трагизм порожден тем, что противоречие *принципаль-*

<sup>1</sup> *Unamuno Miguel de. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. Русский перевод: Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни... Киев: Символ, 1997.*



но не снимаемо, и именно это составляет смысл человеческой истории и ее основное содержание. Историю христианства Унамуно в свою очередь, трактует как агонию, то есть драматическую борьбу, не имеющую развязки<sup>1</sup>. Перед самой смертью Унамуно снова обращается к этой теме, начав писать книгу со сходным названием «О трагическом переживании жизни» с подзаголовком «Заметки об испанской революции и гражданской войне»<sup>2</sup>, где он хотел применить свой тезис о фундаментальности «агонии» к историческим событиям, которые он проживал лично и в которых принимал самое активное участие.

Вершину философского противоречия, «агонии», борьбы между безумием идеала и рутинной реальности, Унамуно находит в фигуре Дон Кихота Сервантеса, в котором он видит архетип испанца, олицетворение национального характера. В своей ранней книге<sup>3</sup> о Дон Кихоте Унамуно пишет:

В этом юмористическом труде сосредоточен весь наш будущий героизм; в этом юмористическом труде обрело вечность эфемерное величие нашей Испании; в этом юмористическом труде содержится вся наша испанская философия, единственно подлинная и единственно честная; в этом юмористическом труде душа нашего народа, воплощенная в человеке, достигает бездны мистерии жизни.

En una obra de burlas se condensó el fruto de nuestro heroísmo; en una obra de burlas se eternizó la pasajera grandeza de nuestra España; en una obra de burlas se cifra y compendia nuestra filosofía española, la única verdadera y hondamente tal; con una obra de burlas llegó el alma de nuestro pueblo, encarnada en hombre, a los abismos del misterio de la vida<sup>4</sup>.

На вопрос о существовании или несуществовании испанской философии Унамуно дает знаменитый ответ: «Существует ли испанская философия? Да, это — Дон Кихот» (*¿Hay una filosofía española? Sí; la de Don Quijote*)<sup>5</sup>. И далее Унамуно поясняет, что под «испанской философией» он понимает нечто экзистенциальное, не столько рациональное, сколько интуитивное и сердечное:

<sup>1</sup> *Unamuno Miguel de. La agonía del cristianismo. Mi religión y otros ensayos. Madrid: Editorial Plenitud, 1967.*

<sup>2</sup> *Unamuno Miguel de. El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas. Madrid: Alianza, 1991.*

<sup>3</sup> *Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. Madrid; Buenos Aires: Rinacimiento, 1914. Русский перевод: Унамуно Мигель де. Жизнь Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно. СПб.: Азбука; Азбука-Литтик, 2011.*

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 360.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 419.

Существует ли испанская философия, мой Дон Кихот? Да, это твоя философия, философия Дульсинеи, философия победы над смертью, философии веры, философия творения истины. И эта философия не изучается на кафедрах, не обосновывается ни индуктивной, ни дедуктивной логикой, не вытекает из силлогизмов или лабораторий; она исходит из сердца.

¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de crear la verdad. Y esta filosofía ni se aprende en cátedras ni se expone por la lógica ni inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos, ni de laboratorios, sino surge del corazón.

Здесь видно, что Унамуно интерпретирует саму философию не в позитивистском духе и не как рациональную систему. Для него философия есть прямое выражение сущности, имеющей глубоко народный, исторический и вместе с тем экзистенциальный характер. В этом можно легко распознать магистральную линию испанской культуры «золотого века» от Бальтасара Грациана и его «острых» концептов до Кеведо, Кальдерона и Гонгора. Все испанские философы и писатели эпохи барокко, в сущности, так и понимали философию и культуру: как место встречи оппозиций, как развернутый парадокс, как риторичку, ставшую жизненным импульсом. Унамуно в этом пассаже ясно показывает важное свойство этой «испанской философии» — истина не открывается (ни с помощью логики, ни с помощью опыта), она творится, создается. Такое понимание истины явно относится к Логосу Диониса и созвучно солярному флорентийскому Ренессансу. Зачарованный «золотым веком» Испании Унамуно сам становится носителем стиля барокко как «замершего Ренессанса». Но теперь он пытается это ренессансное ядро заново разбудить.

Дон Кихот, по Унамуно, является центральным гештальтом Испании. Унамуно относится к нему с таким сакральным почтением, что в некоторых случаях этот образ приобретает божественные черты, как своего рода «национальное божество», чье бытие оказывается более реальным, нежели личность его автора Мигеля Сервантеса. Унамуно говорит: умер Сервантес, попытавшийся заставить Дон Кихота умереть, а Дон Кихот не умер (que el muerto, y bien muerto, es Cervantes que quiso matarle, y no Don Quijote)<sup>1</sup>.

Дон Кихот не может умереть, потому что его жизнь есть сон, и потому, что жизнь вообще есть сон (отсылает нас Унамуно к Кальдерону). Но в этом сне перекрещиваются два потока сновидений: нам

<sup>1</sup> Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. P. 460.

снится Бог, а Богу снимся мы. И в апофеозе своей работы о Дон Кихоте, великом испанском сновидце, Унамуно восклицает: «Так пусть же мы приснимся Тебе, Бог наших сновидений!» (¡Suéñanos, Dios de nuestro sueño!)

Однако эта ренессансно-дионисийская тема, так тонко прожитая и продуманная Унамуно, в его работах соседствует с моментами, заимствованными из иных парадигмальных контекстов, что делает его не чистым представителем солярно-латинской идентичности, но выразителем испанского *археомодерна*. Это связано как с его либеральными взглядами, заставляющими отождествлять испанского сердечного дон-кихотического человека с индивидуумом, утверждая в той же книге: в мире нет второго я! (¡No hay otro yo en el mundo!)<sup>2</sup>) Это ниоткуда не следует, так как Дон Кихот является архетипом, гешталтом именно потому, что он *совершенно неиндивидуален*, воплощает в себе чистый дух Испании, являясь испанской *фигурой*, человеческим Ангелом Испании. Каждый испанец немного Дон Кихот, и в той степени, в которой он Дон Кихот, в той мере он испанец. Но это свойство не является объектом обладания и не конституирует индивидуальное «я». Напротив, уникальное индивидуального «я» обосновывается дистанцией от высшего «Я», «Я» общенародного, исторического, экзистенциального, дон-кихотического. Этот философский момент объясняет и идеологические метания Унамуно между испанским национализмом и общеевропейским либерализмом, выражающим парадигму Модерна. Болезненное археомодернистское противоречие между уникальностью консервативной средневековой дон-кихотической испанской идентичности и европейским Модерном составляет личную и политическую драму самого Унамуно, которая его разрывала. Кроме того, грубость и прямолинейность вульгарного национализма, в свою очередь, отталкивала Унамуно от тех консервативных сил, которые однозначно выжили вечно средневековую Испанию перед лицом наступающей на нее Европы Нового времени.

Другим фактором, объясняющим некоторые мировоззренческие особенности Унамуно, является его баскское происхождение. Баскская идентичность является чрезвычайно архаичной и уходит корнями в доиндоевропейское общество Старой Европы. Эта культура имела ярко выраженные матриархальные корни, и среди народов Европы полнее всего сохранилась именно у басков. В частности, главным божеством дохристианских басков была подземная

<sup>1</sup> *Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes* Saavedra. P. 459.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 433.

богиня Мари, мужем который считался мировой змей Сугаар. Типологически эта пара баскских божеств сходна с пеласгийским мифом о примордиальной женщине, восставшей из хаоса, Эвриноме и ее муже, змеевидном боге Офионе, представленном северным ветром. Чуткий к мифам и сакральным мотивам баск Унамуну прочитывает древние архетипы своего народа сквозь напластования тысячелетней христианской культуры Пиренейского полуострова. Интерпретируя как образ женской богини Дульсинею Сервантеса, Унамуну пишет выразительные строки, вызывающие дух Великой Матери (Мари басков).

Концепт Бога, который был нам передан, это концепт не антропоморфный, но андроморфный. Мы представляем Бога не просто как человека, homo, но как мужчину, vir. Бог в нашем сознании мужского пола. Его манера судить и приговаривать людей, это поведение мужчины, а не существа, стоящего над полом. Это поведение Отца. И чтобы смягчить его, необходима Мать — Мать, которая прощает всегда, которая всегда раскрывает объятия сыну, когда тот спасается от вздетой руки и от нахмуренных бровей раздраженного Отца; Мать, на чьем лоне ребенок ищет утешения как темное воспоминание той теплой умиротворенности бессознательного, когда внутри нее мы проживали зарю, предшествующую нашему рождению, когда она давала нам сладкое молоко, которое питывало целебным бальзамом грезы нашей невинности; Мать знает не справедливость, но лишь прощение, не закон, но любовь. Материнские слезы смыли со скрижалей Десять Заповедей.

Переход от солярного латинского Логоса к Логосу Великой Матери происходит у Унамуну плавно, в рамках фигуры Дон Кихота. Но отождествив Дульсинею с женским началом в Божестве, а по

La concepción de Dios que se nos ha venido transmitiendo ha sido una concepción no ya antropomórfica, sino andromórfica; nos lo representémos no ya como a persona humana homo-, sino como a varón vir-; Dios era y es en nuestras mentes masculino. Su modo de juzgar y condenar a los hombres, modo de varón, no de persona humana por encima de sexo; modo de Padre. Y para compensarlo hacía falta la Madre, la Madre que perdona siempre, la y Madre que abre siempre los brazos al hijo cuando huye éste de la mano levantada o del ceño fruncido del irritado Padre, la Madre en cuyo regazo se busca como consuelo una oscura remembranza de aquella tibia paz de la inconciencia que dentro de él fué el alba que precedió a nuestro nacimiento, y un dejo de aquella dulce leche que embalsamó nuestros sueños de inocencia, la Madre que no conoce más justicia que el perdón ni más ley que el amor. Las lágrimas maternales borran las tablas del Decálogo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. P. 421 — 422.

сути, с Великой Матерью, Унамуно продолжает серию матриархальных интерпретаций и продлевает их на образ Девы Марии и, далее, на все человечество.

Это — Дева Мать; Матерь Божия. Это — Богоматерь, несчастное страдающее Человечество. Хотя Человечество состоит из мужчин и женщин, Человечество — это женщина, это мать.

И таковое каждое общество, каждый народ. Женщин всегда большинство. К ним присоедините еще и мужчин, то, что есть в них женского, что они получают от своих матерей, что их объединяет. Бедное несчастное Человечество — это и есть Богоматерь, поскольку в ней, на ее груди, проявляется и воплощается вечное и бесконечное Сознание Вселенной. И Человечество — чисто, чище всего остального, свободно от всякой грязи, хотя и каждый мужчина и женщина, рождаясь, получают несмываемое пятно. Спаси тебя Бог, Человечество! Да будешь ты исполнена блага!

Es la Virgen Madre; es la Madre de Dios. Es la Madre de Dios; es la pobre Humanidad dolorida. Porque aunque compuesta de hombres y mujeres, la Humanidad es mujer, es madre.

Lo es cada sociedad; lo es cada pueblo. Las muchedumbres son femeninas. Juntad a los hombres y tened por cierto que es lo femenino de ellos, lo que tienen de sus madres, lo que los junta. La pobre Humanidad dolorida es la Madre de Dios, pues en ella, en su seno, es donde se manifiesta, donde encarna la eterna e infinita Conciencia del Universo. Y la Humanidad es pura, purísima, limpia de toda mancha, aunque nazcamos manchados cada uno de los hombres y mujeres. ¡Dios te salve, Humanidad; llena eres de gracia!<sup>1</sup>

В этом гуманистическом и матриархальном гимне Унамуно выражает вторую половину археомодернистского поиска испанцами конца XIX — начала XX века своей идентичности. Унамуно в этом отношении чрезвычайно показателен: он, с одной стороны, выступает как защитник и даже идеолог европейского Модерна, секулярного, универсалистского и индивидуалистического одновременно, а с другой — как носитель баскской идентичности. В нем архаическая доиндоевропейская культура Старой Европы сходится с парадигмой Нового Времени, и общим знаменателем здесь является Логос Кибелы.

Кроме философских произведений, Унамуно является автором романов, новелл, пьес и поэтических произведений, написанных им в авангардной манере, развивающей стилистически и концептуально на новом уровне традиции испанского барокко<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. P. 422—423.*

<sup>2</sup> *Unamuno Miguel de. Obras completas. 3 v. Madrid: Turner, 1994—1996.*

## Ортега-и-Гассет: недоверие к массам

Серьезные попытки испанцев сказать веское слово в философии почти всегда приводили к формулировке консервативной критики современности. Так, крупнейший испанский философ XX века Хосе Ортега-и-Гассет (1883 — 1955), принимая вызовы европейской философии, приходит к критике прогресса и современного европейского общества.

Как и Унамуно, которого, впрочем, он не любил и с которым резко полемизировал, Ортега-и-Гассет в юности занимал леволиберальные позиции, был радикальным противником монархии и сторонником Республики. Он придерживался паневропейских взглядов, полагая, что консервативная идентичность Испании является преградой на пути ее включения в европейскую (прежде всего французскую) культуру и в проблематику Модерна. Основанный им в 1923 году «Журнал Запада» (*Revista del Occidente*) ставил перед собой задачу трансформировать Испанию, сделав ее полноценной частью западной цивилизации («сгладить Пиренеи»). В период диктатуры Мигеля Примо де Ривера Ортега-и-Гассет выступает как лидер интеллектуальной оппозиции с опорой на левые и либеральные круги. Однако постепенно Ортега-и-Гассет отошел от левых, встав на праволиберальную позицию, в равной степени отвергавшую оба лагеря Гражданской войны — левых республиканцев и националистов «Испанской Фаланги» и Франко.

Как философ Ортега-и-Гассет развивает направление феноменологии, хотя и в своеобразном и оригинальном самобытном варианте, не связанном напрямую со школой Brentano/Гуссерля и параллельно становлению Dasein-философии Хайдеггера. В своей ранней работе «Размышления о Дон-Кихоте»<sup>1</sup> он подходит к теме «жизненного мира», давая свое знаменитое определение субъекта «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo»<sup>2</sup> («Я есть я и мои обстоятельства, и если я не исправлю их, я не спасу самого себя»). Этот «субъект» Ортега-и-Гассета мыслится им вместе со своей «перспективой», с тем пейзажем — физическим, психическим и культурным, — в котором он находится и который не просто составляет его акциденции, но входит в него самого как органическая и неотрывная часть. Отсюда Ортега-и-Гассет делает вывод о том, что «субъект» (yo) располагается не в теле, а где-то в его окрестностях, между субъектом и объектом, вплотную подходя к Dasein'у Хайдеггера или «жизненному миру» Гуссерля. Важно, что

<sup>1</sup> Ortega y Gasset J. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1914.

<sup>2</sup> Ibid. P. 43–44.

«перспективизм» Ортеги-и-Гассета развертывается на основании собственно испанской философской традиции, где определенный экзистенциализм угадывается уже в «золотом веке» — со всеми парадоксами и амфилогиями испанского барокко.

В той же книге о Дон Кихоте, относительно центральности гештальта которого Ортега-и-Гассет не спорит с Унамуно, хотя и дает совершенно особую интерпретацию его фигуры, он говорит о центральности героического начала для человеческой истории, понимая под «героизмом» само явление человеческого сознания, *lóyos*. Герой, погруженный в свою — всегда уникальную и конкретную — перспективу, имеет дело не с абстракциями, а с четкой структурой окружающего мира, чьи иллогичные стороны входят в сам дух наряду с тем, что больше поддается прямому осмыслению. Так возникает трагичность героического начала. Это начало Ортега-и-Гассет противопоставляет любым формам массового общества — как левым (коммунистическим — вторая политическая теория), так и правым (фалангизм и Франко — третья политическая теория). Но экзистенциальный подход к индивидууму отличает Ортегу-и-Гассета и от классических либералов (первая политическая теория), так как под «личностью» он понимает, во-первых, героя (отсюда его элитаризм), а во-вторых, «обстоятельства», «перспективу», выходя таким образом за рамки либерализма, как такового, с его необходимым и центральным индивидуализмом. Правильнее всего было бы расположить Ортегу-и-Гассета между правым либерализмом и Четвертой Политической Теорией, в центре которой стоит *Dasein*. При всем сходстве идей Ортеги-и-Гассета с Хайдеггером он всегда отрицал влияние Хайдеггера на свою философию и подчеркивал свою самобытность, оригинальность и даже предшествование во времени.

Зрелый и разочаровавшийся в левых Ортега-и-Гассет излагает свою социально-философскую программу в книге «Восстание масс»<sup>1</sup>, где отвергает мифы социального развития, эгалитаризма и демократии, показывая, что массовое общество не делает людей свободными, но, напротив, стандартизирует их, лишает возможности духовного роста и, в конце концов, подавляет. Движение в сторону социального «прогресса», по Ортеге-и-Гассету, чревато утратой той культурной организации, которая требуется для того, чтобы понимать духовные феномены, и повышение роли масс в управлении, политике, культуре непременно приведет к утрате Европой своей исторической идентичности. Причину деградации Ортега-и-Гассет видит в переносе буржуазных капиталистических отношений на об-

<sup>1</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М.: АСТ, 2002.

ласть общества, политики и культуры, полагая, что «монетизация» искусства ведет к стандартизации и вырождению. Об этом Ортега-и-Гассет подробно пишет в работе «Дегуманизация искусства»<sup>1</sup>.

Против этого Ортега-и-Гассет предлагает организовать новую духовную элиту, «новую аристократию», которая призвана сохранить европейскую идентичность и спасти ее от угрозы со стороны «массового общества», что грозит ее уничтожить.

В духе «философии жизни» поздний Ортега-и-Гассет предлагает обратиться к жизненным корням мышления, насытить рациональные процессы витальной энергией. Так, он противопоставляет «жизненный разум» (*razón vital*) «чистому разуму» (*razón pura*) Канта. Эту теорию он сам называет «рациовитализмом» и развивает в книгах «Тема нашего времени»<sup>2</sup>, «История как система»<sup>3</sup> и т. д. Витализм и органицизм свойственны многим критикам европейского Модерна из лагеря Консервативной Революции (Клагес, Шпенглер, Шпанн, ван ден Брук и т. д.), к которым Ортега-и-Гассет в определенном смысле примыкает.

Конечно, идеи Ортеги-и-Гассета существенно отличаются от католической диктатуры, к которой призывал Доносо Кортес, от карлистов или радикальных теорий «Испанской Фаланги». Но общий настрой (хотя и несколько смягченный в случае Ортеги-и-Гассета) остается весьма сходным: испанское сознание консервативно по своей структуре, и перед лицом европейского Модерна идентифицирует его как кризис, упадок и катастрофу и предлагает обратиться к консервативной альтернативе, не просто сохраняющей статус-кво, но восстанавливающей вневременной образец.

### Рамиро Ледесма Рамос: национал-синдикализм

В испанском археомодерне начала XX века у ведущих мыслителей тесно переплелись различные политические идеологии — либерализм, коммунизм и национализм. Сочетание консерватизма и республиканских идей, индивидуализма и любви к испанской идентичности, даже взаимоисключающих Логосов — аполлоно-дионисийского и кибелического — мы встречаем и у Унамуно, и у Ортеги-и-Гассета. В идеологическом смысле последовательней и того, и другого был испанский философ Рамиро Ледесма Рамос (1905 — 1936), проживший короткую жизнь и расстрелянный коммунистами вместе с рядом других интеллектуалов в ходе Гражданской войны.

<sup>1</sup> *Ortega y Gasset X. Дегуманизация искусства. М.: АСТ, 2008.*

<sup>2</sup> *Ortega y Gasset J. El tema de nuestro tiempo. Madrid: Tecnos, 2002.*

<sup>3</sup> *Ortega y Gasset J. Historia como sistema. Madrid: Espasa-Calpe, 1971.*



Рамиро Ледесма Рамос был учеником Ортеги-и-Гассета, но также открыл для себя Мартина Хайдеггера, объединив в себе два направления философии, чрезвычайно близко сходящиеся друг с другом в концептуализации экзистенциального начала (*Dasein* у Хайдеггера, *circunstancia* или «перспектива» у Ортеги-и-Гассета). У Ортеги-и-Гассета Рамиро Ледесма берет прославление героических ценностей, защиту европейских корней, интерпретируемых им в духе консервативного подхода — для Рамиро Ледесмы защита Запада есть прямое продолжение средневековых Крестовых походов или Реконкисты. Рамиро Ледесма сотрудничает в «Журнале Запада» Ортеги-и-Гассета. Вместе с тем он восхищается Унамуно, его возведением Дон Кихота в статус «испанского бога», гештальта и прославлением глубинной испанской идентичности.

При этом Рамиро Ледесма Рамос отбрасывает любой намек на либерализм, который был не чужд и Унамуно, и Ортеге-и-Гассету, и уверенно занимает позиции третьей политической теории, испанскую версию которой он в значительной мере сам и разрабатывает.

Рамиро Ледесма создает особое мировоззрение — национал-синдикализм, которое исходит из сочетания идей Гегеля и Ницше по ту сторону их правого и левого прочтения. Рамиро Ледесма выступает против ортодоксального марксизма, но вместе с тем поддерживает советский большевизм, видя в нем «национал-большевистское» содержание. Он высоко ставит теории Джованни Джентиле и различные идеи германской Консервативной Революции. При этом он сводит различные концепты к общей идейной платформе Третьей позиции, разработав, тем самым, наиболее эксплицитную идеологическую модель как «Испанской Фаланги», с которой он сблизился и в которую вступил, так и самого режима Франко, оказав тем самым влияние на значительный период испанской истории, совпадающий с франкизмом.

Рамиро Ледесма, копируя основанный Курцио Малапарте журнал «Завоевание Государства» (*La conquista dello Stato*), издает в Испании журнал с таким же названием (*La Conquista del Estado*), где регулярно публикует свои политические, идеологические и философские эссе<sup>1</sup>.

Для Рамиро Ледесмы главный враг — это буржуазный индивидуализм, либерализм и Модерн. Им он противопоставляет обращение к народному духу, всеобщую мобилизацию общества, сильное духовно ориентированное Государство (с имперской миссией) и

<sup>1</sup> *Ledesma Ramos R. Escritos políticos: La conquista del Estado, 1931. Madrid: Trinitad Ledesma Ramos, 1986.*

возврат к средневековой Традиции. Рамиро Ледесма Рамос провозглашает «смерть индивидуума»<sup>1</sup> и рождение нового общества, провозвестниками которого, с его точки зрения, является Италия Муссолини и Россия Ленина.

Если его учитель Ортега-и-Гассет отвергает «фашизм» и «коммунизм» как «массовые общества», Рамиро Ледесма Рамос, напротив, принимает и то, и другое, предлагая объединить их в общую модель, которой для него и является «национал-синдикализм», идеология, где правая (консервативная) политика сочетается с левой (социалистической) экономикой, а все вместе образует мировоззренческую опору сильного и суверенного испанского Государства.

Рамиро Ледесма Рамос был другом Хосе Антонио Примо де Ривера и объединил в 1934 году с его «Испанской Фалангой» свой собственный «Наступательный Союз Национал-Синдикалистов», созданный им вместе с консервативным католическим политиком Онесимо Редондо (1905—1936). Так как «Испанская Фаланга» играла важнейшую роль в создании антиреспубликанского национального лагеря испанской Гражданской войны, идеи рано погибшего Рамиро Ледесмы Рамоса стали ядром мировоззрения, утвердившегося после победы Франко, а сам он при Франко почитался как национальный герой.

## Федерико Гарсиа Лорка: дуэнде и смерть

Если Доносо Кортес представляет собой яркий пример консервативного аполлонического мышления, воспринятого в обостренной, но весьма обобщенной форме молодым теоретиком испанского Третьего Пути Рамиро Ледесмой Рамосом, то ноологический профиль Унамуно и Ортеги-и-Гассета более сложен, так как к защите солярной испанской идентичности, глубинного латинского Логоса у них примешиваются гетерогенные элементы, что в результате порождает структуры археомодерна.

Следующий шаг в сторону земли, современности и феноменологической экзистенциальности делает великий испанский поэт Федерико Гарсиа Лорка (1898—1936), которого по структуре его позиции можно отнести к плеяде «проклятых поэтов» или «черных романтиков».

Лорка был также захвачен трагическими событиями Гражданской войны, но симпатизировал как крайне левым, так и крайне правым, и до сих пор испанские историки ведут споры кем и из-за

<sup>1</sup> *Ledesma Ramos R. El individuo ha muerto // La Conquista del Estado. Madrid. 23 de mayo de 1931. Número 11.*

чего он был расстрелян в том же 1936 году, как и Рамиро Ледесма и Онесимо Редондо.

Лорку не интересует католицизм, политическая диктатура или тонкости культурного восприятия. Его притягивают к себе абсолютные силы голой реальности, во всех ее измерениях — и очаровательных, и уродливых. Лорка — поэт чистой экзистенции, но экзистенция для Лорки конкретна, поэтому он прорывается к бытию через то место, в котором он оказался, пробудился, обнажая в радикальном внутреннем опыте сущность Испании, как конкретное «*da*» в структуре его *Dasein*'a. Бытие открывается только в прямой встрече со смертью. Это контрастно выражает Хайдеггер в определении наиболее аутентичного экзистирования *Dasein*'a как «*бытия-к-смерти*» (*zum-Tode-sein*). В поэзии, драматургии и теоретических работах Лорки также неразделимо переплетаются три главные темы: бытие-смерть-Испания.

В своей лекции «Теория и игра дуэнде» в Буэнос-Айресе Федерико Гарсия Лорка пытается высказать последнюю истину о сущности поэзии. И в нечеловеческом усилии облечь в слова невыразимое он подыскивает слово — «дуэнде»<sup>1</sup>. Термин «дуэнде», *duende*, означает дословно «хозяин», но в крестьянском обиходе используется для обозначения духа местности, *genius loci*.

Теория «дуэнде» во многом резонирует с хайдеггеровской концепцией *Dasein*'a. Дуэнде — это то, что заставляет собравшихся в таверне застыть, услышав надтреснутый голос старой провинциальной певицы; что пронизывает тело танцовщицы, осененной внутренней глубинной дрожью перед первым тактом танца фламенко; что позволяет смертельно раненому матадору в последний раз бросить взгляд на свой шейный платок, обгащенной кровью; что сжимает мышцы цыганки вокруг тела умершего младенца и не дает крику вырваться из пораженной болью груди; что помещает в поэта чудовищный дар творить свежий мир заново. Дуэнде — дух, но не в смысле абстракции или мифологической карикатуры; он дух живой, конкретный, еще не делающий различия между добром и злом, только что родившийся, но уже нашедшийся, уже состоявшийся, уже ворвавшийся в бытие. Дух/дуэнде есть смерть, в ее конкретном, телесном, эмпирическом выражении.

Дуэнде связан с местом. Он делает место, топос зоной вспышки открытости. Это — экзистенциальное место, место бытия-к-смерти. Это и есть *Da Da-sein*'a, место, где *Dasein* есть. В момент события (*Ereignis*) бытие (*Sein*) делает *Da*, место, своим собственным (*eigene*), то

<sup>1</sup> Lorca F.G. Juego y teoría del duende // Lorca F.G. Obras VI, Prosa 1. Madrid: Akal, 1994. T. 2. P. 328 – 339.

есть становится «хозяином», «обладателем», «собственником» места своего проявления, своего явления, своей парусии. Он становится «собственником» человека только тогда, когда чувствует смерть.

(...) Дуэнде не появится, пока не почувствует возможность смерти, пока смерть не переступит порог дома, пока не будет уверен, что поколеблет те наши ветви, которые мы все носим в себе, и которые не имеют и никогда не будут иметь утешения.

(...) el duende no llega si no ve posibilidad de muerte, si no sabe que ha de rondar su casa, si no tiene seguridad de que ha de mecer esas ramas que todos llevamos y que no tienen, que no tendrán consuelo<sup>1</sup>.

Смерть и дуэнде — синонимы, но только та смерть, которая встречается с человеком, когда он на мгновение становится человеком по-настоящему, когда он пробуждается.

По всей Андалузии — на скалах Хаэна и среди раковин Кадиса — люди постоянно поминают дуэнде и всегда острым инстинктом ощущают момент, когда он появляется. Изумительный сочинитель Деблы, певец Эль Лебрихано говорил: «В те дни, когда я пою вместе с дуэнде, никто не превзойдет меня».

(...) Дуэнде — это могущество, а не труд, не битва и не мысль. Я слышал, как один старый маэстро-гитарист говорил: «Дуэнде не в горле, это приходит изнутри, от самых подошв». Значит, дело не в одаренности, но в истинно живом стиле, то есть в крови, то есть в древнейшей культуре, в творящем деянии.

Эта таинственная сила, «которую все чувствуют и ни один философ не может объяснить», есть, в конечном счете, дух Земли.

En toda Andalucía, roca de Jaén y caracola de Cádiz, la gente habla constantemente del duende y lo descubre en cuanto sale con instinto eficaz. El maravilloso cantaor *El Lebrijano*, creador de la *Debla*, decía: «Los días que yo canto con duende no hay quien pueda conmigo».

(...)

el duende es un poder y no un obrar, es un luchar y no un pensar. Yo he oído decir a un viejo maestro guitarrista: «El duende no está en la garganta; el duende sube por dentro desde la planta de los pies». Es decir, no es cuestión de facultad, sino de verdadero estilo vivo; es decir, de sangre; es decir, de viejísima cultura, de creación en acto.

Este «poder misterioso que todos sienten y que ningún filósofo explica» es, en suma, el espíritu de la Tierra<sup>2</sup>.

Дуэнде пребывает в последней глубине человеческого мышлящего присутствия. Он — последняя тайна крови.

Лорка противопоставляет дуэнде — ангелу и музе, другим способам вдохновения, которые он считает «внешними».

<sup>1</sup> Lorca F.G. Juego y teoría del duende. P. 336.

<sup>2</sup> Ibid. P. 328 – 329.

Ангел и муза приходят извне; Ангел дарует свет, муза — форму (у них учился Гесиод). Золотой хлеб или складку тунник, поэт получает образцы в своей лавровой роще. Но напротив, дуэнде приходит разбудить в предельных обителях нашей крови.

(...) Для поиска дуэнде нет ни карт, ни практик. Известно лишь, что он жжет нашу кровь, как стеклянные тропики; что он заставляет жилы лопаться; что он резко отбрасывает всю сладкую основную геометрию; что он рвет всякий стиль; что он заставляет Гойю, мастера серых, серебряных и розовых тонов в духе высшей английской живописи, рисовать коленками и кулаками чудовищные черные пятна битума; что он раздает Мосен Синто Вердагера<sup>1</sup> холодом Пиреней, или заставляет Хорхе Манрике<sup>2</sup> жаждать смерти на пустырях Оканьи, или одевает в зеленый костюм акробата деликатное тело Рембо, или наделяет глазами мертвой рыбы графа Лотреамона на бульварной заре.

И далее:

Все искусства и все страны имеют своих ангелов, муз и дуэнде. Но если Германия, за редким исключением, обладает музой, Италия — неизменным ангелом, то Испания — это страна, во все эпохи движимая дуэнде, как страна тысячелетней музыки и тысячелетнего танца, где дуэнде открывает себя в желтых лимонах утренней зари, как страна смерти, как страна, открытая смерти.

Ángel y musa vienen de fuera; el ángel da luces y la musa da formas (Hesíodo aprendió de ellas). Pan de oro o pliegue de túnicas, el poeta recibe normas en su bosquecillo de laureles. En cambio, al duende hay que despertarlo en las últimas habitaciones de la sangre.

(...) Para buscar al duende no hay mapa ni ejercicio. Solo se sabe que quema la sangre como un trópico de vidrios, que agota, que rechaza toda la dulce geometría aprendida, que rompe los estilos, que hace que Goya, maestro en los grises, en los platas y en los rosas de la mejor pintura inglesa, pinte con las rodillas y los puños con horribles negros de betún; o que desnuda a Mosén Cinto Verdager con el frío de los Pirineos, o lleva a Jorge Manrique a esperar a la muerte en el páramo de Ocaña, o viste con un traje verde de saltimbanqui el cuerpo delicado de Rimbaud, o pone ojos de pez muerto al conde Lautréamont en la madrugada del boulevard<sup>3</sup>.

Todas las artes, y aun los países, tienen capacidad de duende, de ángel y de musa; y así como Alemania tiene, con excepciones, musa, y la Italia tiene permanentemente ángel, España está en todos tiempos movida por el duende, como país de música y danza milenaria, donde el duende exprime limones de madrugada, y como país de muerte, como país abierto a la muerte<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мосен Синто Вердагер (1845–1902) — крупнейший каталонский поэт.

<sup>2</sup> Хорхе Манрике (1440–1479) — испанский поэт, сын магистра Ордена Святого Якова Компостельского дон Родриго Манрике. Его стансы на смерть отца — выдающийся образец испанской поэзии.

<sup>3</sup> *Lorca F. G. Juego y teoría del duende. P. 333–334.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 330–331.*

Итак, для Лорки топос, где властвует дуэнде, имеет имя. Это имя Испания.

Испания — единственная страна, где смерть — национальное зрелище, где по приходу весны смерть начинает трубить в огромные горы; и ее искусством всегда управляет острый дуэнде, дающий ей свою отстраненность и свою изобретательность.

España es el único país donde la muerte es el espectáculo nacional, donde la muerte toca largos clarines a la llegada de las primaveras, y su arte está siempre regido por un duende agudo que le ha dado su diferencia y su calidad de invención<sup>1</sup>.

«Страна, открытая смерти». Сказать это — значит сказать сущность Испании, выразить ее глубинный Dasein, сказать об Испании самое испанское, что только можно себе представить. Смерть и открытость, смерть как сокрытость. Совсем как у Хайдеггера, где Da, место Dasein'a мыслится именно как открытость (Offene, Offenheit).

Далее Лорка сомнамбулически развивает метафору, переходя к метафизике театра:

Во всех остальных странах смерть означает конец. Она приходит, и занавес падает. Не так в Испании. В Испании смерть приходит, и занавес поднимается. Многие испанцы живут, не покидая четырех стен, и выходят на солнце, только когда умрут. Мертвецы Испании живут по-настоящему в отличие от мертвецов других стран: профиль мертвого испанца режет острее бритвы.

En todos los países la muerte es un fin. Llega y se corren las cortinas. En España, no. En España se levantan. Muchas gentes viven allí entre muros hasta el día en que mueren y los sacan al sol. Un muerto en España está más vivo como muerto que en ningún sitio del mundo: hiere su perfil como el filo de una navaja barbera<sup>2</sup>.

Экзистировать аутентично для испанца значит столкнуться с дуэнде, то есть с самим собой, со своей смертью. Но это значит — вернуться к себе и выйти за последние пределы.

«Дуэнде... Где пребывает дуэнде?» Лорка задает вопрос об экзистенциальной карте Испании.

Через пустую арку входит умственный ветер и настойчиво свистит над головами мертвых, в поисках новых пейзажей и неизвестных ударений: это ветер со вкусом детской слюны, растоптанных

Por el arco vacío entra un aire mental que sopla con insistencia sobre las cabezas de los muertos, en busca de nuevos paisajes y acentos ignorados: un aire con olor de saliva de niño, de hierba machacada y velo de

<sup>1</sup> Lorca F. G. Juego y teoría del duende. P. 338.

<sup>2</sup> Ibid. P. 332.

трав и покрывала медузы, объявляю- medusa que anuncia el constante bautizo  
щей о непрерывном крещении недавно de las cosas recién creadas<sup>2</sup>.  
созданных вещей<sup>1</sup>.

