



А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЦИВИЛИЗАЦИИ ГРАНИЦ



СЕМИТЫ

МОНОТЕИЗМ ЛУНЫ
И ГЕШТАЛЬТ ВА'АЛА



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА
ЦИВИЛИЗАЦИИ ГРАНИЦ

СЕМИТЫ
МОНОТЕИЗМ ЛУНЫ
И ГЕШТАЛЬТ ВА'АЛА

УДК 1/14; 008
ББК 87;71
Д 80

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

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

Д 80 **Дугин А.Г.**
Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ. Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала. — М.: Академический проект, 2017. — 614 с.

ISBN 978-5-8291-1966-9

Книга Александра Дугина посвящена исследованию семитской цивилизации как многоуровневого явления с множеством самостоятельных полюсов, развивающегося самостоятельно, но одновременно вступающего в активное взаимодействие с окружающими культурами. Среди многочисленных уровней и полюсов семитской цивилизации автор выделяет следующие: ассиро-вавилонский, финикийский, собственно иудейский («Ханаанский миндаль»), исламо-арабо-семитский. Все они рассматриваются во внутренней динамике и сложном диалоге друг с другом и с другими культурами Средиземноморья.

Книга предназначена для специалистов в области философии, религии, истории культуры, политики, международных отношений, экономики.

УДК 1/14;008
ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2016
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2017

ISBN 978-5-8291-1966-9

Предисловие. Полюса семитского мира

Локализация семитской цивилизации и ее центры

Семитская цивилизация, сложившаяся в юго-восточном ареале Средиземноморья, представляет собой чрезвычайно сложное и многоуровневое явление, имеет древнейшую историю и множество самостоятельных полюсов, подчас антагонистических в самой своей структуре. Эта цивилизация в значительной степени развивалась самостоятельно и почти независимо от эллинской, иранской или египетской, следуя своим внутренним силовым линиям, полюсам и циклам. Поэтому она с полным основанием может считаться автономной и самодостаточной. В то же время в определенные эпохи она тесно сближалась со окружающими культурами, вступая с ними в активное взаимодействие, принимая многие их стороны, одновременно оказывая на них собственное влияние, которое в некоторых случаях было весьма значительным. Четыре исторических примера показывают фундаментальность семитского влияния на Европу:

- 1) *ассиро-вавилонская*¹ культура и ее обрядовое и философское влияние (особенно в вопросах астрологических и астрономических представлений);
- 2) *финикийское* влияние в области культуры, экономики, и особенно Карфагенская империя, ставшая принципиально важным «значимым Другим» в истории Рима;
- 3) *иудаизм* и роль семитов-евреев в эпоху распространения христианства;

¹ Часто совокупно эта культура называется халдейской по имени западно-семитского народа, говорившего на арамейском языке и расселившегося в Южной Месопотамии с X века до Р.Х., который укрепился VII – VI веках до Р.Х. настолько, что основал в Вавилонии свою династию (Нововавилонское царство) и стал главной доминантой южных территорий Междуречья. Вместе с тем под «халдеями» часто понимали жреческую касту, преобладавшую в Вавилонии и являвшуюся носителем теологических, астрологических, мантических и ритуальных практик. В этом случае судьба термина «халдей» подобна судьбе термина «маг», изначально означавшего мидийское племя (магуш), но постепенно ставшего синонимом зороастрийского жречества. Так и халдеи превратились со временем в общее наименование для вавилонских жрецов.

4) *исламские* завоевания арабами-семитами, изменившие полностью структуру Средиземноморского региона начиная с VII века. Конечно, этим далеко не исчерпывается диалог семитских культур с культурами Средиземноморья (начиная с определенного времени преимущественно индоевропейскими), но эти примеры иллюстрируют, насколько в определенных ситуациях семитское влияние было масштабным, а иудейский компонент христианства вообще демонстрирует фундаментальность воздействия семитского Логоса на европейскую культуру. Правда, как мы увидим позднее, необходимо прежде разобран, о каком «семитизме» здесь идет речь, если учесть наше исследование древнеиранской парадигмы, фундаментально повлиявшей на поздний (поствавилонский) иудаизм¹.

В любом случае мы с полным основанием можем поместить семитский мир в контекст *отдельной и самостоятельной цивилизации*, теоретически вполне представимой и вне контактов с Европой (или индоевропейским миром в целом, а также с иными культурами Средиземноморья, Ближнего Востока и Малой Азии), но в то же время обмен культурными, религиозными и философскими элементами в некоторые эпохи был настолько интенсивным, что обоюдные влияния подчас становились критическими и решающими для определения цивилизационной идентичности как самих семитов, так и их соседей. Поэтому, признавая цивилизационную самоценность и самостоятельность семитов, вполне логично разместить их в зоне, расположенной на границе с цивилизацией Европы в общем Средиземноморском ареале, но вместе с тем и на границе с персидским миром (зона распространения иранского Логоса и иранизма).

Обзор типов европейских культур дан нами в самом общем виде во втором томе малой «Ноомахии»², а более подробно в отдельных томах большой «Ноомахии» — особенно в тех, которые посвящены латинскому Логосу³ и греческой цивилизации⁴. Этот европейский цивилизационный полюс, проявленный в совершенной форме в эллинской и позднее греко-римской цивилизации, представляет собой фундаментальный центр, с которым семиты находились и находятся в состоянии перманентного диалога (в разные периоды истории он

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

² Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. М.: Академический проект, 2014.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

развертывается в разных плоскостях и с разной степенью интенсивности). Но в томе «Ноомахии», посвященном Ирану¹, мы выяснили, что сама средиземноморская цивилизация (с эллинской доминантой) во многом — особенно с эпохи эллинизма — была аффектирована иранскими влияниями, вплоть до того, что сам эллинизм выглядит версией преимущественно эллинской культуры только в том случае, если мы подходим к нему с европоцентристской (эллиноцентристской) точки зрения. В другой оптике он вполне может быть интерпретирован как иранизм, настолько именно иранские влияния были существенны в общей структуре этого явления. В целом же иранская цивилизация с VI века до Р.Х. (как минимум) является еще одним важнейшим полюсом в определении результирующей морфологии цивилизации Средиземноморья, и параллельно этому не менее значимый, нежели с эллинами (если даже не более значимый) культурный диалог развертывается между семитами и персами. Если учесть при этом влияние Ассирии и Вавилона на Мидию и Империю Ахеменидов, позднее, зороастрийское воздействие на структуру иудаизма эпохи вавилонского пленения и последующие века пребывания в составе Персидской державы, и обратное влияние арабов на обращенный в мусульманство Иран, то ось семитско-иранского диалога становится также принципиальной и структурообразующей.

Термин «семиты» и его производная «семитизм» (Semitismus) был введен в научный оборот немецким историком Августом Людвигом Шлёцером (1735—1809) для совокупного обозначения народов, говорящих на языке общего происхождения и описанных в Библии как потомки Сима, сына Патриарха Ноя². К этим народам относятся финикийцы, сирийцы, ассирийцы, евреи, халдеи и арабы, и, соответственно, языки — иврит, арабский и арамейский — являются семитскими. Однако значения этого термина, употребляемого в лингвистике и истории, с одной стороны, и Ветхом Завете — с другой, несколько различаются. Так, в Библии народы ханаанитов, эблаитов, угаритов и аморитов причислены к потомству Хама, другого сына Ноя, тогда как языки, на которых они говорили, имеют явно семитское происхождение. А причисляемые к семитам эламиты и лидийцы с лингвистической точки зрения к семитам не относятся: эламиты говорили на особом, изолированном от других языке, а лидийцы были индоевропейским народом. При рассмотрении семит-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Schläzer A.L. von. Vorstellung seiner Universal-Historie: mit Beilagen. Nachdruck der Ausgabe Gött. Gotha: Dieterich, 1772.

ской цивилизации следует учитывать обе классификации — и библейскую, и строго лингвистическую.

Семитские народы имеют в качестве общего элемента как происхождение (Южно-Аравийский полуостров), так языковую и культурную основу, которая при всем различии у отдельных народов и религий остается для всех довольно схожей. Поэтому мы вполне можем говорить о существовании особой *семитской цивилизации*, локализуемой изначально на Ближнем Востоке и распространявшейся оттуда в зоне Средиземноморья, в частности в Северной Африке. Показательно, что в истории этого региона зафиксировано несколько волн семитской экспансии, проходившей на разных уровнях и под разными идеологическими и религиозными системами.

Аккадцы и шумерские смыслы

У истоков семитских этнических семейств гипотетически постулируется единый народ, из которого в районе V тысячелетия до Р.Х. выделились три ветви:

- 1) *восточные семиты* (аккадцы, создатели древнейшей цивилизации в Северной Месопотамии);
- 2) *западные семиты* (амореи, предки арамейцев, евреев, финикийцев, и ханаане);
- 3) *южные семиты* (арабы, коренное население Аравийского полуострова).

Восточные семиты дали о себе знать в XXIV – XXII веках до Р. Х. в лице Аккадского царства. Они изначально, с середины III тысячелетия до Р.Х., расселились в средней части Междуречья в бассейне реки Дияла (к северу от Тигра в древнешумерском номе Эшнунна) и оттуда начали свою экспансию к югу.

Ранее вся территория Междуречья была под властью шумеров в контексте *общешумерской цивилизации*. Шумеры появились на юге Междуречья до аккадцев и, начиная от своей южной столицы Эриду и важнейшего города Ура, распространили свою цивилизацию к северу вплоть до городов Сиппара на реке Евфрат и Эшнунна на реке Тигр¹. Шумеры этнически и лингвистически не были семитами и представляли собой изолят среди других известных сегодня этнолингвистических семей. Они создали развитую цивилизацию и были носителями тщательно разработанной религии, включающей в себя развернутую мифологию, теологию, систему ритуалов

¹ Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М.: ЗАО Центрполиграф, 2002.

и сакральных мистерий, институт мужского и женского жречества, а также сакральных царей-правителей. Поэтому аккадцы, пришедшие на эти земли, оказались в тщательно возделанной культурной среде, которая была намного сильнее и влиятельнее собственно древней семитской идентичности и предопределила культуру аккадцев практически во всем, за одним исключением — за исключением языка. Аккадцы осуществили масштабный перевод шумерской цивилизации на свой язык, который, будучи семитским по своей структуре, вобрал в себя многие шумерские черты — в том числе клинопись. Можно сказать, что аккадская культура в целом была «переводом» шумерской культуры на семитскую лингвистическую основу. Но семантическую ось этой культуры составили именно шумерские смыслы.

Шумеры распространяют свое влияние на Южную и Среднюю Месопотамию с самого начала III тысячелетия до Р.Х., двигаясь от дельты Тигра и Евфрата на север.

Уже на первом этапе раннединастического периода (XXVII век до Р.Х.) они в целом контролируют обширные территории с общей политико-религиозной системой. Древнейшим сакральным центром является город Урук, считающийся самым древним и самым первым городом Шумера. Там были расположены культовые зиккураты верховного бога Ану (бог Неба) и богини Инанны. Города Урук и Ур были главными центрами Южного Междуречья. На севере важнейшим центром был город Киш. Именно в Кише были обнаружены древнейшие памятники шумерской письменности. Главным божеством Киша был бог войны Забаба¹ или Нинурта, святилище которого называлось E-meteursag. Возможно, Забаба изначально был богом индоевропейского происхождения, так как его роль в мифе заключалась в спасении исчезнувшего бога Солнца, в поисках которого Забаба вступает в схватку с демоном холода Хаххима (Ḫaḫḫima), что является отличительной чертой именно индоевропейской мифологии и встречается у древних индусов, иранцев и т. д.²

Постепенно сакральным центром для всего Шумера становится город Ниппур, где располагалось святилище общешумерского божества Энлиля — E-kur. Энлиль — бог, правящий всем поднебесным пространством — воздухом, грозой и т. д. Он насыляет на людей по-

¹ Забаба или Замама — хеттское слово, встречающееся, однако, в древнейших шумерских памятниках. У родственных хеттам лувийцев он был известен как Ийяри или Йяри. Соответствующее ему хаттское божество носило имя Вурун-катте (дословно — Господин Страны). У хурритов этот бог назывался Астабис. Символом Забабы был орел, а его паредрой считалась богиня Инанна.

² Haas V. Die hethitische Literatur. В.: Walter de Gruyter, 2006.

топ. Жрецы Энлиля подтверждают права сакральных царей (энки) и военачальников (лугаль) отдельных шумерских городов на власть, заключают перемирия и союзы и т. д., то есть выступают носителями сакральной легитимации шумерской политики.

Начиная с Второго раннединастического периода (XXVI век до Р.Х.) Шумер вступает в затяжное противостояние с соседним царством Элам. По мере укрепления отдельных городов-государств между ними также начинается ожесточенное соперничество, которое определяет политику Междуречья, за исключением тех периодов, когда отдельным шумеро-аккадским городам удавалось установить гегемонию и основать Империю. В другие периоды города постоянно воевали друг с другом.

Около 2600 года до Р.Х. почти все территории Шумера объединяются под властью единого сакрального царя (энки), которым был правитель города Урук Гильгамеш, ставший главным героем многочисленных месопотамских мифов и одной из древнейших поэм человечества — «Эпоса о Гильгамеше»¹. Таким образом, именно шумеры первыми создают прообраз Империи, а Гильгамеш выступает образцом и архетипом сакрального Императора. Гильгамеша в роли правителя шумерской Империи сменяют правители Ура, Адаба и Уммы, каждый из которых увеличивает могущество и земли Шумера.

Появление восточно-семитских племен древних аккадцев привело к наложению семитской культуры (изначально кочевой) на местную шумерскую (изначально оседлую). При этом аккадцы сохранили семитский язык, ставший доминирующим вначале в Среднем Междуречье, а затем и в остальных его частях, но при этом почти полностью переняли шумерскую культуру — религию, письменность (клинопись), социально-политическое устройство, способы ведения хозяйства и т. д. Зоной изначального распространения семитов в Месопотамии стали северные области Шумера, поэтому вначале под аккадским влиянием оказались такие города, как Киш, позднее Ниппур, а собственно шумеры преобладали на юге. Однако население в целом было перемешано и концентрировалось вокруг городов. Установившаяся же доминантная культура — в том числе жреческая — была двуязычной.

К концу III тысячелетия до Р.Х. в Междуречье складывается три этнокультурные зоны:

- 1) на севере — чисто семитская (аккадская);
- 2) в центре (между Кишем и Ниппуром) — смешанная;

¹ Эпос о Гильгамеше. О все издавшем. М.: Эксмо, 2005.

3) к югу от Ниппура и вплоть до устья Тигра и Евфрата — преимущественно шумерская.

Приняв шумерскую цивилизационную идентичность, аккадцы самих себя стали называть точно таким же сакральным этнонимом, как и шумеры, — «люди с черными головами» (*sang-ngiga*), хотя и перевели это выражение на семитский язык (*šalmat qaqqadim*). По сути, аккадцы прошли ритуал адаптации в шумерскую традицию, которую рассматривали как свою собственную. Это сказалось на полном заимствовании богов, мифов, представлений о структуре сакрального космоса, ритуалов, структур жречества и политической системы. Обе группы представляли собой носителей единой и общей для всех цивилизации, первичным пластом которой была собственно шумерская структура, а семиты-аккадцы лишь предложили для ее выражения свой лингвистический аппарат¹.

Постепенно в рамках общей шумерской Империи формируется двуполярная этнокультурная общность, причем аккадцы становятся ее органической частью, вобрав в себя все шумерское культурное наследство.

В XXIV веке до Р.Х. царь Саргон Древний² (или Великий, *Šargukin*), восточно-семитского происхождения, живший в эпоху правления шумерского властителя Лугальзагеси из Уммы³, добился независимости для города, в котором он правил (Киша), и, укрепив свою власть, основал новую столицу Аккад недалеко от древнего города Сиппара. От имени этого города восточно-семитское население древнего Шумера и стало называться аккадцами. Подчинив себе ключевые центры на севере Шумера и завоевав власть над Сирией (находившейся ранее под гегемонией энки города-государства Эбла⁴), Саргон выступил против верховного правителя Шумера Лугальзагеси и нанес ему сокрушительное поражение. После победы стены имперской столицы Шумера Урука были срыты, и Саргон Великий основывает новую Империю, столицей которой становится

¹ Нечто подобное спустя много тысячелетий произойдет и с арабской культурой, которая в период Омейядского и особенно Аббасидского халифата станет лингвистической формой для выражения иранских и эллинских философских и теологических систем.

² О происхождении Саргона древние легенды приводили историю с младенцем, положенным матерью в корзину и брошенным в реку, но найденным царицей и воспитанным во дворце. Благодаря благосклонности богини любви Иштар он позднее становится царем Киша.

³ Правители Уммы традиционно воевали с другим шумерским городом Лагашем.

⁴ Эблаиты были многочисленным восточно-семитским (по другой версии — западно-семитским) народом, населявшим в III тысячелетии до Р.Х. территорию Сирии между современными городами Алеппо и Хама.

Аккад. Вслед за этим Саргон еще более распространяет свою власть к западу от Евфрата и к востоку, покорив Элам.

В области религии переход от шумерской Империи к аккадскому правителю практически незаметен: Саргон сохраняет общешумерский культ Энлиля, равно как и культы отдельных богов каждого из крупных городов Месопотамии — верховного бога Ану и богини Инанны (в Уруке), Забабы (сын Энлиля, бога войны и победы в Кише), бога Луны Нанна (в Уре), бога плодородия Шара (в Умме), бога войны Нингирсу (в Лагаше) и т. д.

Это царство получает название «Шумеро-Аккадского» и становится прообразом более поздних держав Месопотамии — Третьей династии Ура, Ассирии и Вавилонии. С этого времени месопотамские семиты входят в историю под именем *аккадцев*, что обобщенно становится названием восточно-семитских народов.

В период правления внука Саргона Нарам-Суэна мощь Аккада еще более возрастает. В это же время аккадцы окончательно уничтожают сирийское Государство Эбла на западе, установив свою власть вплоть до Средиземного моря и разрушив некогда могущественное царство эблаитов. На востоке аккадские армии доходили до Западной Индии. При Нарам-Суэне Аккад превращается в укрепленный процветающий город. Сам аккадский правитель применяет к себе титул «Царя четырех сторон света». По одной из исторических версий, именно Нарам-Суэн требует от своих подданных почитать себя как сакрального мирового правителя и бога.

Около 2200 года до Р.Х. в Шумеро-Аккадское царство вторгается воинственное племя гутиев (или кутиев), жившее к северо-востоку от Междуречья в горных районах Загроса¹. Точная этническая принадлежность их неизвестна. Выдвигались гипотезы о их родстве с палео-кавказскими народами или с кочевыми индоевропейскими племенами, предшественниками мидян и иранцев².

Гутии побеждают аккадских правителей при своем правителе Эрридуписире, который становится основателем династии гутиев, правившей Месопотамией в целом более ста лет. Согласно шумеро-аккадским хроникам, гутии были культурно чужды тому обществу, которое они подчинили себе, и их правление виделось местным населением как насилие и узурпация.

Последний царь гутиев Тириган был свергнут шумерским правителем Урука Утухенгалем около 2109 года до Р.Х., на чем их правле-

¹ Nissen H.J. Geschichte Alt-Vorderasiens. Münch.: Oldenbourg, 1999.

² Гамкрелдзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 4 т. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.

ние завершилось. После этого к власти приходит правитель Ура Ур-Наму, который укрепляет свою власть практически над всей территорией Шумеро-Аккадского Государства. Таким образом, между 2112 и 2003 годами до Р.Х. в последний раз в истории власть над Шумеро-Аккадским царством захватывает чисто шумерская династия, низложившая гутиев и получившая название Третья династия Ура.

Сын основателя Третьей династии Ура Шульги добился для державы процветания и нового имперского размаха, воспроизводя Империю Саргона и Нарам-Суэна. Как и Нарам-Суэн, Шульги был признан «властелином Вселенной» и «богом».

Правители Третьей династии Ура систематизировали древнюю шумерскую (шумеро-аккадскую) теологию и мифологию, придав им систематический характер. Государственным культом стало поклонение богу Энлилю с главным святилищем в Ниппуре. Другим общегосударственным божеством было божество Луны Нанна, покровительствовавшее Уру. Конец последнему взлету шумерской государственности положили набеги западно-семитских амореев из Сирии, ассимилировавших более раннее население эблаитов, подчиненных и разгромленных аккадцами.

Позднее, по мере ослабления и упадка Третьей династии Ура на севере Междуречья стали усиливаться города Ашшур, Ниневия, Арапха и Арбелы, укрепившие свою самостоятельность и ставшие ядром более поздней Империи — Ассирийской. В этнической основе Ассирии лежало смешение восточных семитов (аккадцев), давших ассирийцам язык и культуру, с западными семитами из племен амореев, которые были воинственными кочевниками и принесли с собой воинственный дух и волю к экспансии. Вероятно, в этногенезе ассирийцев определенную роль сыграло и древнее население севера Междуречья — хурритов, культурно и религиозно связанных с Хеттской державой Малой Азии. В I тысячелетии до Р.Х. ассирийский язык (точнее, ассирийский диалект аккадского языка) вытесняется западно-семитским арамейским языком.

Характерной особенностью аккадской (а затем наследующей ей ассирийской) идентичности, в отличие от этнически родственных им западных семитов (амореев и протоарабов) и их восточно-семитских собственных предков, бывших кочевыми скотоводческими племенами (что вообще определяют специфическую черту семитских культур), она с самого начала и глубинно ассимилировала оседлую городскую культуру шумеров, полностью приняла их мифологию и их пантеон и вслед за шумерами развивала астрономические и астрологические науки, ставшие символом всей «халдейской» цивилизации.

Восточно-семитская культура тесно связана с почитанием персонифицированных великих небесных, земных и подземных богов, а также младших божеств (Аннуак, Игиги) и духов звезд, планет и созвездий. В честь них аккадцы создавали культовые сооружения — гигантские башни-зиккураты, которые служили местом поклонения и ритуала (в том числе и иерогамии, представляющей сакральный брак богов и богинь, олицетворяемый соответствующими ритуальными действиями жрецов и жриц, царей и цариц). Огромные жреческие комплексы, храмы-дворцы были главными центрами всей духовной, политической и экономической жизни Месопотамии, отчасти предвосхищая древнюю цивилизацию дворцов Средиземноморья, наиболее ярко представленную в крито-микенской цивилизации. Однако в дворцовых комплексах Шумера и Аккада не было той однозначной доминации матриархата, как на Крите и в аналогичных культурах¹, хотя отдельные элементы культа Великой Матери явно различимы.

Эблаиты и амореи: дух кочевников

Мощную волну распространения семитов в регионе Ближнего Востока представляли собой древние племена амореев (ам-уру — дословно, «люди Запада»), сменивших и отчасти включивших в себя предшествующее население Сирии — эблаитов, которые, по одной версии, были восточно-семитским народом, родственным аккадцам, а по другой — западно-семитским и, соответственно, родственным самим амореям. Термин «эблаиты», так же как и «амореи», означал «люди Запада». Амореи были тем этническим ядром, из которого вышли все основные западноевропейские народы — древние евреи, финикийцы и ханаанеяне. Амореи представляли собой *западную* (или северо-западную) ветвь древних семитов наряду с обосновавшимися на востоке этого региона аккадцами (и ассирийцами) и на юге (Аравийский полуостров) арабами.

Амореи сами себя называли «сутямими», то есть «потомками Сифа», о котором говорится в Библии как о третьем сыне Адама. Они появляются еще в III тысячелетии до Р.Х. как скотоводы, кочующие в Сирийской степи между Ханааном и Шумером. Древнейшим основанным ими городом считается Угарит. В основном, амореи-сутии были кочевниками, жили патриархальными родами и занимались разведением крупного скота. Этот образ жизни был свойстве-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

нен всем семитам и сохранился дольше всех — вплоть до настоящего времени — у арабов.

В начале XXI века до Р.Х. сутии широко расселяются вдоль Евфрата на северо-западе, занимая нагорье Джебель-Бишри (ставшее их стратегическим полюсом) и сопредельные области Сирии. После этого другие семиты и дают им название «амореи», «народ, приходящий с запада». В ходе этого расселения выделилось три племенных союза сутиев:

- 1) собственно сутии (они же диданы) на северо-западе,
- 2) ханаанеи в центре и
- 3) бини-ямина на юге и юго-востоке.

Амореи являются предками всех исторических западно-семитских народов — евреев, финикийцев, арамеев и ханаанеян.

В XIX веке до Р.Х. амореи создают в Месопотамии довольно могущественные державы — Вавилон (основатель династии Сумуабум), Иссин, Эшнунна и Ларса, которые были объединены позднее царем Хаммурапи. Сам Вавилон был древним (но относительно небольшим) шумерским городом-государством Ka-Dingir, что означало на шумерском «Врата Бога». На аккадский это выражение было дословно переведено как Bab-Ilu, также «Врата Бога».

Амореи в Месопотамии, точно так же как и ассирийцы, полностью повторили судьбу аккадцев. Будучи кочевниками, они перешли к оседлости в условиях Междуречья и восприняли местную — шумерскую по своей сути, но семитизированную лингвистически аккадцами — религию и культуру. Позднее точно такой же сценарий повторяют западно-семитские племена халдеев, вначале осевшие на юге Междуречья, а затем захватившие Вавилон и ставшие ядром Вавилонского царства.