Лорка, таким образом, фиксирует место Испании на экзистенциальной карте Европы. Если Кортес и Ортега-и-Гассет стараются выразить Логос Испании, то Лорка стремится открыть ее экзистенциальную феноменологию, прорваться к тому, что лежит ниже испанского Логоса, что является его основанием, к испанскому Dasein'у, и это получается в его поэзии чрезвычайно убедительно. Здесь мы имеем дело с испанским дионисийством, с традицией живой и глубинной культуры, живущей в мистике Хуана де ла Круса, Терезы Авильской, но и в танце фламенко, в безумных полотнах Гойи, в сложном сочетании этносов и культур, пронизывающих Испанию от древнейших ее жителей до романизации, вестготских королей, завоевания маврами, Реконкистой и строительством великой морской (но всегда сухопутной) Империи и вступлением в европейский Модерн.

Жизнь Лорки обрывается рано и трагически, так, как он предсказывал в своих стихах, так, как он этого хотел.

<sup>1</sup> *Lorca F.G. Juego y teoría del duende.*

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 339.

# Структура испанского историала

## Меч Сида

Структура испанского историала напоминает закаливание стальной оси (меча испанского героя Сида), которая есть предельная концентрация латинского католического мировоззрения. Не обладая и близко той роскошью утонченных и градуальных культурных дифференциаций, как соседние европейские страны, в первую очередь Италия (ядро латинской цивилизации) или Франция, Испания в своей истории упорно двигалась к экзальтации строго вертикальной идентичности, которая составляла сущность римской имперской идеи и сам дух европейского Средневековья. Для Испании, как мы видели, Средневековье было не просто историческим эпизодом, но целью, телосом. Много столетий и несчетное количество жертв у испанцев ушло на то, чтобы отстоять свою христианскую идентичность, доказать духом и делом, воинской рыцарской доблестью правоту своего изначального выбора и верность латинским корням. В ходе долгой, упорной и чрезвычайно напряженной Реконкисты испанцы выковали особый культурный тип вечного христианского воина, который упорно и подчас безнадежно бьется годами, десятилетиями, столетиями за свои ценности и свою веру. Напряжение постоянной борьбы создало особый испанский характер, в котором рыцарские принципы верности и чести стали не только этической, но и психологической основой. Бытие-в-войне для испанцев было вполне конкретным экзистенциальным процессом: война всегда и неизменно велась за вертикальную христианскую индоевропейскую и римскую культуру. При этом образ врага, с которым шла многовековая война, был не только чем-то внешним, но в значительной степени представлял собой институты, ценности и культурные практики, глубоко интегрированные в само испанское общество, долгое время остававшееся (кроме северо-западных территорий — Астурии) под властью арабов и мавров. В пространстве государства аль-Андалус сложился особый тип общества, где исламо-семитские и берберские традиции переплелись с католическим укладом мосарабов. Прожив вместе столько столетий, испанцы не могли остаться полностью индифферентными в отношении семитской культуры



(особым случаем которой был процветавший под властью мавров сефардский иудаизм). Но в то же время, при всех тесных и интенсивных контактах, мосарабы сумели сохранить неизменным ядро латинского Dasein'a, верность основным силовым линиям латинского Логоса. Те, кто вели Реконкисту с территорий, оставшихся под властью христиан, и те, кто веками отстаивал испанскую идентичность под мусульманской властью, в равной мере вели *единую* нескончаемую войну, испанский Крестовый поход, длившийся настолько долго, что мог показаться вечным. Для одних война была материальной, для других духовной. И в некоторых моментах они пересекались.

Важнейшей точкой пересечения двух планов испанской Реконкисы была фигура каталонского философа Раймонда Луллия, который воплотил в своей панлогической теории сущность испанского историала. Семантика мира, сводимая к архетипам, проявляет себя в разумности истории. Луллий видел во всем непрерывную работу Логоса, который он понимал как сущностно христианский и латинский. И поэтому он считал своим долгом продемонстрировать единство религиозной и логической истины одновременно на всех уровнях — от науки, теологии, философии до прямого обращения всех народов к свету единой — христианской — истины. В Луллии Реконкиста достигает своего предельно духовного выражения, превращаясь в проект глобальной христианской Европы, распространяющей свои лучи на весь мир. Его мученическая кончина во время проповеди в Африке представляет собой и момент нескончаемой испанской борьбы за Христа, и завет следующим поколениям испанцев соединять в нечто единое слово и действие.

## От апогея к упадку

Реконкиста достигает апогея при «католических королях» Изабеллы и Фернандо, которые создают единую Испанию и строят на освобожденной территории то идеальное — христианское — общество, ради которого велась многовековая борьба. Это, как мы видели, предопределило и консервативную сущность Испании, сохраняющуюся вплоть до XX века, и развертывание ее экспансивной мощи на все континенты Земли в ходе создания колониальной Империи. Таким образом, отстояв латинский Логос в ходе ожесточенной многовековой войны, Испания взяла на себя миссию сделать пространством испанского Крестового похода *весь мир*, подчинив его латинскому Логосу — Солнцу и Кресту.

Исторически завершение Реконкисы совпало с драматическими событиями в Европе, и в процессе Реформации и ответной като-

лической Контрреформации именно Испания стала самой значимой и верной опорой консервативного контрнаступления Святого Престола.

В духовной сфере мы видим в это время яркое пламя алумбрадос, Хуана де Вальдеса, Терезы Авильской и Хуана де ла Круса. Морские колонии Испании в это время стремительно растут, и страна превращается в мировую державу.

Однако Новое Средневековье, провозглашенное и отчасти установленное в гигантском колониальном масштабе Испанией, постепенно обнажило зазор между идеалом и действительностью, который стал в центре внимания испанского «золотого века». Здесь мы видим переход от аполлонической вертикали, сохраняющей свой накал, к более тонким и гибким структурам дионисийского Логоса. Теория Бальтасара Грациана о двойственных, по определению, концептах стала не только основой новой риторики барокко, но воплотила в себе трагизм и одновременно иронию того момента, который наступил в структуре испанского историаала после успеха Реконкисты. Великие испанцы — Тирсо де Молина, Гонгора, Сервантес, Лопе де Вега, Кеведо, Кальдерон и т. д. — построили свои произведения именно на обыгрывании и трагическом проживании этой двусмысленности концепта, сочетающего в себе — в предельном случае прямо противоположный — дифференциал. Дон Кихот и Дон Жуан появляются в этот период как гротескные и одновременно трагические фигуры, продолжающие — каждый на свой лад — вести вечную испанскую Реконкисту, на сей раз уже в особом сомнамбулическом поле, застряв между грезой и реальностью, что Кальдерон емко определил названием своей знаменитой пьесы — «Жизнь есть сон».

Конец «золотого века» испанской культуры совпадает с явлением Гойи, который сосредоточил свое внимание на разверзшейся вместе с Новым временем и ее материалистической топикой бездне. Легкость и ироничность барокко, остающегося одновременно довольно зловещим, у Гойи исчезает совсем. Раскаленный испанский дух теперь смотрит прямо и неотрывно в ту ночь, из которой вышел каменный гость.

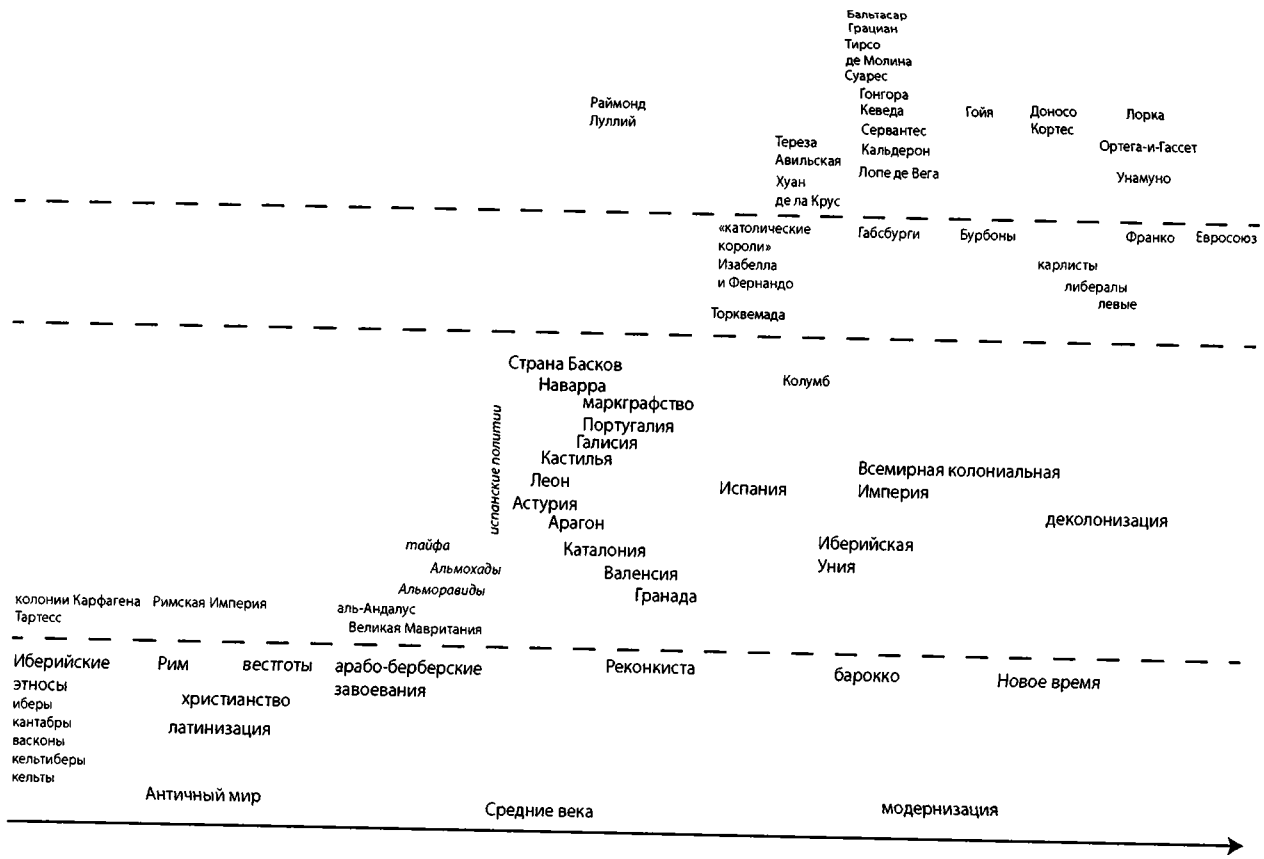
Модернизация Испании имеет строго внешний характер и источник. В самой себе испанская идентичность не содержит ничего современного, ничего даже отдаленно напоминающего Модерн. Поэтому современность приходит в Испанию как археомодерн, трансформируя поверхностные институты, но сохраняя неизменной испанскую сущность, «испанское подлежащее» (ὑποκειμενον). Открыто консервативную сущность испанской идентичности про-

возглашает Доносо Кортес, а в сфере политики отстаивают нестигаемые карлисты. Но даже тогда, когда либералам и левым удается установить республиканское правление, власть после кровавой гражданской войны оказывается в руках консерваторов и националистов: показательно, что Франко находится у власти до самой смерти — середины 70-х годов XX века. Лишь после этого Испания окончательно переходит в эпоху политического Модерна, хотя либеральные реформы проходят — вполне по-испански — параллельно восстановлению монархии.

В сфере культуры Испании XX века уникальную попытку по выявлению главного экзистенциального начала, испанской тайны, предпринимает выдающийся поэт Гарсия Лорка. Его дуэнде фактически есть имя вневременного испанского Dasein'a.

Таким образом, мы можем восстановить всю структуру испанского историала целиком:

- древнее население Пиренейского полуострова и его архаические индоевропейские и доиндоевропейские культуры,
- романизация и латинизация с последующей христианизацией, что формирует неизменное в дальнейшем католико-римское ядро,
- исламские завоевания, бросившие многовековой вызов латинской идентичности,
- долгий период военной и духовной Реконксты,
- победа Реконксты и создание единой Испании,
- начало колониальной экспансии и построение мировой Империи,
- вспышка испанского католического мистицизма (у Терезы Авильской и Хуана де ла Круса) и упорное следование европейской схоластике (у Суареса),
- расцвет двусмысленной (концептуальной — по Грациану) культуры испанского «золотого века» и переход к дионисийскому регистру в барокко,
- трагический черный романтизм Гойи,
- жесткое и радикальное утверждение консервативной диктатуры у Доносо Кортеса,
- драматизм столкновения испанских версий трех политических теорий и гражданская война XX века, завершившаяся победой третьей политической теории,
- выявление испанского Dasein'a у Унамуно, Ортеги-и-Гассета и Лорки,
- нынешнее растворение Испании в единой постмодернистской Европе.



Структура испанского историала

При этом показательно, что испанскому духу на всех этапах его развертывания в испанском историале остается *совершенно чужд* Логос Кибелы. Все имеющее к нему прямое или косвенное отношение испанцами уверенно отвергается, а если титанические или матриархальные влияния и берут верх, то это происходит вопреки самой структуре испанского историала и всегда с необходимостью имеет *внешний источник*. Испанский Логос остается Логосом Солнца, поэтому единственное объяснение его мы можем найти в контексте аполоно-дионисийских ориентаций и вертикальных топологий.

# Приложение. Цивилизация басков: следы Европы Великой Матери

## Последний народ Великой Матери

На территории Пиренейских гор, разделяющих Иберийский полуостров и Францию, проживает народ, который не входит в полной мере в латинский мир, но тем не менее имеет к нему непосредственное отношение — по религии (католицизм), истории и социокультурной близости.

На севере Испании в районе Пиренеев вплоть до нашего времени сохранились представители древнейшего населения Европы, предшествовавшего индоевропейским обществам. Это — *народ басков*, населяющий территории двух государств — Испании и Франции, но считающий себя самостоятельной общностью, а свою страну — Страной Басков, Эускади или Euskal Herria на языке басков. Территория, населенная басками, в Испании называется «Эгоальде» (Южная Эускади), а во Франции — «Ипарральде» (Северная Эускади). На сегодняшний день совокупная численность басков составляет около одного миллиона человек.

Предками басков были автохтонные обитатели Иберии — васконы, аквитаны и кантабры, которые были этнической основой населения до прихода кельтов. Эти доиндоевропейские этносы, согласно ряду историков, некогда населяли территории всей Западной Европы — Галлию и Британские острова и, вероятно, были родственны и другим архаическим народам — иберам, ирландским круитни, шотландским пиктам, итальянским лигурам и т. д., хотя эта гипотеза не доказана в силу недостатка лингвистических и археологических данных<sup>1</sup>. Из всех доиндоевропейских народов Европы свой язык (euskara) и в какой-то мере свою культуру сохранили только баски, и это определяет их уникальность. Сам этот язык представляет собой явление, не имеющее прямых аналогов ни с каким другим языком, хотя некоторые лингвисты проводят параллель между кавказ-

<sup>1</sup> Baroja Julio Caro. Los vascos. Madrid: Ediciones Istmo, 1995.

ской Иверией и древним населением Иберийского полуострова, в том числе пытаясь доказать наличие лингвистических и культурных параллелей.

В XVI веке сложилась теория, возводящая басков к потомкам библейского Фувала, внуку Ноя и пятому сыну Иафета, поселившегося в Испании и отдавшему в наследство Фувалу земли между рекой Эбро и Пиренейскими горами, где с тех пор и проживают иберы, чьими прямыми потомками, сохранившимися после кельтских, финикийских, римских, вестготских, франкских и мусульманских завоеваний, являются баски. Эту теорию, в частности, передает историк Эстебан де Гариба (1533 – 1600).

Согласно преобладающей исторической версии, культура доиндоевропейского населения Старой Европы представляла собой матриархальное общество, в котором преобладал культ *Великой Матери*. Эту теорию подробно обосновал Й. Бахофен в своей знаменитой работе «Материнское право»<sup>1</sup>, а вслед за ним Л. Фробениус<sup>2</sup>, М. Гимбутас<sup>3</sup>, Ю. Эвола<sup>4</sup> и Р. Грейвс<sup>5</sup>. В той или иной степени с ней согласны почти все археологи и историки Древнего мира. На эту культуру позднее наложился пласты индоевропейских обществ, принесших с собой патриархат, трехфункциональную модель социально-политической организации (жрецы, воины, крестьяне/труженики), культы небесных светлых богов, то есть весь комплекс того, что Ж. Дюран называет «режимом диурна»<sup>6</sup>. Логос Аполлона и Диониса наложился на пространство, где ранее преобладал Логос Кибелы. Баски являются прямыми потомками культуры этой Старой Европы, и в этом состоит значение их культуры и их языка. Тот факт, что они единственные из всех остальных древних европейцев, носителей Логоса Великой Матери, кто исторически достиг эпохи Модерна, когда этот Логос после тысячелетий преобладания патриархата и солярной вертикальной парадигмы снова дал о себе знать в общеевропейском масштабе, является беспрецедентным по своей значимости. Как и в случае с кельто-архаикой ирландцев, баски не имели прямого отношения к выработке парадигмы Модерна и не

<sup>1</sup> *Bachofen J. J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

<sup>2</sup> *Frobenius L.* Von Kulturreich des Festlandes. Berlin: Wegweiser Verlag, 1923.

<sup>3</sup> *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.

<sup>4</sup> *Evola J.* La Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998.

<sup>5</sup> *Грейвс Р.* Белая богиня. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.

<sup>6</sup> *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Borda, 1969; *Дурган А. Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию.

оказали на нее никакого влияния. Но ряд аспектов баскской идентичности, застывшей на архаическом уровне, имеет структурные соответствия с Новым временем: уже тот факт, что баски сохранили себя как народ, уходящий корнями в Старую Европу Великой Матери, вплоть до возвращения ее гештальта, делает их уникальным и особенным.

## Мифология басков: гештальт богини Мари

Главным божеством басков в дохристианский период была богиня подземного мира Мари, которая функционально тождественна Великой Матери, Кибеле. Эта фигура является центром всей доиндоевропейской цивилизации Средиземноморья и Европы и имеет множество имен и символов. Древнейшей формой Великой Матери в мифологии пеласгов, одного из «народов моря», является богиня Эвринома. Р. Грейвс в книге «Мифы Древней Греции»<sup>1</sup> так описывает архаический сюжет о возникновении мира.

а. В начале Эвринома, богиня всего сущего, восстала обнаженной из Хаоса и обнаружила, что ей не на что опереться. Поэтому она отделила небо от моря и начала свой одинокий танец над его волнами. В своем танце она продвигалась к югу, и за ее спиной возникал ветер, который ей показался вполне пригодным, чтобы начать творение. Обернувшись, она поймала этот северный ветер, сжала его в своих ладонях — и перед ее глазами предстал великий змей Офион. Чтобы согреться, Эвринома плясала все неистовей, пока не пробудилось в Офионе желание, и он обвинил ее божественные чресла, чтобы обладать ею. Вот почему северный ветер, который также зовется Бореом, оплодотворяет: вот почему кобылы, поворачиваясь задом к этому ветру, рожают жеребят без помощи жеребца. Таким же способом и Эвринома зачала дитя.

б. Затем превратилась она в голубку, села, подобно наседке, на волны и по прошествии положенного времени снесла Мировое яйцо. По ее просьбе Офион обернулся семь раз вокруг этого яйца и высиживал его до тех пор, пока оно не расколосось надвое. И появилось из него все то, что только существует на свете: солнце, луна, планеты, звезды, земля и ее горы, реки, деревья, травы и живые существа.

с. Эвринома и Офион обосновались на Олимпе, но он обидел ее, объявив себя творцом Вселенной. За это ударила

<sup>1</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.



она его пяткой по голове, выбила ему все зубы и изгнала в мрачные подземные пещеры.

d. После этого богиня создала семь планетных сил, поставив во главе каждой титаниду и титана. Тейя и Гиперион владели Солнцем; Феба и Атлант — Луной; Диона и Крий — планетой Марс; Метида и Кой — планетой Меркурий; Фемидида и Эвримедонт — планетой Юпитер; Тефия и Океан — планетой Венера; Рея и Крон — планетой Сатурн. Но первым человеком стал Пеласг, предок всех пеласгов; он вышел из земли Аркадии, а за ним пришли другие, которых он научил делать хижины и питаться желудями, а также делать одежды из свиных шкур, в которых до сих пор еще ходят бедняки Эвбеи и Фокиды<sup>1</sup>.

Об источниках этого мифа Грейвс уточняет:

В греческой литературе сохранились только разрозненные фрагменты этого доэллинического мифа. Наиболее крупные из них можно найти у Аполлония Родосского (Аргонавтика, I. 496 — 505) и Цецы (схолии к Ликофрону, 1191); однако этот миф нельзя не заметить в орфических мистериях. Приведенный выше вариант можно восстановить на основе беросского фрагмента и финикийских космогоний, которые цитируют Филон из Библоса и Дамаский; на основе ханаанейских элементов в древнееврейском варианте мифа творения, на основе Гигина (Мифы 197 — см. 62a); на основе беотийской легенды о зубах дракона (см. 58.5); а также на основе древнего ритуального искусства, свидетельством тому, что все пеласги считали своим прародителем Офиона, являются их коллективные жертвоприношения, пелории (Атений. XIV.45.639 — 640), т. е. Офион в их представлении это Пелор или «большой змей»<sup>2</sup>.

И далее Грейвс пишет:

1. В этой архаичной религиозной системе еще не было ни богов, ни жрецов, а были универсальные богини и их жрицы, причем женщины являлись главенствующим полом, а мужчины — их запуганными жертвами. Отцовство не признавалось, причинами зачатия считались ветер, съеденные бобы или случайно проглоченное насекомое; наследование шло по материнской линии, а змеи считались воплощением умерших.

<sup>1</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 23 — 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 24.

2. Офион, или Борей, — это змей-демиург из древнееврейских и египетских мифов; в предметах древнего средиземноморского искусства богиня постоянно изображалась вместе с ним. Пеласги, рожденные из земли и претендующие на то, что они возникли из зубов Офиона, вероятно, были неолитическими людьми, носителями культуры «раскрашенной керамики». Они пришли в материковую Грецию примерно в середине четвертого тысячелетия до Р.Х. Население раннеэлладской культуры, мигрировавшее из Малой Азии через Киклады, обнаружило их на Пелопоннесе семью столетиями позже. Однако пеласгами с легкостью стали именовать вообще всех доэллинических обитателей Греции. Так, Еврипид (по свидетельству Страбона V. II.4) указывает, что пеласги приняли имя данайцев по пришествии в Аргос Даная и его пятидесяти дочерей. Критика их распущенности (Геродот VI.137), вероятно, касается доэллинического обычая группового брака. Страбон в том же отрывке сообщает, что люди, жившие в Афинах, были известны под именем «пеларгов» («аисты»); не исключено, что это была их птица-тотем<sup>1</sup>.

Описанные Грейвсом свойства древней матриархальной цивилизации могут быть отнесены к культуре басков, а богиня Мари является фигурой по многим параметрам сходной с Эвриномой. Так же как и в случае Эвриномы, парой баскской Мари является мировой змей; у пеласгийской Эвриномы — Офион (дословно, Змей, греческое *ὄφιον, ὄφις*), у Мари — Сугаар, (от баскского *suge* — змея) или Майу<sup>2</sup>. Примордиальный Змей или Дракон Сугаар считается предком аристократического рода басков из Бискайи. Так, согласно баскскому мифу, Хаун Зурья, «Белый Господин» (820–909), основатель рода бискайских правителей, был рожден от неизвестной шотландской принцессы и Змея Сугаара. По одной из версий (бенедиктинского монаха XII века Эмрика Пико), шотландцев в эти области переселил Юлий Цезарь за неуплату налогов, после чего они расселились по всей территории Наварры (в Испании) и Васконии (во Франции). Здесь можно вспомнить симметричную версию связи рода Лузиньянов с драконообразной феей Мелюзиной, а также архаический этнос Шотландии — пиктов.

Хаун Зурья был первым королем синьории Бискайя. Он стал им официально после того, как выиграл у правителей Астурии битву при Арригорьяга, после чего получил от астурийцев право на неза-

<sup>1</sup> Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 24–25.

<sup>2</sup> Dueso José. La primitiva religión de los vascos. Bilbao: Orain, 1996.

висимость и автономный политический уклад, известный как право «фуэрос» (от *fuego* — внешний), который сохранялся с IX века вплоть до Нового времени, когда испанские националисты (как либералы, так и консерваторы) стали демонтировать эту традиционную феодально-средневековую форму политической организации (особенно распространенную на севере Испании) в пользу механического централизма. Клятва астурийцев баскам Хауна Зурья была принесена под легендарным сакральным деревом в Гернике.

Обителью Мари были горы (Анбото или Тхондоки). Главным ее местопребыванием была священная пещера на горе Анбото, находящаяся на большой высоте. Согласно мифологии басков, Мари и ее супруг змей Сугаар путешествуют с горы на гору, и от этого меняется погода — сухая или дождливая. Все божества и духи басков живут на земле или под землей, а небо служит им только как пустое пространство для их перемещения. Мужское божество грома Уртки считается поздним добавлением к чисто матриархальному и хтоническому культу басков из области индоевропейских культур.

Богиня Мари традиционно изображалась в виде женщины, одетой в зеленые одежды, а иногда в виде гибрида женщины и дерева, с козлиными ногами и птичьими когтями. В некоторых случаях она представляла как женщина из огня или женщина-радуга.

Мари породила двух сыновей, доброго (Аттарабу) и злого (Микелатц), ведущих друг с другом непрерывную войну (вплоть до конца времен). Ее дочерьми являются богиня солнца Эгуски и богиня луны Иларги. Культ Мари отправляли у басков специальные жрицы — соргинак, считающиеся также свитой Мари.

Злым божеством был бог ночи Гауэко. Баски различали разнообразных духов — лесных людей (басахаун), домовых (иратхоак), нимф (ламиак), фей, волшебных строителей древних кромехов (майруак) и «старых людей» (хентилак), живших в эпоху, когда люди не знали железа<sup>1</sup>.

В целом мифология басков, сохранившаяся лишь фрагментарно, свидетельствует, тем не менее, о своей строго матриархальной основе.

## Баскская идентичность: нестигаемый народ

Будучи архаическим народом, баски в истории Испании часто оказывались носителями наиболее консервативных тенденций. Так, в XIX веке именно территории Страны Басков стали основной

<sup>1</sup> Barandiarán José Miguel de. El hombre primitivo en el País Vasco. Donostia: Beñal Idaztiak, 1934.

опорой карлистов, отстаивавших средневековую идентичность Испании против двух типов национализма — либерального и консервативного. Карлисты выступали за тот порядок, который сложился в Средневековье, и в частности, за сохранение региональных привилегий фуэрос, согласно баскской легенде, уходящих корнями к эпохе первого правителя Бискайи Хауна Зурья.

Баски были воинственным и фанатично преданным делу независимости народом с самых древних времен. За всю свою историю народ басков не покорился практически никому из завоевателей, лишь Римской Империи удалось — и то лишь частично — захватить некоторые баскские территории. Сами баски считают, что отчаянная любовь к свободе позволила им сохранить язык и традиции.

В эпоху арабо-берберского завоевания Пиренейского полуострова в начале VIII века под контролем христианских правителей осталась только наибольшая территория всей Испании, населенная кантабрами, астурами (романизированными кельтами) и басками, которые ранее были независимы от вестготских королей, правивших политиями остальной Испанией. Бежавшая от мавров вестготская знать нашла здесь на севере (преимущественно в Астурии) поддержку, и именно отсюда, из Астурии и Страны Басков, началась Реконкиста. Баски снова, как и на прежних этапах своей истории, доказали свое свободолюбие и оказали маврам настолько ожесточенное сопротивление, что те вынуждены были остановиться.

На территории Страны Басков (Эускади) в эпоху Реконкисты вплоть до XI—XIV веков существовало несколько независимых политий (Бискайя, Алава, Гипускоа, Памплона и т. д.). Баски принимали активное участие в Реконкисте и служили для христианских армий надежным тылом. По мере усиления Астурии, Леона и Кастилии к началу XVI века баски вошли в состав объединяющегося испанского королевства, сохраняя при этом свой автономный уклад. В частности, три главные провинции Эускади — Бискайя, Алава и Гипускоа — имели свои оригинальные модели политической организации, формы собраний правящих обществ (*juntas*), особые системы передачи собственности и региональные привилегии (фуэрос). Испанские монархи XVI—XVIII веков внимательно относились к традициям басков и сохраняли за ними многие суверенные права. Короли Испании регулярно повторяли символический жест древних правителей Астурии, сами приезжали в баскский город Герника, духовную столицу Эускара, и там под сакральным деревом подтверждали официально хартии вольности (фуэрос) баскским провинциям.

В начале XVI века Испания начинает освоение Океана и совершает первые плавания через Атлантику. Согласно историалу самих

басков, открытия Колумба были не чем-то новым, но лишь подтверждением географических знаний древних моряков из Страны Басков, уже за много столетий до Колумба совершавших — в погоне за китами — неоднократные морские путешествия к берегам Америки. Более того, если принять культурную близость басков с лигурами, то генуэзское происхождение самого Кристофора Колумба может быть еще одним элементом, связывающим басков с Америкой. Философ из Страны Басков Мигель де Унамуно писал:

В моей Стране Басков говорят, что деды моих дедов, бесстрашные рыбаки залива моей Бискайи, ходили за китами до берегов Новой Земли за несколько веков до того, как Колумб постучался в двери монастыря Ла Рабида. Горделиво звучит девиз баскского города Лекейтио: Reges debelavit, horrenda cete subiecit, terra marique potens, Lequeitio (Лекейтио правит морем и сушей, захватывает королей и подчиняет ужасных китов). И чтобы покорять ужасных китов, говорят, что китобой моей касты доходили до неизвестных берегов Америки. И еще говорят, и об этом сложены легенды, что некогда баскский моряк по имени Андиялотца, что значит Очень Стыдливый, первый сообщил Колумбу информацию о Новом Свете, не отваживаясь, ведь он же был Очень Стыдливым, открыть его сам. Он страшился славы. Было ли это пророческим жестом?

Dicen en mi tierra vasca que los abuelos de mis abuelos, los denodados pescadores del golfo de mi Vizcaya, se iban tras de la ballena hasta los bancos de Terranova siglos antes de que Colón llamara a las puertas de la Rábida. Soberbiamente lo dice el escudo de Lequeitio: Reges debelavit, horrenda cete subiecit, terra marique potens, Lequeitio. Y para someter a horrendas ballenas fueron, dicen, los balleneros de mi casta, hasta las entonces desconocidas costas de la remota América. Y aun dicen más, y es que corre la leyenda de que fué un marino vasco, por nombre Andialotza, es decir Gran Vergüenza, quien primero dio a Colón noticias del Nuevo Mundo, por no atreverse, sin duda, al gran vergonzoso a descubrirlo. Temía a la gloria. ¿Será esto profético?<sup>1</sup>

Если учесть то, что Новый Свет и особенно Северная Америка расположены по ту сторону Геркулесовых Столпов, куда сакральная география античного Средиземноморья запрещала заходить, и эта память устойчиво передавалась в мифах и легендах разных народов средиземноморской ойкумены, особенно таких архаических, как баски, история Андиялотцы приобретает еще одно измерение. Андиялотца, «Очень Стыдливый» баск сообщил Колумбу не просто знание, ведущее к славе, но знание, несущее гибель и чреватое катастрофой, которое должно было бы храниться в тайне. Андиялотца, в

<sup>1</sup> Unamuno Miguel de. Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. P. 419.

в таком случае, не просто идеал скромности, но, скорее, коварный разрушитель сакрального запрета. Поскольку Америка (в первую очередь ее англосаксонский полюс — США и Канада) сыграла в утверждении материальной буржуазной цивилизации в глобальном масштабе (особенно в XX и XXI веках) ключевую роль, мы видим здесь сочетание двух линий, связанных с Логосом Кибелы и моментом третьей титаномахии, начавшейся в Новое время. Древний народ басков, сохраняющий древнейшие традиции доиндоевропейской цивилизации Великой Матери, оказывается причастен к нарушению сакральных запретов и выходу за границы Геркулесовых Столпов, в область атлантического ада, открывая тем самым новую страницу цивилизации Модерна, построенной на доминации материализма, титанизма и черного феминистского Логоса.

### Борьба за независимость: ответный национализм

Первые проекты политической независимости Страны Басков появляются при испанских Бурбонах, в конце XVIII века. Немецкий лингвист Фридрих Гумбольдт (1769—1859) в 1801 году посещает с экспедицией земли басков и в своем отчете активно использует термин «нация басков», что становится важным прецедентом не только филологического, но и политического порядка. Одним из первых идею о суверенитете баскских провинций системно сформулировал Педро Новиа де Сальседо (1790—1865) в своей книге «Историческая, правовая и экономическая защита Синьории Бискайя и провинций Алава и Гипускоа»<sup>1</sup>. Эту линию продолжил французский баск, писатель и журналист Жозеф-Огюсте Шао (1810—1858).

На уровне практической политики трения между басками и испанским государством дают в полную силу о себе знать только в XIX веке, когда короли династии Бурбонов доходят до такой точки модернизации политической системы Испании, которая требует полной ликвидации остатков средневекового уклада и построения централизованного буржуазного национального государства на основе политической философии Нового времени. Это предполагает превращение всего населения в однородную массу на основании индивидуальной идентичности, объединенную искусственным национальным языком, идиомом (которым становится кастильское наречие испанского языка — *el castellano*), единой административной и правовой системой и т. д.<sup>2</sup> Это приводит к нарастающему кон-

<sup>1</sup> Salcedo Pedro Novia de. Defensa histórica legislativa y económica del Señorío de Vizcaya y Provincias de Álava y Guipúzcoa. Bilbao: Librería de Delmas e Hijo, 1851.

<sup>2</sup> Аугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

фликту между басками и испанской монархией. Однако дело здесь не в самом институте монархии, а в том, что сам этот институт при Бурбонах и особенно в XIX веке подвергается ускоренной модернизации. Это вызывает протест со стороны басков и дает начало феномену ответного баскского национализма. Пока права басков соблюдались правителями Испании, они были лояльными подданными и храбрыми патриотами христианской испанской Империи. Но когда на месте Империи стало складываться все более и более секулярное и материалистическое, прагматическое национальное государство, баски осознали угрозу своей идентичности и стали организовываться в самостоятельную политическую общность.

Показательно, что по времени и по месту это совпало с восстанием карлистов, которые, так же как и баски, выступили против модернизации Испании и за сохранение и реставрацию ее средневековой идентичности. Поэтому карлисты встретили поддержку своей позиции именно в Эускади, а также в Наварре, населенной басками, и Каталонии, также обладавшей сильной региональной идентичностью. Поэтому именно север Испании, как когда-то в эпоху арабско-берберских завоеваний, стал главным оплотом сил карлистов, вступивших в союз с баскскими сторонниками сохранения древних хартий — фуэрос.

Поражение в двух войнах партии карлистов было поражением и дела басков. После третьей карлистской войны Эускади утратила свою автономию, и впервые за долгие века существования басков в контексте испанской державы, в структуре иберийского полюса латинского мира, их привилегии были упразднены.

Параллельно с утратой независимости в Стране Басков начинается ускоренный цикл индустриализации. Так как в стране были обнаружены большие запасы железной руды, она становится центром тяжелой промышленности Испании. В этой области быстро формируется промышленный пролетариат, и параллельно этому развиваются леворадикальные политические движения — анархистские и коммунистические.

Вместе с тем к концу XIX века складывается и политически оформленный *баскский национализм*. Главной фигурой этого направления стал Сабино Арано (1865 — 1903), философ и политик, поставивший целью освобождение Страны Басков от испанского владычества и создание независимого баскского государства. Сабино Арано переосмысляет традиционные симпатии басков к карлистам и находит их идеологию недостаточной для полноценной борьбы за баскское освобождение. Он активно пропагандирует баскский язык, эускара, издает на нем политический журнал «Бискайтарра».

создает националистическое общество «Эускелдун Батцокийя», а в 1985 году — Бискайский провинциальный совет, который стал основой Баскской национальной партии (Euzko Alderdi Jeltzalea). При создании партии Сабино Арано вдохновлялся примером Ордена иезуитов.