В 1595 году до Р.Х. ассиро-аморейские царства были подчинены воинственными племенами касситов (несемитского, возможно, индоевропейского происхождения¹, использовавшие в битвах боевые колесницы — типично туранское средство ведения войны), ставших на определенное время доминирующей аристократической кастой в пространстве Месопотамии, пока их, в свою очередь, в XII веке до Р.Х. не разбили эламцы.

С XVIII — XVII веков до Р.Х. амореи заселяют Нижнюю Месопотамию, Сирийскую степь и Заиорданье (царство Васан и союз «Сынов Шета»), тогда как на севере Месопотамии они — как ранее ассирийцы — перемешиваются с племенами хурритов (несемитского

¹ *Mallory J.P. In search of the Indo-Europeans: language, archaeology, and myth. L.: Thames and Hudson, 1989.*

происхождения). За землями современных Ливана и Сирии к западу от Евфрата закрепилось название «Амурру» (то есть страна амореев). В XVIII веке до Р.Х. аморреи создают племенной союз гиксосов, захвативших на определенное время Египет.

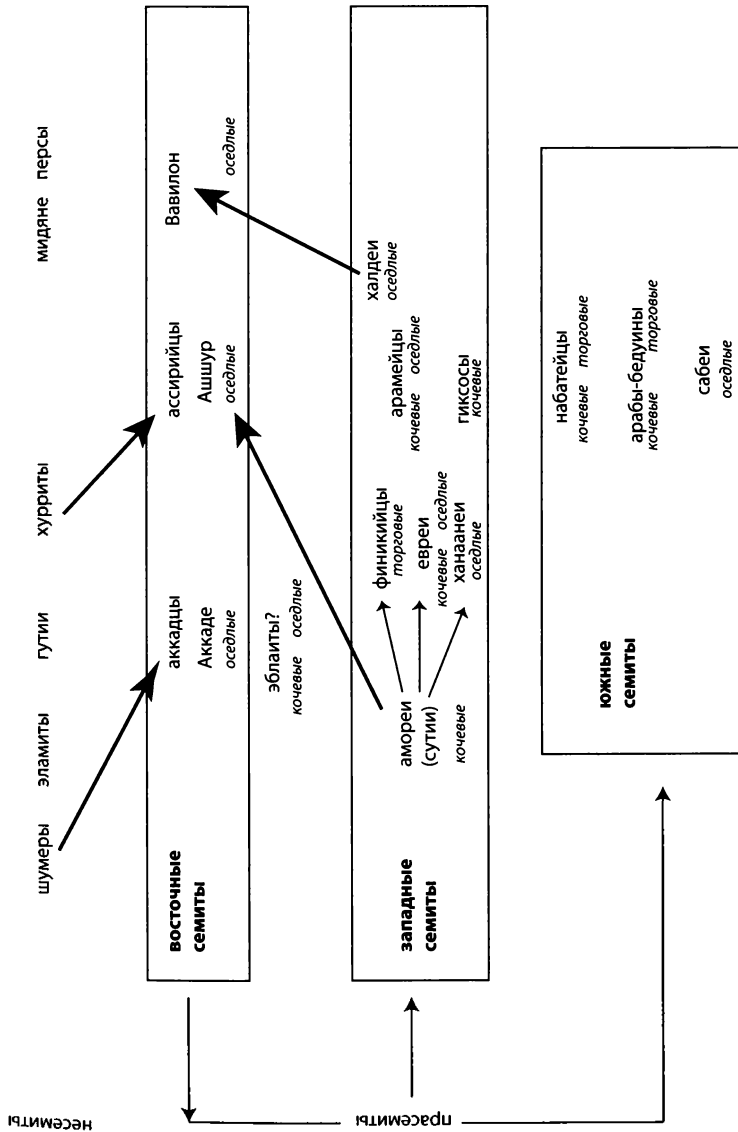
Пространство, заселенное преимущественно амореями (сутиями) и родственными им племенами, включает в себя Переднюю Азию — территорию современных Израиля, Ливана, Сирии, Южной Турции вплоть до Междуречья. Эти земли совокупно получают название «Ханаан»¹, хотя в узком смысле Сирия и Финикия из территории Ханаана исключаются. Эта же область была названа греками «Финикией», по одной версии — «Страной пурпурного цвета», так как финикийцы любили использовать этот цвет в своем наряде: именно финикийские женщины во всем Средиземноморье стали первыми носить ярко-красные платья. Центрами финикийской цивилизации становятся портовые города Библос, Тир и Сидон. Финикийцы первыми применили письменность исключительно для бытовых — торговых — нужд, тогда как у остальных народов она служила прежде всего для сакральных жреческих целей и лишь в некоторых случаях использовалась для ведения хозяйственных записей. Считается, что финикийское письмо лежит в основе древнееврейского и греческого². Позднее продолжением финикийской цивилизации станет колония Карфаген, которая была антагонистом Рима в борьбе за контроль над Западным Средиземноморьем (Пунические войны).

Таким образом, аморреи создали особый тип западно-семитской цивилизации, распространенной от Идумеи на юго-западе через Ханаан к Финикии, Сирии и Междуречью. В этой цивилизации сочетались кочевничество и оседлость, а кроме того, в береговой зоне приоритетное развитие получала морская торговля.

В этот же период южно-семитские племена (арабы) распространяются по Аравийскому полуострову — в его центральной части и на юге. Они сохраняют неизменным кочевой скотоводческий патриархально-клановый строй, характерный для всех древних семитов, тог-

¹ Библия интерпретирует слово «Ханаан» как «страна, населенная сыновьями Хама», третьего сына Ноя.

² Эту гипотезу неоднократно оспаривали. Большой интерес представляют собой палеографические реконструкции немецкого исследователя Германа Вирта, пытавшегося рассмотреть финикийское письмо как одну из версий общего сакрально-календарного алфавита, чья изначальная форма была известна параллельно и синхронно разным народам Средиземноморья (*Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Lpz.: Koehler & Amelang, 1936*).



Основные группы семитов

да как восточные семиты усваивают принципы оседлой городской цивилизации, а западные семиты постепенно развивают торговлю.

Таким образом, на древнейшем этапе семитской цивилизации мы получаем три культурных полюса, в рамках которых объединяются различные семитские народы: на востоке — городскую культуру, ориентированную на созерцание (неба и звезд) и астрологические практики; на юге — традиционную для арабов (и в целом древних семитов) кочевую культуру, на западе — промежуточную оседло-кочевую торговую культуру, амореев.

Древние евреи: особенности

В XIII — XII веках до Р.Х. часть ханаанских земель завоевывают древние евреи, имеющие общее происхождение с другими западными семитами (амореями-сутиями), но в отличие от них исповедующие монотеистическую религию, основные принципы которой излагаются в Ветхом Завете. Религиозная идеология древних евреев формируется на оппозиции политеистическим культам других семитов — как кочевых, так и оседлых. Евреи настаивают на почитании единого Бога, провозглашают себя самих единственным богоизбранным народом, заключившим пакт (завет) с Создателем мира, и претендуют не просто на военное господство в Ханаане (который они считают землей обетованной и центром мира), но и на господство духовное. Поэтому свои сражения с другими царствами и этносами они рассматривают как *исполнение религиозной миссии*.

Евреи исторически говорили на древнееврейском языке (иврите), весьма близком к другим западно-семитским языкам, и в частности, к арамейскому¹, который постепенно стал койне для всех западно- и восточно-семитских обществ. Арамейский язык — одна из версий западно-семитских языков, сложившаяся на основе древнефиникийского. Он начинает вытеснять остальные семитские языки с I тысячелетия до Р.Х., распространяясь от Ханаана на западе до Месопотамии на востоке. Арамейский в VII — III веках до Р.Х. становится одним из официальных языков Ахеменидской Империи.

¹ О том, когда иврит перестал быть разговорным языком у евреев, ведутся споры. Очевидно, что в конце I тысячелетия до Р.Х. он использовался исключительно в культовых целях — богослужении и т. д., но когда он вышел из употребления — уже в первой половине I тысячелетия до Р.Х. или, напротив, намного позже, полной ясности нет. В любом случае не подлежит сомнению факт, что в эпоху Христа и явно задолго до нее — вероятно с периода вавилонского плена — подавляющее большинство евреев говорило на арамейском.

История евреев изучена гораздо более тщательно, чем остальных семитских народов, за счет того, что христианство рассматривается как продолжение иудаизма, и Ветхий Завет, священная книга иудеев, включен в состав христианской Библии. Соответственно, история ветхозаветных евреев считается интегральной частью христианской интерпретации происхождения мира и человечества. И хотя значение евреев как цивилизации в пространственном отношении было довольно ограниченным — Израиль и Иудея представляли собой локальные образования в гораздо более обширном, влиятельном и могущественном сиро-финикийском (арамейском) мире, — их роль в истории оказалась несопоставимо большей и даже центральной после того, как христианство распространилось в греко-римском мире и стало приоритетной формой для исторического проявления средиземноморского Логоса. Таким образом, через иудейскую диаспору, особенно увеличившуюся после иудейского восстания и разрушения Второго Храма римским императором Титом Флавием Веспасианом в I веке по Р.Х., после подавления революции Барх Кохбы в 131 — 135 годах по Р.Х., а также через первые христианские общества, вначале состоявшие преимущественно из иудеев, еврейская цивилизация приобрела внушительный масштаб и иудейский монотеизм, включавший в себя как уникально еврейские, так и некоторые общесемитские элементы, стал общеевропейским и фактически глобальным явлением. Быть может, эта волна распространения иудейской интеллектуальной и религиозной культуры была самой влиятельной из всех предшествующих фаз распространения семитского влияния в пределах всего Средиземноморья, сопоставимой лишь с позднейшим распространением также семитского (аравийского) ислама.

Арабы: южные семиты

Последним по времени всплеском семитской цивилизационной экспансии стали арабские завоевания, осуществленные в ходе распространения ислама на Ближнем Востоке, в Северной Африке, в Центральной Азии и на Иберийском полуострове в VII веке по Р.Х. Ислам был еще одной религиозной формой, которая, как и иудаизм, сочетала в себе монотеистические и оригинальные черты, связанные с личностью Мохаммеда, и многочисленные общесемитские цивилизационные воззрения, на сей раз отражающие специфику архаических *южно-семитских* культур (тогда как евреи были носителями западно-семитских тенденций), в частности, особое по-

читание бога Луны. Исламские завоевания привели не только к распространению новой монотеистической религии в Средиземноморском регионе, ставшей цивилизационной основой для обществ всего южного побережья Средиземноморья, от Сирии и Анатолии на востоке вплоть до Марокко, Туниса и Иберийского полуострова на западе, но и к массовой арабизации исламизированных территорий. На этих территориях вместе с исламом и через доминантную культуру политических вождей халифата (бывших исключительно арабами) создавалась новая этническая идентичность, язык, культура, превращавшая в «арабов» и тех, кто относился к семитам (арамеев Сирии, Ливана или Ирака), и тех, кто не относился (как было с египтянами, от которых сохранилось только коптское меньшинство в Египте, берберами, преобладавшими в Западной Африке, или иранцами).

Древние арабы отделились от других семитских племен в начале I тысячелетия до Р.Х., и в этот период расселились на территории Аравийского полуострова. Возможно, однако, что и другие семитские племена сложились в этнокультурную прасемитскую общность именно на Аравийском полуострове, но эта гипотеза — как и все связанное с древнейшими периодами истории — нуждается в более тщательной проверке и исследовании. В любом случае, арабы в условиях пустыни во многом сохранили в неприкосновенности те культурные традиции, которые изначально были присущи древним семитам, что и составляет их этнокультурную уникальность (это обстоятельство подметил уже средневековый арабский историк и провозвестник социологии Ибн Хальдун).