В идеологии Сабино Арано преобладают следующие элементы:

- радикальная критика всего испанского (языка, культуры, истории);
- прославление народа басков как самого древнего, благородного, мужественного и священного этноса Европы (баскский миссионизм);
- тотальное неприятие либерализма (что сближает его с крайними испанскими националистами — такими, как Рамиро Ледесма Рамос).

Идеи Сабино Арано постепенно получили распространение среди широких слоев баскского населения и до определенной степени объединились с традиционализмом карлистов. Этому способствовало еще и то, что в последние годы жизни сам Арано несколько смягчил свою критику испанской идентичности и с большей энергией атаковал либерализм и саму эпоху Модерна.

В эпоху Второй Республики под влиянием левых и республиканских идей была создана левая национальная баскская партия — Националистическое действие басков. Партия принимала участие в левом правительстве, а затем вошла в правительство в изгнании.

Антибаскскую политику, продолжающую либеральный и консервативный национализм XIX века, проводил режим генерала Франко. Баски по прагматическим, а не по идеологическим соображениям в эпоху Гражданской войны в Испании 30-х годов XX века выступили преимущественно на стороне республиканцев, рассчитывая с их помощью добиться независимости. Это стало основанием для Франко после победы подвергнуть басков репрессиям. Так, в 1939 году все население провинций Бискайи и Гипускоа было официально зачислено в «предатели родины». Франко подверг город Гернику массированным бомбардировкам, уничтожая сам символ того сакрального места, где под «баскским дубом» старейшинам этого народа были дарованы хартии свободы.

Во время правления Франко баскские националисты находились на нелегальном положении, но при этом готовили структуры и операционный потенциал для ведения политических и даже террористических действий против Испании. Так, в 1958 году была создана нелегальная организация Эускади Та Аскадасуна (ЭТА), которая ставила перед собой цель добиться независимости Страны Басков



через практику вооруженной борьбы. Эта организация взяла на себя ответственность за совершение многочисленных терактов.

Лишь после смерти Франко в 1979 году Страна Басков и Наварра получили статус автономии, а язык басков был признан официальным в этих областях Испании. Тогда же на основании партии Националистического действия басков была создана партия «Эрри Батасуна» («Единство басков») и ряд других — преимущественно левонационалистических — партий. Все они ориентировались на независимость Страны Басков и Наварры, почти все при этом негласно поддерживали террористическую деятельность Эускади Та Аскатасуна. На этом основании три главные националистические партии басков — Националистическое действие басков, Эрри Батасуна и Коммунистическая партия Страны Басков — были в 2002 году запрещены.

В 2011 году Эускади Та Аскатасуна объявила о прекращении вооруженной борьбы и о переходе к ненасильственным методам достижения той же цели — свободы народа басков и создания независимой и суверенной государственности.

# **Португалия: к Пятой Империи**

# От Лузитании к Португалии

## Лузитания в древности:

### тартессийцы, финикийцы, римляне

Теперь обратим внимание на вторую страну Иберийского полуострова, Португалию, которая в некоторые периоды политически и культурно сливалась с остальной территорией, а иногда обособлялась от нее. Лузитания и Галисия (сегодня часть Испании) отличаются особым языком, развившимся на той же латинской основе, что и испанский (еще одной версией является каталанский язык, также латинский в своей основе и близкий к провансальскому, на котором говорили на юге Франции). Португалия обладала исторически и обладает в настоящее время независимой государственностью. Ряд черт отличает ее культурный код от испанского, образуя второй полюс уже внутри иберийского культурного круга.

Португалия является интегральной частью латинского мира в его втором после Италии, «пиренейском» издании. Но вместе с тем обладает рядом отличий. Исторически Португалия (Лузитания) была одной из политий Пиренейского полуострова, в определенные моменты обретая полную независимость, а в другие моменты интегрируясь в более масштабные образования — римские, ветготские, арабо-берберские или испанские. Наряду с Португалией в пространстве иберийского культурного круга существовали и другие отдельные и довольно самобытные политии — Страна Басков и Наварра, о чем мы уже говорили, Каталония и Балеарские острова, взятые по отдельности Леон, Кастилия и Арагон и южные регионы Испании, культура которых существенно отличается от остальных регионов за счет большего процента арабской и мавританской крови, а также широкого влияния цыган. Однако все эти политии, подчас отличающиеся от Кастилии и лингвистически (крайний случай — баски, говорящие на совершенно отдельном языке), и культурно, в какой-то момент были интегрированы в Испанию, тогда как Португалия настолько упорно настаивала на своей собственной идентичности и одновременно политическом суверенитете, что только ей удалось отстоять до конца свою государственность с эпох Средних веков вплоть до Нового времени, а также успешно конкурировать с соседней Испанией в борьбе за построение мировой колониальной Империи. Поэтому мы выносим португальцев в отдельный раздел,

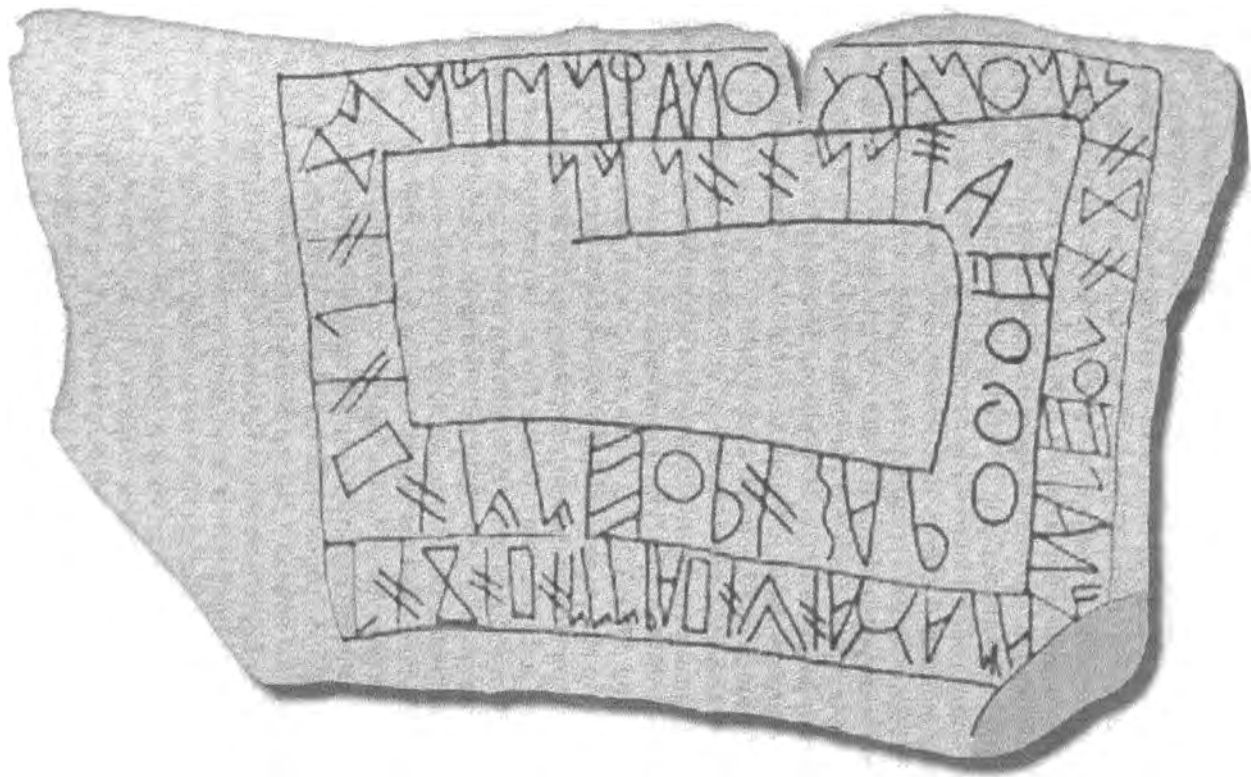
несмотря на то, что речь идет не просто о пространстве латинского мира, но и о едином иберийском типе культуры и общей иберийской идентичности.

В древности земли Португалии, расположенные на западном берегу Пиренейского полуострова, были составной частью культуры мегалитов и входили в древнейшую палеоцивилизацию (или цивилизацию-амебу), которую О. Шпенглер назвал «атлантической», наряду с двумя другими цивилизациями-амебами — кушитской и туранской (евразийской)<sup>1</sup>. Памятниками этого периода являются многочисленные дольмены.

Позднее на южных землях Португалии (в областях Алгарва и Алентежу) располагалась цивилизация Тартесса, охватывавшая также юг современной Испании. Дальними потомками народа тартессийской цивилизации являются конии или кинесийцы. Конии были архаическим иберийским народом доиндоевропейского происхождения. По одной из версий, они были родственны васконам (баскам), а следовательно, представляли собой цивилизацию Великой Матери. Город кониев Конисторгий, местоположение которого в настоящее время не установлено, упоминается в древних хрониках. У тартессийцев была своя оригинальная письменность, построенная на использовании рунического алфавита, напоминающего древнефиникийское, древнескандинавское и древнетюркское письмо. Первые стелы с надписями на турдетанском датируются периодом от VII до V века до Р.Х. Согласно гипотезе немецкого историка Г. Вирта<sup>2</sup>, это письмо было общим для всех «народов моря» и изначально появилось в Северной Атлантике, а затем вместе с переселенцами, передвигавшимися на лодках с руническими знаками (сохранившимися в древнейших египетских и шумеро-аккадских изображениях и даже наскальных рисунках), проникло в Средиземноморье, дав начало нескольким алфавитам — древнешумерскому, додинастическому линейному письму Египта и наиболее известному — финикийскому. При этом, по Вирту, палеоиспанское иберийское письмо (в частности, турдетанское и конийское), палеолатинское, поалегорическое и т. д. были оригинальными формами, развивавшимися на основании общей знаковой парадигмы, игравшей изначально культово-обрядовую роль и представлявшей собой календарно-географическую сакральную модель мира.

<sup>1</sup> Conte D. *Catene di civiltà: Studi su Spengler*. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.

<sup>2</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.



Табличка с образцом таргессийской рунической надписи

Конии занимали южную часть португальских территорий, а к северу от цивилизации Гартесса уже в начале — середине I тысячелетия до Р.Х. расселились представители древнего индоевропейского народа — лузитане<sup>1</sup>. О том, были ли они ветвью кельтов или нет, до сих пор ведутся споры. С лингвистической точки зрения, лузитане могли быть ветвью индоевропейских племен, пришедших на эти земли до кельтов и заселивших одновременно Италию и Пиренейский полуостров. Об этом свидетельствует определенное языковое родство. По другой версии, они могли быть потомками кантабров и других автохтонов Иберии, испытавших на себе сильное влияние индоевропейцев (кельтов или италиков). Ядром расселения древнейших лузитан была долина реки Дуэро. В определенные периоды лузитане контролировали не только собственно Лузитанию, но и Галисию и Астурию, сегодня относящиеся к Испании. Еще севернее от лузитан расселились кельто-иберы, представлявшие собой ветвь кельтской цивилизации, в определенной мере смешавшуюся с иберийской доиндоевропейской культурой.

В III веке до Р.Х. почти все территории Иберийского полуострова, в том числе и Лузитания, оказываются подчиненными финикийской морской Империи. При финикийском полководце Гасдрубае Красивом (ок. 270 — 221 до Р.Х.) Рим вынужден признать как факт господство Карфагена над Иберией. Граница по реке Эбро с 226 года до Р.Х. становится границей между двумя Империями — морской (Карфаген) и сухопутной (Рим). После поражения Карфагена во Второй Пунической войне Иберийский полуостров был занят римлянами и включен в пространство Империи. В этот период начинается интенсивная романизация всех этносов — иберов, кельтов и лузитан. Однако ряд лузитанских и кельто-иберийских племен восстает против римского господства, что приводит к Лузитанской войне. Предводителем лузитан становится легендарный пастух Вириат (? — 139 до Р.Х.), которому удается создать действенную армию и нанести римским войскам ряд крупных поражений. Успехи Вириата в войне были настолько убедительными, что в 141 году до Р.Х. Рим был вынужден признать независимость Лузитании и заключить с царем лузитан Вириатом мирный договор. В конце концов, римляне подослали к Вириату убийцу, благодаря чему им удалось снова установить над лузитанами свой контроль, хотя восстания продолжались еще какое-то время под руководством другого лузитанского вождя — воина Тантала. После этого римляне двинулись к северу,

<sup>1</sup> Pérez Vilatela L. Lusitania: historia y etnología. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

пересекли Дуэро и подчинили себе Галисию. Тем не менее Вириат может считаться первым документально засвидетельствованным царем Португалии. С 15 года до Р.Х. Лузитания становится самостоятельной римской провинцией. В период римского господства, которое длилось вплоть до IV века по Р.Х., население Лузитании, как и все остальное население Пиренейского полуострова, постепенно полностью интегрируется в латинский мир и становится его неотъемлемой и органичной составляющей, вторым после самой Италии оплотом Империи. Главным отличием от остальных иберийских территорий в этот период является географическая удаленность Лузитании от Италии, что позволяет сохранить жителям этого региона больше своеобразных черт, нежели другим областям Испании. Однако латинское влияние все же в этой области гораздо глубже и полнее, нежели в области Пиренеев и особенно районов, заселенных басками, которые сопротивляются римлянам намного более активно и яростно. По сравнению с басками, португальцы гораздо более латинизированы, но по сравнению с испанцами — менее.

Распространение христианства на Пиренейском полуострове захватывает и Лузитанию. В крупных городах — Брагу, Порту и Мерида создаются центры церковных епархий и епископские кафедры.

## **Волны германских завоевателей и иберийская идентичность**

В V веке от Р.Х., в эпоху нашествия на Империю германских, гуннских и аланских племен, в Португалию вторгаются вначале германские племена вандалов (в 409 году от Р.Х.), потом их вытесняют потомки сарматов аланы, пришедшие с Северного Кавказа, затем их снова сменяют германцы — свевы. На территории Галисии и Северной Португалии они основывают Королевство Свевов. От ослабленного Рима они получают право на собственную государственность, формально находящуюся в подчиненном отношении к Римской Империи. Столицей Королевства Свевов становится город Брагу.

В V веке на Пиренейский полуостров вторгаются новые германские племена — вестготы. Король вестготов Теодорих II (? — 466) действует от имени Рима и вступает со свемами в ожесточенное противостояние. В это время свевский король Рехиар (? — 456), принявший в отличие от большинства других германских правителей не арианство, а Никейское вероисповедание, попытался установить контроль над всей Испанией. В результате вестготы наносят свемам сокрушительное поражение. Вестготы берут приступом столицу свевов Брагу, захватывают к 474 году почти всю Испанию и Южную

Лузитанию, оставляя свевам только владения на северо-западе Пиренейского полуострова — в Галисии и на севере Португалии. Окончательно государство свевов было завоевано в 585 году и прекратило свое существование. С этого времени вся Испания и в том числе вся территории римской провинции Лузитания оказываются в составе Вестготского Королевства.

В этот период ситуация португальцев полностью совпадает с остальным населением Испании. Арианская верхушка вестготов некоторое время правит над большинством, исповедующим Никейский Символ Веры, и португальцы полностью соответствуют этой этнорелигиозной структуре иберийского общества: народ Лузитании следует православно-католическому исповеданию, а вестготская знать придерживается арианства. Однако такая ситуация длится недолго. Почти сразу после разгрома свевов, в 589 году, вестготский король Реккаред I (559—601) на Толедском соборе заявляет о переходе к Никейскому Символу Веры, что немедленно отражается на всем вестготском королевстве, в том числе и на Лузитании: отныне и вестготская элита и большинство населения оказываются органичной и полноценной частью *единого религиозного никейского пространства*, общего для всей христианской православно-католической ойкумены.

В эпоху правления вестготов население Лузитании представляет собой полноценное христианское общество с ярко выраженной и устойчивой *латинской идентичностью*, которая отныне сохраняется в целом неизменной практически на всех последующих этапах португальского историала. *Португальцы — это христиане-римляне*, и именно это делает народ тем, чем он есть и был. Это — ядро и сердце лузитанского Dasein'a, в целом полностью сходного и до некоторой степени тождественного Dasein'у испанскому, который, в свою очередь, может быть представлен как совокупность локальных идентичностей — галисийской, леонской, астурийской, кастильской, арагонской, андалусской, а также еще более самобытных — каталонской и баскской. В этом смысле население Португалии отличается от спектра испанских идентичностей не больше, чем сами они отличаются друг от друга. Более того, баски, с точки зрения культуры, языка и даже социально-политической самобытности (фуэрос), стоят в контексте пиренейских обществ намного дальше и от испанского, и от португальского, нежели народ Португалии отличается от народа Испании. В определенном смысле португальцы и испанцы относятся к единому и общему культурно-религиозному и даже этносоциологическому типу: это одно сплошное поле романизированных кельто-иберов с римско-христианским — латинским —



мировоззрением, с общим преимущественно (аполлоно-дионисийским) Логосом и единой судьбой.

Идентичность португальцев в ее корнях — все та же латинская цивилизация Солнца и Креста.

## Исламские завоевания и рождение Португалии

Эта общность цивилизационной идентичности в полной мере определяет португальский историал с периода арабо-берберских завоеваний. Когда с 711 по 716 год на Пиренейский полуостров, находящийся под властью вестготов, повторяя геополитический сценарий карфагенских завоевателей, вторгаются мавры, они сталкиваются с единым христианским народом, исповедующим Никейский Символ Веры и на уровне вестготских правителей, и на уровне простого населения. Мавры устанавливают свою власть не над разрозненными племенами, но над частью латинского мира, ясно осознающего свою религиозную и историческую идентичность, свою судьбу.

Под власть Омейядов (государство Аль-Андалус) попадает вся территория Лузитании, и мавры продолжают властвовать над ней вплоть до IX века. Арабы дали Лузитании название Гарб Аль-Андалус, то есть «Западная Андалусия», иногда употребляя в отношении нее сокращенное наименование «Гарб», «Запад» (откуда Алгарви). Последние представители Омейядов, свергнутых на Ближнем Востоке Абассидами, и в частности, султан Абдурахман I, превратил Аль-Андалус в отдельный халифат со столицей в Кордове, включив Пиренейский полуостров в состав Мавританской Империи с берберской доминантой и арабским исламом в качестве правящей идеологии. Геополитически и идеологически, как мы видели, Великая Мавритания воспроизводила талассократическую Империю Карфагена. В этот период население Лузитании, сохранившее язык и веру, но оказавшееся под исламской властью, так же как на землях самой Испании, получило название мосарабов.

Практически сразу после мавританского завоевания — с 722 года — начинается христианская Прото-Реконкиста. Ее центром становятся северо-западные территории Пиренейского полуострова — Астурия. Туда бегут последние вестготские короли, и там постепенно, по мере отвоевывания у мавров территорий, возникают христианские политии — королевство Леон, включающее Галисию, графство Кастилия, королевство Наварра, а также Арагон и Каталония. Королевство Леон выступает как один из главных центров Реконкисты, и продвижение христианских правителей Леона на юг к

IX веку приводит к освобождению от мавров небольших территорий на севере Лузитании.

На юге Галисии, на территории, отвоеванной у мавров, в 868 году галисийским полководцем Вимара Переш (ок. 820—873) создается графство Португалия (Condado Portucalense). Ее территорией были земли между реками Дуэро и Минья, а столицей город Порту. Отсюда пошло название Португалии и собственно португальская государственность (Terra Portugalense или Portugalia). В 878 году возникло графство Коимбра, находившееся под двойным влиянием — христиан с севера и мавров с юга. Позднее оно вошло в состав Португалии. В X веке северная полоса христианских земель расширяется, и все больше территорий Лузитании оказывается под властью христианских правителей (королей Леона).

В 1009 году Кордовский халифат существенно ослабевает, вспыхивает гражданская война, и он фактически распадается на несколько независимых тайфа. В XI веке граница сдвигается еще южнее, разделив территорию Лузитании пополам: Север оказывается христианским, Юг остается в составе Кордовского халифата.

Значительная часть Лузитании остается в составе тайфа Бадахос с территорией от реки Дуэро до Алентежу, включая Лиссабон и Мериду. Другой тайфа был Сильвиш на самом юге страны (современный регион Алгарви).

Параллельно в то же самое время на севере Пиренейского полуострова продолжается становление христианских политий. Так, маркграфство Португалия, вначале бывшее под короной Галисии, было присоединено вместе с Галисией к королевству Леон Альфонсом VI (1047—1109), одним из величайших вождей Реконкисты. При Альфонсо VI и чуть ранее при его брате короле Кастилии Санчо II (ок. 1040—1072) Леон, Галисия (включая Португалию) и Кастилия были объединены под властью одной короны. Альфонсо VI, однако, уступает графство Португалия французскому бургундскому герцогу Генриху (1066—1112), женатому на его незаконнорожденной дочери инфанте Терезе Леонской (ок. 1080—1130), который значительно укрепил его и добился независимости и от мавров, и от Леона и Кастилии.

В это же время, в 1090 году, на исламской территории, ослабленной раздробленностью, правитель тайфа Севилья для защиты от наступающего короля Леона и Кастилии Альфонсо VI приглашает представителей радикального исламского течения берберского ислама Альморавидов, под властью которых территория государства Аль-Андалус снова на время соединяется под властью одного правителя. Альморавиды пытаются восстановить власть мавров в при-

граничных районах, к которым относится и герцогство Португалия, северная часть Лузитании, и начинают контрнаступление.

## Королевство Португалия в эпоху Бургундской династии

В Португалии после смерти Генриха Бургундского, герцога Португалии, власть перешла к его вдове, которую сверг ее собственный сын Афонсу I Португальский (ок. 1109 — 1185), объявивший о полной независимости своего герцогства. В 1139 году Афонсу I одерживает решительную победу над войсками Альморавидов в битве при Урике, после чего он был провозглашен войсками «королем Португалии». Вслед за этим были созданы кортесы (парламент) в город Ламега, которые утвердили королевский титул и установили основные законы: о престолонаследии, о правах аристократии, судопроизводстве, административном порядке и т. д. Столицей королевства Португалия становится Коимбра.

Афонсу I продолжает активные действия против мавров и в ходе Реконксты в 1147 году освобождает Лиссабон и отодвигает границу королевства далеко к югу, вплоть до Лейрии и Алентежу, удвоив в два раза свои земли, полученные в наследство. Тем самым, при нем под власть христиан возвращается значительная часть Лузитании, в дальнейшем называемой «Португалией».

В 1179 году Папа Римский Александр III (ок. 1100 — 1181) официально в булле «Manifestis Probatum» признает независимость Португалии и подтверждает статус ее правителя как законного христианского короля. В этой же булле Папа призывает христианских королей Пиренейского полуострова продолжить войну за освобождение христианских земель.

Афонсу I оказывает действенную поддержку христианским рыцарским орденам. Так, в его правление активно развивается португальская ветвь кастильского ордена Калатрава, основанного в 1158 году кастильским королем Санчо III (1134 — 1158) и узаконенного папской буллой. Эта ветвь стала со временем самостоятельным орденом святого Бенедикта Ависского.

Если при первых правителях — Альморавидах — государство мавров укрепляется, то на следующем этапе снова слабнет, и на мавританской территории Лузитании образуется три полуавтономных тайфа — Мертола, Сильвиш и Тавира.

Параллельно этому королевство Португалия непрерывно крепнет, как при втором короле Саншу I Португальском (1154 — 1211), так и при его сыне третьем португальском монархе Афонсу II (1185 — 1223).

В период царствования Афонсу II в Португалии впервые в 1221 году кортесы, состоящие из клира и высшей аристократии, собираются в Коимбре.

Афонсу II существенно испортил свои отношения со Святым Престолом, отозвав часть привилегий, которые Афонсу I, в стремлении к признанию его статуса, гарантировал церкви. Конфликт привел к его отлучению от церкви. При следующем короле Саншу II (1209 — 1248) конфликт с Римским Папой так и не был урегулирован.

При этих двух правителях Реконкиста продолжается, ее главной силой становятся рыцарские ордена — в первую очередь Орден Святого Иакова Компостельского. Христианское рыцарство освобождает многие города в областях Алгарви и Алентежу.

Во время правления Саншу II не без вмешательства Святого Престола в Португалии начинается гражданская война, когда против правящего короля выступает его младший брат Афонсу III (1210 — 1279). На стороне Саншу II была Кастилия, на стороне Афонсу III — поддержка Папы Римского, видевшего в Афонсу III опору в Крестовых походах и Реконкисте Иберии. В результате Саншу II был побежден и умер в Толедо в изгнании. Афонсу III стал пятым королем Португалии.

Афонсу III еще более расширяет территориальные границы Португалии. Так, в 1249 году практически вся территория Алгарви (аль-Гарб, Запад) была отвоевана христианами, после чего Афонсу III добавил к своему титулу — «Король Португалии и Алгарви». Афонсу III переносит столицу в Лиссабон и снова собирает (на сей раз в Лейрии) кортесы, куда впервые включаются представители городов и крупных поселений, а не только клир и аристократия. После второго брака Афонсу III, как и его предшественники, вступает в конфликт с Римским Папой, отлучается от церкви, но перед самой смертью приносит покаяние и получает прощение.

При его сыне Динише I (1261 — 1325), получившем имя короля поэта из-за своих стихов, научных трудов и переводов, португальский язык становится официальным языком королевства Португалия.

Эпоха правления Диниша I считается периодом расцвета Португалии и в политическом, и в культурном смысле. При нем начинается строительство португальского флота. Диниш I основал первый португальский Университет в Коимбре. В политике он урегулировал отношения Португалии с королевствами Леон и Кастилия.

Диниш I был глубоким приверженцем института рыцарства. Так как на период его правления пришелся разгром Ордена Тамплиеров французским королем Филиппом Красивым, он предоставил его

членам прибежище, преобразовав его в Орден Христа. Столицей нового ордена, продолжавшего традиции тамплиеров, стал португальский город Томара.

Динишу I наследует его сын Афонсу IV Храбрый (1291 – 1357). При нем между Португалией и Кастилией разразился военный конфликт на династической почве, но тем не менее, в 1340 году португальские войска приняли участие в общей битве христиан с маврами при Рио-Саладо, внося свой вклад в победу. Афонсу IV продолжил начатое Динишем I создание португальского флота, что и заложило основу будущего морского могущества Португалии.

В конце жизни Афонсу IV между ним и его сыном Педру I Справедливым (1320 – 1367) вспыхнула гражданская война. Поводом к междуусобице стало недовольство Афонсу IV возлюбленной его сына Педру I Инес де Кастро, от которой у Педру I было несколько незаконнорожденных детей. По приказанию Афонсу IV Инес де Кастро отрубили голову на глазах ее малолетнего сына, что вызвало ярость Педру I и привело к войне сына против отца. Усобица завершилась примирением накануне смерти Афонсу IV в 1357 году. Эту драматическую борьбу отца и сына воспел в «Лузиадах» великий португальский поэт Коменс (1524 – 1580).

Правление Педру I считалось «золотым веком» Португалии. В этот период не было войн, король активно поддерживал народ, стремился установить справедливый суд, облегчить подати. О его эпохе сложилась португальская поговорка: «таких десяти лет никогда не было в истории Португалии, как те, когда правил король Дон Педру» (*que taes dez annos nunca houve em Portugal como estes que reinara el Rei Dom Pedro*). Так же как и первый король Португалии Афонсу I, Педру I оказывал большую поддержку рыцарству, сделав своего незаконнорожденного сына Жуана (1357 – 1433), будущего короля Португалии, главой ордена Бернарда Ависского.

Педру I завершает собой серию девяти великих монархов Португалии. За время правления Бургундской династии земли Лузитании, никогда ранее не имевшие полноценного политического воплощения в форме самостоятельного государства с самобытной идентичностью, были объединены и стали ядром особого исторического явления — Португалии как второго наряду с Испанией полюса всего иберийского пространства.

Последний король Бургундской династии Фернанду I (1345 – 1383) был уже не на уровне своих предшественников, создававших в боях и трудах мощное и независимое государство. Пользуясь проблемами с династической преемственностью в соседней Кастилии, Фернанду I провозгласил себя претендентом на кастильский пре-

стол, войдя в альянс с английским принцем крови герцогом Ланкастерским Джоном Гонтгом (1340 – 1399) в надежде получить не Кастилию, но Галисию. Фернанду I проиграл обе войны за кастильское наследство, в ходе последней войска кастильского короля Энрике Трастамара (1334 – 1379) вторглись в Португалию и осадили Лиссабон. В результате Фернанду I пришлось подписать договор на унижительных для Португалии условиях.

У Фернанду I не осталось наследников по мужской линии, и после его смерти прямая ветвь Бургундской династии прервалась.

Следующий за этим период португальской истории связан с другой династией — Ависской, которая укрепилась у власти после краткого периода «португальского междуцарствия». Ависский период был решающим в структуре португальского историала. На нем закончилось португальское Средневековье, и начался второй период португальской истории, который можно назвать эпохой Пятой Империи.

# Пятая Империя Моря

## Ависская династия и вызов Моря

После смерти Фернанду I на троне оказалась его дочь Беатрис (1373 – 1412), но по сути правила ее мать, вдова Фернанду I Леонора Телеш (ок. 1350 – 1386), которая способствовала браку между Беатрис и королем Кастилии Хуаном I (1358 – 1390). Это означало объединение Португалии и Кастилии под одной короной, и как следствие, утрату Португалией своей самостоятельности. Против этого брака восстали влиятельные португальские аристократы, сделав предводителем своей партии незаконнорожденного сына Педру I, главу Ависского ордена Жуана I (1357 – 1433). Кортесы, собравшись в Коимбре, провозгласили Жуана I королем. Это привело к вторжению в Португалию войск короля Кастилии, считавшего, что только он имеет право на португальскую корону, но войска, верные Жуану I, нанесли кастильцам в 1385 году сокрушительное поражение в битве при Альжубаротте. После этого Ависская династия прочно укрепилась у власти.

В эпоху Жуана I Португалия впервые в своей истории переносит процесс Реконкисты уже за территорию Иберийского полуострова. Португальцы совершают военную экспедицию к берегам Африки и в 1415 году захватывают исламский город Сеута. Как семь веков назад берберы и арабы включили в свои владения территорию Испании и Лузитании, так после семи веков Реконкисты христианские короли, освободив свои изначальные земли, перенесли боевые действия на территорию противника, на «хартлэнд» Великой Мавритании. При Жуане I начинается колониальная экспансия Португалии. С этого момента Португалия обращается к стихии моря и постепенно превращается в мировую талассократию.

В этот момент в структуре португальского историала происходит фундаментальный семантический сдвиг. Само средневековое португальское общество вплоть до Ависской династии и в определенной мере и в период ее нахождения у власти вплоть до последнего короля-кардинала Энрике Португальского (1512 – 1580) было интегральной частью латинского мира, и следовательно, находилось в зоне определяющего влияния латинского Логоса. Это

означало жесткую трехфункциональную индоевропейскую вертикаль, средневековый этос рыцарства и полную преданность католичеству и Святому Престолу. Но приход к власти Жуана I означал очень важный поворот в судьбе Португалии, так как именно здесь находится ключ к разгадке того, что Португалия в отличие от других иберийских политий, не менее самобытных, чем она сама, так последовательно и упорно добивалась независимости от Испании, и почему ей это удалось. Португалия/Лузитания изначально несла в себе ядро, качественно отличное от всей остальной Испании, и это ядро вместе с Ависской династией раскрыло себя в исторической конкретике. Особенность этого ядра состояла в отношении к Моря как к метафизической стихии. Мы видели, что Испания, совершив бросок в стихию мирового океана, сохранила и даже упрочила свою сухопутную (теллурократическую) сущность. Испанская Империя была логическим продолжением Рима в его древнем соперничестве с Карфагеном, а также переносом Реконксты за территории Пиренейского полуострова — на пространство всего мира, которому надлежало быть просвещенным истиной христианства. Сухопутная природа Испании была преобладающей и фундаментальной. Даже владея мировыми колониями на разных континентах, Испания никогда не превращалась в талассократию, не втягивалась в стихию морской торговли, не воссоздавала в своей политической системе торгово-олигархической модели, свойственной Карфагену и всем классическим талассократиям — вплоть до Венеции, Нидерландов и Англии. В этой сухопутной идентичности заключался общий знаменатель, позволивший таким разным политиям, как Галисия, Леон, Бискайя, Наварра, Кастилия, Арагон, Каталония, Валенсия, Кордова и, наконец, Гранада, объединиться в единую иберийскую Империю, которую сами испанцы называли не «Испанией» (la España) в единственном числе, но «Испаниями» (las Españas) во множественном. Несмотря на то, что в определенные эпохи Португалия и входила в общеиспанскую политику — как Лузитания в Римскую Империю, затем в вестготское королевство, затем в Аль-Андалус мавров, а Португалия в Галисию и даже в Кастилию — она никогда не была в полном смысле слова частью «Испаний» (las Españas), «одной из Испаний», и не только в силу языковых и культурных отличий, которых было намного больше с леонцами, кастильцами и арагонцами у каталонцев и, тем более, у басков. Португалия не была «Испанией» потому, что не занимала в отношении Моря как принципа того же безусловно теллурократического отношения, как Испания. Португалия ответила на вызов Моря иначе. Не как полноценная талассократия (Англия), но и не



как решительная теллуократия (как Испания), заняв промежуточную позицию. Тот исторический момент, когда это проявилось в полной мере, приходится как раз на установление Ависской династии и торжество ее зеленого орденского креста. Зеленый цвет в символизме Ордена Калатравы имеет большое символическое значение. Португальская ветвь кастильского ордена Калатравы заменила красный цвет на зеленый еще в эпоху Афонсу I. Смена красного цвета на зеленый в геральдике означала изменение глубинного смысла: *от огненного и небесного к цвету природы, растительности и морской стихии.*

С точки зрения культуры и политической ориентации, Португалия, с одной стороны, является составной частью иберийской цивилизации вместе с Испанией (доминанция католицизма, феодальный режим, консервативная культура, преобладание аграрного населения, романский язык, совместное участие в колонизации новых земель и покорении океанов), а с другой — представляет собой *внутрииберийскую антитезу* Испании, что и позволяет говорить об испано-португальском *дуализме* в контексте иберийского пространства.

Начало правления Ависской династии как младшей власти Бургундской династии было ознаменовано династическим браком самого Жуана I со старшей дочерью английского Джона Гонта<sup>1</sup> (1340–1399) Филиппой Ланкастерской (1359–1415). С этого момента был заложен стратегический альянс Португалии с Англией, который оставался в силе удивительно долго — вплоть до XX века. В отличие от многих союзов и династических альянсов брак Жуана I с английской представительницей рода Плантагенетов был чем-то более фундаментальным, нежели преходящим историческим эпизодом. Речь шла о том, что между Англией, которая постепенно брала курс на то, чтобы стать полноценной мировой талассократической Империей (хотя это произойдет на несколько веков позднее), и Португалией, отправляющейся в стихию Моря, было намечено *единство судьбы*, глубинная связь, которая отражала структуру самого историала Португалии. Португалия, однако, *не стала полноценной талассократией*. Но не примкнула она однозначно и к испанской теллуократии, оставшись где-то *посредине* между латинским миром и его солярно-христианским Логосом, с одной стороны, и англо-британской неокарфагенской цивилизацией — с другой.

Отныне в своих трениях с Испанией Португалия часто прибегала к поддержке Англии, в чем выражалась определенная историче-

<sup>1</sup> Джон Гонт был сыном английского короля Эдварда III (1312–1377) из династии Плантагенетов.

ская константа в отношениях между этими странами, многократно дававшая о себе знать на самых разных поворотах истории. Хотя Португалия строго придерживалась католицизма и средневекового социального уклада, держалась в стороне от модернизации, свойственной Англии и Франции, по стратегическим причинам и в условиях постоянной конкуренции с Испанией, этот альянс вошел в структуру португальской идентичности или, с другой стороны, обнаружил определенный срез этой идентичности, существовавший и ранее.

Ависский период так важен для историала Португалии именно потому, что в нем обнаруживается смысловой момент, к которому была направлена предыдущая история Португалии как независимого (от Испании, и даже от «Испаний») политического образования, и который, в свою очередь, становится главным импульсом для всего последующего. Период от Жуана I до Энрике — кульминация португальской истории: все предшествующее было предисловием к этой эпохе, все последующее — послесловием. Именно в этот период в Португалии складывается теория Пятой Империи, предвосхищенная великим португальским поэтом Камозансом (1524–1580) в XVI веке его «Лузиадах» и получившая полноценное развитие в XVII веке в работе португальского иезуита Антониу Вийера (1608–1697) «История будущего»<sup>1</sup>.

## От Дуарте до Себастьяна

Вторым королем Ависской династии был сын Жуана I Дуарте I Красноречивый (1391–1438). Как и его отец, он был посвящен в рыцари после захвата мавританского города Сеута в современном Марокко (напротив Гибралтара). Дуарте I укрепил централизм Португалии, хотя правил с опорой на кортесы, собирая парламент для решения наиболее важных вопросов: в частности, о войне и мирных законах и т. д. Дуарте I, чтобы защитить и укрепить положение португальских владений в Сеута, совершил поход на мавров в Танжер, который закончился для португальцев катастрофой и пленением его брата — инфанта Фернанду. Дуарте I активно поддерживал морские экспедиции другого брата Энрике Мореплавателя (1394–1460), который был выдающейся личностью в истории Португалии. Энрике был великим магистром Ордена Рыцарей Христа, куда несколько столетий назад влились остатки разгромленных Филиппом Красивым тамплиеров, участвовал в походах христианских

<sup>1</sup> Vieira Antonio. Historia do Futuro. Lisboa: Antonio Pedrozo Garland. 1718.

армий против арабов в Северной Африке, возрождая дух и традиции крестоносцев. Он занимался проблемами навигации, картографии и математики, стараясь обратить научные знания на дело расширения морских успехов Португалии. Он предпринял несколько экспедиций вдоль берегов Западной Африки, стараясь найти морской путь в Индию, что давало бы Португалии колоссальные преимущества в экономике. Энрике Мореплавателю своеобразно сочетает в себе черты средневекового рыцаря и предприимчивого торговца<sup>1</sup>, воплощая в себе ту двусмысленность и особенность португальской идентичности, которую мы видим в Ависской династии в целом. Так, с одной стороны, он передает открытые в 1456 году острова Зеленого Мыса Ордену Рыцарей Христа, великим магистром которого он был, а с другой — становится зачинателем экономической эксплуатации колоний и португальской работорговли.

После смерти Дуарте I королем Португалии становится его сын Афонсу V (1432 — 1481), который также поддерживает морские походы Энрике Мореплавателя. Процесс португальской колонизации в этот период находит полную поддержку у Папского Престола. Так, Папа Римский Николай V (1397 — 1455) в 1455 году официальной буллой передает Афонсу V, а также Генриху Мореплавателю и их прямым потомкам из португальской королевской династии, эксклюзивное право на мореплавание, а кроме того, право на торговую монополию и работорговлю. Поэтому со времени правления Афонсу V работорговля в Португалии объявляется государственной монополией.

На период царствования Афонсу V приходится падение Константинополя. Папа Каликст III (1378 — 1458) из династии Борджиа, происходящей из Валенсии, готовится к походу против турок и возлагает на португальского монарха особые надежды. Афонсу V собирает для нового Крестового похода значительную армию, но так как из-за смерти Папы поход не состоялся, он бросает ее на завоевание Западной Африки, и в 1471 году португальские войска берут Танжер, существенно укрепляя португальский контроль в Магрибе. Вдохновленный военными успехами в Африке и подъемом португальского флота Афонсу V помышляет о том, чтобы через династи-

<sup>1</sup> В политической философии Платона, изложенной в диалоге «Государство», такому типу правителя соответствует термин «тимократия». Платон определяет тимократию как «государственный строй — нечто среднее между аристократией и олигархией». Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. С. 391. Тимократия, таким образом, есть такое общество, в котором воин и герой постепенно превращаются в крупного экономического магната и дельца, но все еще сохраняют ряд отличительных характеристик воинского сословия.

ческий брак с королевой Изабеллой взойти на престол Кастилии, но это предприятие расстраивается, так Изабелла становится женой арагонского короля Фернандо. Армия «католических королей», положивших начало единой Испании, создаваемой из нескольких отдельных иберийских политий, наносит поражение португальцам. В конце концов, обе стороны приходят к соглашению о том, что испанцы отказываются от соперничества с португальцами в Северной Африке, а португальские короли признают легитимность прав «католических королей» (в частности, арагонца Фернандо) на кастильский престол.

Преемником Афонсу V становится его сын Жуан II Совершенный (1455 — 1495), который продолжает политику предшественников — укрепляет государство, борется с заговорами и интригами, поощряет мореплавание (при нем знаменитый португальский мореплаватель Бартоломеу Диаш (ок. 1450 — 1500) впервые огибает мыс Доброй Надежды, открывая, тем самым, перспективы выхода в Индийский океан), захватывает у арабов новые земли в Танжере и Асилу в Марокко, основывает колонии в Африке (Гвинея).

Жуан II полностью соответствует классическому образу правителей Ависской династии: он одновременно средневековый рыцарь, верящий в мифы, искренний поборник христианства и вместе с тем торговец и купец. Весьма показательно, что Жуан II снаряжает в 1487 году экспедицию под руководством Педру да Ковильяна (ок. 1450 — 1530) на поиски «царства пресвитера Иоанна», которое считалось земным воплощением идеального христианского Государства, затерянного в глубинах Азии. Но одновременно он ставит задачу — найти кратчайший путь в страну, где производятся пряности.

В 1494 году между Испанией и Португалией был заключен Тордесильяский договор, который разграничил все мировые владения двух иберийских держав по меридиану  $49^{\circ}32'56''$ , который получил название «папский меридиан». Территории на востоке от него отошли Португалии. На Западе — западнее островов Зеленого Мыса — Испании (королевствам Кастилии и Арагона, объединенных «католическими королями»). Ранее Папы признали все колониальные владения за Португалией, что было подтверждено Папами Николаем V и Каликстом III. Однако по мере усиления Испании Папы решили, что необходимо считаться и с этой державой, предоставив ей право на колонизацию западной части мирового океана, что узаконил в 1493 году Папа Александр VI Борджиа (1431 — 1503) буллой «Inter caetera». Новый — Тордесильяский — договор окончательно разграничивал и уточнял зоны легитимной колонизации двух стран. Он

был, в свою очередь, одобрен новой буллой Папы Юлия II (1443 — 1513) в 1506 году.

Вслед за Жуаном II, после гибели инфанта Афонсу, королем Португалии становится его двоюродный брат Мануэл I Великий (1469 — 1521). При нем освоение мирового океана продолжается, и в 1497 — 1499 годах великий португальский путешественник Васко да Гама (1460 или 1469 — 1524) совершает первое морское путешествие в Индию в обход Африки. Флот Васко да Гамы возвращается оттуда с грузом пряностей, но так и не обнаружив «царства пресвитера Иоанна». В то же время другой великий португальский мореплаватель Педру Алвариш Кабрал (1467 или 1468 — ок. 1520), отправленный Мануэлем I по следам Васко да Гамы в Индию, отклонился на своем пути в сторону запада и пристал к берегам Южной Америки в той зоне, которая сегодня соответствует Бразилии<sup>1</sup>. Кабрал и его люди высадились на берег и провозгласили эту землю, названную ими «Землей Истинного Креста» (*Terra da Vera Cruz*), владениями Португалии. Так на карте появилось новое политическое образование — Бразилия, ставшая впоследствии главной колонией Португалии в Новом Свете. После открытия Бразилии Кабрал все же обошел Африку, исследовал Мозамбик и достиг Каликут, откуда вернулся в лиссабонскую гавань с грузом пряностей.

После путешествий Васко да Гамы и Кабрала Мануэл I отправляет в Индию графа Франсишку де Алмейда (ок. 1450 — 1510), ранее отличившегося в битвах с маврами. Франсишку де Алмейда получает титул вице-короля Индии и тем самым кладет начало полноценной португальской Империи — первой европейской колониальной Империи Нового времени. Алмейда в своих походах постоянно сталкивался с арабскими форпостами и вступал с ними в вооруженное противостояние. Вице-король Индии, таким образом, продолжил Крестовый поход против арабов и мавров в другой части света. Под командованием Франсишку де Алмейды служил португальский дворянин и мореплаватель Фернан Магеллан (1480 — 1521), совершивший первое кругосветное путешествие.

Наряду с Алмейдой творцом португальской колониальной Империи считается Афонсу де Албукерки (1453 — 1515). Албукерки создал по берегам Индийского океана цепочку укрепленных фортов, где разместились португальский гарнизон. Контроль над Гоа и Малаккой позволил португальцам перехватить у арабских торговцев контроль над мировой торговлей пряностями и отчасти рабами.

<sup>1</sup> *Bueno Eduardo. A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.*

При Мануэле I португальская Империя, создаваемая чередой португальских королей, достигает своего апогея. При этом отношения Португалии с Испанией заметно улучшаются. Союз двух иберийских держав и к тому времени уже двух мировых Империй скрепляется браком Мануэля I с инфантой Изабеллой Астурийской (1470—1498), дочерью «католических королей». Следуя в этом вопросе за Испанией, Мануэль I изгоняет из Португалии в 1497 году евреев, выполняя тем самым обещание, данное «католическим королям» накануне свадьбы. За год до этого, в 1496 году, он запрещает исповедание иудейской религии, принудительно закрывает синагоги, повелевает сжечь иудейские молитвенники, а от иудеев требует принять католическую веру или немедленно покинуть пределы Португалии. Сами испанские монархи изгнали евреев из Испании несколькими годами раньше — в 1492 году после принятия Альгамброского декрета.

В 1521 году Мануэль I скончался, и на трон вступил его старший сын — Жуан III (1502—1557). При нем в 1536 году была учреждена португальская Инквизиция, которая развернула в Португалии деятельность, подобную испанской Инквизиции, установленной Торквемадой. Инквизиция преследовала еретиков, протестантов, ведьм и колдунов, а также крещеных евреев, марранов, уличенных в продолжении отправления иудейских обрядов. Инквизиция распространила свои структуры и на португальские колонии, в частности, на Гоа.

При Жуане III Португалия укрепляет связи со Священной Римской Империей Габсбургов. Его сестра Изабелла Португальская (1503—1539) вступила в династический брак с Карлом V (1500—1558), Императором Священной Римской Империи. А сам он женился на Екатерине Австрийской (1533—1572), младшей сестре Карла V. Отношения с Испанией в этот период также развиваются благополучно в силу многочисленных династических связей между правящими домами. При Жуане III португальцы продвигаются на Дальний Восток, достигают берегов Японии, основывают колонию Макао в Китае. В Южной Америке они успешно отбивают попытку французов вытеснить их из Бразилии.

При Жуане III в Португалии развиваются искусства, наука и культура, во многом копируя аналогичные процессы в Испании и остальной Европе. Это — время жизни и творчества великого португальского поэта Луиса де Камозанса (1524—1580). Вместе с тем король проводит весьма консервативную политику, всячески содействуя укреплению позиций католической церкви в обществе и активно поддерживая Орден иезуитов, который с этого времени распространяет свои сети в португальских колониях и особенно в Бразилии.

Наследник Жуана III инфант Португалии Жуан Мануэл (1537 – 1554) умер в молодом возрасте, оставив после себя сына Себастьяна I (1554 – 1578), регентом при котором на первых порах был кардинал и будущий король Энрике Португальский (1512 – 1580), самый младший брат Жуана III, глава португальской Инквизиции и протектор Ордена иезуитов.

Фигура молодого короля Себастьяна I Желанного (1554 – 1578), которому Камозэнс посвятил свою поэму «Лузиады», играет фундаментальную роль в португальском историале.

Себастьян представляет собой трагическую фигуру, чрезвычайно напоминающую литературного персонажа Мигеля Сервантеса — Дон Кихота. Он был с ранней юности одержим идеей бесконечной экспансии Португалии и был убежден, что наступил исторический момент перенести борьбу против мавров на их собственную территорию, продолжая как традиции Крестовых походов, так и импульс иберийской Реконкисты, но на сей раз, на территории противника — в Северо-Западной Африке. Португальцы уже владели рядом стратегических центров в Африке, но удерживать их перед лицом мусульман было не просто. Поэтому предшествующие правители руководствовались в африканской политике прагматическими соображениями, распределяя военный и стратегический потенциал равномерно по всему пространству гигантской португальской Империи. У Себастьяна I крестоносные грезы были, однако, намного сильнее чувства реальности.

Себастьян I, воспользовавшись внутренними распрями в султанате Фес, вторгается в Африку, чтобы освободить от арабов Марокко. В 1574 году его войска вступают в Танжер, но в боях с маврами перевеса достичь не удается.

Затем он снова оказывается в Марокко, когда приходит на помощь султану Абу Абдалле Мохаммеду II, вовлеченному во внутренние междуусобные интриги против его дяди Абу Марвана Абд аль-Малика I. В битве при Эль-Ксар-эль-Кебире 14 августа 1578 года его войско и армия Абу Абдаллы Мохаммеда II терпят сокрушительное поражение. В бою гибнут и Абу Абдалла Мохаммед II, и победитель — Абу Марван Абд аль-Малик I. Сам король Себастьян исчезает, его тело на месте боя не обнаружено. Это исчезновение становится основой фундаментального португальского мифа.

Так как Себастьян I не оставляет потомства, вместе с ним прерывается вся Ависская династия. Исчезновение и особый пафос крестоносного похода юного идеалистичного португальского короля превращает его в мифическую фигуру. Позднее, с его именем португальцы связывали исполнение пророчеств о Пятой Империи,

ждали его возвращения и готовили восстановление независимости Португалии от испанцев<sup>1</sup>.

После исчезновения Себастьяна I власть переходит к последнему представителю Ависской династии бывшему регенту кардиналу и великому инквизитору Португалии Энрике.

Так как Энрике был кардиналом, он не мог иметь законного наследника престола. Когда Энрике умирает, так и не успев решить проблему престолонаследия, ситуацией воспользовался испанский король Филипп II (1527–1598) из династии Габсбургов, предъявив права на португальский престол. Посланный Филиппом II герцог Альба вторгся во владения Португалии, взял Лиссабон в 1580 году, испанские войска заняли почти всю территорию Португалии, а Филипп II был провозглашен королем Португалии на том условии, что управление колониальными владениями останется раздельным. Объединение двух государств под одной короной, известное под именем Иберийской унии, не означало их полного слияния, но тем не менее, Португалия утратила свою независимость вплоть до 1640 года. До этого времени вся территория Иберийского полуострова была под властью испанских Габсбургов.

### Луис де Камознс: «Лузиады» и гештальт Афродиты

Эпоха правления Ависской династии в Португалии является кульминацией португальского историала. В этот период португальцы завершают Реконквисту и воплощают свой латинский христианский потенциал в творение новой политической конструкции — *Португальской империи*. В это время происходит не только геополитический расцвет Португалии, но и раскрытие ее идентичности в сфере искусства.

Величайший португальский поэт Луис де Камознс (1524–1580) был первым, кто попытался придать этой португальской идентичности *концептуальную форму*, выразив в своих поэтических произведениях сущность португальско-лузитанского Логоса.

Вершиной его творчества являются «Лузиады»<sup>2</sup>, в которых поэт развертывает эпическую картину грандиозного масштаба, где Португалия соотносится с логикой мировой истории и находит в ней свое место. Это место Камознсом описано как *эсхатологическо-центральное*. Судьба Португалии есть кульминация истории всего человечества. Так как время написания «Лузиад» приходилось на

<sup>1</sup> Oliveira Vitor Amaral de. Sebástica: bibliografia geral sobre D. Sebastião. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2002.

<sup>2</sup> Камознс Л. Сонеты. Лузиады. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.



момент укрепления португальской самостоятельности и строительства великой морской Империи, то многими современниками поэма воспринималась как пророчество. Камозэнса португальцы по праву считают творцом и выразителем португальской национальной идеи.

Камозэнс начинает свою поэму с описания божественного совета, на котором верховный бог Зевс-Юпитер обсуждает судьбы народов. Он предсказывает, что потомок (или спутник, по другой версии) бога Диониса, бог Луз, к которому возводили себя лузитане, и его соплеменники получают в удел великую миссию — построить гигантскую мировую Империю, простирающуюся от крайнего Запада до Дальнего Востока, вплоть до Индии. При этом мнение богов разделяется. Бог Дионис, считавшийся повелителем Индии, противится такому повороту дел, несмотря на то, что Луз, к которому обращено предсказание, является его потомком. Луза Камозэнс описывает так:

Тот, кого видишь, это Луз, во славу которого названо наше Королевство «Лузитанией».

Он был сыном и товарищем Фиванца (Диониса), который покорил столько концов земли; кажется, он пришел, чтобы свить гнездо в Испании,

следуя за оружием, которое постоянно использовал.

Ему так понравились Дуэро, Гуадиана и высокомерные поля, называемые Элисием, что он захотел сделать там вечный склеп, дать успокоение своим усталым костям, а нам свое имя.

Ветвь, которую ты видишь на эмблеме,

Была когда-то зеленым тирсом, которым пользовался Вакх;

Он показывает и убеждает и в наше время,

что он был его спутником и возлюбленным сыном.

Este que vês, é Luso, donde a Fama  
O nosso Reino «Lusitânia» chama.  
Foi filho e companheiro do Tebano  
Que tão diversas partes conquistou;  
Parece vindo ter ao ninho Hispano  
Seguindo as armas, que contino  
usou.

Do Douro, Guadiana o campo ufano,  
Já dito Elísio, tanto o contentou  
Que ali quis dar aos já cansados os-  
sos

Eterna sepultura, e nome aos nossos.  
O ramo que lhe vês, para divisa,  
O verde tirso foi, de Baco usado;  
O qual à nossa idade amostra e avisa  
Que foi seu companheiro e filho  
amado<sup>1</sup>.

Тем не менее Дионис постоянно выступает противником португальцев, на протяжении всей поэмы поддерживая их многочисленных врагов — мавров, испанцев, дикарей и природные стихии, угрожающие погубить португальский флот. Здесь мы имеем дело с важным элементом сакральной географии Средиземноморья: Португалия (Лузитания) находится вплотную к западным столпам Ге-

<sup>1</sup> Camões Luis de. Os Lusíadas. Lisboa: Antonio Góçavez, 1572. P. 128 – 129.

ракла, означавшим предел ойкумены и границу с потусторонним миром. Дионису же принадлежат восточные столпы, поставленные в Индии, у реки Ганг, и обозначающие восточный предел мира. В каком-то смысле позиция Диониса состоит в том, чтобы противостоять постановке Запада над Востоком, западного предела мира над восточным. Но в то же время Луз, его потомок, повторяет его же подвиг — индийский поход, как когда-то повторил его Александр Великий. Однако если Александр Великий проделал это по суше, Лузу предстоит совершить это по морю. Дионис, несмотря на свою связь с морем, на этот раз возражает.

Тогда на сторону Луза встает *Афродита*, которая берет португальцев под свое покровительство и обещает вывести их, в конце концов, после всех героических подвигов к Островам Любви, пределу мирских завоеваний.

Афродита обещает португальцам, что в конце испытаний их ждет в морских просторах чудесный мир.

Потому, что они были уязвлены кознями  
одиозного Вакха,  
И получили раны от бурного моря,  
Они могли быть скорее мертвыми, чем  
усталыми,  
В то же самое море, которое было всегда  
для них ужасным,  
Я хочу их отправить,  
Чтобы они там обрели награду и сладкую  
славу  
За труды, которые оставят по себе свет-  
лую память.  
И еще хотела бы я, чтобы их раны  
дочери Нептуна из глубины,  
Зажегшись любовью к луситанам,  
Только что открывшим новый свет,  
Все вместе поднялись бы на остров  
(Остров, появившийся у самых истоков  
глубокого Океана,  
украшенный дарами Флоры Зефира);  
Там, среди освежительных напитков и  
яств,  
С ароматными винами и розами,  
В причудливых хрустальных дворцах,

E porque das insídias do odioso  
Baco foram na India molestados,  
E das injúrias sós do mar undoso  
Puderam mais ser mortos que cansados,  
No mesmo mar, que sempre temeroso  
Lhe foi, quero que sejam repousados,  
Tomando aquele prémio e doce glória  
Do trabalho que faz clara a memória.  
E pera isso queria que, feridas  
As filhas de Nereu no ponto fundo,  
D'amor dos Lusitanos incendidas  
Que vêm de descobrir o novo mundo,  
Todas nua ilha juntas e subidas,  
(Ilha que nas entranhas do profundo  
Oceano terei aparelhada,  
De dões de Flora e Zéfiro adornada);  
Ali, com mil refrescos e manjares,  
Com vinhos odoríferos e rosas,  
Em cristalinos paços singulares,  
Fermosos leitos, e elas mais fermosas;  
Enfim, com mil deleites não vulgares,  
Os esperem as Ninfas amorosas,

На восхитительных ложах, но еще более  
 восхитительны они сами;  
 Наконец, с тысячами изысканных наслаж-  
 дений,  
 Вас жДУТ раненные любовью  
 Влюбленные нимфы,  
 Готовые передать им то,  
 что только пожелает увидеть глаз.

D'amor feridas, pera lhe entregarem  
 Quanto delas os olhos cobiçarem<sup>1</sup>.

На сторону Афродиты встает Арес, Марс, бог войны, и это решает исход спора богов. Зевс делает окончательный выбор в пользу Луза, и мировая история Португалии начинается.

В этом пассаже очень важны символические детали: за лузитан выступают Венера и Марс, боги Любви и Войны, что, по мысли Камознса, указывает на сущность португальской идентичности. Любовь и война соответствуют типологии второй функции индоевропейского общества — касте воинов. При этом поле развертывания эпопеи строительства новой Империи Любви и Войны — *Море*.

## Пятая Империя в «Лузиадах»

О португальской Империи, о которой пророчествует Камознс и которая только начинает приобретать зримые черты в его эпоху, поэт сообщает фундаментальные сведения. Он рассматривает ее как особое историческое явление, связанное с христианской идеей о четырех царствах — Вавилонском, Персидском, Греческом и Римском.

Приведем это место. К олимпийским богам обращается Юпитер:

Вечные жители сияющего усеянного  
 звездами полюса, на сияющих тронах,  
 Если вы будете помнить о великих досто-  
 инствах сильных людей Луза, вы  
 должны ясно осознавать, насколько  
 надежен Промысел великих судеб,  
 Ведь по сравнению с ним забудутся  
 люди Ассирии, Персии, Греции и Рима.

Eternos moradores do luzente  
 Estelífero pólo, e claro assento,  
 Se do grande valor da forte gente  
 De Luso não perdeis o pensamento,  
 Deveis de ter sabido claramente,  
 Como é dos fados grandes certo intento,  
 Que por ela se esqueçam os humanos  
 De Assírios, Persas, Gregos e Romanos<sup>2</sup>.

Рим был последней четвертой Империей, частью которой была и Португалия. Но теперь приходит время для *Пятой Империи*. Этот эсхатологический проект Пятой Империи представляет собой не

<sup>1</sup> Camões Luis de. Os Lusíadas. P. 128 – 129.

<sup>2</sup> Ibid. P. 5.

просто призыв к новым открытиям и завоеваниям, но к построению особой *лузитанской цивилизации*, которая обладает целым рядом уникальных черт.

Во-первых, Камознс показывает всем стилем своего эпоса, главную роль в котором играет Васко да Гама, обобщающий в себе образ португальского героя, строителя Пятой Империи, что лузитане являются *наследниками гомеровской Греции и имперского Рима*. В их путешествиях и подвигах им содействуют и противодействуют боги и титаны, их судьбы пересекаются с нимфами и стихиями. Это — великая цивилизация *античного Средиземноморья*, которая разворачивается сейчас на весь земной шар.

Во-вторых, речь идет о *христианской цивилизации*, которая остается духовным стержнем всей эпопеи, несмотря на множество сюжетов из греко-римского политеистического наследия, которые — судя потому, что поэмы Камознса не были запрещены Святой Инквизицией — можно было рассматривать как «метафоры». Пассажи о Крестовых походах или о путешествии святого апостола Фомы в Индию принадлежат к классическим сюжетам христианского Средневековья. Христианская идентичность остро проявляется в полемике с мусульманами, обобщенно называемыми «маврами», память об ожесточенных битвах с которыми в века Реконкисты еще жива в эпоху Камознса и короля Себастьяна.

В-третьих, Пятая Империя представляет собой нечто, что *не вписано в логику имперской циклологии, принятой христианством*, и в этом состоит ее двусмысленность. Это не Империя Модерна, как Британская, которая вообще не соотносится с христианской традицией и построена на сутубо современной теории прогресса и развития. Но это и не испанская модель распространения католическо-иберийского начала, консервативного средневекового кода на пространство планеты. *В Пятой Империи есть нечто необычное, парадоксальное, в чем противоположности совпадают*. Показательно, что Камознс упорно настаивает на ее связи с Венерой, и Острова Любви, к которым в конечном итоге плывут португальцы сквозь историю, это весьма своеобразный идеал, в котором явно отсутствуют и аполлоническое, и дионисийское начало (оппозиция Дионису в «Лузиадах» составляет важнейшую сюжетную линию).

*Пятая Империя — Империя Афродиты*. Она создается после Рима, но — в отличие от чисто торговых империй венецианцев, голландцев и британцев — несет в себе рыцарский куртуазный романтический дух.

Здесь следует особо отметить то обстоятельство, что Камознс посвящает свою поэму королю Себастьяну, исчезновение которого

стало, в свою очередь, истоком нового мифа. Таким образом, Камонс — современник мифа, его соучастник — так же как и сам Себастьян, Васко да Гама, Кабрал, но в свою очередь, и Луз, Дионис, Венера, Нептун и нимфы с Блаженных Островов.

Исчезнувший король Себастьян, чьего тела так и не нашли после битвы, стал воплощением португальской национальной идеи, вошедшей в свою личность одновременно грандиозный проект освоения морского пространства, мечты лузитанцев о независимости и идеал совершенного социально-политического устройства. Многие верили, что король Себастьян не умер и возвратится, чтобы вернуть Португалии свободу и возродить ее величие, а также завершить строительство Пятой Империи.

## Антониу Виейра: трансмиграция Иерусалима

Первым в своих пророчествах, посвященных эсхатологической миссии Португалии и ее грядущему вселенскому господству, о тайном богоизбранном португальском монархе стал говорить в мистических стихах (тровах) обращенный в христианство иудей Гонсалу Аниш Бандарра (1500 — 1556), работавший башмачником.

Поэтически переосмысливший Пятую Империю в XX веке португальский поэт Фернанду Пессоа (1888 — 1935) так писал о Бандарра.

### Бандарра

### Bandarra

Он грезил, анонимный и рассеянный,  
Об Империи, на которую взирает сам Бог,  
Он был запутан как Вселенная,  
И простолоудин как сам Иисус Христос.  
Он не был ни святым, ни героем,  
Но Бог прославил Своим знамением  
Того, чье сердце было  
не просто португальским, но самой Португалией.

Sonhava, anonymo e disperso,  
O Imperio por Deus mesmo visto,  
Confuso como o Universo  
E plebeu como Jesus Christo  
Não foi nem santo nem heroe,  
Mas Deus sagrou com Seu signal  
Este, cujo coração foi  
Não portuguez mas Portugal<sup>1</sup>.

Законченную форму Пятой Империи как хилиастической теории придал иезуит отец Антониу Виейра (1608 — 1697), проживший значительную часть жизни в Бразилии и ставший основателем бразильской версии себастьянизма<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pessoa F. Mensagem. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1934. P. 83.

<sup>2</sup> Под влиянием идей себастьянизма в XIX веке вспыхнули два народных восстания, оба направленные против модернизации и секуляризации Бразилии после провозглашения Республики. На севере, в районе Байи, вокруг поселения Кану-

Виейра в своей работе «История будущего»<sup>1</sup> развивает пророческий параллелизм между временем и пространством. Как у мира есть светлая — верхняя — половина, сфера дня, и нижняя, темная, так две половины есть и у времени. Светлая, явная половина — это прошлое и настоящее, о которых мы знаем. Темная — нижняя — половина времени — это то, что принадлежит будущему. Но и туда можно проникнуть пророческому взгляду.

Сам Виейра бросает взгляд в темную половину времени и видит там Пятую Империю. Виейра так определяет ее.

Мир, который знали древние, состоял из трех частей: Африки, Европы и Азии.

После того, как открыли Америку, в наше время мы узнали о четвертой части и надеемся узнать о пятой, которая представляет собой пока неизвестную землю, хотя уже открытую, которую мы зовем Австралией. Первое было миром прошлого, второе — настоящего, третье — будущего. Из этих трех миров, объединенных все вместе, создастся (так как его создал Бог) целый мир. Это и есть предмет нашей истории, и та Империя, которую мы обещаем миру. Все, что омывает море, все, что освещает солнце, все, что солнце покрывает и обходит, будет подчинено этой Пятой Империи. Но по имени или фантастическому названию, как до настоящего

O mundo que conhecerão os antigos: se dividia em três partes, Africa, Europa, Asia: depois que se descobriu a America, accrescentoulhe a nossa idade esta quarta parte, espera-se agora a quinta, que he aquella terra incognita, mas já reconhecida, que chamamo Audtral. Este foy o mundo passado, & este he o mundo presente, & este fera o mundo futuro: & destes três mundos unidos se formará (que assim o formou Deos) hum mundo inteyro. Este he o sugeyto da nossa historia, & este o Império que promettemos do mundo. Tudo o que abraça o mar, tudo o que alumia o Sol, tudo o que cobre & rode o Sol sera sugeyto a este quinto Imperio; não por nome, ou titulo fantastico,

ду, восстание возглавил бродячий проповедник Антониу Кансельеру (1830 — 1897), призывавший к реставрации монархии, восстановлению католической веры и восстанию против атеистического буржуазного олигархического правительства. Кансельеру провозглашал скорый приход короля Себастьяна, восстановление мировой португальской Империи и конец света. Притом Бразилии в этом эсхатологическом сценарии отводилась главная роль как обетованной земле, на которой суждено исполниться в полном объеме всемирной португальской миссии. Вооруженное противояние восставших консерваторов против республиканской власти получило название «войны Кануду» (1896 — 1897). Аналогичное выступление произошло в южных штатах Бразилии Парана и Санта Катарина; это восстание, имевшее ту же эсхатологическую подоплеку, что и «война Кануду», получило название «войны Контештаду». Как и в Байе, ее возглавляли католические мистики и сторонники монархии, хотя социальные формы, которые устанавливали в обоих случаях восставшие, имели социальную общность признаков — общность имущества, упразднение частной собственности, взаимная поддержка и т. д.

<sup>1</sup> Vieyra Antonio. Historia do Futuro. Lisboa Occidental, 1718.

времени назывались Империи мира, это будет отмечено истинным господством и подлинным подчинением. Все царства объединятся под единым скипетром, все правители подчинятся ее правителю, все короны окажутся под этой единой диадемой, и это будет подножием Креста Исуса Христа.

como todos os que atêgora se chama-  
rão Impérios do mundo; senão por do-  
minio & sugeyçaõ verdadeyra. Todos  
os Reynos de uniráo em hu çepetro, to-  
das das as cabeças obedeceríao a huma  
suprema cabeça, todas as coroas se re-  
matarão em huma sò diadema , de esta  
será a peanha da Cruz de Chrifto<sup>1</sup>.

Эта Пятая Империя, по мысли Виейры, должна быть создана португальцами, которым суждено в будущем стать движущей силой мировой христианской державы.

В своей книге Виейра приводит различные библейские пророчества и средневековые комментарии, которые указывают на особую миссию Испании и Португалии в мировой истории. Особенно он ссылается на пророка Авдия (глава 1, стих 20), где говорится: «(...) переселенные из Иерусалима, находящиеся в Сефараде, получат во владение города южные» (в Вульгате — «et transmigratio Hierusalem quae in Bosforo est possidebit civitates austri»). Виейра обращается к ивритскому тексту Библии, где вместо латинского «Босфор» (in Bosforo) стоит еврейское слово «сефарад» (сохраненное в русском переводе Библии). Это слово «сефарад» означало изначально предел, границу, конец и в древней географии Средиземноморья устойчиво соотносилось с Испанией, землями, расположенными на крайнем Западе рядом с Геркулесовыми Столпами. Виейра интерпретирует выражение «transmigratio Hierusalem» буквально, как «трансмиграцию Иерусалима», перемещение Иерусалима как «центра мира» из Палестины на Иберийский полуостров, называемый здесь Сефарад (позднее так стали называться испанские и португальские евреи, сефарды). В эпоху Христа избранность Испании подтверждается на другом уровне — через апостола Иакова, чей гроб, согласно иберийскому преданию, был принесен по морю к самой западной части Европы — мысу Финистерра, Finis Tetae, дословно, «край земли». Город Компостела, где хранились мощи святого Иакова, был конечным пунктом паломнического маршрута через Пиренеи, считавшегося одним из самых сакральных в средневековой Европе. Чудесное перемещение гроба апостола Иакова стало еще одним элементом сценария «трансмиграции Иерусалима», подтверждая избранность Иберии.

Виейра замечает, что Португалия находится на территории между Столпами Геракла (Гибралтар) и Финистерра, и утверждает на

<sup>1</sup> Vieyra Antonio. Historia do Futuro. P. 32 — 33.

этом основании, что *местом финальной трансмиграции Иерусалима в Сефараг является территория Португалии*. Отсюда следует толкование и второй половины фразы пророка Авдия: «получат во владение города южные» (*possidebit civitates austri*). «Южные города» (*civitates austri*), по Виейра, это указание на колониальные завоевания Португалии на юге: в Африке и Южной Америке. Таким образом, завоевание португальцами колоний в Анголе и Бразилии было для Виейры исполнением древних пророчеств и созданием «Империи Юга» (*civitates austri*) по обе стороны Южной Атлантики под властью Священной Португалии, что означало также местопребывание в этой зоне духовного центра цивилизации, Иерусалима. Кроме того, Виейра надеялся, что недавно открытый во время его жизни континент Австралия (то есть дословно «южный») также достанется португальцам и довершит полноту «южных городов» (*civitates austri*) под португальской короной.

*Тема Пятой Империи является фундаментальной для формирования португальской идентичности и определяет ее эсхатологический вектор*. В контексте Пятой Империи португальцы мыслятся богоизбранным народом, которому суждено построить Миртовую Империю, которая объединит все народы и все земли, а сами португальцы и португальские монархи станут в ней ядром и центром. Важно обратить внимание на то, что эта теория формируется в контексте латинского мира, в иберийском культурном круте и в эпоху Контрреформации, а это значит, она имеет католический и консервативный характер. Кроме того, главный теоретик Пятой Империи Антониу Виейра, писавший уже в XVII веке, столетие спустя после Камозенса и Бандарры, был иезуитом. Мы видели, что Пятую Империю сам он представляет как Царство Христа, что отчасти созвучно с «Третьим Царством» Иоакима де Флоры.