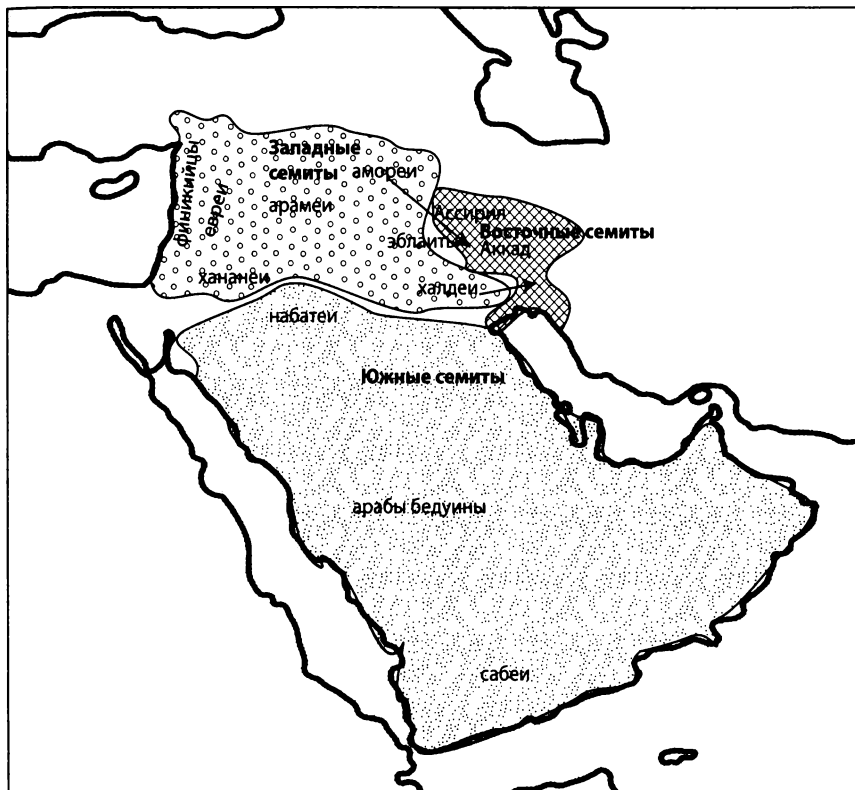
Все пространство расселения арабов можно разделить на три социокультурные зоны:

- 1) северные арабы, тесно переплетенные культурно с арамейским населением (они были создателями таких Государств, как Пальмира, Набатейя, Лахм, Гассан и т. д.) и основывавшие свои общества как на кочевых, так и на земледельческих и торговых практиках;
- 2) центральные арабы, в большинстве своем представляющие собой воинственных бедуинов-кочевников, сочетающих торговлю с разбоем (именно в их среде появился ислам);
- 3) южные арабы, создавшие утонченные оседлые цивилизации с приоритетным влиянием Ирана, с одной стороны, и Ханаанских обществ — с другой (Государство Саба, химьяриты и т. д.).

Семитская цивилизация и ее типы

В общей картине семитской цивилизации мы получаем три культурных полюса, в рамках которых объединяются различные семитские народы.

1. На востоке (Месопотамия) преобладает оседлая городская культура с повышенным вниманием к астрологическим культам (халдейская небосозерцательная культура, или астрологическая религия).
2. На юге арабы сохраняют неизменными кочевые традиции, свойственные изначально всем древним семитам.



Зоны расселения семитских народов

3. На западе постепенно формируется промежуточная — аморейская — культура, сочетающая в себе оседлость и кочевничество с нарастающей торговой коммерческой доминантой.

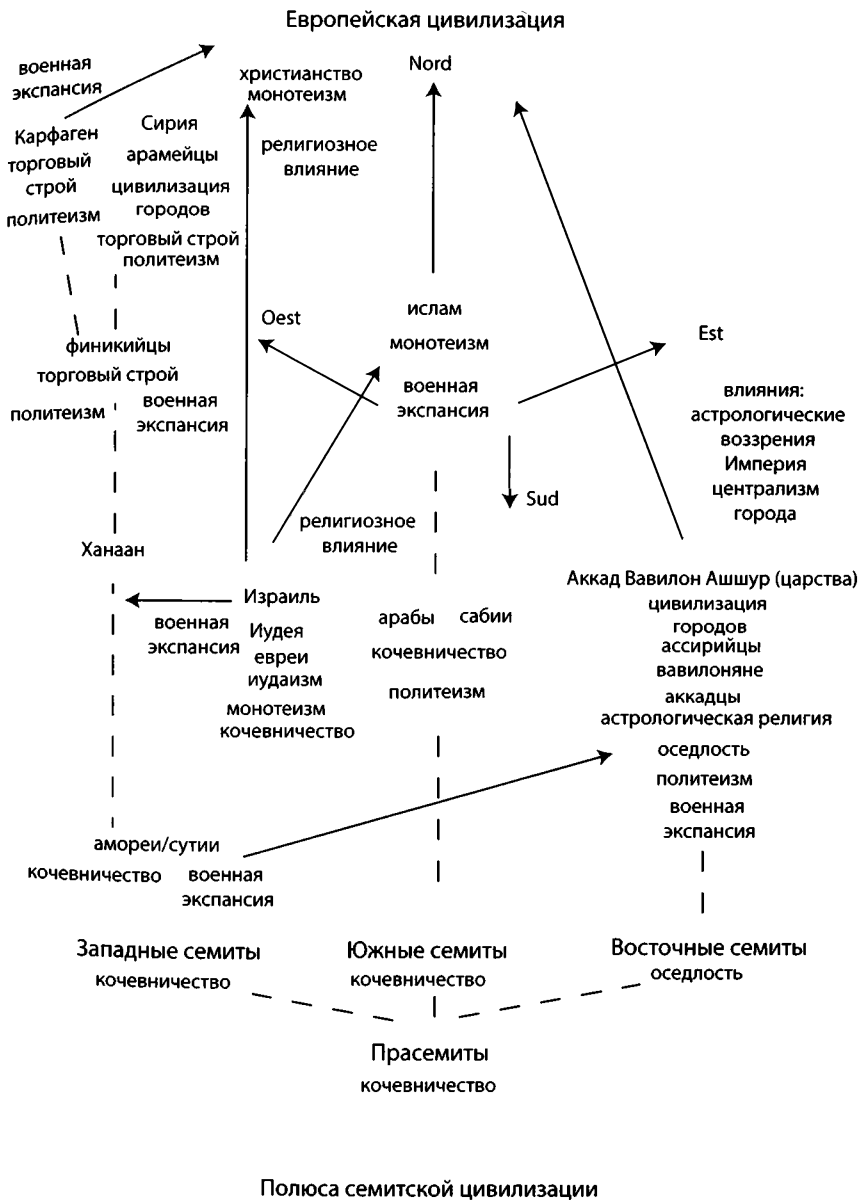
Даже беглого взгляда на семитскую цивилизацию достаточно для того, чтобы оценивать масштаб ее влияния на Средиземноморскую культуру и на общества Средней Азии (прежде всего Иран), с которыми она многократно приходила в тесное соприкосновение на разных исторических этапах и в разных контекстах.

Семитская цивилизация поэтому с полным основанием может быть отнесена к *пограничным цивилизациям*: она автономна и самодостаточна сама в себе, имеет древнейшие исторические корни и сложную развитую структуру, со многими полюсами и парадигмами (религиозными, социологическими, философскими, художественными и т. д.), но в то же время она подчас настолько тесно взаимодействует с греко-эллинской Средиземноморской цивилизацией, с одной стороны, и с иранской — с другой, что оказывает на них кардинальное влияние и в свою очередь черпает многие существенные особенности, интегрируя элементы европейского и иранского Логоса в семитские цивилизационные контексты.

Прежде чем рассмотреть основные полюса и типы семитской цивилизации, предложим обобщающую схему, которая сделает наглядным основные принципиальные различия внутри семитских обществ и векторы их влияния на европейскую цивилизацию.

На сводной схеме мы видим историко-географическую картину соотношений между собой разных полюсов, их самые выразительные религиозные и философские формы, особенности их наиболее масштабных исторических деяний, основные моменты социологических структур и т. д. Эта схема показывает, что семитская цивилизация является комплексным явлением, содержит в каждой из ветвей разнообразные, подчас противоречивые ориентации, качественно меняющие идентичность семитских обществ по оси времени¹. Следовательно, чтобы составить себе даже самое общее

¹ Предложенная схема показывает всю ограниченность такого термина, как «антисемитизм», под которым обычно принято понимать отчетливо выраженную неприязнь к еврейскому народу и его представителям, основанную на негативной оценке их этноисторической деятельности и самой структуры культурной (подчас религиозной) идентичности евреев. Евреи являются лишь одним из многочисленных семитских народов, и при том, что иудаизм оказал фундаментальное влияние на мировые монотеистические религии — христианство и ислам — евреи никак не могут рассматриваться как приоритетные выразители семитского духа, к которому они тем не менее, бесспорно, относятся. И численно, и в пропорциональном масштабе исторических завоеваний, и по месту, занимаемому евреями в контексте семитских народов, они являют собой лишь незначительное меньшинство, облада-



представление о семитах и их Логосе, надо рассмотреть каждое из этих цивилизационных направлений, пусть даже в самом первом приближении.

ющее оригинальной и самобытной идентичностью, но отнюдь не представляющее наиболее характерные черты семитов как культуры и цивилизации. Поэтому отрицательное (равно как и положительное) отношение к евреям не может распространяться на все многомерное, многополюсное и противоречивое пространство семитской культуры.

Часть 1
Восточные семиты:
месопотамский Логос

Великий Шумер и его наследие

Древнейшее население Месопотамии

В истоках восточно-семитской цивилизации лежат религиозные, культурные, мифологические и политические системы шумеров, которые не были семитами¹. Впервые шумеры появляются на юге Междуречья в IV тысячелетии до Р.Х., то есть приблизительно на два тысячелетия раньше массового проникновения в Средиземноморье индоевропейских народов, положивших начало Средиземноморской цивилизации, и на полтысячелетия (как минимум) раньше первых семитов. Вопрос о том, когда в Малую Азию пришли индоевропейцы хетты или же они были древнейшим автохтонным населением, сегодня не имеет решения².

¹ Шумеры говорили на агглютинативном языке, что позволяет предположить их евразийское происхождение и далекое родство с тюркскими и финно-угорскими народами, чьи языки также строятся по агглютинативному принципу. Однако данных, позволяющих доказать эту гипотезу, недостаточно (*Falkenstein A. Das Sumerische. Leiden: Brill, 1959*).

² Достоверно известно, что хетты жили в Анатолии за две тысячи лет до Р.Х., а до них начиная с V тысячелетия до Р.Х. эти территории занимали племена хаттов и хурритов. От хаттов хетты заимствовали многие религиозные представления. История хеттов обстоятельно изложена в трудах Жака Фре и Мишеля Мазуайе. См.: *Freu J., Mazoyer M. Des origines à la fin de l'ancien royaume hittite. Les Hittites et leur histoire. T. 1. P.: L'Harmattan, 2007; Idem. Les débuts du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire. T. 2. P.: L'Harmattan, 2007; Idem. L'apogée du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire. T. 3. P.: L'Harmattan, 2008; Idem. Le déclin et la chute de l'empire Hittite. Les Hittites et leur histoire. T. 4. P.: L'Harmattan, 2010; Idem. Les royaumes Néo-Hittites, Les Hittites et leur histoire. T. 5. P.: L'Harmattan, 2012. Большинство историков и этнологов считает, что предки хеттов пришли в Анатолию на рубеже III–II тысячелетий до Р.Х. предположительно из южно-русских степей через Балканы. См.: *Mallory J.P. In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. L.: Thames and Hudson, 1989; Гамбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006; Дьяконов И.М. О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестник древней истории. 1982. № 3–4. Однако другие полагают, что хетты были изначально анатолийским народом и проживали в Анатолии на несколько тысячелетий раньше. Эту гипотезу развивали Иванов-Гамкрелидзе и американские ученые Колин Ренфрю и Квентин Аткинсон. См.: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема // Вестник древней истории. 1980. № 3; Они же. Миграции племен носителей индоевропейских диалектов с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания***

До прихода шумеров с конца VI до второй половины V тысячелетия территорию Междуречья населяли древние народы Анатолии, носители халафской (Северная Месопотамия) культуры, тесно связанной с культом Великой Матери и матриархальной цивилизацией Чатал-Гююка¹. Позднее на халафскую культуру наложились культура субареев² (жителей страны Субарту³), которые были, возможно, продолжателями халафской культуры и предками хурритов⁴. Им соответствует убейдский культурный слой. В период Убейда были заложены первые города, достигшие расцвета в эпоху шумеров — в частности, древнейший шумерский город Эриду был населен носителями убейдской культуры еще с 6500 годов до Р.Х. Показательно, что первым своим царем шумеры считали Алулима (Al-Lulim⁵) и помещали эпоху его правления в глубокую древность. Он был правителем города Эриду, который шумеры считали древнейшим и изначальным для своей цивилизации. Богом Эриду был Энки (семитский Эа), чье имя — En-Ki — на шумерском означает «Господин Земли». Его храм носил название E-Abzu (Дом Бездны). Но возможно, мужское божество и фигура царя — это позднейшие проекции андрократических архетипов на матриархальную культуру палеоевфратского населения (убейдская культура) со стороны патриархальных шумеров. Показательно, что шумерские царские хроники, передавая рассказ о Алулиме, первом царе Эриду, уточняют, что «царство спустилось с неба», что можно прочесть как «было даро-

в Евразии // Вестник древней истории. 1981. № 2; Они же. К проблеме прародины носителей родственных диалектов и методам их установления // Вестник древней истории. 1984. № 2; Они же. Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений // Вопросы языкового родства. 2013. № 9; Renfrew C. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. L.: Jonathan Cape, 1987; Atkinson Q. *Mapping the Origins and Expansion of the Indo-European Language Family* // Science. 2014. № 337.