## Парадоксы и дубли Пятой Империи

Нельзя не заметить и другую сторону проекта Пятой Империи. Сам числовой символизм указывает на то, что речь идет о *преодолении Рима*, о выходе за пределы Четвертого Царства, которое, согласно христианской циклологии, заканчивается на Риме. В толковании сна Навухудоносора пророком Даниилом видение гиганта с золотой головой, серебряной грудью, медными бедрами и железными ногами соотносится с иудейской версией Четырех Царств, а глиняные ступни гиганта означают элементы хаоса и беспорядка, вкрапленные в структуру четвертого железного царства, как то, что приведет к падению последней Империи и мирового порядка вообще. Хри-



стиане толковали Четвертое Царство как Римскую Империю, последнюю Империю, за пределами которой будет только эпоха апостасии и прихода антихриста. Рим — и имперский (в византийском и гибеллинском толковании), и папский — это Четвертое Царство, после конца которого должен прийти «сын погибели», антихрист. Поэтому классическая имперская эсхатология и католиков, и православных остается в *пределах этого Четвертого Царства*. В поствизантийском мире после падения Константинополя, а это как раз совпадает с периодом появления идеи Пятой Империи в Португалии, встал вопрос о *передаче* имперской миссии (*translatio imperii*) другим православным народам — сербам, болгарам, румынам, но наибольшее развитие эта тема получила в Московской Руси, где монах Филофей выдвинул теорию Москвы — Третьего Рима. При всем сходстве эсхатологических систем и заявлений о «богоносности» (русских или португальцев) существенная разница заключалась в том, что Пятая Империя мыслилась *после Рима и вне Рима*, то есть в зоне, где, согласно классической версии христианской эсхатологии, располагалась лишь «глина», царство антихриста, а Московская Русь помещала себя *внутри Рима*, как его крайний рубеж, Четвертому же Риму (что значит, Пятой Империи), писал инок Филофей, «не бывати». Этот нюанс является фундаментальным: *Пятая Империя как проект выходила за рамки христианской традиции, за ее парадигму, а Третий Рим оставался внутри нее*.

Однако не следует упускать из виду и то, что португальские теоретики Пятой Империи все же остаются католиками и в определенной степени консерваторами, хотя в самом проекте заложен определенный потенциал «преодоления Рима», который остается имплицитным у самих португальцев, но теоретически мог получить эксплицитное развитие в ином идейном и религиозном контексте.

Так оно и произошло. Идея Пятой Империи была интерпретирована в неримском и даже антиримском ключе в Голландии и Англии XVII века, причем истоки этой версии также уходят в Португалию.

В Англии в эпоху Кромвеля сложилось течение сторонников Пятой Монархии (Fifth Monarchy Men)<sup>1</sup>. Это была группа эсхатологически ориентированных протестантов, которые ждали конца старого мира в 1666 году, полагали, что Папа Римский является антихристом, и в диктаторе Оливере Кромвеле (1599 — 1658) видели мессианского мирового монарха. Вождем движения был сподвижник Оливера Кромвеля Томас Харрисон (1606 — 1660), позднее казненный как

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

инициатор царевубийства. Английские сторонники Пятой Монархии были провозвестниками «британского израилизма» (British Israelism), более позднего учения, согласно которому англичане являются потомками «десяти потерянных колен Израиля» и «избранным народом». Таким образом, английские эсхатологические протестанты придали Пятой Монархии радикально антиримские, антилатинские и антитрадиционные черты. Показательно, что это происходит как раз в то время, когда в Англии начинает доминировать парадигма Модерна, происходит расцвет талассократии и создается глобальная Британская торговая империя, Новый Карфаген, представляющий собой *прямую противоположность* Риму.

Связь между португальской — все еще римской, латинской, католической и консервативной — версией Пятой Империи и английским — антиримским, протестантским и модернистским — Пятым Монархизмом проходила через *Голландию*, куда от Инквизиции бежали из Португалии (и из Испании) многие иудеи и марраны. Выходцем из семьи португальских беженцев был марран, вернувшийся к иудаизму, португальский каббалист Мануэл Диаш Созйру или, иначе, Менассах бен Исраэль<sup>1</sup> (1604 — 1657). Показательно, что Гонсалу Аниш Бандарра также был марраном. Менассах бен Исраэль был инициатором возвращения евреев в Англию, откуда они были изгнаны в 1290 году. Для этого он обратился к Кромвелю и в 1655 году сам прибыл в Лондон. Кромвель, полагая, что еврейские общины могут помочь в деле развертывания английской торговой империи, поддержал эту инициативу и даже выделил Менассаху бен Исраэлю пожизненный пенсион. Менассах бен Исраэль был в тесном контакте с адептами Пятой Монархии и действовал в вопросе возвращения евреев в Англию через них. Но, с другой стороны, Менассах бен Исраэль был сам сторонником эсхатологического проекта. В основе возобновления эсхатологических ожиданий лежала информация, полученная от португальского еврея Антонио де Монтезинуша, согласно которой в Эквадоре среди индейских этносов были якобы найдены потомки потерянных десяти племен Израилевых. Сам Менассах бен Исраэль увидел в этом эсхатологическое знамение, которое он расшифровал как начало мессианской эры и близость прихода машиаха. Свои идеи Менассах бен Исраэль изложил в мессианском труде «Надежда Израиля»<sup>2</sup>, где он также говорит

<sup>1</sup> Его учеником и последователем был знаменитый философ Бенедикт Спиноза, создатель пантеистического и субстанциалистского учения, предопределившего во многом философскую парадигму имманентизма Нового времени.

<sup>2</sup> *Manasseh ben Israel. The Hope of Israel // Wolf Lucien (ed.). Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell. London: Macmillan, 1901.*

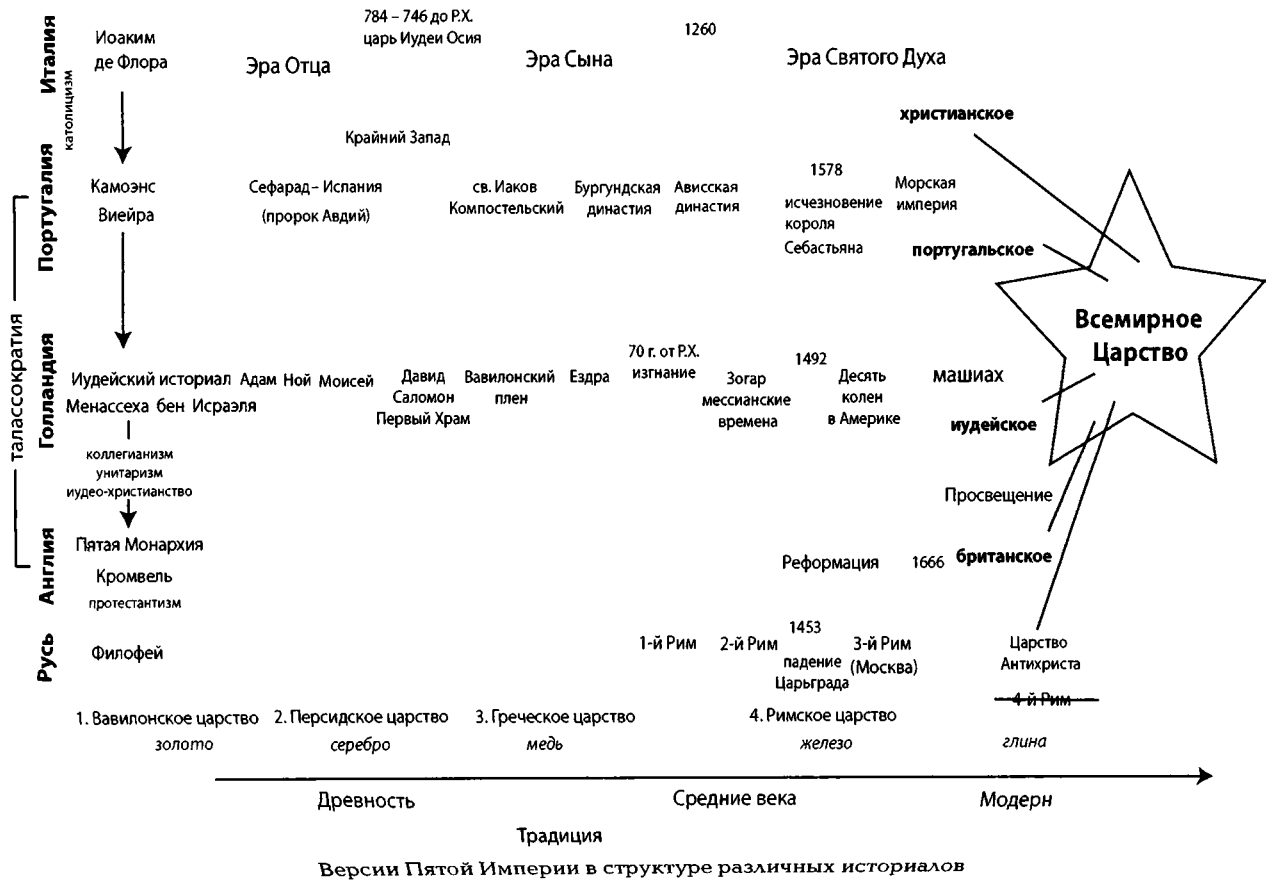
о Пятой Империи, но, в свою очередь, понимает ее как восстановление мирового иудаизма и создание мировой еврейской Империи, которой будет править машиах.

Чрезвычайно важной деталью является то обстоятельство, что Менассех бен Исраэль находился в прямых контактах и постоянной переписке с Антонио Виейра, и сам в 1638 году планировал переселиться в Бразилию. Таким образом, теория Пятой Империи, имеющая португальские и католические формы в изначальной версии Камознса и Виейры, превращается у Менассех бен Исраэля в проект постхристианского вселенского царства иудейского машиаха (мировая Иудейская Империя), а у радикальных английских протестантов — в Пятую Монархию, как антикатолическую пуританскую англосаксонскую модель мирового колониального господства. Португальская Пятая Империя находится ровно на грани между Традицией (Римом, латинским Логосом, иберийской Реконкистой и консервативным проектом Контрреформации) и Модерном (антикатоличеством, талассократия, буржуазный строй, секулярность и модернизм). Другие же проекты, построенные на этом основании — в протестантской и иудаистической версии, — носят уже антитрадиционный (в отношении Европы и европейского Логоса) характер, и стоят за пределом того сегмента европейского историала, который относится к области аполлонического и аполлоно-дионисийского Логоса.

В той мере, в какой португальская идентичность нашла свое выражение в теории Пятой Империи, она представляет собой явление промежуточное между испанским католико-героическим началом и британско-голландской талассократией.

Пятая Империя в целом неслучайно поставлена Камознсом под знак Венеры. Это — плазмация магического материализма, воплощение куртуазного идеала, смещенного от траектории Диониса на измерение ниже, в сторону Великой Матери, ближе к матриархальной женственности, но еще в той ее фазе, когда чистое материнство не выступает открыто, в форме плотной земли, материи, а в разряженном виде, в царстве воды. Отсюда особая португальская метафизика Моря, располагающаяся строго посередине между волей испанцев к подчинению океанов Суше и переходом англичан целиком на сторону Моря.

Португалия застыла на границе между Логосами Аполлона Диониса и Логосом Кибелы, и Пятая Империя воплощает в себе эту тонкую грань Ноомахии: битва Логосов проходит внутри нее самой; сама Пятая Империя и есть поле этой битвы — строго между крепостью титанов горой Офрис и Олимпом, обителью богов.



Здесь можно вспомнить и то, какую роль играл гештальт Венеры в ранней римской философии, в первую очередь, у эпикурейцев и особенно у Лукреция, посвятившего свою философскую поэму именно Венере. Эта богиня считалась также матерью мифического основателя латинской цивилизации Энея. Таким образом, в историческом Португалии в период становления теории Пятой Империи вскрылось одно из сечений латинского Логоса, относящееся к самым низким и материальным его этажам.

## Португалия и рабство

Структура колониальной Империи португальцев повторяла в увеличенном объеме общую структуру иберийской цивилизации. С одной стороны, мы видим в ней те же социально-политические и культурные особенности, как и в колониальной испанской Империи:

- жесткое утверждение католичества;
- монархизм;
- сословное аристократическое общество с доминацией военного дворянства, занимающего основные руководящие посты и в самой Португалии, и в колониях;
- преимущественно аграрное производство в структуре помещичьего хозяйства (бразильские фазенды).

К этому, однако, добавлялась практика работорговли, которая представляла собой *инновацию* по сравнению с традиционными формами ведения хозяйства в Европе и была признаком Нового времени.

Институт рабства прекратил свое существование в первые века христианства, и к началу иберийской колонизации его не существовало в Европе уже на протяжении более чем тысячелетия<sup>1</sup>. Поэтому торговля рабами, практика обращения в рабство и использование рабов в качестве бесплатной рабочей силы в аграрном производстве представляли собой нечто радикально новаторское в контексте европейской цивилизации. В древнем мире рабство вообще никогда не было связано с расовой или этнической принадлежностью человека и представляло собой форму хозяйственной эксплуатации побежденных в войне противников или захваченных врагов — независимо от этноса. Признание африканцев и индейцев людьми «второго сорта», на чем была основана легитимация рабства в Новое

<sup>1</sup> Исключением были Венеция и Генуя, две талассократические державы, которые были вовлечены в процессы работорговли с исламскими странами.

время, и принятие правомочности расистских принципов, что стало основой колониальной политики стран обеих Америк и Африки, были целиком и полностью продуктом Модерна и обосновывались идеей прогресса и развития цивилизации, которая была радикально чужда сакральному обществу и миру Традиции. Право европейских народов обращать в рабство негров и индейцев обосновывалось уверенностью в том, что европейское общество стоит на более высокой ступени развития, чем общества не-европейские, и именно это историческое превосходство ложилось в основу рабовладельческой практики Нового времени. Таким образом, *колониальное рабство есть явление сугубо современное* и совпадает как концептуально, так и хронологически с переходом от Средневековья к Новому времени, то есть является частью процесса модернизации европейского общества.

Португальцы были особенно активны в работоторговле и проявляли в этом намного больше рвения, чем испанцы, которые выступали чаще всего как покупатели и пользователи живой рабочей силы, тогда как португальцы и англичане лидировали в поимке и обращении свободных жителей африканских племен в рабство.

Здесь возникает социологический вопрос: как стала возможной практика рабства в Новое время после стольких веков отсутствия этого института в Европе? Представляется, что в этом решающую роль сыграли два фактора.

Первый заключался в распространении идей прогресса и перевод европейского этноцентризма, свойственного любой цивилизации (и европейской в том числе), на уровень научно-технической истины. Если критерием развития общества становится степень совершенства науки и техники, а также уровень комплексности социального устройства, что провозглашали отцы-основатели Нового времени, то неразвитость этих форм или их примитивное состояние автоматически означало *неполноценность* соответствующих народов и обществ. Новое время утверждало программу господства субъекта над объектом, человека и его развитой рациональной цивилизации над природой. Субъектом считалось то, что обладало свойствами научно-технического развития в европейском духе. А то, что не подпадало под это определение, относилось к объекту, природе. Отсюда идея того, что неевропейские народы еще не вышли из природы, не стали субъектами, а, следовательно, могут считаться ее частью. Природу же следует подчинять и покорять, заставляя служить человеку. Поэтому и общество, находящееся на «природном уровне» развития, должно разделять с остальной природой ее участь. Первые конкистадоры Нового Света были так удивлены столкновением

с архаическими культурами, совершенно непохожими на европейскую, что поставили перед Папой Римским вопрос о том, можно ли вообще считать туземцев людьми? И только положительный ответ развеял сомнения, хотя убежденность в том, что речь идет о недоллюдях полностью сохранилась и была положена в основание колониальной антропологии. В 1452 году Папа Римский Николай V своей буллой санкционировал захват португальцами африканских земель и обращение их жителей в рабство.

Хотя в грубой форме такой радикальный расизм был отвергнут еще в XVIII веке, когда в колониях встал вопрос об отмене института рабства (аболиционизм), что, в частности, привело к гражданской войне в США, на более тонком уровне он присутствует и в современном западном мире в форме абсолютной убежденности в универсальности западноевропейских ценностей, оправдывающей глобализацию и вестернизацию всей планеты.

Поэтому не случайно работорговля и обосновывающий ее евроцентристский расизм особенно процветают в Британской Империи. А та стратегическая близость между Англией и Португалией, о которой мы уже говорили, вовлекла в рабовладельческую практику португальских торговцев.

Вторым объяснением может быть более локальная историческая причина, связанная с тесным контактом португальцев с небольшими исламскими государствами Западной Африки, с которыми португальцы начали активно взаимодействовать, а затем и покорять, по мере развития своего флота. Дело в том, что рабство в исламских странах Магриба процветало во все эпохи, и в отличие от христианской Европы никогда не прекращалось. Монотеистический ислам эксплицитно провозглашает превосходство своей веры над политеистическими культурами и даже открыто призывает к их искоренению. Соседство исламских государств с африканскими племенами, исповедующими политеизм, делало последних в глазах мусульман «недо-людьми», в отношении которых действовали иные законы, нежели в отношении других мусульман или людей книги, «ахль-аль-китаб» (к ним относились христиане и иудеи). *Человек, в согласии с исламской антропологией, — это тот, кто верит в единого Бога.* Он может верить «правильно», тогда он мусульманин, то есть признает Коран, пророка Мухаммада, шариат и сунну. А может «не совсем правильно», это касается иудеев, христиан и сабеев. Но на этом понятие «человек» исчерпывается и начинается неопределенное антропологическое поле «джахилии», «политеизма», искоренять который — долг каждого мусульманина. Соответственно, политеисты, а таковыми были многие африканские племена, рассматривались

как пограничное явление — нечто среднее между человеком и недочеловеком, животным, джином, чудовищем. Отсюда и легитимация обращения с рабами как с неполноценными людьми и с собственностью. Вплоть до XIX века арабские работорговцы отправлялись с вооруженными отрядами в глубь Африки — в страны по верховьям Нила и Конго и в область Великих озер, производили там опустошительные набеги, основывали укрепленные пункты и доставляли рабов к прибрежным центрам Восточной Африки. Так же действовали и исламские страны на африканском Западе.

Подражая мусульманской практике, португальский король Генрих Мореплаватель в середине XV века завез в Португалию первую партию чернокожих рабов, после чего ввел на работорговлю государственную монополию.

Практика работорговли была в Европе преимущественно талассократическим явлением и развивалась по мере становления морских Империй Нового времени. Она была не пережитком архаического прошлого, но модернистской инновацией и совпадала с наступлением Нового времени и постепенным отходом от героического и католического европейского Средневековья. В этом контексте этот институт носил ноологически характер Логоса Великой Матери, где на первый план выходил принцип материальной эксплуатации и максимального извлечения прибыли из природных и человеческих ресурсов. В феномене рабства сходятся воедино талассократия и модернизация, и оба явления устойчиво соотносятся с Логосом Кибелы.

Движение Португалии в сторону создания морской Империи сопровождалось развитием института рабства не случайно. Также не случайно было рабство в морской Империи Нидерландов или Англии, а также в их колониях. Все эти феномены знаменовали собой вступление Португалии в Новое время со всеми характерными для этой парадигмы атрибутами. Но особенность Португалии заключалась в том, что этот фазовый переход проходил под влиянием гештальта Венеры, так точно выделенного Камознсом. Женское начало португальской идентичности Модерна все же не было всецело погружением в зону подземной Кибелы, как это в полной мере произошло с Англией. Португальцы со своей версией модернизации и талассократией застыли на грани, на критической линии, отделяющей латинский Логос, католицизм и Традицию от Логоса Кибелы, антикатоличества и Модерна. И эта пауза, эта парадигмальная нерешительность стала отныне португальской судьбой.



# Португалия в Новое время

## Брагансская династия до Наполеона

После того как герцог Альба вступил в Лиссабон и королем Португалии был провозглашен испанский король Филипп II, Португалия оказывается с 1581 по 1640 год в составе Испании под властью дома Габсбургов (Иберийская уния). Объединение двух государств под испанской короной состоялось при том условии, что власть над колониями остается раздельной, а их территории не объединяются.

На короле-кардинале Энрике Португальском, правившем всего два года с 1578 по 1580 год, прерывается Ависская династия. Приор Мальтийских рыцарей и внебрачный сын инфанта Луиша и внук Мануэля I Антониу I (1531 – 1595) отчаянно пытается спасти португальскую монархию, коронуясь на португальский престол, но это оказывается эфемерным жестом, и через 20 дней правления испанские войска герцога Альбы наносят ему сокрушительное поражение. Английская королева Елизавета, вдохновленная гибелью испанской «Непобедимой армады», пытается помочь Антониу, следуя традиционному союзу англичан с португальцами. Для этой цели она посылает к берегам Португалии флотилию адмирала Дрейка (Контр-армаду), но эта операция не дала результатов, а пираты Дрейка лишь разграбили прибрежные территории.

В период Иберийской унии Португалия полностью утратила свою самостоятельность. Большинство португальцев, однако, к этому времени ясно осознавали свою отдельность и свою особую идентичность, а идея себастьянизма (ожидание возвращения короля Себастьяна) и теории Пятой Империи составляли основу проекта будущего возрождения. Испанские Габсбурги не были приняты как органичные правители, и постепенно в Португалии сложились предпосылки к восстанию против власти Мадрида.

Это восстание возглавил герцог Жуан (1604 – 1656) Браганский, представитель младшей ветви Ависской династии. Он был влиятельным и могущественным аристократом, которому испанцы в 1640 году поручили собрать португальскую армию для войны с Францией. В это время в Лиссабоне вспыхнуло восстание, в ходе которого восставшие провозгласили Жуана королем Португалии.

После этого восстания прокатились по всей стране, и независимость Португалии была восстановлена, а Жуан стал основателем новой Брагансской династии и вошел в историю Португалии под именем «Жуан IV Восстановитель».

Жуан IV созвал португальский парламент, кортесы, которые подтвердили его династические права. После этого он начал восстанавливать власть португальцев над колониями, которая пошатнулась за время Иберийской унии, так как конкуренты Португалии, и в первую очередь, голландцы, захватили Бразилию и Цейлон. Жуан IV разбил голландцев в Бразилии и в целом вернул Португалии суверенитет и статус независимой державы как в мире колоний, так и среди государств Европы.

Правление второго короля Брагансской династии Афонсу VI (1643 — 1683) было омрачено новыми усобицами — с его матерью, а также с супругой и братом. В результате сложных интриг и столкновений, в конце концов, в 1667 году победу одержал брат Афонсу VI Педру II (1648 — 1706), который отстранил Афонсу от фактической власти, заставил признать себя регентом, что подтвердили кортесы. Педру II женился на оставленной Афонсу VI королеве Марии Франциске Немурской (1646 — 1683), а после смерти Афонсу стал королем Португалии.

Педру II правил более решительно, чем его брат. Он завершил войну с Испанией на выгодных для Португалии условиях, заставил Голландию окончательно признать право Португалии на Бразилию.

Во время войны за испанское наследство Педру II на первом этапе поддерживал Испанию и Францию, а затем поменял лагерь и примкнул к коалиции Англии (традиционный союзник Португалии) и Австрии. Как симметричный жест захвата Лиссабона испанцами в 1580 году, португальские войска Педру II вместе со своими союзниками в 1706 году входят в Мадрид.

Войну за испанское наследство продолжил сын Педру II Жуан V (1689 — 1750). Несмотря на альянс с протестантской Англией, Жуан V был консервативным правителем и оказывал большую поддержку католической церкви, монашеским братствам и Святой Инквизиции. Так, одного из своих внебрачных детей Жозе (1720 — 1800) он назначил Великим Инквизитором Португалии. Папа Бенедикт XIV (1675 — 1758) в 1748 году наградил его титулом «Наивернейший король» (Rex fidelissimus). При этом Жуан V Брагансский покровительствовал искусствам и наукам, являясь ярким правителем в стиле иберийского (латинского) барокко: идеология Контрреформации и консерватизм сочетались у него с любовью к творчеству и культуре.

Ему наследовал его сын Жозе I (1714 — 1777), который так же, как и отец, был поклонником искусств и наук, но в отличие от него уделял собственно правлению португальской Империей немного внимания, предоставив это государственному сановнику Себастьяну Жозе де Помбалу (1699 — 1782), назначенному премьер-министром и получившему титул маркиза. Правление маркиза де Помбала стало эпохой модернизации и секуляризации Португалии. Сам маркиз де Помбал начинал свою политическую карьеру с должности посла в Лондоне, где он оказался под влиянием английской идеологии — рационализма, секуляризма, научной картины мира и отчасти протестантизма и Просвещения. Если прежде традиционно проанглийские португальские короли рассматривали этот альянс прагматически, строго придерживаясь католической и консервативной стратегии и жестко отвергая как Реформацию, так и секулярные идеи, де Помбал впервые в португальской истории добавляет к этому прагматическому англофильству идеологическое измерение и становится активным сторонником реформирования португальского общества в английском духе. Поэтому и сам Жозе I, в эпоху правления которого маркиз де Помбал фактически управлял от его имени государством, получил имя «Реформатор».

В ходе своих реформ маркиз де Помбал резко подрывает влияние католической церкви, отчуждает церковные земли, наносит удар по традиционно развитым в Португалии монашеским орденам. Обвинив в 1758 году иезуитов в организации неудачного покушения на короля, маркиз де Помбал добивается запрещения Ордена иезуитов на территории Португалии и их изгнания из страны. Фактически именно с маркизом де Помбалом в Португалию в полной мере приходит Новое время и начинается период модернизации. Как и в случае Испании, эта модернизация носит внешний характер, а не проистекает из внутренних предпосылок. Англофил де Помбал копирует английские образцы, искусственно стимулирует буржуазию, содействует индустриализации португальской экономики, ведет политику протекционизма и меркантилизма. Маркиз де Помбал, по сути, превращает Португалию из средневековой Империи в национальное государство, вводя в самой Португалии и в колониях, в первую очередь в Бразилии, обязательный национальный язык (идиом), что является характерной чертой буржуазного национализма и строительства политической нации<sup>1</sup>. Помбал запрещает использование в Бразилии «лингва-жерал», искусственного языка, созданного южноамериканскими иезуитами на осно-

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Этносоциология.

вании португальского, испанского и диалектов местных индейских племен (преимущественно тупи-гуарани), продолжая преследовать иезуитов даже в сфере филологии, предварительно изгнав их самих из колоний.

При Жозе I в Португалии произошло мощное землетрясение, практически разрушившее Лиссабон и унесшее более 100 000 жизней.

Жозе I наследовала его старшая дочь Мария I (1734–1816), вошедшая в историю Португалии как «Мария Благочестивая» или как «Мария Безумная». На первых порах она правила совместно со своим супругом королем-консортом Педру III (1717–1786), а после его смерти — самостоятельно. Она была первой женщиной на португальском престоле.

Мария I была ревностной католичкой и сторонницей консервативной идеологии. Взойдя на трон, она немедленно отстранила от власти модерниста де Помбала. Мария I была очень набожной и вернулась к традиционной для португальских монархов политике поддержки католической церкви, отчасти обратив вспять секулярные реформы маркиза де Помбала.

В международной политике Мария I была ориентирована на союз с консервативными державами: так, в 1777 году она подписывает с Испанией мирный договор, а с 1782 года придерживается политики вооруженного нейтралитета.

С 1786 года у королевы, тяжело пережившей смерть мужа, проявляются первые признаки душевной болезни, которые, однако, искаженно и преувеличенно истолковываются и комментируются ее идеологическими противниками: за «болезнь» принимают подчас ее повышенное благочестие и набожность. Отсюда два имени Марии I в португальской истории: с одной стороны, она «Благочестивая» (A Piedosa), с другой — «Безумная» (A Louca), что говорит не только о сложности ее личности, но и о позициях идеологических партий (консерваторов и прогрессистов).

## Наполеоновские войны и перенос столицы в Бразилию

На период царствования Марии I приходится Великая французская революция, которая воспринималась консервативной католической Португалией как *европейская катастрофа*. Португалия в привычном для нее стиле заключает военный альянс с Англией, направленный против революционной Франции. Португальцы посылают войска для участия в Пиренейской войне.

После 1894 года душевное здоровье королевы Марии I резко ухудшается, и в 1792 году регентом Португалии становится ее сын Жуан VI (1767 — 1826), получивший титул регента официально лишь в 1799 году, а трон — после смерти матери в 1816 году. Жуан VI разделял консервативную католическую идеологию, был противником либеральных реформ и модернизации.

В 1899 году во Франции к власти приходит Наполеон Бонапарт. Он распространяет свой контроль на Испанию и понуждает всех вассалов и союзников вступить в континентальную блокаду Англии. Так, Испания в 1808 году оказывается полностью под властью Наполеона, который возводит на испанский престол своего брата Жозефа Бонапарта (1768 — 1844). В этой ситуации снова сказывается традиционный союз Португалии и Англии: Жуан VI отказывается поддержать Наполеона и его брата в антианглийской политике, результатом чего становится вторжение в 1807 году в Португалию французской армии под командованием генерала Жана Жюно (1771 — 1813). Войска Жюно беспрепятственно входят в Лиссабон, а король Жуан VI вместе с двором и королевой Марией I спасаются на кораблях, отплыв в Бразилию. Англичане не оказали Жуану VI должной военной поддержки, но когда португальцы в 1808 году начинают мобилизовываться для противостояния оккупационным войскам французов и провозглашают новое правительство — Жунту, англичане все же высаживают по их просьбе экспедиционный корпус под руководством Артура Уэлсли Веллингтона (1769 — 1852), который наносит поражение французам и заставляет их уйти с территории Португалии. В это время страной фактически правит командующий англо-португальской армией Уильям Бересфорд (1768 — 1856). 22 июля 1812 года в сражении при Саламанке английская армия Веллингтона, где сражались также португальцы, нанесла сокрушительное поражение французам.

Параллельно этому Жуан VI и королевский двор обосновываются в Рио-де-Жанейро, который становится на некоторое время официальной столицей Португальской Империи. Это исключительный случай в истории морских колониальных держав, когда местонахождение столицы переносится из метрополии в колонию. Это означает, что в сознании португальской королевской семьи преобладает сухопутная — строго латинская, римская — модель Империи. В этой модели все провинции, присоединяемые к метрополии, становятся интегральной частью единого Государства, а не временными зонами, предназначенными для стремительного грабежа и опустошения, как в случае морских Империй карфагенского типа. Столица Империи не может быть перенесена в колонию, но может в провинцию.

Сам факт переноса столицы Португалии в Рио-де-Жанейро показывает, что для португальцев Атлантика была в полном смысле слова не морем, но «внутренним озером», с трех сторон которого — в Европе, Африке и Южной Америке располагалось единое «португальское пространство» — и политически, и культурно.

Это равенство территорий Жуан VI официально закрепил в 1815 году декретом, придав всем португальским владениям статус Объединенного королевства Португалии, Бразилии и Алгарви. Алгарви (от арабского аль-гарб, запад) была изначально территорией на юге Лузитании, с центром в городе Сильвиш, номинально считаясь с 1242 по 1910 год самостоятельным королевством. После завоевания колоний в Западной Африке в Алгарви стали включаться бывшие территории мавров.

Жуан VI перевел в Рио-де-Жанейро основные португальские государственные учреждения, заложил имперскую библиотеку, военную Академию и другие образовательные заведения.

Центр тяжести огромной португальской Империи был в этот период перенесен в Южную Америку, и укрепление Бразилии как государства, расширение ее границ (в основном за счет Уругвая) становится приоритетной задачей португальского короля. Полноценно Жуан VI вступает на португальский престол после смерти Марии I в 1816 году и остается в Рио-де-Жанейро вплоть до 1821 года. За этот период Бразилия резко усиливает и свое значение, и свою историческую субъектность, превращаясь в единственную «европейскую» столицу на территории Нового Света.

После того как англичане окончательно изгнали армии Наполеона с Пиренейского полуострова, в 1821 году, собравшись в Лиссабоне, португальский парламент (кортесы) потребовал Жуана VI возвратиться в Португалию. Но за время его отсутствия при поддержке англичан в Португалии наметилась новая модель политической системы, основанная на либерально-парламентской идеологии, скопированной с протестантской Англии. Под давлением кортесов Жуан VI вернулся после 14 лет пребывания в Бразилии назад в Португалию, а в Бразилии оставил своего сына Педру IV (1798 — 1834) в статусе вице-короля Бразилии. По возвращении влиятельные круги либералов заставили короля принять Конституцию, существенно ограничившую его права. Против этого жестко выступил младший сын Жуана VI Мигел (1802 — 1866), вокруг которого сплотились абсолютисты и традиционалисты. Гражданская война между либералами-модернистами и консерваторами проходила с 1823 по 1834 год с переменным успехом. Сам Жуан VI занимал гибкую позицию, поддерживая то одну, то другую сторону.

Тем временем в Бразилии старший сын Жуана VI Педру IV в 1822 году провозгласил независимость от Португалии и с опорой на либеральные круги и масонские группы ввел Конституцию. Вместе с тем сам он принял титул Императора Бразилии. Независимость Бразилии признал в 1825 году и его отец.

После смерти Жуана VI по династической логике трон переходил к старшему сыну Педру IV, но так как тот был Императором независимой державы — Бразилии, то Педру IV передал трон своей малолетней дочери Марии II (1819 — 1853), регентом которой и будущим супругом назначив своего младшего брата — традиционалиста Мигела. Мигел согласился на все условия и даже присягнул ненавидимой им Конституции. Но придя к власти, в 1828 году он Конституцию отменил, собрал новые кортесы и вернулся к абсолютной монархии, отказавшись также жениться на своей малолетней племяннице. В Португалии вспыхнула гражданская война между двумя идеологическими лагерями — абсолютистами и консерваторами, которые поддерживали Мигела (мигелисты), и либералами, масонами, конституционалистами и модернистами, символом которых стала малолетняя инфанта Мария, вынужденная бежать из страны. Император Бразилии и отец Марии Педру IV примкнул к партии либералов, которым он всегда сочувствовал.

В 1834 году Мигел и его партия потерпели поражение. Сам Мигел был вынужден отречься от престола и покинуть Португалию. Либералы призвали Марию II на португальский трон, поставив регентом ее отца Педру IV. Боясь потерять независимость, если Бразилия и Португалия снова объединятся под одной короной, бразильцы вынудили своего Императора отречься от престола в пользу его сына Педру II (1825 — 1891). Педру II был последним Императором Бразилии, и после того как его в 1889 году заставили отречься восставшие в Рио-де-Жанейро республиканцы, он покинул Новый Свет и вернулся в Португалию.

После смерти Педру IV в 1834 году Мария II стала полноценной правительницей Португалии. Несмотря на то, что изначально ее поддерживала партия либералов, стиль ее правления отличался умеренным консерватизмом. Она довольно жестко подавляла выступления крайних республиканцев и проводила католическую и роялистскую политику, за что удостоилась особой награды от Римского Папы — «золотой розы». Мария II была последней представительницей Брагансской династии на португальском троне. Так как ее вторым мужем был король-консорт из Кобургской династии Фернанду II (1816 — 1885), следующая ветвь португальской монархии носит имя Браганса-Кобург.

После отречения Мигела либеральное правительство провело ряд модернизационных и секулярных реформ. В частности, монастыри лишались наделов и их земли были распроданы. Вместе с тем либералы, в свою очередь, разделились на умеренных сторонников хартии 1826 года («картишта») и левых радикалов или «сентябристов» («сетембришта»), названных так из-за восстания, поднятого ими в сентябре 1836 года с требованием возврата к Конституции 1822 года. Правые либералы («картишта») и левые либералы («сетембришта») периодически сближались и снова расходились по конкретным политическим вопросам. При этом к правым либералам «картишта» тяготели подчас и более крайние консерваторы, подталкивая их ближе к роялизму и легитимизму. Но после поражения Мигела и «мигелистов» собственно фундаментал-консервативный полюс политики, аналогичный испанским карлистам, был рассеян и фактически упразднен, хотя традиционалистская структура португальской иберо-латинской католической идентичности в целом сохранялась неизменной и в этот период проведения в Португалии либеральных и демократических реформ, повторяющих процессы, которые в большинстве других стран Европы прошли, как минимум, на столетие, а то и на два раньше.

Иногда противостояние правых и левых доходило до жесткой фазы. Так, в 1842 году глава «картишта» Кошта Кабрал (1803–1889) захватил власть и установил военную диктатуру. На что весной 1846 года на севере страны левые либералы (республиканцы) подняли бунт и провозгласили создание «Революционных жунт» (союзов, советов). Это привело к падению правительства Кабрала, но и восстание республиканцев было подавлено.

После правления Марии II и короля-консорта Фернанду II правили их дети — в начале старший Педру V (1837–1861), затем его брат — Луиш I Португальский (1838–1889). При либеральном короле Луише I в португальских колониях официально отменено рабство, но вместе с тем Португалия укрепляет и расширяет свои колониальные владения в Африке. На смену Луишу I пришел предпоследний король Португалии Карлуш I (1863–1908).