¹ Храмовый центр матриархального святилища Чатал-Гююк в Центральной Анатолии существовал с 7400 до 5600 года до Р.Х., то есть как раз до периода халафской культуры, являющейся продолжением это гинекократической традиции (Mellaart J. *Catal-Huyuk. A Neolithic town in Anatolia*. L.: Thames and Hudson, 1967).

² Существует лингвистическая гипотеза, которую разделяли И. Гельб и И. Дьяконов, относительно того, что субареи говорили на прототигридском языке, отличительной чертой которого было удвоение слогов, что сохранилось в именах богов Инанна, Хубаба, Забаба. Такую же особенность мы встречаем позднее в именах вождей семитов гиксосов и в Минойской культуре.

³ В сакральной географии шумеров страна Субарту располагалась на севере.

⁴ Некоторые историки это отрицают. В частности, И. Гельб. См.: Gelb I.J. *Hurrians and Subarians* // The Oriental Institute of the University of Chicago: *Studies in Ancient Oriental Civilizations*. № 22. The University of Chicago Press, 1944.

⁵ Дословно в шумерском языке это имя означало олень.

вано богом»¹ и считать типично шумерской (то есть андрократической) чертой.

Следующей эпохой древнейшей Месопотамии является период Урука (приблизительно 4100 — 3100 годы до Р.Х.). К середине этого периода присутствие шумеров в Междуречье является бесспорным, равно как и некоторая преемственность этих ранних шумеров культуре Урука. Относительно того, как совершился переход от культуры Урука к раннединастическому периоду собственно Шумера, полной ясности у историков нет. Этот период важен тем, что здесь происходит постепенный переход от цивилизации Великой Матери, доминировавшей в халафскую и убейдскую эпохи, к раннему патриархату. В период Урука повсеместно появляются изображения мужских божеств — прежде всего сакрального царя-жреца. Тогда же возникают первые признаки патриархального вертикально организованного Государства. Но при этом во главе пантеона стоит по-прежнему Великая Мать, чье имя — Инанна, Великая Богиня — сохранится и у шумеров, пантеон которых будет уже довольно строго патриархальным. Тогда же появляется также заимствованная шумерами идеограмма Ану, бог Неба или просто «бог», озвученная также dingir.

Видимо, к этому же времени относится и слово en, господин, повелитель. Король-жрец (ensi) правил с опорой на совет старейшин, каждый член которого также совмещал религиозную и светскую власть, и показательно, что среди членов совета были женщины-жрицы. Инанна была божеством именно Урука, и символический переход от цивилизации Эриду (последний этап убейдской культуры) к цивилизации Урука, возможно, отражен в шумерском мифе о распределении сакральных сил, шумерское «ме» между богами Энки, божеством Урука и, в частности, о его захвате Инанной, которая оказалась обделенной «ме». История про легендарного царя Урука Думмузи, бывшего правителем Урука, точно отражает патриархальный сценарий обоснования царской власти, сохранившийся в цикле легенд о Великой Матери Кибеле. Определенные трения между патриархальными божествами шумеров (как в случае Энки и истории о «ме») и более древним культом Великой Матери отражаются и в том, что в некоторых версиях шумерских мифов Инанна, главная богиня шумеров, причисляется к Игигам, божествам низшего ранга, отдаленно напоминающим греческих титанов, тогда как большинство главных богов называются Аннунаками.

¹ Jacobsen Th. The Sumerian King List // Assyriological Studies. № 11. Oriental Institute. University of Chicago Press, 1939.

Присутствие шумеров в Месопотамии документально подтверждено в период Урука. В это время — в эпоху Джемдет Насра (3100 — 2900 годы до Р.Х.) — зафиксированы первые письменные таблички, где ранние сакральные пиктографы используются уже как полноценное письмо, приспособленное для хозяйственных нужд.

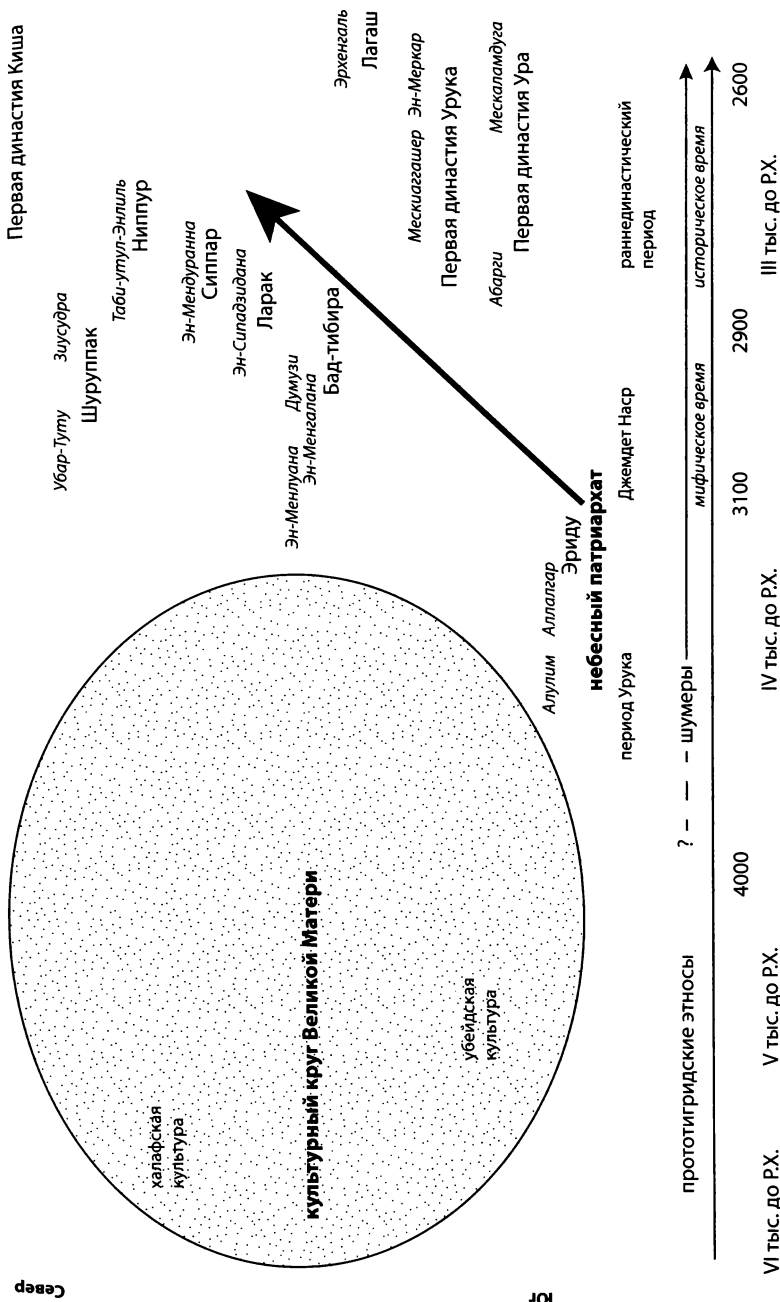
Период Урука, относимый историками условно к «додинастическому», так как документальных памятников о правивших в ту эпоху династиях и правителях не сохранилось, завершает первый этап историала Шумера, включая дошумерские эпохи, которые в позднейших шумерских хрониках описаны в духе реконструкции собственно шумерского историала.

В любом случае дошумерские эпохи Месопотамии отличаются от собственно шумерских — и особенно ярко мы видим это, начиная с раннединастического периода (2900 годы до Р.Х.), — тем, что цивилизация шумеров характеризуется ярко выраженным патриархатом и вертикальной ориентацией социально-политической организации (что затрагивает религиозную систему и управление городами), возникновением Государств, ростом воинственности и агрессивности и т. д. Едва ли подобные тенденции могли автономно проявиться изнутри дошумерских прототигридных и палеоевфратских обществ, то есть из матриархальной гинекократической культуры древней Анатолии, проекциями которой были халафская и отчасти убейдская культуры. В сакральной географии шумеров мы видим архаический пласт той траектории, по которой, вероятно, продвигалась патриархальная традиция — *с юга на север*, от Дильмуна в Персидском заливе (страна творения и одновременно страна мертвых) к южно-месопотамскому Эриду (с мужским божеством Энки, Властелином Земли) и далее от него на север к среднему Междуречью и в сторону страны Сибарту.

Сами шумеры делят свой историал на две половины: период до Всемирного потопа и после него. Допотопными считаются пять городов, и, соответственно, их правители правили Месопотамией в глубокой (мифологической) древности. Это — Эриду, Бад Тебира, Ларса (на юге), Шуруппак (в центре), Сиппар (на севере).

Им соответствовали мифические цари, управлявшие Шумером до Всемирного потопа. При этом длительность их правления носит символический характер, что подчеркивает особенности мифического времени, после потопа смыкающегося с временем хронологическим и «историческим».

Первым царем, правившим в Эриду, был Алулим. В других версиях первочеловеком, также жившим в Эриду, был Адапа, сын бога Энки. Он был первым из семи мудрецов (Абгаллу), помогавшим лю-



Древнейшие эпохи шумерского историмала

дям основывать города Шумера¹. Вторым правителем Эриду был Аллалгар. Возможно, длительность их правления — соответственно 28 800 и 36 000 — указывает на различные циклы. Первое число — на лунный (число дней в лунном месяце), а второе — на солнечный (число дней в солнечном году). Эти числа повторяются и у других правителей.

Далее следуют три правителя города Бад-тибири: Эн-Менлуана, Эн-Менгалана и Думузи. Думузи выступает в шумерских мифах как возлюбленный Инанны, Великой Матери. Это — архетип древних матриархальных монархий, где мужской правитель выступал сакральной жертвой в структуре гинекократического общества. Ярче всего это нашло отражение в анатолийском культе Кибелы, Великой Матери и ее возлюбленного Аттиса². Единственным допотопным царем Ларака назван Эн-Сипадзидана. Его сменяет Эн-Мендурана, царь Сиппара. И завершают перечисление древнейших правителей Шумера три царя Шуруппака — Убар-Туту, Шукурлам и Зиусудра, при котором и произошел потоп и который чудом спасся от него.

Первые династии Шумера

Оказавшись в Месопотамии, шумеры построили высокодифференцированное общество — с изысканной и теологически разработанной религией, развитой иерархической политической системой, письменностью (клинопись), утонченными ирригационными технологиями, впечатляющей городской архитектурой, ремеслами и искусствами. Это была уникальная патриархальная цивилизация, разительно отличающаяся от той, что ей предшествовала, где преобладали матриархальные гинекократические черты.

Шумеры, согласно их мифам, пришли в Месопотамию с острова Дильмун, который считался ими прародиной человечества (то есть самих шумеров) и локализация которого затруднительна³.

¹ В одной из версий мифа Адапу выступает как советник Алулима, причем в этом случае он изображается как получеловек-полурыба. В этом качестве он носит имя У-Ан, встречающееся у греческих авторов как *Ὠάνης*. В одной из историй Адапу упускает возможность получить бессмертие на пиру небесных богов.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины; Он же. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

³ Исторически это название острова Бахрейн в Персидском заливе, но скорее всего, название древней прародины шумеров на него было перенесено позднее. Шумеры считали, что на острове Дильмун живет Зиусудра (семитский Ут-Напиштим), царь Шуруппака, спасшийся от Всемирного потопа. В сакральной географии шумеров Дильмун был обителью мертвых и одновременно местом, откуда началось творение мира.

Именно шумерская мифология, политическая система, философия, культура и цивилизация стали матрицей для позднейшей аккадской и ассиро-вавилонской культур.

Шумеры занимали преимущественно юго-восточные земли Месопотамии — территории устья Тигра и Евфрата в зоне их впадения в Персидский залив. Эта юго-восточная территория исторически и получила название Шумер. Северо-западная зона Месопотамии несколько позднее была постепенно заселена восточно-семитскими племенами, которых стали называть — по основанному ими (при правителе Саргоне Великом) городу Аккаде — «аккадцами»¹.

Шумеры осушили болота и создали сложные ирригационные системы, позволившие обрабатывать землю и строить величественные города при помощи строительных технологий, в основе которых лежала обработка глины. Шумеры занимались также обработкой металлов, изготовлением технологически сложных тканей и керамики. В целом именно шумеры создали завершённую модель цивилизации Междуречья и первыми объединили эти территории в могущественное Государство — построили многонаселённые города, развили клинописное письмо и разработали детальную систему религиозных воззрений.

Раннединастический период шумерской истории принято отсчитывать с 2900 года до Р.Х. и завершать 2350 годами до Р.Х. Самый ранний этап додинастического периода изучен очень слабо, и достоверно расшифровать шумерскую письменность можно только после 2600 годов до Р.Х., хотя, как мы видели, она существовала ещё и в более древние времена.

В раннединастический период окончательно оформляется именно шумерская — то есть строго *патриархальная* — идентичность цивилизации Месопотамии. В это время параллельно в разных городах складываются династии, имеющие подчеркнута андрократическую — часто солярную — направленность.

Самой ранней династией этого периода считается династия города Киш. Царство Киш, согласно шумерскому историалу, возвысилось после Всемирного потопа и сохраняло гегемонию вплоть до Гильгамеша, после чего первенство перешло к Уруку. В разных списках шумерских царей существуют различные версии относительно того, кто был первым царем Киша. В одних источниках — это Ни-гушур, а Этана был его 13-м правителем; в других — первым царем и основателем династии Киша был Этана. Об Этане сообщается, что

¹ Selz G.J. Sumerer und Akkader. Geschichte, Gesellschaft, Kultur. München: C.H. Beck, 2005.

«он уравнивал все земли». При желании в этом можно видеть намерение на подготовку к той централизации Шумера, которая произойдет позднее при правлении династии Урука. Предание об Этане сообщает, что он первым из людей взмог на небеса в поисках растительной жизни, которым он хотел обладать, поскольку был бездетным. На небо Этана всходит на орле. В этом мифе орел противопоставляется змее. Орел живет на верхушке мирового дерева, а змея — у его корней. После ссоры орла и змеи, вызванной тем, что орел, нарушая обет дружбы, съедает детенышей змеи, змея сбрасывает орла в яму. Этана спасает орла, и тот возносит его на небо. Связь древнейшей шумерской монархии — династии Киша — с символизмом орла показательна: орел был также символом царства у хеттов, и возможно, это было развитием фигуры шумерского бога Анзуд¹.

Девятым потомком Этана был правитель Киша Эн-Мебаргеси, о котором сохранились первые строго подтвержденные исторические свидетельства — на его царстве цепочка легендарных правителей смыкается с хроникально зафиксированными фигурами. В его эпоху был построен храм Энлиля² в Ниппуре. Кроме того, при нем шумеры подчинили себе ряд городов-государств Элама. Сын Эн-Мебаргеси Агга построил в Ниппуре храм Туммаль — в честь паредры Энлиля, богини Нинлиль³. При Агге династия Киша утрачивает свое главенство в Шумере. После того как он терпит поражение от Гильгамеша, оно переходит к династии Урука. Тогда же царский трон переносится в храм бога Ану (Е-Ану) в Уруке.

Основателем одной из самых ранних шумерских солнечных династий — династии города Урук (Первая династия Урука) — считается легендарный шумерский царь Мескиаггашер (Meš-ki-aĝ-gašer), правивший в XXVIII веке до Р.Х. Он считался сыном солнечного бога Уту. До того как стать царем Урука, он был жрецом бога Неба, Ану в святилище Е-Ану (дословно Дом Бога). Иногда он отождествляется со своим сыном Эн-Меркараром, который также именуется «сыном Солнца» и «основателем Урука». О конце Мескиаггашера сообщается, что «он вошел в море и исчез»⁴. Возможно, это следует понимать как возвращение на остров Дильмун.

С Эн-Меркараром связано шумерское предание о разделении языков. Чтобы исправить эту катастрофу, Эн-Меркарар объединил окружающие территории — Шубур, Хамази, сам Шумер, северную

¹ Божество Анзуд считалось двуликим или двухголовым.

² Имя En-Lil дословно означает «Господин Ветра».

³ Ее имя Nin-Lil дословно означает «Южный Ветер».

⁴ Возможно, уход в море связан с фигурой первочеловека Адапа из Эриду, который изображается полурыбой.

область Ури-ки и страну Марти (Сирию, населенную семитским народом эблаитов). Таким образом Эн-Меркар закладывает основы *первой имперской традиции*, и миф о его деяниях указывает на важнейшую деталь, отражающую сущность Империи — *воссоединение народов и территорий под единовластием священного царя есть гуховное божественное действие, восстанавливающее расколотость мира*, собирающее воедино множество (языков и народов), которое есть следствие катастрофы или божественного наказания. Некоторые истории связывают с Эн-Меркаром предание о Вавилонской башне.

Показательно, что цари Первой династии Урука, восходящей к богу Солнца Уту, противостоят Инанне, что отражено в истории о походах Мескиаггашера и Эн-Меркара в страну Аррата, покровительницей которой была Инанна. Перенос статуи Инанны из Арраты в Урук сами шумеры, возможно, интерпретировали как подчинение богини мужскому божеству. Противостояние Великой Матери является постоянной темой на протяжении нескольких поколений царей из Первой династии Урука.

Так, снова в поход на Аррату отправляется преемник и сподвижник Эн-Меркара Лугальбанда (дословно «Юный Царь»). Правда, теперь Инанна, уже ставшая покровительницей Урука, помогает Лугальбанде советом, как завоевать Аррату. Однако сын Лугальбанды легендарный Гильгамеш снова вступает в противоречие с Великой Богиней, срубая священные кедры, убивая чудовище Хумбабу и отвергая ее домогательства, что и становится канвой его драматической эпопеи.

Гильгамеш может считаться создателем первой шумерской Империи, хотя им можно признать уже его предка — энси Урука Мескиаггашера и Эн-Меркара, «воссоединяющего языки».

В шумерском историале следующей за Уруком правящей династией Шумера обычно считается Первая династия Ура, возвысившаяся в период с 2600 по 2500 годы до Р.Х. Хотя, вероятно, правители Ура были сильны и ранее — параллельно с Первой династией Киша и Первой династией Урука. Первым правителем Ура после Всемирного потопа назван Абарги, а исторические свидетельства сохранились о втором правителе Мескаламдуге, жившем в XXVI веке до Р.Х. Первая династия правителей Ура достигает своего пика при царе Месанепада, правившем приблизительно в 2563 — 2524 годах до Р.Х.

Ур был особым городом, где главным культом был культ бога Луны Нанна. Поэтому матриархальные традиции в нем были довольно устойчивы. Так, Месанепада носит титул «супруга храмовой

блудницы», под которой фигурировала богиня Инанна, и это указывает на матриархальный характер его правления, что отражается в общешумерском мифе об Инанне и Думмузи. И в данном случае Месанепада выступает в качестве возлюбленного Великой Матери, от которой он и получает легитимацию своего царства.

При Месанепаде влияние Ура распространяется на весь Шумер, и он добавляет к своему титулу формулу «луталь Киша», что означает реальные или лишь желаемые претензии на контроль над севером Месопотамии. Постепенно власть Первой династии Ура начинает клониться к закату, и последний представитель этой династии Балулу, видимо, был свергнут эламскими правителями Авана.

Еще одна древняя династия Шумера утвердилась в Лагаше приблизительно в XXV веке до Р.Х. Верховным божеством в Лагаше был Нингирсу, бог войны. Первым известным правителем Лагаша был Эрхенгаль, затем ему наследовал верховный жрец Лагаша — Луталь-шаг-энгур. При нем Лагаш был в подчинении правителей эламского города Аван. Но полностью независимым Лагаш стал при царе Ур-Нанше, которого считают основателем Первой династии Лагаша. Цари Лагаша становятся гегемонами Шумера при внуке Ур-Нанше царе Эанатуме, который распространил свою власть на многие города Месопотамии — Ур, Урук, Умма, Ларисса, Киш, а также соседнего Элама. Позднее Лагашем правили жрецы бога Нингирсу, так как власть перешла к брату Эанатума, который возглавлял жреческую коллегию. При них Лагаш постепенно утратил свои позиции, и от него снова отложились, восстановив независимость, шумерские города-государства — Умма и Киш. Кишем в то время правила единственная женщина в списке шумерских царей — царица Кубаба¹, ранее бывшая «трактирщицей», но поднявшая народ на борьбу с Лагашем и Уруком².

Во время правления царя Уруинимгины были проведены реформы в демократическом и секулярном ключе: была несколько ограничена власть жрецов, повышена роль народных собраний и т. д.

Лагаш традиционно враждовал с соседним городом Умма. При Уруинимгине правитель Уммы Лутальзагеси, объединивший ее с Уруком, нанес Лагашу поражение.

Параллельно этим основным династиям в Шумере существовало еще несколько менее крупных, которые то оказывались под влияни-

¹ Позднее Кубаба или Ку-Бау была обожествлена или отождествлена с Иштар. Некоторые историки полагают, что культ этой царицы Киша лег в основу культа хеттской Кибелы.

² Основатель Акадской Империи Саргон Великий служил виночерпием у внука Кубабы Ур-Забабы.

ем главных династий, то снова восстанавливали самостоятельность. Так, перед тем как Эанатума добился для Лагаша гегемонии, в период правления Эн-Шакушанны и его наследника Луталькингенешдуду снова укрепился Урук. Этот период упоминается в хрониках как «Вторая династия Урука». После нее пришло время Второй династии Ура с правителями Нанни и его сыном Меш-ки-анг-наном II.

Далее на короткий срок в XXV веке до Р.Х. возвышается династия Адаба, основанная царем Лутал-анне-мунду, который стремительно покоряет себе Шумер, провозглашая, что его царство «простирается на все четыре стороны света». Главным божеством Адаба была Богиня-Мать Нинту.

От Адаба эстафета гегемонии над Шумером, хотя и не в столь значительном масштабе как при Лутал-анне-мунду, переходит к династии города Мари, расположенного на крайнем западе Шумера, где преобладали семитские племена. Правители Мари укрепили свое влияние в период правления последних царей из династии Гильгамеша.

Лутальзагеси, основавший Третью династию Урука, представленную только им самим, нанес поражение правителю Киша, внуку Кубабы, и в последний раз в истории Месопотамии — перед семитской Империей Саргона Великого — установил гегемонию под началом шумерского властителя. Фактически Лутальзагеси и выступил провозвестником позднейшей Империи Саргона, так как при нем Шумер был объединен под началом единого «Царя страны», а его власть простиралась на такие мощные региональные центры, как Ур, Урук, Умма, Лагаш, Ниппур и Киш. При этом ряд свидетельств позволяет считать, что владения Лутальзагеси к западу распространялись вплоть до Средиземного моря. Поэтому последний чисто шумерский (доаккадский) правитель Месопотамии вполне может рассматриваться как создатель Империи, которую аккадцы впоследствии только укрепили и расширили.

Пользуясь тем, что Лутальзагеси продолжает сражаться с Лагашем Уруинимгина, виночерпий семитского происхождения сверг внука Кубабы Ур-Забабу, прежде побежденного Лутальзагеси, но оставленного им у власти, и основал Аккадскую Империю. Самого себя он приказал называть Шарум-кеном (Šarrum-ken — дословно «Царь велик») Саргоном.

После того как на севере Шумера возвысилось царство Саргона Великого, основавшего новый город Аккаде, ставший столицей аккадцев, эпоха правления первых шумерских династий завершилась. Власть от шумеров перешла к семитам-аккадцам. Позднее шумеры снова вернутся на какое-то время на первые позиции в Месопота-

мии в эпоху Третьей династии Ура, но они будут править уже над новой социально-политической структурой, где значение семитского фактора существенно возрастет.