Власть монархов в этот период становится все более ограниченной и номинальной. Все больше решений принимают политические партии, тесно связанные с английской политической системой. Если в предыдущие столетия союз с Англией был делом правящего дома Португалии и отражался в первую очередь на европейской и колониальной геополитике, то в XIX веке английское влияние начинало распространяться и на более широкие слои населения — на политику, экономику, культуру Португалии.



К середине XIX века в политической системе Португалии преобладает партия «Реженерасао», «Возрождение», которую основывают «сетембришта» и фракция «картишта». С идеологической точки зрения, это классическая версия либерализма, первая политическая теория<sup>1</sup>. Позднее из нее выделяется левое крыло — «Партия прогрессистов», и параллельно создается крайне левое социалистическое движение радикальных республиканцев, состоящее из социал-демократов и анархистов (вторая политическая теория). Таким образом, к XX веку Португалия подходит как современное национальное государство, формально перенявшее от других европейских стран, в первую очередь от Англии и Франции, идеологии, институты, стандарты и ценности.

## Первая Республика

В начале XX века политическая ситуация в Португалии и в ее колониях обостряется. Левые радикалы и республиканцы активно дестабилизируют положение, требуя продолжения модернизации и социальных реформ. Лидер партии «Реженерасао» Жуан Франку (1855 — 1929) в 1906 году становится премьер-министром и пытается провести реформы, которые удовлетворили бы и либералов, и консерваторов. При этом против крайне левых республиканцев, постоянно раскачивающих обстановку, он проводит ряд системных репрессий. Крайне левые в ответ еще более активизируют свою деятельность, организуя протестные демонстрации, а подчас и переходя к прямому террору.

Так, 1 февраля 1908 года португальский король Карлуш I<sup>2</sup> и его сын инфант Луиш Филипе (1887 — 1908) были расстреляны республиканцами. После этого Жуан Франку был вынужден подать в отставку, а трон унаследовал последний португальский король Мануэл II (1889 — 1932). Он попытался гармонизировать ситуацию в стране, сместил консерваторов, пошел на уступки левым, но не смог переломить нарастающих катастрофических процессов. Осенью 1909 года вновь прокаталась волна восстаний в армии. А на следующий год крайне левые представители второй политической теории прошли в парламент.

В ночь на 4 октября 1910 года республиканцы (анархисты и коммунисты) подняли восстание, которое в значительной мере поддержала армия. Мануэл II был вынужден оставить власть и покинуть

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию.

<sup>2</sup> Карлуш I стал первым португальским королем, умершим насильственной смертью, со времен Себастьяна I.

страну, отправившись в Великобританию<sup>1</sup>. Это событие истории обычно называют Португальской революцией. 5 октября была провозглашена Первая Республика, эпоха которой продлилась до 1926 года. Во главе государства оказалась политическая коалиция модернистов из представителей разных идеологических движений: ведущую роль играли масоны, карбонарии и республиканцы (анархисты, социал-демократы и т. д.).

Новая власть издала ряд декретов, призванных завершить модернизацию португальского общества: церковь отделялась от Государства, монашеские ордена и братства распускались, монастырское имущество национализировалось, монархия упразднялась, сословный строй отвергался, колонии получали право на автономию и т. д.

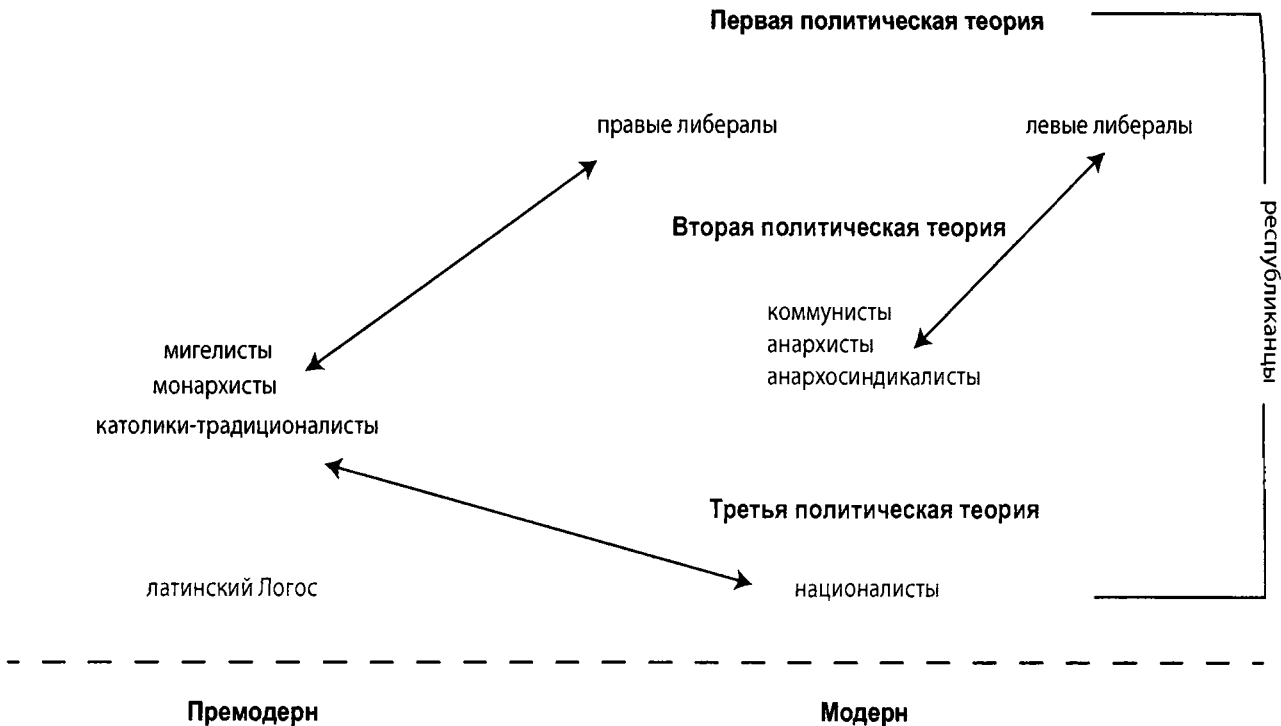
Эпоха Первой Республики была крайне нестабильной. За 16 лет по 1926 год сменилось тридцать девять правительств, восемь президентов, сорок премьер-министров и глав временных правительств, произошло более двух десятков мятежей и восстаний, сотни всеобщих забастовок, более десяти попыток государственного переворота, множество политических убийств.

В начале Первой мировой войны Португалия оставалась нейтральной страной, но в феврале 1916 года вступила в войну на стороне Антанты.

После очередного кризиса правительства в 1917 году к власти пришел Сидониу да Силва Паиш (1872–1918), возглавивший Революционную жунту, позднее ставший президентом Португалии и установивший в стране диктатуру. Паиш был противником участия Португалии в войне на стороне Антанты, и англичане, в частности, король Георг V (1865–1936), даже объявили его «агентом Германии». Кроме того, Паиш пересмотрел политический курс Португалии в сторону более консервативной политики, сделал ряд шагов навстречу церкви. Свою политическую модель Паиш назвал «Новой Республикой». Правление Паиша закончилось в следующем году его убийством.

Через год после убийства консерватора Паиша португальские монархисты во главе с генералом Энрике де Пайва Кусейру (1861–1944), объединившим на севере страны все силы роялистов, подняли восстание и провозгласили Новую Монархию в городе Порту. Энрике Кусейру был харизматическим лидером консервативных, католических, монархических и национальных сил, жестко отстаивавшим традиционную латино-иберийскую идентичность Португалии.

<sup>1</sup> Со смертью Мануэла II пресекалась португальская ветвь Кобургского дома и сама Кобург-Браганская династия.



Структура политических сил Португалии в эпоху Первой Республики

средневековые идеалы латинского мира и религиозные ориентиры Контрреформации. План генерала Кусейру заключался в полном восстановлении традиционного средневекового католического Государства, в возврате к конституционной хартии 1826 года и в призывании Мигела II (1889 – 1932), сына убитого короля Карлуша I, находившегося в Лондоне.

Однако республиканским войскам удалось подавить выступление монархистов, и генерал Кусейру был вынужден выехать за пределы Португалии, в Мадрид, откуда он продолжал свою монархическую деятельность.

История Первой Республики представляла собой калейдоскопическую смену режимов, правительств, правящих группировок. В целом в Португалии, как и в большинстве европейских стран того времени, сложились три политические идеологии:

1) либерализм (первая политическая теория) — в его правой и левой версии;

2) коммунизм, анархизм, социал-демократия (вторая политическая теория);

3) национализм (третья политическая теория в зачаточной форме).

Все они так или иначе были представлены в республиканском контексте, причем правый либерализм и национализм подчас сближались с политическими формами португальского политического Премодерна, воплощенного в радикальных монархистах, традиционалистах-католиках и в целом в носителях средневековой (контрреформаторской) иберийско-латинской идентичности.

## XX век: момент Салазара

Конец Первой Республики наступил 28 мая 1926 года в силу полной неадекватности демократических институтов историческим вызовам, с которыми столкнулась Португалия. Это привело к очередному военному перевороту, который в отличие от предыдущих оказался более основательным, и в результате которого была установлена долгосрочная диктатура — вначале осмысленная как Военная (Ditadura Militar), а затем — как Национальная (Ditadura Nacional). Позднее переворот был назван «Национальной Революцией». В ходе Национальной Революции демократический парламентаризм был отменен, а представители второй политической теории и наиболее радикальные представители первой политической теории были фактически поставлены вне закона, образовав структуры подпольной революционной оппозиции (ревирализм — *revirahismo*). На первых порах была провозглашена политика «возрождения» в

духе партии «Реженерасао» в умеренно-консервативном ключе, где главные роли были распределены между правыми либералами, националистами и консерваторами. Во главе нового режима встал первый президент, либерал и масон Жозе Мендиш Кабесадаш (1883—1965), довольно быстро смещенный другим организатором переворота Мануэлом Гомешем да Коштой (1863—1929), военным и политиком, возглавившим правительство, которое отныне стало главным центром власти; должность президента превратилась в чисто представительскую. Гомеш да Кошта открыто провозгласил свое правление «Национальной диктатурой» и распустил парламент.

Масоном был и третий правитель эпохи Диктатуры генерал Ошкар Кармона (1869—1951), который сместил Гомеша да Кошту и на сей раз прочно утвердился у власти. По своим взглядам Ошкар Кармона был националистом, и тот факт, что он сумел захватить и удержать власть, отстранив от нее других лидеров Революции, в идеологическом смысле означал решительную победу третьей политической теории над первой и второй и утверждение в Португалии *национализма* в качестве доминирующей политической формы. Сама Национальная Революция во многом ориентировалась на Италию, и марш на Лиссабон 28 мая 1926 года отчасти повторял марш сторонников Муссолини на Рим 28 октября 1922 года. Кроме Муссолини, Кармона вдохновлялся примером испанского диктатора Мигеля Примо де Ривера.

Чтобы разрешить тяжелейший экономический кризис, Ошкар Кармона назначает министром финансов консерватора из университета Коимбры Антониу де Оливейру Салазара (1889—1970), который требует себе чрезвычайных полномочий. Салазар успешно справляется с кризисом и становится фактически главой государства — в том числе и главным идеологом. В 1930 году он создает новую партию «Национальный Союз» (União Nacional), которая становится единственной и правящей в Португалии вплоть до смерти Салазара. В 1933 году в ходе референдума Португалия принимает Конституцию, где закрепляется национал-синдикалистская (или национал-корпоративистская) идеология Салазара и провозглашается Новое Государство (Estado Novo), называемое также Корпоративным Государством.

Салазар положил в основу своей идеологии третью политическую теорию, которая параллельно создавалась в этот период в Европе одновременно в нескольких странах — в Италии, Испании и Германии. Португалия Салазара стала частью этого процесса.

Национал-синдикализм Салазара представлял собой сочетание национализма, построенного на принципах политической философии Нового времени, с элементами более традиционных теорий — монархизма, католицизма, но вместе с тем с заимствованием ряда

левых элементов — откуда роль национальных профсоюзов и корпораций. Главный лозунг Салазара был выдержан в строго консервативных терминах и отражал сущность латинской цивилизации: Бог, Отечество и Семья (Deus, Pátria e Família). Однако относительно того, до какой степени Салазар разделял монархические убеждения (раз он не предпринимал попыток возродить монархию) и в какой мере он был сторонником восстановления влияния католичества, ограничившись лишь конкордатом с Ватиканом в 1940 году, историки до сих пор ведут споры.

В Новом Государстве фактическим главой был председатель совета министров, то есть сам Салазар, сосредоточивший в своих руках всю полноту политической и исполнительной власти.

Во время гражданской войны в Испании Салазар оказывал некоторую поддержку генералу Франко. Однако во время Второй мировой войны Салазар придерживался позиции строгого нейтралитета: несмотря на идеологическую близость к политическим режимам Третьего Пути, Португалия не прерывала союзнических отношений с Англией, что было прямым продолжением классической португальской геополитики. В XX веке и в совершенно новых исторических, политических и экономических условиях национал-корпоративистское Новое Государство Салазара воспроизводило традиционный для всей истории Португалии сценарий, сочетая:

- 1) утверждение консервативной идентичности (латинский Логос), католичество, традиционализм;
- 2) независимость и самостоятельность вместе с колониальной (талассократической) политикой;
- 3) геополитический союз с Англией.

При Салазаре в Португалии преобладала идеология Третьего Пути, португальскую разновидность которой — национал-корпоративизм — в значительной степени создал сам Салазар, и это сближало ее с другими странами, где третья политическая теория победила. Показательно, что *все эти страны относились к зоне приоритетного влияния германского и латинского Логоса и сохраняли в большей степени, чем остальные европейские державы, верность солярной индоевропейской вертикальной ориентации.* Но вместе с тем Португалия среди этих германо-латинских стран была ближе другим к талассократической модернистской и либеральной Англии, *уравновешивая тем самым геополитически свою мировоззренческую идентичность.* В этом проявилась вся *двойственность Португалии,* которую мы зафиксировали в теориях Пятой Империи и в поэтическом историале «Лузиада», связывающем португальцев с гештальтом Афродиты.

После войны режим Салазара (впрочем, как и режим Франко) сохранился, несмотря на падение стран Оси, где доминировали более резкие формы третьей политической теории, что стало во многом следствием проанглийской ориентации Лиссабона и политики военного нейтралитета.

После Второй мировой войны большинство европейских колоний начали борьбу за независимость. Так, в 1961 году колонии Гоа, Даман и Диу были присоединены к Индии. Тогда же начались антиколониальные восстания в Анголе, Мозамбике и португальской Гвинее. Салазар выступил жестко против этого процесса, что привело к кровавым событиям в Анголе и в других португальских колониях в Африке.

После смерти Салазара Новое государство просуществовало еще четыре года. В 1974 году произошел военный переворот, когда Военная жунта («Движение капитанов») под руководством Антониу де Спинола (1910 – 1996) свергла преемника Салазара и одного из теоретиков Нового государства Марселу Казтану (1906 – 1980) и восстановила парламентскую демократию. Это событие получило название «Революция гвоздик». После этого в Португалии к власти пришла коалиция левых сил (вторая политическая теория), а наиболее правый фланг был представлен либералами. Консерваторы и сторонники третьей политической теории (национал-корпоративисты) были устранены с политической арены, на которой они доминировали с 1926 по 1974 год.

Современная Португалия является членом Европейского союза и входит в зону единой европейской валюты (евро).

Так, после 1974 года и некоторого переходного периода, когда власть оставалась все еще в руках военных (хотя и левоориентированных), Португалия завершила процесс модернизации и демократизации, существенно позже большинства других европейских держав. И не смотря на консервативную структуру португальского Dasein'a, предопределяющую португальский археомодерн, намеченный уже в парадоксальной структуре Пятой Империи, в целом социальная структура португальского общества в последние десятилетия последовательно сближается с модернистской и постмодернистской парадигмой, давно и фундаментально укрепившейся в остальной Европе. Вместе с тем тот факт, что консервативная идеология, хотя и в ее модернизированной версии (третья политическая теория), продержалась в Португалии вплоть до второй половины XX века, указывает на особенность португальского историала, и, шире, того культурного круга латинского Логоса, интегральной частью которой Португалия является.

# Саудаде

## Фернанду Пессоа: последний корабль и знамя Империи

Особенность португальской идентичности и португальского Dasein'a встала в центре внимания португальских интеллектуалов с начала XX века. Поиск духовной сущности, как в эпоху Камозэнса и Виейры, был главной проблемой великих поэтов Португалии XX века. И всякий раз вновь и вновь взгляд интеллектуалов и деятелей искусств обращался к Пятой Империи и фигуре короля Себастьяна.

Новую жизнь себастьянизму и идее Пятой Империи придал уже в XX веке величайший португальский поэт и философ Фернанду Пессоа (1888 – 1935). Пессоа старался найти связь между буржуазной либеральной модернизацией, воплотившейся в установлении в Португалии Республики в 1910 году и в свержении конституционной монархии, оказавшейся совершенно не способной справиться с историческими вызовами, и глубинной идентичностью Португалии. Так, он пришел к необходимости дать новую жизнь двум фундаментальным силовым линиям лузитанского Логоса: ожиданию короля Себастьяна и грезе о Пятой Империи.

Пессоа стремился построить историал Португалии в контексте историала Европы. И семантическая структура времени у него, как и у Антониу Виейры, была вписана в логику пространства. Отсюда прямые параллели между историей и географией, стремление Пессоа расшифровать Португалию через Европу, но и Европу через Португалию.

Идентичность Португалии Пессоа осмысляет в программном стихотворении «Два Замка», которым открывается его сборник «Послание» (Mensagem)<sup>1</sup>. Пессоа хотел назвать весь сборник «Португалия», но позднее предпочел название «Mensagem», расшифровав его в символическом ключе, как сокращение фразы Вергилия из «Энеиды»<sup>2</sup> — «Mens agitat molem», что дословно означает «ум (дух)

<sup>1</sup> Pessoa F. Mensagem. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1934.

<sup>2</sup> В «Энеиде» (VI, стихи 724 – 727) Вергилия Анхиз рассказывает Энею историю происхождения мира в следующих терминах: Principio caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa



волнует массу материи». В данной фразе Вергилия для Пессоа со-  
держится смысл самой Португалии: в этой точке скрещиваются про-  
тивоположности, поля (os campos) бытия, ум, дух и материя, небо и  
земля, прошлое и будущее.

Первые стихотворения, открывающие сборник, объединены на-  
званием — «Поля» (Os campos).

#### Поле зámков

Европа покоится, облокотившись на лок-  
ти:

Покоится от Востока к Западу, напряжен-  
но вглядываясь,

И романтические волосы прикрывают ей  
ее греческие глаза, многое помнящие.

Левый локоть отодвинут назад;

Правый расположен углом.

Первый опирается там, где Италия.

Второй там, где Англия, отстраненно,

опирается на ладонь лица Европы.

Пристально смотрит, с фатальным взгля-  
дом сфинкса,

Запад, будущее прошлого.

Это лицо, которое смотрит, — это Порту-  
галия.

#### O dos Castelos

A Europa jaz, posta nos cotovelos:

De Oriente a Ocidente jaz, fitando,

E toldam-lhe românticos cabelos Olhos  
gregos, lembrando.

O cotovelo esquerdo é recuado;

O direito é em ângulo disposto.

Aquele diz Itália onde é pousado;

Este diz Inglaterra onde, afastado,

A mão sustenta, em que se apoia o  
rosto.

Fita, com olhar sphyngico e fatal,

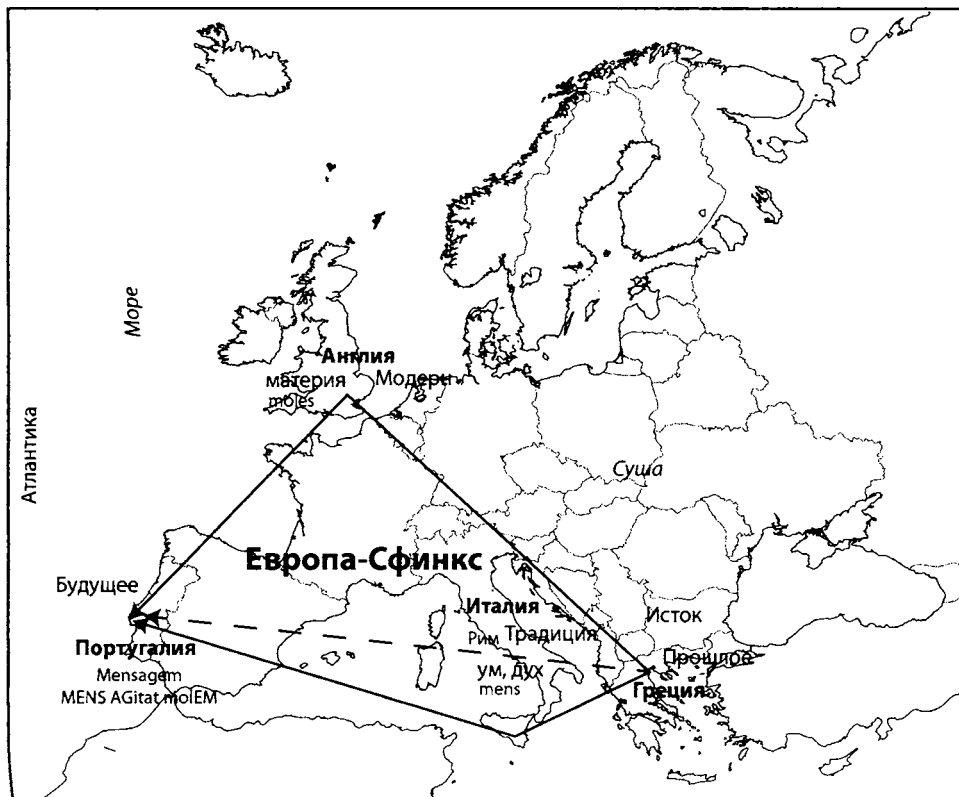
O Ocidente, futuro do passado.

O rosto com que fita é Portugal<sup>1</sup>.

Это чрезвычайно важное стихотворение, поскольку оно точно  
определяет структуру португальской идентичности. Европа опира-  
ется локтями на две точки — на Италию, ядро латинского Логоса, и  
на Англию, исторический полюс Модерна. С обеими полюсами Пор-  
тугалия находится в *глубинной связи*, разделяя идентичность Рима и  
латинского мира, с одной стороны, и принятие вызова Моря и ан-  
глийскую талассократию, с другой. У Европы греческие глаза и ро-  
мантические волосы. Это — ее идентичность, ее философский гре-  
ческий взгляд, греческое созерцание, θεωρία. И вместе с тем взгляд  
Европы — взгляд сфинкса. Духовная структура Европы, по Пессоа,  
построена от Востока (Греция) к Западу. Ее лицо обращено в сторо-  
ну Атлантики. А самой дальней точкой европейского Запада являет-  
ся «край земли», Португалия.

per artus/ mens agitat molem et magno se corpore miscet. Дословно: Начальное небо, и  
земные поля, и воды, и свет, и лунный шар, и звезду Титана, все это питает собой дух,  
проникая внутрь каждой части, ум волнует массу материи и в славе смешивает себя с  
телами.

<sup>1</sup> Pessoa F. Mensagem. P. 15.



Ромб португальского историка в «Mensagem» Ф. Пессоа

В Португалии Пессоа видит загадку Европы, «будущее прошлого» (*futuro do passado*), и показательно, что Пессоа здесь перефразирует формулу Антониу Виейры — «история прошлого» (*historia do passado*). Будущее — Запад, путь в неизвестное, в темную половину времени (по Виейре), в завтрашний день, который начинается на Западе. Это — *вызов Моря*.

Так, мы получаем европейский ромб португальского историала. Исток — Греция, восток Европы. Это — платонизм, эллинизм, *θεορία*. Сфинкс-Европа правым локтем опирается на Англию (морское могущество, Модерн, буржуазный мир, индивидуализм, позитивный субъект, силовое завоевание, техника, материя), левым — на Италию (солнечная Империя, Традиция, Рим, католичество, Средние века, иерархия, дух). Но лик Европы — Португалия, соединяющая в себе прошлое (Грецию, Италию и Англию) и бросок в будущее. В португальском ромбе греческий исток расходится на два поля, на два зámка (Англию и Италию) и снова сходится в тайне Португалии, в Пятой Империи.

Пессоа в «Послании» посвящает отдельные стихотворения всем великим королям и мореплавателям Португалии, а также ее пророкам — Бандерра и Виейра. В стихотворении, посвященном систематизатору теории «Пятой Империи» Антониу Виейре, он пишет:

**Антониу Виейра**

**António Vieira**

Небеса излучают лазурь и исполнены величием.

Тот, кто знаменит, тот исполнен славы.

Император, говорящий на португальском языке,

Был для нас истинным небом.

В его бескрайнем просторе мышления,

Где проявлялись созвездиями форма и лицо,

Всходил обещанием великой зари

Король Дон Себастьян.

Но нет, нет, не зари: это был чистый свет эфира.

Это есть день. И в небе, полном желания,

Ирреальное утро Пятой Империи

Золотило берега реки Тежу.

O céu strela o azul e tem grandeza.

Este, que teve a fama e à gloria tem,

Imperador da lingua portuguesa,

Foi-nos um céu tambem.

No immenso espaço seu de meditar,

Constellado de fórma e de visão,

Surge, prenuncio claro do luar,

El-rei D. Sebastião.

Mas não, não é luar: é luz do ethereo.

É um dia; e, no céu amplo de desejo,

A madrugada irreal do Quinto Imperio

Doira as margens do Tejo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Pessoa F. Mensagem. P. 84.

Самому королю Себастьяну, «Сокрытому», «Желаемому», Пессоа посвящает несколько стихотворений, одно из которых ярче всего выражает этот фундаментальный португальский гештальт.

### Дон Себастьян

Надейся! Пусть я упал на землю, пусть  
 мне выпал враждебный час,  
 который Бог посылает своим,  
 на короткий интервал, когда  
 душа остается погруженной  
 в сны, которые и есть Бог.  
 Что мне до земли, до смерти и до пора-  
 жения,  
 если я сохранился в Боге?  
 Это Он мне снился, пока длилась веч-  
 ность,  
 И я вернусь как одно с Ним.

### D. Sebastião

Sperae! Cahi no areal e na hora adversa  
 Que Deus concede aos seus  
 Para o intervalo em que esteja a alma im-  
 mersa  
 Em sonhos que são Deus.  
 Que importa o areal e a morte e a desven-  
 tura  
 Se com Deus me guardei?  
 É O que eu me sonhei que eterno dura,  
 É Esse que regressarei.

В отличие от своих предшественников себастьянистов и идеологов Пятой Империи в классическом католическо-консервативном ключе, Пессоа видит португальскую идентичность уже в совершенно новых тонах. У него нет уверенности в католичестве, и вместо этого он обращается к тому, что сам называет «гностическим христианством», «каббалой» и традицией тамплиеров. Этот религиозно неопределенный мистицизм, сочетающий духовный порыв с расплывчатой теологией (подчас сохраняющей традиционно христианские черты), привлек внимание Пессоа к Алистеру Кроули (1875–1947)<sup>1</sup>. У него также нет надежды на монархию, и вместо этого он видит будущее в национальной государственности, равно далекой как от буржуазного либерализма, так и от материалистического социализма. Таким образом, и духовная миссия (Мистерия), и политическая система португальского могущества (Империя), и сама эсхатологическая фигура «скрытого короля» приобретают у него неясные и двусмысленные черты. Это наглядно видно в стихотворении «Последний корабль» из второй части цикла стихов «Послание», где Пессоа в духе португальской версии «черного романтизма» описывают свою — декадентскую — версию великого ожидания.

<sup>1</sup> Кроули лично знал Пессоа, встречался с ним в Лиссабоне, и вместе они разыг-  
 рали «самоубийство Кроули» в заливе Бока де Инферно, дословно «уста ада».

## Последний Корабль

Подняв на борт короля Себастьяна,  
 И вывесив как свое имя высокое знамя  
 Империи,  
 последний корабль отплывает к тревож-  
 ному и бесплодному солнцу,  
 Среди вскриков ужаса и подозрений —  
 Мистерия.  
 Он больше не вернется. К какому еще  
 не открытому острову его унесло?  
 Вернется ли он из столь неопределенно-  
 го предназначения?  
 Бог стережет тело и форму будущего,  
 Но Его свет проецирует будущее, этот  
 смутный и короткий сон.  
 Ах, как часто народу недостает души,  
 Но моя атлантическая душа взметается  
 и кружится,  
 И в себе, в море, где нет времени и про-  
 странства,  
 Я вижу во мраке твою смутную форму,  
 которая возвращается.  
 Я не знаю часа, но знаю, что час настал.  
 Помедли Бог, назови его душа  
 Мистерией.  
 Во мне восходит солнце, мрак заходит:  
 Все снова, и все также знамя  
 Империи.

## A Última Nau

Levando a bordo El-Rei D. Sebastião,  
 E erguendo, como um nome, alto o pen-  
 dão  
 Do Império,  
 Foi-se a última nau, ao sol azíago  
 Erma, e entre choros de ânsia e de presago  
 Mistério.  
 Não voltou mais. A que ilha indescoberta  
 Aportou? Voltará da sorte incerta  
 Que teve?  
 Deus guarda o corpo e a forma do futuro,  
 Mas Sua luz projecta-o, sonho escuro  
 E breve.  
 Ah, quanto mais ao povo a alma falta,  
 Mais a minha alma atlântica se exalta  
 E entorna,  
 E em mim, num mar que não tem tempo  
 ou 'spaço,  
 Vejo entre a cerração teu vulto baço  
 Que torna.  
 Não sei a hora, mas sei que há a hora,  
 Demore-a Deus, chame-lhe a alma embo-  
 ra  
 Mistério.  
 Surges ao sol em mim, e a névoa finda:  
 A mesma, e trazes o pendão ainda  
 Do Império<sup>1</sup>.

Здесь Пессоа передает формулу португальского Dasein'a, в его дорациональной или предрациональной форме. Мы видим здесь предчувствие, неуверенность, ожидание, неясность, расплывчатость, будто сама стихия Моря входит в душу поэта, необратимо меняя ее, но сохраняя смутную линию, обращенную к корням, к латинскому Логосу и иберийскому солнцу. Этот декадентский «себастьянизм» Пессоа свидетельствует, как и в других случаях, когда мы имеем дело с «проклятыми поэтами» Европы, одновременно об ужасе и отвращении перед Модерном, но и о потере веры в Традицию и классическую идентичность, заворуженность распадом

<sup>1</sup> Pessoa F. Mensagem. P. 65 – 66.

и одновременно притяжение к нему, вовлеченность в бездну, но и пронзительное ощущение падения, пристальное цепкое внимание к последнему лучу неумолимо гаснущего солнца Европы.

В третьей части «Послания» «Сокрытый»<sup>1</sup> Пессоа развивает свою собственную теорию Пятой Империи, которая существенно отличается от классической.

### Пятая Империя

Горе тому, кто живет в своем жилище  
довольный жизнью,  
без надежды на то, что хотя бы однажды  
взмахнув крыльями,  
вспыхнувший уголек покинет пределы ка-  
мина.  
Горе тому, кто счастлив,  
кто живет только потому, что жизнь длится.  
Ничто в его душе не дает ему фундамен-  
тального урока:  
жизнь есть не что иное, как гроб.  
Эра за эрой исчезают во времени,  
которое течет сквозь них.  
Быть несчастным значит быть человеком.  
Пусть слепые силы будут укрощены  
внутренним взором души.  
Так прошли четыре эпохи бытия, которое  
спало.  
Земля станет театром ясного дня, начавше-  
гося во тьме стерильной ночи.  
Греция, Рим, Христианство, Европа — все  
четыре уходят туда, куда уходит всякий  
век.  
Кто придет прожить истину,  
Что король Себастьян умер?

### O Quinto Império

Triste de quem vive em casa,  
Contente com o seu lar,  
Sem que um sonho, no erguer de asa,  
Faça até mais rubra a brasa  
Da lareira a abandonar!  
Triste de quem é feliz!  
Vive porque a vida dura.  
Nada na alma lhe diz  
Mais que a lição da raiz —  
Ter por vida a sepultura.  
Eras sobre eras se somem  
No tempo que em eras vem.  
Ser descontente é ser homem.  
Que as forças cegas se domem  
Pela visão que a alma tem!  
E assim, passados os quatro  
Tempos do ser que sonhou,  
A terra será teatro  
Do dia claro, que no atro  
Da erma noite começou.  
Grecia, Roma, Christandade,  
Europa — os quatro se vão  
Para onde vae toda a idade.  
Quem vem viver a verdade  
Que morreu D. Sebastião?<sup>2</sup>

Четыре Империи для Пессоа соответствуют четырем векам — Греции, Риму, христианству и Европе. Все они закончены. Время последней цивилизации, современной европейской, наследующей предыдущие, также завершилось. Все то, что чувствовало себя уверенно во времени, просто растворилось. И только сейчас за порогом

<sup>1</sup> Под «Сокрытым» (O Encoberto) имеется в виду «сокрытый король» Себастьян. Другое его имя «Желанный» (O Desejado).

<sup>2</sup> Pessoa F. Mensagem. P. 76.

истории открывается *настоящий лик бытия*. Это — лик ужаса. Мы сталкиваемся вплотную с тем, что Ницше назвал «смертью Бога», а для Пессоа это «смерть короля Себастьяна», разрушение последней надежды, выход за пределы последнего мифа.

Здесь португальский Dasein и построенный на нем Логос обрушивается внутрь собственной бездны. Это уже совсем иная эсхатология и совсем иная «Пятая Империя». Это проект экзистенциального броска от последней черты нисхождения. Цикл стихов Пессоа «Послание» заканчивается словами:

Все рассеянно, ничто не цельно.  
О, Португалия, сейчас время тумана...  
Час настал!

Tudo é disperso, nada é inteiro.  
O Portugal, hoje é nevoeiro...  
É a Hora!<sup>1</sup>

Час чего, для чего, кого и к чему — Пессоа не поясняет. Он живет глубинным чувством катастрофы всей европейской цивилизации, но переживает ее как *катастрофу Португалии*. Все силы и надежды исчерпаны, остается только непредсказуемый и ничем не обеспеченный рывок в новый век, за пределом любых старых схем и классических рецептов.

В отличие от Камозенса или Виейры, Фернанду Пессоа видит «Час» Португалии в оптике черного романтизма и осознанно не спешит рассеять двусмысленность и нечеткость своей эсхатологической интуиции.

## Улисс

Миф есть ничто, а значит, он тотален.  
Путь в небеса — среди земных развалин.  
Всеосвещающий и всемолчащий миф  
кадавром Божества так обнаженно жив.  
Тот, кто принес его  
нам, не существовал,  
поскольку был.  
И этого хватило,  
и приходя к нам, к нам не приходил он,  
он просто так, играя, нас создал.  
Предание течет,  
реальность что-б  
от семени его во чреве понесла,  
чтоб в дальней жизни, посреди ничто,  
его росу, сияя, смерть нашла.

## Ulisso

O mytho é o nada que é tudo.  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mytho brilhante e mudo —  
O corpo morto de Deus,  
Vivo e desnudo.  
Este, que aqui aportou,  
Foi por não ser existindo.  
Sem existir nos bastou.  
Por não ter vindo foi vindo  
E nos creou.  
Assim a lenda se escorre  
A entrar na realidade,  
E a fecundal-a decorre.  
Em baixo, a vida, metade  
De nada, morre<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pessoa F. Mensagem. P. 96.

<sup>2</sup> Pessoa F. Mensagem. P. 19. Поэтический перевод А. Дугина.

## Тейшейра де Пашкоэс: периоды лузитанского самосознания

Не менее парадоксален другой португальский поэт и мыслитель, близкий к Пессоа, Тейшейра де Пашкоэс (1887 — 1952)<sup>1</sup>. Так же как и Пессоа, он поставил своей задачей обнаружить и заново утвердить португальскую идентичность и пришел к столь же парадоксальным формулам. В качестве выражения этой идентичности он предложил португальский термин *saudade*, который не имеет прямого эквивалента в иных языках и который стал названием целого течения в португальской культуре, получившего название «саудадаизму». Слово *saudade* появляется впервые в португальской лирике трубадуров в эпоху короля Диниша I со значением, варьирующимся от «удовольствия», «наслаждения» до «отвращения», «печали», «тоски». Позднее, уже в XVII веке, оно толковалось как «воспоминание о какой-то вещи с желанием этой вещи» и связывалось с определенным эмоциональным настроением, свойственным именно португальцам. Португальский писатель XVII века Франсишку Мануэл де Мелу (1608 — 1666) несколько позднее истолковывал *saudade* как нечто «божественное внутри нас, что заставляет нас духовно стремиться и желать того, что мы никогда не видели и о чем мы никогда не слышали»<sup>2</sup>. Под этим Мелу понимал также португальскую версию восприятия *Philosophia Perennis*.

Сам Тейшейра де Пашкоэс определяет *saudade* так:

Итак, что такое *saudade*?

Я не устаю повторять, что саудаде в своем последнем наиболее глубоком анализе есть плотская, но одухотворенная любовь к Боли или духовная, но материализованная любовь к Желанию; это брак Слезы и Поцелуя; это Венера и Дева Мария в одной и той же Женщине. Это синтез Неба и Земли; это точка, где пересекаются все силы космоса; это центр Вселенной: душа Природы в человеческой душе, и душа человека в душе Природы. Саудаде — это вечная личность нашего Народа;

E que é a *Saudade*?

— Não me cansareide afirmar que a *Saudade* é, em sua última e profunda análise, o amor carnal espiritualizado pela Dor ou o amor espiritual materializado pelo Desejo; é o casamento do Beijo com a Lágrima; é Vénus e a Virgem Maria numa só Mulher. É a síntese do Céu e da Terra; o ponto onde todas as forças cósmicas se cruzam; o centro do Universo: a alma da Natureza dentro da alma humana e a alma do homem dentro da alma da Natureza. A *Saudade* é

<sup>1</sup> *Pascoaes Teixeira de. Obras completas. 2 v. Lisboa: Livraria Bertrand, 1967.*

<sup>2</sup> *Coyné A. La «saudade». Religion de la race portugaise // Política Hermética. № 2. P.: L'Age d'Homme, 1988.*



характерный лик и изначальное тело вместе с которыми он появился среди других Народов. Саудаде — это вечное Возрождение, не реализованное в искусстве как в Италии, но проживаемое изо дня в день, от часа к часу, эмоциональным инстинктом Народа. Саудаде — это туманность завтрашнего дня; нескончаемая Весна «веселая и грустная заря» из сонета Камозенса. Это латентное состояние души, которая завтра призвана стать лузитанским сознанием и лузитанской цивилизацией...

a personalidade eterna da nossa Raça; a fisionomia característica, o corpo original com que ela há-de aparecer entre os outros Povos. A Saudade é a eterna Renascença, não realizada pelo artifício das Artes, como aconteceu na Itália, mas vívida dia a dia, hora a hora, pelo instinto emotivo dum Povo. A Saudade é a manhã de nevoeiro; a Primavera perpétua «a leda e triste madrugada»<sup>1</sup> do soneto de Camões. É um estado de alma latente que amanhã será Consciência e Civilização Lusitana...<sup>2</sup>

Тейшейра де Пашкоазс предлагает строить новую национальную идентичность Португалии именно на этой основе. Тот момент, в котором живет и действует он сам, он считает *вторым* периодом развертывания саудаде как ядра португальской идентичности. Он пишет в программной статье «Возрождение (дух нашей расы)»:

Первый период был *инстинктивным и деятельным*; он породил Камозенса и Бернардима, Васко да Гаму и Альбукерке. Второй период, настоящий, это период *сознательный и созерцательный*, в котором, португальская душа, так сказать, впервые открывает глаза на саму себя; и это порождает самое удивительное поколение поэтов. Однако я предвижу тот период, когда португальская душа вступит в третий период, в период *сознательный и деятельный*, и когда тем самым сон воплотится в действие.

O primeiro período foi o instintivo e activo; produziu Camões e Bernardim, Vasco da Gama e Albuquerque. O segundo período, o actual, é o período *consciente e contemplativo*, em que, por assim dizer, a alma portuguesa abre, pela primeira vez, os olhos sobre si própria; e está produzindo a mais admirável das gerações poéticas.

O que é o prenúncio de que a alma portuguesa vai entrar no seu terceiro período que será o período *consciente e activo*, por isso mesmo que o sonho precede a acção<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Полностью строфа сонета XXIV у Камозенса звучит так: *Aquela triste e leda madrugada, / cheia toda de mágoa e de piedade / enquanto houver no mundo saudade, / quero que seja sempre celebrada.* Дословно: «Эта печальная и веселая заря, полная темных наваждений и благочестия, сколько можно найти в мире саудаде, столько и надо воспевать его вечно». *Camões Luiz de. Obras. v. 2. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861. P. 13.*

<sup>2</sup> *Pascoaes Teixeira de. A saudade e o saudosismo: (dispersos e opúsculos). Lisboa: Assírio & Alvim, 1988. P. 38.*

<sup>3</sup> *Pascoaes Teixeira de. A saudade e o saudosismo: (dispersos e opúsculos). P. 39.*

Тейшейра де Пашкоазс создает философско-литературное движение с таким именем и издает журнал «A Águia», где публикует материалы своих единомышленников, в том числе, Фернанду Пессоа и философа Леонарду Коимбра (1883 — 1936). Saudade он называет «вечной душой Португалии» и призывает очистить португальский дух от влияний других европейских культур — в первую очередь, тех, что претендуют на универсализм — то есть французской и английской. Тейшейра де Пашкоазс в отличие от Пессоа остается католиком, но настаивает на создании самостоятельной португальской церкви, полагая, что универсалистский Ватикан лишает христианство его укорененности в конкретной культуре и истории.

Тейшейра де Пашкоазс являлся радикальным противником Модерна, утверждая в одном из своих текстов: «миром правит ложь!» (a mentira reina sobre o mundo!).

Тейшейра де Пашкоазс предлагает следующую трактовку португальской идентичности. С его точки зрения, Иберийский полуостров с древнейших времен был населен различными народами, относящимися к двум основным этническим группам — к индоевропейцам и семитам. Кастильцы, андалузцы, баски, каталонцы, галисийцы и португальцы являются продуктом смешения, с одной стороны, греков, римлян, кельтов, готов, норманнов и других индоевропейцев, а с другой — семитских народов — финикийцев (карфагенцев), евреев и арабов. При этом пропорции индоевропейской и семитской кровей у всех этносов различны. Уникальность лузитанцев (португальцев), по Тейшейре де Пашкоазсу, состоит в том, что в их случае влияние двух групп строго равномерно. Это и порождает глубинный дуализм португальцев, их парадоксализм и собственно saudade, как высшее выражение неопределенности, сочетания противоположностей, синтеза ужаса и восторга, радости и тоски, надежды и отчаяния, жизни и смерти, света и тени. Тейшейра де Пашкоазс считает, что от индоевропейцев португальцы получили желание, а от семитов — тоску. Тоска одухотворяет желание, а желание материализует тоску. В этом секрет saudade.

Программа Тейшейры де Пашкоазса и его движения заключалась в том, чтобы поставить принцип saudade в центр национальной идеи, построив на нем всю систему образования<sup>2</sup>, культуры, искусства, а также учитывая при организации политической и социальной системы. Главное, чтобы *все аспекты жизни были пронич-*

<sup>1</sup> Pascoaes Teixeira de. A saudade e o saudosismo: (dispersos e opúsculos).

<sup>2</sup> Друг Тейшейры де Пашкоазса философ Леонарду Коимбра попытался отчасти воплотить этот проект в жизнь, когда он занимал пост министра образования в одном из быстро сменявших друг друга правительств Первой республики.

*заны истинно португальским духом, считает Тейшейра де Пашко-азс, а это значит, что все должно вытекать и снова возвращаться к saudade.*

В этой оптике он рассматривает классические мотивы португальской истории — Пятую Империю и себастьянизм, всячески подчеркивая их двусмысленность и парадоксализм в духе «черного романтизма», довольно близкого к Пессоа.

# Заключение: ноология Португалии

## Слои лузитанской идентичности

Завершив общий обзор португальской идентичности, мы можем суммировать ряд выводов, которые вытекают из нашего анализа. Как и в случае других латинских обществ, мы имеем в Португалии совокупность накладывающихся друг на друга цивилизационных слоев, чье сочетание и внутренние напряжения порождают уникальный и самобытный португальский историал.

В архаическом срезе мы видим на территории Португалии сразу несколько культурных полюсов:

- древнейшая цивилизация Тартесса;
- иберийские этносы;
- кельты и смешанные с иберийцами кельто-иберы;
- финикийские колонии.

Среди этих культурных полюсов только кельты обладают однозначной индоевропейской идентичностью и строго патриархальным укладом, хотя мы видели, что кельтское общество вместе с тем довольно открыто к хтоническим могуществам и феминоидному началу, которое изначально составляет для кельтов проблему. В определенном смысле патриархат кельтов является «хрупким», что свидетельствует о силе влияния автохтонных докельтских культур Старой Европы. Остальные же этносы относятся, скорее всего, к цивилизациям Великой Матери. Это справедливо и в отношении доиндоевропейских культур цивилизации Тартесса, и древних иберийцев (возможно, родственных баскам), и семитов-финикийцев, носителей титанической и талассократической культуры<sup>1</sup>. Все это в какой-то степени должно было сказаться на португальской идентичности и усилить феминоидный аспект в структуре португальского историала.

Наиболее интенсивное вторжение в португальское общество солярного патриархального и отчетливо индоевропейского начала происходит параллельно римским завоеваниям и латинизации Лузитании. Процесс латинизации — это могущественный аккорд культурной *маскулинизации* иберийских народов, их включение

<sup>1</sup> Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

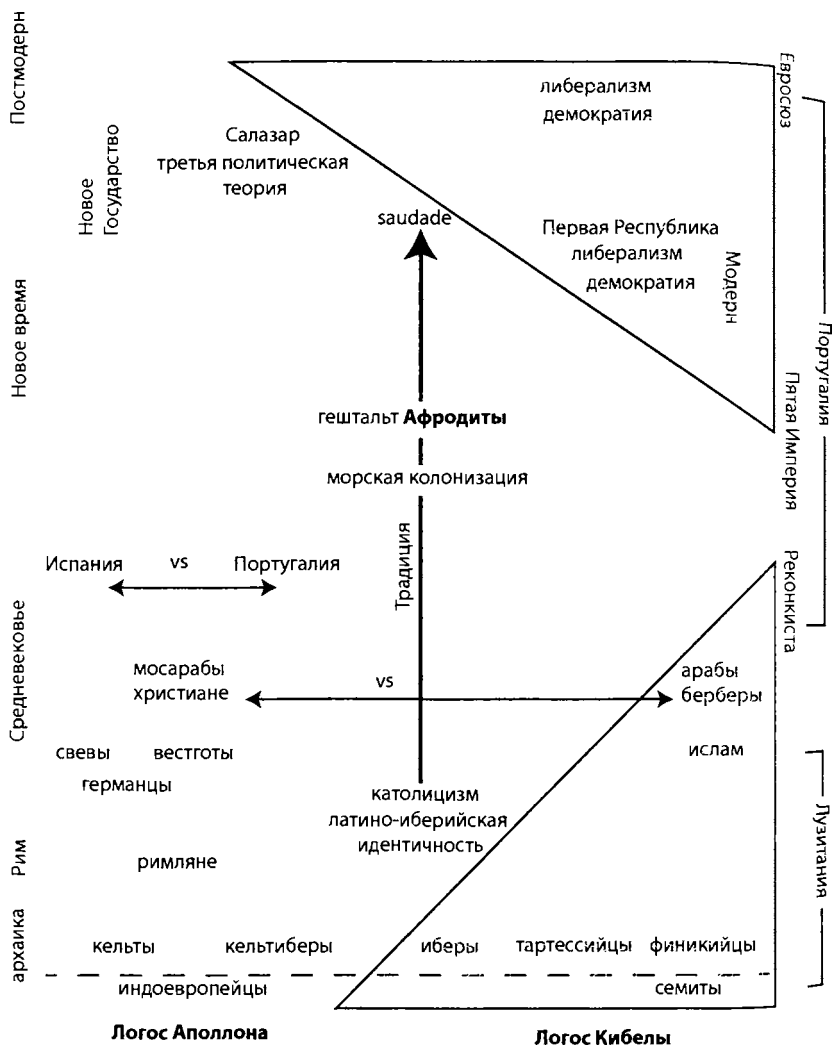
в жесткий небесно-ориентированный олимпийский патриархат. В статусе римской провинции Лузитания получает культуру, язык и политическую систему, которая имеет строго *аполлонический характер*. В конечном итоге, именно эта римская идентичность и окажется определяющей в португальской цивилизации и в разворачивании португальского историала. Рим проникает в лузитанское общество глубоко и необратимо, не просто интегрируя его в поле Империи, но и трансформируя саму природу общества в имперско-латинском ключе. Лузитания стала Римом в большей степени, нежели Галлия. И это было и остается принципиальным фактором, заставляющим надежно и без колебаний относить Португалию к латинскому миру и к зоне доминации латинского Логоса.

Латинский патриархат в языке, культуре и праве в раннем Средневековье подкрепляется германским патриархатом, который приносят с собой вандалы, свевы, а затем вестготы. Германизация иберийской элиты, как и в случае итальянских полities, ноологически не противоречит римской идентичности, но добавляет к ней дополнительно свежей и деятельной воинственности, закладывая в Иберии основы классической рыцарской культуры Средневековья.

Арабо-мавританские завоевания накладывают на латинизированную идентичность Лузитании слой исламско-семитской и берберской культуры, что в большей степени сказывается на южных областях Лузитании (Алгарви), находившихся под властью мусульман дольше, чем население Севера. Этот слой оттачивает вместе с тем идентичность мосарабов, романизированных католиков-иберийцев, борющихся за сохранение своей культуры и религии в условиях преобладания ноологически иной цивилизации. В этом судьба лузитанцев и испанцев совпадает: перед лицом исламо-берберского исламского Государства культурные различия между населением Лузитании и остальными обществами Пиренейского полуострова становятся незначительными, и в период исламских завоеваний, а также в период Реконкисты, португальский историал структурно совпадает с испанским.

## Португальские слои

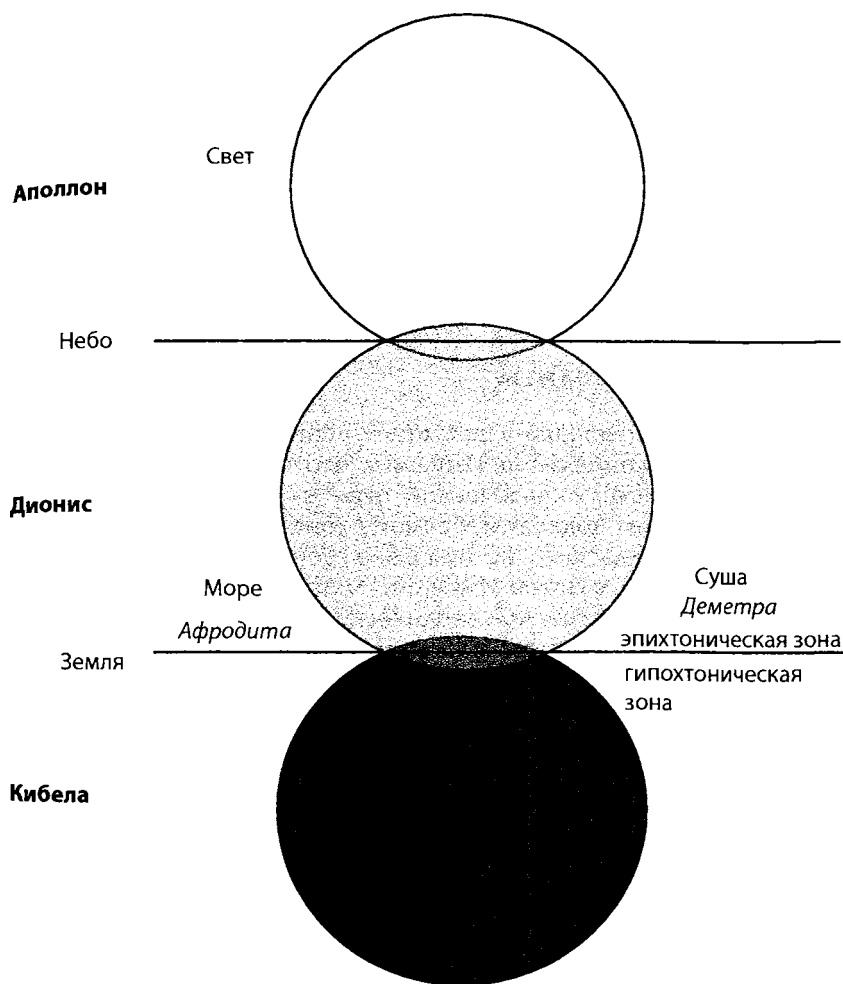
Собственно Португалия как самостоятельная полития, сохраняющая свою независимость вплоть до настоящего времени, *возникает в ходе Реконкисты*. Именно процесс отвоевывания христианами иберийского севера контроля над территориями, прилегающими к их основным владениям, где они сумели закрепиться после вторжения арабов и мавров, и положил начало португальской идентичности в узком смысле. Порту и Коимбра стали ядром нового историческо-



Слои лузо-португальской идентичности

го образования, позднее разросшегося до территории всей Лузитании. Лузитанские слои идентичности, таким образом, оказываются более глубокими, нежели португальские (в узком смысле).

Реконкиста, с ноологической точки зрения, означает *победу* аполлонического Логоса над семитской цивилизацией и проходит



Ноологическая схема пограничных зон Деметры и Афродиты

под знаком возвращения гештальта Аполлона и триумфа рыцарского средневекового духа. Победа Креста есть победа латинской индоевропейской составляющей, а значит, победа Солнца.

Далее Португалия превращается в самостоятельную державу по мере Реконкисты, позволяющей распространить власть христианских властителей севера все дальше к югу. Одновременно постепенно происходит разделение Португалии и соседних испанских полities —

Галисии, Леона и Кастилии. Если на первых этапах Реконкисты принципиальным для определения идентичности является дилемма: христианин или мусульманин, то постепенно перед португальцем встает иной выбор — португалец или испанец? Таким образом, пара в определении мы/они, свои/чужие усложняется. Перед лицом мавров и арабов «мы» португальцев включает в себя испанцев, но в иной конфигурации «они» относится уже к кастильцам. Таким образом, одно разграничение проходит между различными Логосами, а другое внутри одного и того же Логоса, и более того, внутри одного и того же иберийского культурного круга в контексте общей латинской цивилизации.

### Гештальт Афродиты

Разделение с Испанией достигает апогея в эпоху построения Португалией колониальной Империи, что связано с обращением Португалии к талассократической стратегии и ее сближением с Англией. Здесь мы подходим к самому тонкому и двусмысленному повороту португальского историаля, который мы рассматривали, говоря о парадоксах Пятой Империи. Пятая Империя — это одновременно проект и латинско-католический, то есть консервативный и остающийся в парадигме Традиции, и модернистский, сопряженный с резким возрастанием материального фактора (откуда рабство и морская торговля). Лучше всего здесь подходит образ из «Лузиада» Камозенса, сделавшего Афродиту (Венеру) покровительницей морской португальской Империи. С одной стороны, это — богиня олимпийская и относящаяся к стихии воды (Афродита, Ἀφροδίτη, дословно «рожденная из морской пены», пена по-гречески — ἀφρός), а не к подземному миру Великой Матери. Но, с другой стороны, это богиня-женщина и богиня женщин, воплощающая в себе телесность и наслаждение (показательно, что она обещает португальским мореплавателям у Камозенса в награду за труды именно физические удовольствия с дочерьми Нептуна на Островах Блаженных). Гештальт Афродиты резонирует по многим параметрам и с образами кельтских богинь и фей. Афродитический слой португальской идентичности сопряжен с пограничной зоной ноологии, где пространство Логоса Диониса (а Луз, прародитель лузитан, в мифе выступает как сын Диониса и тирсоносец) граничит напрямую с пространством Кибелы. Но при этом в отличие от сухопутной Деметры, которая также есть промежуточное поле между дионисийским и кибелическим, причем со стороны дионисийского, олимпийского, Афродита воплощает в себе другую зону той же ноологической границы — зону моря. Это для наглядности можно отразить на схеме.



Идентичность Пятой Империи становится для Португалии решающей в Новое время, которое полностью предопределено принципиальной двойственностью гештальта Афродиты, еще более двусмысленной, нежели философские, культурные и политические формы, связанные с Логосом Диониса. В Ноомахии Афродита в целом находится *на стороне олимпийских богов*, к которым и принадлежит, но если, как мы видели, амбивалентность Диониса позволяет перетолковать эту фигуру в кибелическом ключе через его черного двойника — Адониса/Аттиса, то насколько теоретически проще Кибеле произвести эту ноологическую подмену с фигурой Афродиты, и так несущей в себе целый ряд контрастно феминных черт (в отличие от безупречно аполлонической и патриархальной Афины). Но тем не менее, если мы внимательно взглянем в процесс модернизации Португалии вплоть до XX века, мы заметим одно очень важное обстоятельство: до самого конца правления Салазара и даже до настоящего времени, португальское общество, казалось бы, талассократическое и постоянно и неизменно выбирающее геополитический союз с Англией, оплот парадигмы Нового времени, прошедшее при Брагансской династии полный цикл модернизации на французский манер, несмотря ни на что, *не порывает со своей глубинной иберийской составляющей, с католической верой и римской культурой*. Несмотря ни на что, подходя непосредственно к краю бездны (что было особенно наглядно в эпоху Первой республики и доминации либерализма), всякий раз Португалия *застывает* на этом краю, не делая решающего шага за черту, а значит, оставаясь верной своим индоевропейским патриархальным корням, латинскому Логосу. Гештальт Афродиты, который должен был бы привести Португалию в Модерн одной из первых стран Европы, оказался намного более двусмысленным и сложным. Морская Империя Португалии, несмотря на все типично талассократические черты, все же в последнем слое оставалась *теллурократической*, не перешла на сторону Логоса Великой Матери и сохранила связи с Традицией.

И хотя сегодня Португалия представляет собой типично европейскую страну эпохи Постмодерна, ни в чем не защищая и не отстаивая своей уникальности и идентичности, структура португальской цивилизации в совокупности ее ноологических слоев такова, что дает основание верить, что самого глубинного центра португальского Dasein'a, к которому взывали Пессоа и Пашкоаз, современность не достигла, и ожидание возвращения Дона Себастьяна еще озаряет глубинные португальские — латинские — сны.

# Библиография

- Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Республика, 1992.
- Августин*. Творения. СПб.; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998.
- Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.
- Агамбен Дж.* Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.
- Апулей*. Апология. Метаморфозы. Флориды. М.: АН СССР, 1960.
- Ариосто Л.* Неистовый Роланд; В 3 т. СПб.: Вита Нова, 2009.
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М.: Директ-Медиа, 2014.
- Бальмонт К.* Собр. соч.: В 7 т. М.: Книговек, 2010.
- Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М.: Библион-Русская книга, 2003.
- Боккаччо Дж.* Амето. М.: Художественная литература, 1972.
- Боккаччо Дж.* Декамерон. М.: Художественная литература, 1955.
- Боккаччо Дж.* Фьямметта. Фьезоланские нимфы. М.: Наука, 1968.
- Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
- Бродель Ф.* Динамика капитализма. Смоленск: Полиграмма, 1993.
- Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 т. М.: Языки славянской культуры, 2002–2004.
- Вазари Дж.* Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих: В 5 т. М.: Искусство, 1956–1971.
- Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М.: Наука, 1989.
- Вега Лопе де.* Избранные драматические произведения. М.: Искусство, 1954.
- Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979.
- Вергилий.* Энеида. М.: Художественная литература, 1971.
- Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.; К.: REFL-book; ИСА, 1994.
- Галилео Галилей.* Избранные труды: В 2 т. М.: Наука, 1964.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
- Генон Р.* Наука чисел. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- Геродот.* История. М.: Наука, 1972.
- Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Гонгора Луис де.* Лирика. М.: Художественная литература, 1987.
- Гораций Квинт Флакк.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Художественная литература, 1970.
- Грамши А.* Тюремные тетради. Часть первая. М.: Издательство политической литературы, 1991.

- Грациан Б. Карманный оракул. М.: Астрель; Полиграфиздат, 2012.
- Грейвс Р. Белая богиня. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
- Грейвс Р. Мамона и черная богиня. М.; Екатеринбург: АСТ; У-Фактория, 2010.
- Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Гумилев Н.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.: Воскресенье, 1999.
- Д'Аннунцио Г. Собр. соч.: В 6 т. М.: Книговек, 2010.
- Данте Алигьери. Монархия. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 1999.
- Данте. Божественная комедия. М.: Терра; Книжный клуб «МАРЛИ», 2007.
- Бенуа А. de. Против либерализма. К Четвертой Политической Теории. СПб.: Амфора, 2009.
- Джентиле Дж. Введение в философию. СПб.: Алетейя, 2000.
- Дионисий Галикарнасский. Римские древности: В 3 т. М.: Издательский дом «Рубеж XXI», 2005.
- Дугин А.Г. Международные отношения. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.
- Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея, 2002.
- Дугин А.Г. Археомодерн. М.: Евразийское движение, 2013.
- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Европейский Восток и Истина эллинов. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II. Китай, Япония, Африка, Океания. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.
- Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.
- Ибн Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккия). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
- Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана. М.: Книга, 1988.

- Император Юлиан*. Сочинения. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007.
- Интеллектуальные традиции античности и средних веков (Исследования и переводы). М.: Кругъ, 2010.
- Йейтс Ф.* Джордано Бруно и Герметическая Традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Йейтс Ф.* Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетейя, 1999.
- Кальдерон Педро де ла Барка*. Драммы: В 2 кн. М.: Наука, 1989.
- Камознс А.* Сонеты. Лузиады. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.
- Кампанелла Т.* Город Солнца. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1947.
- Катулл Гай Валерий*. Книга стихотворений. М.: Наука, 1986.
- Каччари М.* Геофилософия Европы. СПб.: Пневма, 2004.
- Книги Сивилл (Собрание песен-пророчеств, написанных неизвестными авторами II в. до н. э. — IV в.). М.: Энигма, 1996.
- Корбен А.* Мир Воображения (Mundus Imaginalis) // Дельфис. 2013. № 73(1).
- Кортес Д.* Сочинения. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Лойола Игнатий де*. Рассказ паломника о своей жизни, или Автобиография. М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002.
- Льюль Р.* Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона. СПб.: Наука, 1997.
- Макиавелли Н.* Государь М.: Планета, 1990.
- Макробий Феодосий*. Сатурналии. М.: Кругъ, 2013.
- Малапарте К.* Техника государственного переворота. М.: Аграф, 1988.
- Маринетти Ф.-Т.* Футурист Мафарка. М.: Северные дни, 1916.
- Марк Аврелий*. К себе самому. М.: Алетейя; Новый акрополь, 1998.
- Мережковский Д.* Реформаторы. Испанские мистики. М.: Республика, 2002.
- Мережковский Дм.* Лица святых от Иисуса к нам. М.; Харьков: Республика; Фолио, 2000.
- Молина Тирсо де*. Севильский озорник, или каменный гость. М.: Художественная литература, 1969.
- Молина Тирсо де*. Театр. М.; Л.: Academia, 1935.
- Норвич Дж.* История Венецианской республики. М.: АСТ, 2009.
- Овидий Публий Назон*. Собр. соч.: В 2 т. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.
- Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М.: АСТ, 2002.
- Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства. М.: АСТ, 2008.
- Парето В.* Компендиум по общей социологии. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2008.
- Пейтер У.* Ренессанс. Очерки искусства и поэзии. М.: Издательский дом Межау народного университета в Москве, 2006.
- Петрарка Ф.* Лирика. Автобиографическая проза. М.: Правда, 1989.

- Лико делья Мирандола Джованни*. Девятьсот тезисов. Тезисы 1 – 400: Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010.
- Платон*. Соч.: В 4 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007.
- Плотин*. Эннеады: В 7 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004 – 2005.
- Помпонаци П.* Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». М.: Главная редакция АОН при ЦК КПСС, 1990.
- Прокл.* Комментарии к Пармениду. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2006.
- Святитель Иоанн Златоуст*. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905.
- Сенека Луций Анней*. Трагедии. М.: Наука, 1983.
- Сенека Луций Анней*. Философские трактаты. СПб.: Алетейя, 2001.
- Сервантес С.М. де*. Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский. Роман: В 2 ч. М.: Пушкинская б-ка; АСТ, 2002.
- Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.: МГУ, 1985.
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждения I – V. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
- Тассо Т.* Освобожденный Иерусалим. СПб.: Наука, 2007.
- Тацит П.К.* Соч.: В 2 т. Л.: Наука, 1969.
- Тит Лукреций Кар*. О природе вещей. М.: ОГИЗ, 1933.
- Унамуно Мигель де*. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Сааведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2011.
- Унамуно Мигель де*. О трагическом чувстве жизни. Киев: Символ, 1997.
- Флоренский П.А.* Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил – Русская книга, 1993.
- Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.
- Хуан де ла Крус*. Восхождение на гору Кармель. М.: ИОСИФ, 2007.
- Цицерон*. Диалоги. О Государстве. О законах. М.: Наука, 1966.
- Человек: мыслители прошлого и настоящего: о его жизни, смерти и бессмертии. Ч. 1. М.: Республика, 1991.
- Честертон Г.К.* Собр. соч.: В 5 т. СПб.: Амфора, 2000.
- Шекспир В.* Избранные произведения. М.; Л.: ГИХЛ, 1950.
- Шмитт К.* От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классово-вой борьбы. М.: Наука, 2005.
- Шмитт К.* Планетарная напряженность между Востоком и Западом и противостояние Земли и Моря // Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.
- Эвола Ю.* Абстрактное искусство. М.: Евразийское движение, 2012.
- Эвола Ю.* Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
- Эвола Ю.* Мистерия Грааля // Милый Ангел. 1991. № 1.

*Эвола Ю.* Оседлать тигра. М.: Реванш, 2005.

*Эвола Ю.* Языческий Империализм. М.: Арктогея, 1994.

*Accame G.* Il Fascismo immenso e rosso. Roma: Settimo Sigillo, 1990.

*Arnaldi G.* Le Origini dello Stato della Chiesa. Torino: UTET Libreria, 1987.

*Arnaldo da Villanova.* Regimen Sanitatis ad regum Aragonum, Medicinalium introductionum speculum. Milano: Edizioni Stedar, 1958.

*Arnaldus de Villanova.* Opera theologica omnia. T. 3. Barcelona: Universit  de Barcelone, 2004.

*Augustini Steuchi Eugubini.* De perenni philosophia libri X. Lugduni: Seb. Gryphius excudebat, 1540.

*Averroes.* Sobre el intelecto. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

*Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

*Barandiar n José Miguel de.* El hombre primitivo en el Paß Vasco. Donostia: Be at Idaziak, 1934.

*Baroja Julio Caro.* Los vascos. Madrid: Ediciones Istmo, 1995.

*Baudrillard J.* L'échange symbolique et la Mort. P.: Gallimard, 1993.

*Benivieni G.* Opere di Girolamo Benivieni fiorentino novissimamente rivedute et da molti errori espurgate. Venezia: Zopino, 1522.

*Benvenuti G.* Le Repubbliche Marinare. Amalfi, Pisa, Genova, Venezia. Roma: Newton & Compton editori, 1989.

*Berlinguer E.* Governo di unita democratica e compromesso storico. Discorsi 1969–1976. Roma: Sarmi, 1976.

*Blum P.R.* Philosophers of the Renaissance. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2010.

*Boccaccio G.* Genealogie deorum gentilium. Bari: V. Romano, 1951.

*Boiardo Matteo M.* Orlando innamorato. 2 vol. Milano: Istituto Editoriale italiano, 1900.

*Bonnefoy Y., Doniger W.* Roman and European Mythologies. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

*Bruno G.* De gli eroici furori // Bruno G. Dialoghi italiani. Firenze: Sansoni, 1985.

*Bruno G.* De l'infinito, universo e mondi. Firenze: Sansoni, 1985.

*Bruno G.* De la causa, principio et uno. Torino: Einaudi, 1973.

*Bruno G.* De Triplici Minimo et Mensura. Torino: UTET, 1980.

*Bruno G.* De umbris idearum. Ars memoriae. Paris: Gilles Gorbain, 1582.

*Bruno G.* Dialoghi italiani. Firenze: Sansoni, 1985.

*Bruno G.* Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans, De somni interpretatione, Mordentius, De Mordentii Circino. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

*Bruno G.* Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il sigillo dei sigilli. Milano: BUR, 2008.

- Bueno Eduardo*. A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.
- Cacciari M.* Adolf Loos e il suo angelo. Milano: Electa, 1981.
- Cacciari M.* Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel. Milano: Feltrinelli, 1978.
- Cacciari M.* Krisis, Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano: Feltrinelli, 1976.
- Cacciari M.* L'Angelo necessario. Milano: Adelphi, 1986.
- Cacciari M.* Pensiero negativo e razionalizzazione. Problemi e funzione della critica del sistema dialettico. Venezia: Marsilio, 1977.
- Cahiers internationaux de symbolisme*. № 6. Brussels, 1964.
- Caillet S.* Arcanes et Rituels de la Maçonnerie Egyptienne. Paris: Guy Trédaniel, 1994.
- Calderón Pedro de la Barca*. La vida es sueño. Oxford: Manchester University Press, 1961.
- Calvet A.* Les Œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grand œuvre, médecine et prophétie au Moyen-Âge. P.: Mailand, 2011.
- Camões Luis de*. Os Lusíadas. Lisboa: Antonio Góçalvez, 1572.
- Camões Luiz de*. Obras. v. 2. Lisboa: Imprensa Nacional, 1861.
- Campanella T.* Del senso delle cose e della magia. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003.
- Campanella T.* Philosophia sensibus demonstrata. Napoli: Vivarium, 1992.
- Cantar de Mio Cid*. Madrid; Barcelona: Real Academia Española; Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011.
- Capella Martianus*. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Leipzig: Teubner, 1983.
- Cardini F.* Storie fiorentine. Firenze: Ed. Loggia de' Lanzi, 1994.
- Carrillo S.* Eurocomunismo y Estado. Barcelona: Crítica, 1977.
- Cassese S.* Lo stato fascista. Bologna: il Mulino, 2010.
- Champeaux J.* La religione dei romani. Bologna: Il Mulino, 2002.
- Colonna F.* Hypnerotomachia Polifili. Roma: Antenore, 1964.
- Conte D.* Catene di civiltà: Studi su Spengler. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.
- Coquet H.* Les Alpes, enjeu des puissances européennes: L'union européenne à l'école des Alpes? P.: L'Harmattan, 2003.
- Corpus Christianorum*. Continuatio Mediaevalis. Supplementum Lullianum. Turnhout: Brepols, 2008.
- Cortés D.* Obras en 5 v. V. 3. Madrid: Tejado, 1854.
- Coulanges Numa Denis Fustel de*. La Cité antique. P.: Durand, 1864.
- Coyné A.* La «saudade». Religion de la race portugaise // Política Hermetica. № 2. P.: L'Age d'Homme, 1988.
- Crasta Fabrizio*. «Intentio Auctoris» e «Causa Operis» nella Città di Vita di Matteo Palmieri // Camenulae. № 11. Octobre 2014.
- Croce B.* Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Milano: Sandron, 1902.
- Croce B.* Filosofia della pratica. Economica ed etica. Bari: Laterza, 1909.
- Croce B.* La filosofia di Giambattista Vico. Bari: Laterza, 1911.