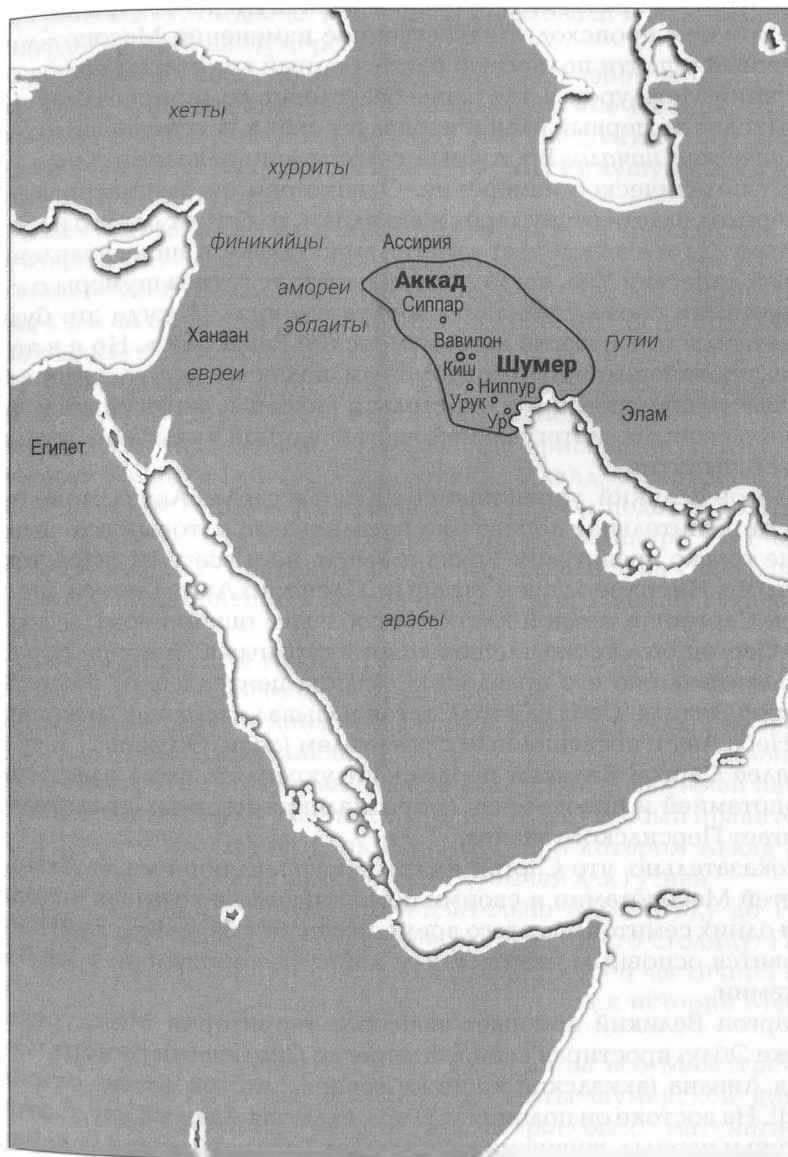
От «цивилизации Киша» к Аккадской Империи

Предки восточных семитов появляются в Междуречье начиная с III тысячелетия до Р.Х. К этому времени шумеры уже расселились на юге Месопотамии. Семиты же преимущественно распространялись на севере и постепенно смешивались с местным шумерским населением, образуя двухполюсную этническую систему. Более всего семитов было на севере и западе — в городах Мари и Киш. Восточные семиты имели много общих культурных черт и с населением расположенных к западу от Евфрата территорий Сирии, где с древности существовали города-государства эблаитов. Эту общность древних восточных семитов польско-американский историк Игнац Гельб предложил назвать «цивилизацией Киша»¹.

Именно это семитское население, перешедшее от кочевого образа жизни к оседлому под прямым влиянием шумеров, и стало постепенно второй составляющей месопотамской цивилизации, наряду с чисто шумерским пластом. От шумеров «цивилизация Киша», включая территории, прилегающие к Евфрату с запада, где проживали не только оседлые восточные семиты, но куда постоянно вторгались кочевые племена западных семитов, получала свои структуру, содержание, культуру, религию, экономические практики и политические институты. Семиты активно интегрировались в Шумер, но при этом сохраняли и собственную идентичность, прежде всего *в языке*.

«Цивилизация Киша» существовала в потенциальном состоянии в составе Шумера вплоть до Саргона Великого — до конца XIV — XIII веков до Р.Х. После того как Саргон сверг Ур-Забабу, вся область центральной Месопотамии (то есть северный Шумер), называвшаяся шумерами Ури-ки и населенная оседлыми семитами, перенявшими шумерскую культуру, была объединена — на сей раз политически — вокруг нового правителя и новой столицы Аккаде. С этого времени восточные семиты становятся носителями особой политической функции. Поэтому «цивилизация Киша» в этот момент исчезает, уступая место Аккаду, который во многом и был ее *политическим выражением*. Саргон Великий, таким образом, не

¹ Gelb I.J. Ebla and the Kish civilization // Cagni L. (ed.). La lingua di Ebla. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1981.



Ядро Шумеро-Аккадской цивилизации

только один из правителей лугалей и энси шумерского цикла власти — при нем происходит качественное изменение Месопотамии. Вторичный и почти полностью растворенный семитский полкус цивилизации Междуречья, где ранее безусловно доминировали шумеры, выходит на первый план и проявляет себя как *самостоятельное историческое начало*. Восточные семиты «цивилизации Киш» обретают политическое измерение. Однако оно не рассматривается как переход власти от шумеров к аккадцам, то есть от одного народа к другому. Этот аспект будет замечен лишь позже, в эпоху правления Третьей династии Ура, когда после нашествия гуттиев шумеры с юга Месопотамии снова установят свою гегемонию. И тогда это будет осознаваться ими отчасти как «шумерский Ренессанс». Но и в этом случае противоположным культурным полюсом для восстановивших власть шумеров будут не столько аккадцы, считающиеся, напротив, «своими», интегральной частью единой культуры, сколько пришельцы гуттии.

Саргон Великий, укрепившись в Кише и сделав Аккад столицей, наносит решительное поражение Лугальзагеси, который в то время был не только правителем Урука и Уммы, но и всего Шумера, признанным в Ниппуре «царем страны». Пленного Лугальзагеси доставили к Саргону в медной клетке (с собачьим ошейником), и после этого Саргон был провозглашен «царем страны» в Ниппуре, что давало легитимацию его правлению от лица центрального божества шумеров Энлиля. Себя самого Саргон называл «верховным жрецом бога Неба Ану и посвященным служителем (энси) Энлиля».

Далее Саргон Великий продолжает укреплять свою власть над Месопотамией и преодолевая сопротивление местных правителей, достигает Персидского залива.

Показательно, что Саргон назначает управляющими отдельных областей Месопотамии и своими помощниками в военных походах почти одних семитов, и с этого времени семитский (аккадский) язык становится основным разговорным койне на территории всей Месопотамии.

Саргон Великий покоряет западные территории Междуречья, а также Эблу, простирая свои владения до Средиземного моря и достигая Ливана (аккадские хроники говорят, что он достиг острова Кипр)¹. На востоке он подчиняет Элам, включая Аван и Сузу. С этого времени и народы, живущие к востоку от Тигра, начинают говорить на семитском языке (как минимум, понимать его). Именно при Саргоне Великом происходит полная адаптация клинописи под семит-

¹ Edzard D.-O. Geschichte Mesopotamiens. München: C.H. Beck, 2004.

скую грамматику, тогда как ранее ее использовали почти исключительно для записей на шумерском языке.

Саргон сделал свою дочь Энехедуанну верховной жрицей Бога Луны в Уре. Она известна своими гимнами богине Инанне, сохранившимися в жреческом обиходе еще в течение долгих столетий.

Власть после его смерти перешла к его сыну Римушу, затем к другому сыну, Маништушу.

Самым могущественным правителем после Саргона стал его внук Нарам-Син, дословно «возлюбленный Сином, Богом Луны». При Нарам-Сине Аккадская Империя достигает своего апогея. Сам Нарам-Син на пике славы и успехов в покорении соседних земель провозглашает себя «богом Аккада». Повторяя пример правителя Адаба Лутал-анне-мунду, он также включает в свой титул формулу: «король четырех сторон света, король Вселенной».

Более поздние предания, объясняющие пришествие гутиев, захвативших Месопотамию и разгромивших Аккад, утверждали, что в своем величии Нарам-Син перешел границы и подверг разграблению святилище верховного бога Энлиля в Ниппуре — Е-кур. За это на Аккад пало проклятие богов, что сказалось на упадке царства и нашествиях внешних врагов (прежде всего племен гутиев из гор Загроса).

Гутии вторгаются в Аккад сразу после смерти Нарам-Сина под предводительством своего царя Энридавизира.

Следующим царем в династии Саргона Великого становится его внук Нарам-Сина Шаркалишарри, при котором впервые упомянут город Вавилон. С этого времени власть аккадских правителей начинает клониться к надиру. Шаркалишарри сменяет слабый правитель Дуду, а Дуду — последний царь Шу-турул, при котором Аккад настолько слабеет, что становится легкой добычей для гутиев.

После смерти Шу-турула приблизительно в 2137 году до Р.Х. гутии захватили Аккадское царство и разрушили его столицу. При этом города Ур, Урук и Лагаш снова заявили о своей частичной независимости. Так завершается Аккадский период в истории Месопотамии.

По мере распространения своего влияния на все Междуречье аккадцы заимствовали все основные моменты шумерской цивилизации — письменность, мифологию, астрономию, математику, политическую систему, строительные и аграрные технологии, но внесли в общий комплекс и ряд своих специфически семитских элементов — прежде всего *семитский язык* (аккадский язык), ставший постепенно основным языком центральной и северо-западной Месопотамии. Кроме того, аккадские правители поддерживали и неко-

торые чисто семитские культы — такие как культ богини-воительницы Ануннит¹ и бога-покровителя города Аккаде Абу, которым правитель Шаркалишарри посвятил храмы.

В этот период начинают активно распространяться семитские формы имен шумерских богов — шумерский Энлиль по-аккадски звучит как Эллильм, Энки как Эа, Нанна как Син, Инанна как Иштар, Ишкур как Адад, Уту как Шамаш и т. д.

Аккад, таким образом, стал синтезом шумерского и семитского начал, с шумерской культурной доминантой, но вместе с тем с преобладанием семитского языка. За столь продолжительный период формируется синтетическая *шумеро-аккадская культура*, следующая за собственно шумерской (несемитской), сохраняющая в неприкосновенности ее принципиальные теологические, мифологические и ноологические парадигмы и завершающая подготовительный этап синтеза, уже в полной мере намеченного «цивилизацией Киша».

Шумеро-аккадская цивилизация оказывается чрезвычайно устойчивой и продолжает в той или иной степени сохранять свою идентичность и в более поздние эпохи.

Третья династия Ура

Гутии правят Шумером приблизительно с 2218 по 2047 годы до Р.Х., хотя их правление не является централизованным. Они скорее не дают отдельным шумеро-аккадским городам восстановиться и укрепиться, нежели проводят какую-то последовательную имперскую политику.

За это время шумеро-аккадский синтез еще более развивается, вместе с тем семитское начало преобладает в светских и хозяйственных вопросах, а шумерский язык постепенно смещается в область сакрального, превращаясь в литургический язык, используемый в богослужении, отправлении культов, молитвах и гимнах.

За время правления гутиев складывается ностальгический миф о царстве Саргона как образце для целого ряда более поздних Империй. Так идея объединить земли и народы Месопотамии под единым началом становится главенствующей при установлении Третьей династии Ура.

Восстание против гутиев поднял житель Урука Утухенгал, и когда восстание увенчалось успехом, а царь гутиев Тирикан был

¹ Ее культ в лице богини Анат чрезвычайно распространен у западных семитов, где она почитается как сестра-супруга Ва'ала. В шумеро-аккадском контексте она отождествлялась с Иштар.

повержен, он объявил себя царем Шумера и Аккада и правил Месопотамией приблизительно с 2112 по 2104 годы до Р.Х. Так же как и Нарам-Син, а до него Лугал-анне-мунду, Утухенгаль провозглашает себя «королем четырех сторон света, царем Вселенной».

Во главе новой освобожденной от гутиев Империи после смерти Утухенгаля встал правитель Ура Ур-Намму, в силу чего вся династия получила название Третья династия Ура. Ур-Намму во всем старался подражать древним правителям Месопотамии: он строил храмы, основывал жреческие комплексы, завоевывал соседние страны. Так он подчинил Империи Лагаш. На западе его армии дошли до Средиземного моря. Кроме того, он восстановил хозяйство страны, системы водоснабжения и оросительных каналов, пришедшие в упадок при правлении гутиев.

Такую же политику проводил наследник Ур-Намму — Шульги, правивший в период 2093 — 2046 годов до Р.Х. Шульги на западе покоряет Мари, а на востоке предпринимает многочисленные походы против Элама и воинственных племен Загроса. На севере он подчиняет себе страну Субарту и Ашшур. При Шульги влияние Шумеро-Аккадского царства было настолько велико, что распространялось и на значительную территорию Малой Азии, повторяя контуры царства Саргона и его преемников.

Дело Ур-Намму продолжили сыновья Шульги, Амар-Син и Шу-Син¹, укрепившие власть Ура над землями к западу от Евфрата и в средней Месопотамии.

Правление Третьей династии Ура считается «шумерским ренессансом» потому, что правители настаивают на возвращении к использованию шумерского языка не только в религиозных, но и бытовых повседневных вопросах, подчеркивая этнически шумерский характер своего правления. Зеркально отражая политику Саргона Великого, продвигавшего на высшие должности в Империи семитов, потомки Ур-Намму делают то же самое в отношении шумеров. Но при этом процесс сближения двух культур не останавливается. В быту аккадский язык не только продолжает использоваться как и прежде, но даже еще более распространяется. Поэтому как шумеро-аккадский синтез не прекращался в эпоху доминанции семитского Аккада, так и в Третьей династии Ура он идет полным ходом.