- Croce B.* Logica come scienza del concetto puro. Bari: Laterza, 1909.
- Croce B.* Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia. Bari: Laterza, 1913.
- Croce B.* Teoria e storia della storiografia Bari: Laterza, 1917.
- D'Annunzio G.* La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume. Roma: Castelvechi, 2009.
- Dante Alighieri.* Rime profane e sacre. Firenze: Leonardo Ciardetti, 1830.
- De Finetti G.* Milano: costruzione di una città. Milano: Hoepli, 2002.
- Delamarre X.* Dictionaire de la Langue Gauloise. P.: Editions Errance, 2003.
- Diehl Ch.* La Repubblica di Venezia. Roma: Newton & Compton editori, 2004.
- Dom Pernety.* Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la guerre de Troye (1758). Paris: La Table d'émeraude, 1982.
- Dueso José.* La primitiva religión de los vascos. Bilbao: Orain, 1996.
- Dugin A.* Eurasia. La Rivoluzione conservatrice in Russia. Roma: Nuove Idee, 2004.
- Dumézil G.* Idées romaine. P.: Gallimard, 1969.
- Dumézil G.* Jupiter Mars Quirinus. P.: Gallimard, 1941 – 1945.
- Dumézil G.* Les Mythes romains. P.: Gallimard, 1942 – 1947.
- Dumézil G.* L'Héritage indo-européen à Rome. P.: Gallimard, 1949.
- Dumézil G.* Rituels indo-européens à Rome. P.: Klincksieck, 1954.
- Dumézil G.* Idées romaines. P.: Gallimard, 1969.
- Dumézil G.* La religion romain archaïque. P.: Payot, 1974.
- Dumézil G.* Jupiter, Mars, Quirinus. P.: Gallimard, 1945.
- Dumézil G.* L'Héritage indo-européen à Rome.
- Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Borda, 1969.
- Evola J.* L'arco e la clava. Milano: Vanni Scheiwiller, 1968.
- Evola J.* Cavalcare la tigre. Milano: Vanni Scheiwiller, 1961.
- Evola J.* Gli uomini e le rovine. Roma: Edizioni dell'Ascia, 1953.
- Evola J.* I testi del Corriere Padano Padova: Edizioni di Ar, 2002.
- Evola J.* Il cammino del cinabro. Milano: Vanni Scheiwiller, 1964.
- Evola J.* Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra. Roma: Volpe, 1964.
- Evola J.* Il mistero del Graal. Bari: Laterza, 1937.
- Evola J.* Imperialismo pagano: il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano. Padova: Edizioni di Ar, 1996.
- Evola J.* La dottrina del risveglio. Bari: Laterza, 1943.
- Evola J.* La Rivolta contro il mondo moderno. Roma: Edizioni Mediterranee, 1998.
- Evola J.* La tradizione ermetica. Bari: Laterza, 1931.
- Evola J.* Il taoismo. Roma: Mediterranee, 1972.
- Evola J.* Lo Yoga della Potenza. Torino: Bocca, 1949.
- Evola J.* Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Torino: Bocca, 1932.
- Evola J.* Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Hoepli, 1934.
- Evola J.* Roma contro Tuscia // Corriere Padano. 27. 11. 1938.



- Evola J.* Teoria dell'individuo assoluto. Torino: Bocca, 1927.
- Fajardo Diego de Saavedra.* Idea de un Principe Político Christiano representada en cien empresas. Munich: Nicolao Enrico, 1640.
- Fardell A.* Evermore shall be so. Ficino on Plato's Parmenides. London: Shephard-Walwyn, 2008.
- Ferracuti G.* Il negativo della modernité: Julius Evola visto da sinistra. Trieste: Università di Trieste, 2007.
- Ficino Marsilio.* La religione christiana. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.
- Foscolo U.* Dei Sepolcri. Brescia: Bettoni, 1807.
- Fracastorius G.* De anima. Egmont: Lerner, 1992.
- Frobenius L.* Von Kulturreich des Festlandes. Berlin: Wegweiser Verlag, 1923.
- Galilei G.* Due lezioni all'Accademia Fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante / Favaro A. (ed.) Le opere di Galileo Galilei. Vol. IX. Florence: Barbera, 1968.
- Garibaldi G.* Clelia: il governo dei preti: romanzo storico politico. Milano: Fratelli Rechiedi, 1870.
- Gentile G.* Origini e dottrina del fascismo. Roma: Libreria del Littorio, 1929.
- Gentili G.* Il Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le nazione // Popolo di Roma. 24.04.1925.
- Gilson É.* Being and some philosophers. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
- Giorgio Guido de.* La Tradizione romana. Roma: Edizioni Mediterranee, 1989.
- Giuliano G.* L'Immagine del tempo in Henri Corbin. Milano; Udine: Mimesis, 2009.
- Giuliano G.* Nitartha. Saggi per un pensiero euroasiatico. Lavis-Trento: La Finestra Editrice, 2004.
- Giuliano G.* Tempus discretum. Henri Corbin all'Oriente dell'Occidente. Brescia: Torre d'Ercole, 2012.
- Góngora Luis de.* Antología poética. Madrid: Castalia, 1986.
- Gracian B.* Agudeza y arte de ingenio. 2 v. Madrid: Castalia, 1969.
- Gracian B.* El Criticón. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
- Gracian B.* El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia. Barcelona: Plaza y Janés, 1986.
- Gramsci A.* Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura. Torino: Einaudi, 1948.
- Gramsci A.* Il pensiero filosofico e storiografico. Palumbo, Palermo, 1972.
- Gramsci A.* Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916 – 1925. Roma: Delotti, 1988.
- Gramsci A.* Le opere. Roma: Editori Riuniti, 1997.
- Gramsci A.* Quaderni del carcere. 3 v. Torino: Einaudi, 1975.
- Gramsci A.* Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921 – 1922. Torino: Einaudi, 1966.
- Guénon R.* Études sur la Franc-maçonnerie et le Compagnonnage. 2 v. P.: Éditions Traditionnelles, 1964 – 1965.
- Guénon R.* L'Ésotérisme de Dante. P.: Gallimard, 1957.
- Guénon R.* Le Règne de la quantité et les signes des temps. P.: Gallimard, 2013.

- Hadot P.* Porphyre et Victorinus. P.: Études augustiniennes, 1968.
- Harrison Jane E.* Prolegomena to the Study of Greek Religion. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Huerga Á.* Historia de los Alumbrados (1570 – 1630). Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978.
- Introduzione alla magia, 3 v. Roma: Edizioni Mediterranee, 1990.
- Jaffé M.* Rubens and Italy. Oxford: Phaidon, 1977.
- Joachim de Fiore.* Expositio in Apocalypsim. Frankfurt am Main: Minerva, 1964.
- Jubainville D'Arbois de.* Les premiers habitants de l'Europe. P.: Ernest Thorin, 1877.
- Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. P.: Tel-Gallimard, 1983.
- Lane Frederic C.* Storia di Venezia. Torino: Einaudi, 1978.
- Ledesma Ramos R.* El individuo ha muerto // La Conquista del Estado. Madrid. 23 de mayo de 1931. Número 11.
- Ledesma Ramos R.* Escritos políticos: La conquista del Estado, 1931. Madrid: Trinidad Ledesma Ramos, 1986.
- Les stoïciens. P.: Gallimard, 1962.
- Lull R.* Llibre de meravelles. Barcelona: Centre de documentació Ramon Llull. Universitat de Barcelona, 2011.
- Long Charlotte R.* The Twelve Gods of Greece and Rome / Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain. Vol. 107. Leiden: Brill Archive, 1987.
- Lorca F. G.* Obras VI. Prosa 1. Madrid: Akal, 1994. T. 2.
- Lulio R.* El libro del ascenso y descenso del entendimiento. Madrid: La Rafa, 1928.
- Lullius R.* Ars magna generalis et ultima. Ghent: Marechal, 1517.
- Lullius R.* Quomodo terra sancta recuperari potest; tractatus de modo convertendi infidèles. Mayorca: Miramar, 1954.
- Macrobius.* Franciscus Eyssenhardt iterum recognovit. Leipzig: B.G. Teubner, 1893.
- Maier M.* Atalanta Fugiens, hoc est, Emblemata Nova de Secretis Naturae Chymica, Accommodata partim oculis et intellectui, figuris cupro incisis, adjectisque sententiis, Epigrammatis et notis, partim auribus & recreationi animi plus minus 50 Fugis Musicalibus trium Vocum, quarum duae ad unam simplicem melodiam distichis canendis peraptam, correspondeant, non absq; singulari jucunditate videnda, legenda, meditanda, intelligenda, dijudicanda, canenda et audienda. Oppenheim: Johann Theodori de Bry, 1617.
- Malaparte C.* Das Kapital. Pièce en trois actes. Paris: Théâtre de Paris, 1949.
- Malaparte C.* Du côté de chez Proust. Impromptu en un acte. Paris: Théâtre de la Michodière, 1948.
- Malaparte C.* Il compagno di viaggio. Milano: Excelsior, 1981, 2007.
- Malaparte C.* Technique du coup d'état. Paris: Bernard Grasset, 1931.
- Marii Victorini Afri.* Opera. 2 t. Vienne: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1971 – 1986.
- Marinetti F.T.* Manifesto // Le Figaro. 20.02. 1909.
- Masai F.* Pléthon et le platonisme de Mistra. P.: Les Belles Lettres, 1956.
- Mastellone S.* Il progetto politico di Mazzini: Italia-Europa. Firenze: Olschki, 1994.

- Mata S.* El hombre que demostró el cristianismo: Ramon Llull. Madrid: Ediciones Rialp, 2006.
- Matthew D.* The Norman Kingdom of Sicily. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mazzini G.* Saggio sulla rivoluzione. Milano: Universale Economica, 1956.
- Michels R.* Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Berlin: Mauritius, 1926.
- Mola A.A. (ed.)* La liberazione dell'Italia nell'opera della Massoneria. Foggia: Bastogi, 1990.
- Molina Luis de.* Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione. Antverpiae: Trognaesius, 1595.
- Mosca G.* Storia delle dottrine politiche. Bari: Laterza, 1937.
- Mussolini B.* La dottrina del fascismo. Firenze: Vallecchi Editore, 1935.
- Mussolini B.* Opera omnia. 44 vol. Firenze; Roma: La Fenice; Volpe, 1951 – 1963, 1978 – 1980.
- Mutti C.* Imperium. Epifanie dell'idea di Impero. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 1999.
- Mutti C.* L'Antelami e il mito dell'Impero. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 1986.
- Mutti C.* L'unità dell'Eurasia. Genova: Effepi, 2008.
- Narducci E.* Cicerone. La parola e la politica. Roma; Bari: Laterza, 2009.
- Negri Tofilo Ossian de.* Storia di Genova: Mediterraneo, Europa, Atlantico. Firenze: Giunti Gruppo Editoriale, 2003.
- Nicol D.* Venezia e Bisanzio. Milano: Rusconi, 1990.
- Oliveira Vitor Amaral de.* Sebástica: bibliografia geral sobre D. Sebastião. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2002.
- Ortega y Gasset J.* El tema de nuestro tiempo. Madrid: Tecnos, 2002.
- Ortega y Gasset J.* Historia como sistema. Madrid: Espasa-Calpe, 1971.
- Ortega y Gasset J.* Meditaciones del Quijote. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1914.
- Papa E.R.* Storia di due manifesti. Milano: Feltrinelli, 1958.
- Pascoes Teixeira de.* A saudade e o saudosismo: (dispersos e opúsculos). Lisboa: Assirio & Alvim, 1988.
- Pascoes Teixeira de.* Obras completas. 2 v. Lisboa: Livraria Bertrand, 1967.
- Pater W.* The Renaissance. N.Y.: The Modern Library, 1873.
- Perarnau J.* El text primitiu del «De mysterio cymbalorum Ecclesiae» d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu «Tractatus de tempore adventus Antichristi» // Arxiu de textos catalans antics. 7/8 (1988 – 1989).
- Pérez Vilatela L.* Lusitania: historia y etnología. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.
- Pessoa F.* Mensagem. Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1934.
- Petrarca F.* Rime. T. 2. Pisa: Societa Litteraria, 1805.
- Pico della Mirandola Giovanni.* De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. Firenze: Vallecchi, 1942.
- Piganiol A.* Essai sur les origines de Rome. P.: E. de Boccard, 1917.

- Pletone G.G.* Trattato delle Leggi. Forlì: Victrix, 2012.
- Plutarch.* Lives. V. VII. Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- Poliziano Agnolo.* Les Silves. Paris: Les Belles Lettres, 1988.
- Pomponazzi P.* Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione in cinque libri. Torino: Aragno, 2004.
- Pomponazzi P.* Tractatus de immortalitate animae: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Pound E.* The Sonnets and Ballate of Guido Cavalcanti. Boston: Small, Maynard, 1912.
- Pound E.* Umbra. London: E. Mathews, 1920.
- Preve C.* Contro il capitalismo, oltre il comunismo. Riflessioni su di una eredità storica e su un futuro possibile. Pistoia: CRT, 1998.
- Preve C.* Destra e sinistra. La natura inservibile di due categorie tradizionali. Pistoia: CRT, 1998.
- Preve C.* Filosofia e geopolitica. Parma: All'insegna del Veltro, 2005.
- Preve C.* Ideologia Italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia. Milano: Vangelista, 1993.
- Preve C.* Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo. Milano: Vangelista, 1991.
- Preve C.* Il paradosso De Benoist. Un confronto politico e filosofico. Roma: Settimo Sigillo, 2006.
- Preve C.* Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo. Milano: Vangelista, 1992.
- Preve C.* Individui liberati, comunità solidali. Sulla questione della società degli individui. Pistoia: CRT, 1998.
- Preve C.* L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo. Milano: Vangelista, 1992.
- Preve C.* L'ideocrazia imperiale americana. Roma: Settimo Sigillo, 2004.
- Preve C.* La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo. Milano: Angeli, 1984.
- Preve C., Tedeschi L.* Lineamenti per una nuova filosofia della storia. La passione dell'anticapitalismo. Saonara: Il Prato, 2013.
- Proclus.* Commentaire sur la République. Trad. par A.J. Festugière. 3 v. P.: VRIN, 2012.
- Pueyo L.* José Ángel, Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona (1104 – 1134). Gijón: Trea, 2008.
- Quevedo Francisco de.* Política de Dios, gobierno de Cristo. Madrid: Imprenta de Tejado, 1868.
- Quevedo Francisco de.* Prosa completa: obras satíricas y festivas. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1997.
- Quevedo Francisco de.* Un heráclito cristiano, Canta sola a Lisi, y otros poemas. Barcelona: Crítica, 1998.

- Raveggi S., Tarassi M., Medici, Parenti P.* Ghibellini, Guelfi e Popolo Grasso. Firenze: La Nuova Italia, 1978.
- Raymundi Lulli.* Opera Latina. XXX. Turnhout: Brepols, 2005.
- Raymundi Lulli.* Opera omnia. 8 vols. V. III. Moguntia: Ex Officina Typographica Mayeriana, 1722.
- Rossetti Dante Gabriel.* La Beatrice di Dante. London: P. Rolandi, 1842.
- Rousselot X.* Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'évangile éternel. Paris: Ernest Thorin, 1867.
- Roussel Paul-Louis.* Ipotesi sulle radici preindoeuropee dei toponimi alpini. Ivrea: Priuli & Verlucca Editori, 1991.
- Salcedo Pedro Novia de.* Defensa histórica legislativa y económica del Señorío de Vizcaya y Provincias de Álava y Guipúzcoa. Bilbao: Librería de Delmas e Hijo, 1851.
- Saltini A.* Sicilia fra feudi e giardini. Bologna: Edagricole, 1982.
- San Juan de la Cruz.* Noche oscura del alma, y declaración de las canciones que encierran el camino de la perfecta unión de amor con Dios, cual se puede en esta vida, y las propiedades admirables del alma que á ella ha llegado. Madrid: M. Rivadeneyra, 1862.
- San Juan de la Cruz.* Subida al monte Carmelo. Madrid: M. Rivadeneyra, 1862.
- Sánchez Álvaro Castro.* Las Noches Oscuras de María de Cazalla: Mujer, Herejía y Gobierno en el Siglo XVI. Madrid: La Linterna Sorda, 2011.
- Santa Teresa de Jesús.* Las moradas o El castillo interior. Madrid: Edimat, 2006.
- Schmitt C.* Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze. Köln: Greven, 1950.
- Scholem G.* Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Scholem G.* Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin: Verlag de Gruyter, 1962.
- Scholem G.* Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Zürich: Rhein-Vlg, 1962.
- Sedgwick M.* Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Smith W., Wayte W., Marindin G.E.* A Dictionary of Greek and Roman Antiquities. London: John Murray, 1890.
- Staccioli R.A.* Gli Etruschi. Un popolo tra mito e realtà. Roma: Newton Compton Editori, 2006.
- Staccioli Romolo A.* Gli Etruschi. Un popolo tra mito e realtà. Roma: Newton Compton Editori, 2006.
- Tasso T.* Dialoghi. 3 v. Firenze: Sansoni, 1958.
- Tasso T.* Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico. Bari: Laterza, 1964.
- Tasso T.* Mondo creato. Firenze: Le Monnier, 1951.
- Telesio B.* De natura iuxta propria principia liber primus et secundus. Torino: Nino Aragno, 2006.
- Terracciano C.* L'Isola del Mondo alla Conquista del Pianeta. Bologna: Anteo edizione, 2012.

- Terracciano C.* Nel fiume della storia. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro, 2012.
- Tesoro de escritores místicos españoles: Obras escogidas de Santa Teresa de Jesús. Paris: Baudry, Librería Europea, 1847.
- Tonelli L.* Tasso. Torino: Paravia, 1935.
- Torelli M.* Gli Etruschi. Milano: Bompiani, 2000.
- Tusa S.* La Sicilia nella preistoria. Palermo: Sellerio, 1999.
- Unamuno Miguel de.* Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Unamuno Miguel de.* El resentimiento trágico de la vida. Notas sobre la revolución y guerra civil españolas. Madrid: Alianza, 1991.
- Unamuno Miguel de.* La agonía del cristianismo. Mi religión y otros ensayos. Madrid: Editorial Plenitud, 1967.
- Unamuno Miguel de.* Obras completas. 3 v. Madrid: Turner, 1994 – 1996.
- Unamuno Miguel de.* Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. Madrid; Buenos Aires: Rinacimiento, 1914.
- Unamuno Miguel de.* Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. Madrid; Buenos Aires: Rinacimiento, 1914.
- Vacant A., Manganot E., Amann E.* Dictionnaire de théologie catholique. P.: Letouzey et Ané, 1925.
- Valdés Juan de.* Diálogo de la Lengua. Madrid: Cátedra, 1998.
- Valla L.* Repastinatio dialectice et philosophie. Padova: Antenore, 1982.
- Vega Lope de.* Jerusalem Conquistada. Madrid: Biblioteca Castro, 2003.
- Vega Lope de.* La Hermosura de Angelica. Madrid: P. Madrigal, 1602.
- Vega Lope de.* Obras poéticas. Barcelona: Planeta, 1983.
- Vega Lope de.* Obras. Madrid: Arlas, 1969.
- Vega Lope de.* Triunfos divinos, Amarilis, Rimas humanas y divinas, Filis, La Vega del Parnaso. Poesía Lírica. T. 2. Madrid: Librería Bergua, 1935.
- Vergili Maronis.* Bucolica: Ecloga I – X. München: Georg Müller, 1919.
- Verrecchia A.* Giordano Bruno: la falena dello spirito. Roma: Donzelli, 2002.
- Vico G.* Opere filosofiche. Firenze: Sansoni, 1971.
- Vico G.* Scienza nuova. Bari: Laterza, 1931.
- Vieyra Antonio.* Historia do Futuro. Lisboa: Antonio Pedrozo Garlam, 1718.
- Walras L.* Éléments d'économie politique pure; ou, Théorie de la richesse sociale. Lausanne: L. Corbaz, 1874.
- Weinstock S.* Etruscan demon // Studi in onore di Luisa Banti. Rome: «L'Erma» di Bretschneider, 1965.
- Winkelmann F.* (Hrsgb.) Die griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.
- Wion A.* Lignum vitae, ornamentum et decus ecclesiae: in 5 libros divisum. Venetiis: Apud Georgium Angelerium, 1595.
- Wirth H.* Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion<sup>n</sup>. 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, 1931 – 1936.

*Wolf Lucien (ed.)* Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell. London: Macmillan, 1901.

*Zorzi Francesco.* L'armonia del mondo. Milano: Bompiani, 2010.

# Содержание

Предисловие: Латинский Логос и европейский Крест .....	3
Логос Западной Европы: Германия как последняя битва .....	3
Логос Западной Европы: Франция как спуск в ад .....	4
Логос Западной Европы: Англия как зов Кибелы .....	5
Логос Западной Европы: Рим как цивилизация .....	6
Европейский Крест .....	7
<b>Италия. Имперские мистерии Рима .....</b>	<b>11</b>
Рим: масштабы и контуры цивилизации .....	13
Итальянский Логос: отсутствие формулы .....	13
Масштабы и слои латинского мира .....	15
Индоевропейская трехфункциональность и этноструктура Апеннинского полуострова в древности .....	18
Римская религия .....	26
Этнокультурные пласты Древней Италии .....	26
Крестьянские цари сабинян .....	28
Этруски и их роль в этносоциологической структуре Рима .....	31
Латины и триумвират племен .....	32
Цари Рима: латины, сабиняне, этруски .....	35
Слои римской религии .....	35
Боги-коннотаты .....	38
Актуальные боги и сакральная практика Государства .....	39
Пантеон римлян и три функции .....	42
Религиозная антропология древних римлян .....	49
Дисциплина этрусков .....	56
Рим против Этрурии у Ю. Эволы .....	60
Римская ментальность в контексте средиземноморской и индоевропейской цивилизаций .....	64
Философская идентичность эллинской Италии .....	64
Пифагор и Парменид (италийские греки) .....	66
Рим и Индия: полюса индоевропейской ойкумены .....	68
Империя как идея .....	72
Римский имперский Логос .....	72
Имперская эсхатология .....	77



Римский историал: Цари, Республика, Империя.....	80
Римские Императоры до Константина: секулярные игры божественных Цезарей .....	88
Синтаксис Империи и антропология .....	95
Латинская философия: структура эллинской тени .....	98
Примат практического и материального.....	98
Средние стойки: Панетий и Посидоний.....	100
Цицерон: первый латинский философ .....	102
Сенека: стоическая жертва Юпитеру.....	103
Марк Аврелий: имперский стоицизм «внутреннего Бога» .....	105
Апулей: очеловечивание Исидой .....	107
Лукреций Кар: эпикурейцы под знаком Венеры .....	108
Плотин: платоновская теология .....	111
Латинская поэзия: любовь или Империя? .....	113
Катулл: Венера и Кибела.....	113
Гораций: от лирики к Юбилейному гимну .....	118
Вергилий: имперский аполлонизм.....	121
Овидий: мегаморфозы великой гинандры .....	122
Христианство и Империя.....	125
Христианство и римская традиция.....	125
Четвертое царство .....	129
Константин Великий: епископ внешней церкви и предстоятель внутренней Империи .....	133
Циклы Империи после Константина .....	139
Дети Константина: усобицы и догматические споры .....	141
Юлиан Отступник: неоплатоническая контрреволюция.....	143
Феодосий Великий: победа никейцев и финальный раскол Империи .....	148
Конец Империи Запада: германцы в Италии.....	150
Ноология христианства и средиземноморский Логос.....	152
Развертывание спирали римского Логоса и его превращения .....	154
Рим католический .....	157
Рим: от Империи к Папству.....	157
Католический историал и пророчества святого Малахии .....	161
Римский неоплатонизм .....	166
Смещение центра Империи.....	166
Латинский неоплатонизм: перевод и теология .....	167
Марий Викторин: Святая Троица и хенология Плотина .....	170
Блаженный Августин: новое толкование Рима .....	172

Макробий: солярные сны последних язычников .....	176
Марциан Капелла: семь сечений девы Филологии .....	179
Бозций: латинские категории в неоплатонической интерпретации .....	181
Политии Италии в Средние века .....	184
Под властью остготов .....	184
От лангобардов к франкам .....	187
Карл Великий и его наследники .....	188
Геополитика и этнология Италии в эпоху Средневековья .....	190
Политии Италии в XI – XV веках .....	196
Геополитические зоны Италии в позднее Средневековье и в эпоху Возрождения .....	196
Сицилия и Неаполитанское королевство: от Византии к норманнам и Арагону .....	197
Папская область: парадоксы католической геополитики .....	201
Гвельфы и гибеллины: идеи и кланы .....	205
Флоренция и Тоскана: от этрусков к битвам сеньоров .....	207
Савойя: в историале Срединного Королевства .....	212
Ломбардия: могущество итальянского Севера .....	213
Генуя: провизантийская талассократия .....	214
Венеция: лаборатория Анти-Европы .....	217
Первые европейские талассократии: венецианский Модерн .....	224
Итальянская метафизика нищеты и «Третий Завет» .....	226
Иоаким де Флора: эсхатологические корни теории прогресса .....	226
Франциск Ассизский: Серафим Распятый .....	231
Двусмысленность «Третьего Завета» .....	233
Флорентийские гении: под властью Amor .....	238
Данте: мужская Любовь и Италия гончей .....	238
Данте в структуре европейского историала и «Третий Завет» .....	247
Гвидо Кавальканти: метафизическая травма Любви .....	248
Франческо Петрарка: гуманизация имперской Любви .....	253
Боккаччо: буржуа и античность .....	256
Флорентийский Логос Ренессанса .....	259
Полюса Ринашименто: Венеция и Флоренция .....	259
Медичи: банкиры-платоники на троне .....	262
Гемист Плифон: философская Империя Солнца .....	265
Марсилио Фичино: Ренессанс и хенология .....	268
Пико дела Мирандола: градуальная метафизика и новый человек флорентийского Ренессанса .....	271

Джотто: явление дионисийского имажиналя .....	279
Сандро Боттичелли: симпатия к нерешительным ангелам .....	281
Леонардо да Винчи: золотое сечение Ренессанса и момент Диониса .....	286
Микеланджело Буонарроти: нежность, спящая в камне .....	292
Лудовико Ариосто: последний поэт неистового Ренессанса .....	295
Цвета Венеции .....	299
Гипсовый Ангел как гештальт Венеции .....	299
Джорджоне: автопортрет Великой Матери .....	302
Тициан: в теле Венеры .....	305
Веронезе: триумф Венеции .....	310
Тинторетто: завершение Вакха .....	313
Пробуждение гигантов: к Новому времени .....	315
Итало-Модерн и историал Европы .....	315
Лоренцо Валла: изобретение реальности .....	318
Пьетро Помпонацци: венецианский аверроизм .....	320
Галилео Галилей: новая наука итало-Модерна .....	322
Бернардино Телезио: живая материя неаполитанского полюса .....	325
Парадоксы Бруно и «триумф идиота» .....	327
Томмазо Кампанелла: солнце и его дубль .....	333
Неаполитанский фактор в философии Ринашименто .....	336
Политический Модерн в Италии эпохи Возрождения .....	338
Платон и фазы политической деградации .....	338
Политическая модернизация в Италии .....	341
Никколо Макиавелли: метафизика тирании .....	343
Загадка итало-Модерна .....	349
Контрреформация и барокко: латинская пауза в историале Модерна .....	351
Савонарола: сорванная Реформация .....	351
Контрреформация: начало .....	354
Тридентский собор: разделение Европы на два лагеря .....	356
Ренессансные Папы .....	358
Семантика барокко: «застывший Ренессанс» .....	360
Джамбаттиста Вико: философия неаполитанского барокко .....	362
Торквато Тассо .....	369
Рисорджименто и Новая Италия .....	374
Итальянские политики в XVI – XVIII веках: политическое барокко .....	374

Два источника Рисорджименто: национально-освободительная борьба и Французская революция.....	377
Карбонарии.....	380
«Молодая Италия»: Республика, теократия, монархия? .....	381
Единая Италия и латинский Логос.....	385
<b>Идейные истоки Двадцатилетия: Гегель, футуризм</b>	
и Tradizione Romana.....	388
Политический археомодерн Италии: к строительству нации.....	388
Вильфредо Парето: элита как функция .....	390
Джованни Джентиле: Государство как философия .....	396
Габриэле д'Аннунцио: новейший человек .....	400
Томмазо Маринетти: на крайнем мысе веков .....	403
Гвидо де Джорджо: «сакральный фашизм» .....	407
Юлиус Эвола: последний рыцарь римского Логоса.....	412
Бенито Муссолини: фашистский момент итальянского историа.....	417
<b>Постфашизм: интеллектуальные течения современной Италии.....</b>	<b>421</b>
Антифашизм и послевоенная Италия .....	421
Бенедетто Кроче: либеральный историа.....	425
Курцио Малапарте: левый дендизм и техника государственного переворота.....	428
Антонио Грамши: итальянское осмысление ленинизма и феномен гегемонии .....	429
Энрико Берлингуэр: симулякр еврокоммунизма.....	436
Констанцио Преве: к Четвертой Политической Теории слева.....	438
Массимо Каччари: необходимый Ангел и архипелаг Италия.....	442
Джорджо Агамбен: демократический концлагерь и эсхатологическая метафизика любого .....	444
Анархизм справа: традиционал-нигилизм и Евразия .....	451
<b>Слои итальянского Логоса .....</b>	<b>455</b>
Итальянский историа и смена парадигм .....	455
Италия в философской географии Европы .....	455
Особенности итальянского историа.....	458
Латинский Логос и Италия.....	461
<b>Испания. Вечное Средневековье .....</b>	<b>465</b>
Геософия Иберии .....	467
Иберийское пространство и латинский мир .....	467
Столпы Геракла: земля на границе с адом.....	468
Этносы и культуры Пиренейского полуострова .....	470
Христианство в Испании: фундамент идентичности.....	473

Конкиста и Реконкиста .....	477
Исламское завоевание .....	477
Реконкиста и ее этапы.....	481
Альморавиды и Альмохады .....	482
Конец исламского правления .....	484
Мусульманская Испания в контексте цивилизационных кругов .....	484
Святая Инквизиция: Торквемада создает Испанию .....	489
Ноологический анализ Конкисты и Реконкисты.....	490
Реконкиста в сфере метафизики.....	494
Арнольд де Вилланова: испанская эсхатология.....	494
Раймонд Лулий: крестовый поход идей.....	496
Незаходящее солнце Кастилии.....	508
Испанский дух Средневековья: гештальт Торквемады .....	508
Новое Средневековье освобожденной Испании: к средиземноморской Империи.....	510
Океанский бросок: колониальная Империя .....	512
Габсбурги: консервативный Логос .....	515
Битва с Англией: геополитика и Ноомахия.....	517
Мистика и схоластика возрожденной Испании.....	520
Испанские мистики XVI – XVII веков: ересь или ортодоксия?.....	520
Алумбрадос: душа освещаемая .....	521
Хуан де Вальдес: дворец Христа и антинормативный язык .....	524
Тереза Авильская: огненный консерватизм .....	526
Хуан де ла Крус: ночь как доктрина .....	531
Метафизика испанских иезуитов .....	537
Игнасио де Лойла: Общество Иисуса .....	537
Франсиско Суарес: последний из схоластов .....	539
Луис де Молина: среднее знание и принцип сопричинности .....	543
Бальтасар Грациан: консерватизм и остроты .....	545
«Золотой век» и «рыцарский закат» .....	550
«Золотой век» искусства Испании: сходства и различия с итальянским Возрождением .....	550
Мигель де Сервантес: трагический экзистенциал остроты .....	552
Луис де Гонгора: гештальт Полифема.....	553
Франсиско де Кеведо: палящий лед и огненное пламя барокко .....	558
Лопе де Вега: комедия концептов .....	563
Тирсо де Молина: испанский смысл Дон Жуана.....	564
Кальдерон де ла Барка: короли сновидений .....	567

Политический историал Испании в XVIII – XX веках: испанский археомодерн .....	571
От Габсбургов к Бурбонам .....	571
Бурбоны и модернизация .....	572
Либералы против карлистов .....	573
Либеральный монархизм.....	577
Вторая Республика, генерал Франко и реставрация либерального монархизма.....	578
Испанский Dasein: дьявол и диктатура .....	581
Франсиско Гойя: во власти дьявола.....	581
Доносо Кортес: сакральная диктатура.....	586
Унамуно: грёзы Дон Кихота и Великая Мать басков .....	591
Ортега-и-Гассет: недоверие к массам .....	597
Рамиро Ледесма Рамос: национал-синдикализм .....	599
Федерико Гарсиа Лорка: дуэнде и смерть.....	601
Структура испанского историала.....	607
Меч Сида.....	607
От апогея к упадку .....	608
Приложение. Цивилизация басков: следы Европы Великой Матери .....	613
Последний народ Великой Матери.....	613
Мифология басков: гештальт богини Мари.....	615
Баскская идентичность: негибаемый народ.....	618
Борьба за независимость: ответный национализм.....	621
<b>Португалия:</b>	
<b>к Пятой Империи .....</b>	<b>625</b>
От Лузитании к Португалии .....	627
Лузитания в древности: тартессийцы, финикийцы, римляне.....	627
Волны германских завоевателей и иберийская идентичность .....	631
Исламские завоевания и рождение Португалии .....	633
Королевство Португалия в эпоху бургундской династии .....	635
Пятая Империя Моря .....	639
Ависская династия и вызов Моря.....	639
От Дуарте до Себастьяна .....	642
Луис де Камозэнс: «Лузиады» и гештальт Афродиты.....	648
Пятая Империя в «Лузиадах» .....	651
Антониу Виейра: трансмиграция Иерусалима.....	653
Парадоксы и дубли Пятой Империи.....	656
Португалия и рабство .....	661
Португалия в Новое время.....	665

Браганская династия до Наполеона.....	665
Наполеоновские войны и перенос столицы в Бразилию .....	668
Первая Республика .....	673
XX век: момент Салазара.....	676
Саудаде .....	680
Фернанду Пессоа: последний корабль и знамя Империи.....	680
Тейшейра де Пашкоаз: периоды лузитанского самосознания.....	688
Заключение: ноология Португалии.....	692
Слои лузитанской идентичности .....	692
Португальские слои .....	693
Гештальт Афродиты.....	696
Библиография .....	698

Научное издание

**Дугин Александр Гельевич**

**НООМАХИЯ: войны ума**  
**Латинский Логос.**  
**Солнце и Крест**

Корректор: Башлай И.М.,  
группа допечатной подготовки изданий:  
Амитон Е.А.,  
Зеленцов П.О.,  
Исакова Т.В.,  
Коновалова Т.Ю.

Подписано в печать 27.11.2015. Формат 60×90/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 45,0. Тираж 1000 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 в областной типографии «Печатный двор»  
(открытое акционерное общество),  
адрес: 432049, г. Ульяновск, ул. Пушкарева, 27.

---

**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.



ISBN 978-5-8291-1859-4



## Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве

- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Латинский Логос: Солнце и Крест

Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос. По ту сторону Запада. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия. По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания

**Ноомахия** — сражение в сфере идеального. Автор представляет человечество как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывный диалог (борьба, понимание, солидарность, оппозиционность, война) на протяжении всей мировой истории. Панорама современного человечества предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц.

Книга «Латинский Логос. Солнце и Крест» продолжает цивилизационный цикл «Ноомахия» А. Дугина и описывает еще одно западноевропейское пространство в его базовых, самобытных культурно-исторических составляющих — латинский мир (Италия, Испания, Португалия). Сложившись в Античности, достигнув апогея в эпоху возвышения Рима, латинский Логос стал полюсом западного христианства, определил культуру европейского Средневековья и предопределил религиозный и геополитический баланс европейских стран в Новое время, став оплотом католичества, Контрреформации и консерватизма.