Однако постепенно и эта месопотамская Империя начинает ослабевать. Из-под ее власти выходит Элам. А при последнем правителе Ибби-Сине в страну вторгаются племена западных семитов

¹ Следует обратить внимание на то, что в Третьей династии Ура (как, впрочем, и в династии Саргона) часто встречаются лунные имена. Главным божеством Ура является Бог Луны Син — отсюда Амар-Син, Шу-Син, Ибби-Син.

амореев. Таким образом, Третья династия Ура становится последним аккордом шумерского историала, тем периодом, когда власть в Месопотамии сосредоточена в руках этнически шумерских правителей, проводящих вместе с тем осознанно шумерскую политику, хотя и с опорой на шумеро-аккадскую общность, прочно сложившуюся к тому времени.

В этот период властители Ура систематизируют шумеро-аккадский пантеон, формализуя главенствующие позиции бога Энлиля. При этом лунарное божество и бог-покровитель Нанна выдвигается на вторую позицию. В этом можно увидеть следующую закономерность. Империя Первой династии Урука от Мескиаггашера и Эн-Меркара до Гильгамеша и его потомков, а также Лутальзагеси, единственный представитель Третьей династии Урука, осмысляются шумерским историалом как *солнечные* правители, находящиеся в некоторой (хотя и диалектической) оппозиции гинекократическому божеству Инанне. Империи Урука преимущественно *солярные*, тогда как и Империя Саргона (первая семитская полития Междуречья), и Третья династия Ура представляют собой *лунарные* Империи, где лунный бог Син играет первостепенную роль. Но если в случае Саргона мы можем предположить определенную связь между культом Бога Луны и семитским началом, то в случае Третьей династии Ура, воплощающей в жизнь идею «шумерского ренессанса», такой связи не может быть по определению.

Несмотря на то что правители Третьей династии Ура стремятся защититься от набегов кочевников-амореев с Запада и даже возводят для этой цели масштабные оборонительные сооружения, они находят обходные пути. Так, пересекая Евфрат и Тигр на севере Месопотамии, севернее, чем заградительные стены, возведенные шумерами, аморейцы спускаются на юг по восточному берегу Тигра и атакуют шумеров с востока.

Если аморейцы пользовались тем, что внимание последнего царя Третьей династии Ура было поглощено нескончаемыми войнами с Эламом, постоянно восстающим против Шумера, то сами эламиты всякий раз, когда аморейцы атаковали Месопотамию, в свою очередь, предпринимали контратаки. Так, в 2003 году до Р.Х. аморейцы пропустили через подконтрольные им земли войско эламитов, которое захватило Ур, а самого царя Ибби-Сина увели в плен. На этом история Третьей династии Ура была завершена.

При этом восставший на Ибби-сина шумерский сановник Ишби-Эрра незадолго до этого основал собственное царство, отложившееся от Ура, с центром в небольшом городке Исин, недалеко от Ниппура, создав там еще один центр шумеро-аккадской государственности, сохранявший независимость вплоть до 1794 года

до Р.Х. Царство Исина и череда его правителей стали продолжением шумерской династии в период, когда в Месопотамию вторглись амореи и установили несколько своих династий.

Амореи в Месопотамии: Вавилон и Ларса

Постепенно амореи захватывают власть уже во многих ключевых городах Месопотамии.

В период распада Месопотамии и постепенного укрепления амореев определенным могуществом продолжал обладать Исин и правящая в нем династия, основанная Ишби-Эррой. Представители этой династии старались с переменным успехом сохранить свой контроль над шумерскими городами (прежде всего на юге).

В период правления одного из представителей династии Исина, Липит-Иштара, существенно укрепляется формально зависящий от нее город Ларса, входивший в ном Урука и бывший центром почитания солнечного божества Уту. В Ларсе утвердилась аморейская династия. Так, один из царей Ларсы Гунгунум, правивший в 1933—1906 годах до Р.Х., существенно укрепивший свое влияние в Месопотамии, помог свергнуть Липит-Иштара и стал соперником Исина, объявив себя «царем Шумера и Аккада». Правда, при следующем царе Исина, Ур-Нинурта, Гунгунум установил с ним дружеские отношения, но власть Исина отныне распространялась только на центральное Междуречье, а юг страны контролировался аморейской династией Ларсы.

В этот период аморейские правители закрепляются и в других городах Междуречья, в частности в Кише и Казалу.

В период правления следующего царя Исина, Бур-Сина¹ II, аморейский царь Суму-абум, правивший приблизительно в 1895—1881 годах до Р.Х., захватывает Вавилон и создает там еще одно аморейское царство. Так, Суму-абум становится основателем Первой вавилонской династии. Поначалу это было скромное образование, которое в дальнейшем постепенно стало все более укрепляться.

Противостояние между шумеро-аккадским Исином и управляемой амореями Ларсы переходит в затяжное противостояние, и победа оказывается поочередно то у одной, то у другой стороны. В конце концов, аморейский царь Ларсы, Рим-Син², носивший титул «отца амореев», окончательно побеждает в 1794 году до Р.Х. последнего царя Исина, Дамик-Илишу I. После этого почти вся Месопотамия

¹ Лунное имя.

² Лунное имя.

оказывается под власть трех аморейских династий: юг под правителями Ларсы, центр под Вавилоном, причем территориально владения Ларсы намного превосходят владения Вавилона, а на севере складывается еще одно аморейское царство под властью Шамши-Адада I, куда входят основанные ассирийцами¹ города Ашшур и Ниневия. Столицей Шамши-Адада I был город Экаллатум. Шамши-Адад I правил приблизительно в 1807 – 1774 годах до Р.Х. Шамши-Адад I постепенно создал огромную Ассирийскую державу, контролировавшую территории от Сирии и Ливана до Тигра. При этом в своей политике он опирался на союз с Вавилоном, где также правила аморейская династия.

В этой ситуации цари Вавилона Апиль-Син² и Син-мубаллит³ начинают укреплять свои границы, готовясь к решающему сражению за Месопотамию. Решительная развязка происходит при внуке Апиль-Сина и сыне Син-мубаллита вавилонском царе Хаммурапи, правившем в 1792 – 1750 годах до Р.Х. В 1763 году до Р.Х. Хаммурапи осаждают Ларсу и берет город, а вместе с тем и власть над всей южной Месопотамией. Теперь он становится «отцом амореев», и главное — «царем Шумера и Аккада», завершив построение могущественного Вавилонского царства, еще одной имперской политики Междуречья, отчасти восставившей масштаб державы Третьей династии Ура. В Ларсе Хаммурапи восстанавливает храм богу солнца Шамашу — Э-Баббар.

С аморейским правителем Ассирии Шамши-Ададом I Хаммурапи поддерживал союзнические отношения, обеспечив себе, таким образом, мир на севере, но после смерти Шамши-Адада I отношения ухудшились. Ассирийское царство в это время разделилось на две половины, и Хаммурапи помог царю Мари, Зимри-Илиму, сбросить одного сына Шамши-Адада I, а другого сына, правившего восточной частью Ассирии Ишме, Дагана I, Хаммурапи начал теснить, постепенно подчинив Ассирию Вавилону. К 1750 году до Р.Х. Хаммурапи (шестой по счету царь аморейской династии) создал огромную Империю, превосходящую все предшествующие.

Так Вавилон постепенно превратился в столицу обширного царства, включающего в себя Шумер, Аккад, Ашшур и часть Сирии. Начиная с этого времени область, которая до этого называлась Шумер и Аккад, стала именоваться *Вавлонией*. Показательно, что Вавилон

¹ Ассирийцы были, вероятно, семитским племенем родом из Аравии, говорившим на северо-аккадском диалекте восточно-семитского языка и смешавшимся с местными племенами субарейцев (хурритов). Их верховным богом был Ашшур.

² Лунное имя.

³ Лунное имя.

находится недалеко от древнейшего шумерского города Киша, то есть на территории, исконной для «цивилизации Киша».

В основе Вавилонского царства было сочетание трех элементов:

- 1) базовой шумерской основы,
- 2) аккадской культуры,
- 3) обычаев и культов, принесенных амореями.

Постепенно аморейское царство со столицей в Вавилоне распространило свое влияние на всю долину Тигра и Евфрата. Таким образом Вавилонское царство со времен Хаммурапи становится еще одной версией месопотамской цивилизации. В нем сохранялась преобладающая шумерская основа в культуре, религии, мифологии, науке, технологиях и экономике. Но языковой доминантой — теперь уже в обеих зонах Междуречья (юго-восточной и северо-западной) — стал язык Аккада, в той или иной степени близкий аморейскому, так как оба были семитскими. То, что западно-семитский язык уступил восточно-семитскому, показывает, что амореи прошли тот же самый путь, что до них «цивилизация Киша» и аккадцы: они подпали под влияние развитой шумерской культуры и оседлого образа жизни. Но в данном случае код этой культуры передавался уже не только через шумерский язык, сколько через шумеро-аккадский синтез, который полностью усвоили амореи в ходе создания культуры Вавилонии. Фактически, они были интегрированы в шумеро-аккадский контекст. При этом шумерский язык сохранил свое культовое и религиозное значение и на этом этапе.

В этот период шумерское население юга постепенно окончательно ассимилируется семитами, ставшими основой правящего класса во всей Вавилонии, включившей в себя как Шумер, так и Аккад. Дольше всего шумерский этнос сохранялся на юго-западе Месопотамии, но постепенно и там необратимо смешался с семитами.

Вавилонское общество, как прежде шумерское и аккадское, было строго иерархизированным:

- 1) во главе стояли цари, жрецы и воины;
- 2) следующим сословием были ремесленники, писцы, представители «свободных профессий», а также торговцы (это было отличительной чертой вавилонской цивилизации при сравнении с индоевропейским трехфункциональным обществом, не знавшим торговцев и относившимся ко второй касте воинов);
- 3) низшее сословие — крестьяне, мелкие ремесленники;
- 4) ниже остальных находились рабы, представлявшие собой, как правило, захваченных во время боевых действий воинов проигравших армий.

Власть сакрального царя-жреца была *абсолютной*, и именно эта вавилонская модель радикальной централизации политической власти может по праву считаться классической формой Империи — *максимальной концентрации могущества в руках единого правителя*, сакрального монарха, Императора. Эту традицию вавилоняне унаследовали от всей предшествующей им шумеро-аккадской традиции.

Вавилонская традиция вводит на первые позиции среди шумеро-аккадских богов нового бога — Мардука. Мардук был богом — покровителем Вавилона (Ka-Dingir, по-шумерски). Его имя означало «Солнечный Бык», и он был связан с солнечным богом Уту (Шамаш). Но это не приводит к замене одной религии другой, но лишь смещает акценты культа и иерархию пантеона, структура которых остается прежней. Мардук провозглашается сыном Энки (Эа). При Хаммурапи он становится главным божеством, отождествляясь с сыном бога Энки Асарлухи, почитаемом в Эриду, и ассимилируя свойства и качества самого Энки. При этом он несколько теснит бога Энлиля, так как перенос центра Империи в Вавилон лишает Нишпур и его главное божество, признаваемое верховным всеми городами и культовыми центрами Месопотамии, прежней значимости¹. Роль Мардука как главного божества неуклонно растет, и это касается даже тех эпох, когда Вавилония ослабевает и оказывается под властью касситов. Часто Мардука называют эпитетом «господин», «хозяин» — Bel², что скажется на западно-семитской традиции, где Бел-Ва'ал оформился в отдельное божество, наделенное вполне конкретными чертами и противопоставленное старому богу — Элу (Энлилю).

Вавилоняне первыми стали пользоваться семидневной неделей и 24-часовыми сутками (с двенадцатью двойными часами).

Ранний этап вавилонской истории (Старовавилонский период) заканчивается около 1600 до Р.Х., когда в страну с севера из Малой Азии вторгаются индоевропейские племена хеттов.

После разрушения Вавилона хеттами в Междуречье с востока в 1595 до Р.Х. вторглись из Элама племена касситов, уничтожившие аморейскую династию и окончательно подорвавшие могущество Вавилонии.

¹ Возможно, это ложится в основу теологического конфликта между новым и старым богом, что является, как мы увидим дальше, базовой парадигмой западно-семитской (и во многом еврейской) религии и метафизики.

² От аккадского bēlu, господин. Часто Бел упоминается в сочетании bel rabim — великий господин, bēl bēlim — господин господствующих, ab-kal ilāni bēl terēti — господин над богами и т. д.

Сыны Ашшура

После падения Вавилона (Старовавилонского царства) начинается возвышение Ассирии как независимого Государства, территория которого располагалась к северу от Вавилонии по верхнему Тигру и бассейнам рек Большой Заб и Малый Заб.

Ассирия после Хаммурапи была частью Вавилонии, хотя около 1720 года до Р.Х. побочная ветвь местной аморейской династии (или просто узурпаторы) отчасти восстановила некоторую независимость.

После вторжения в Месопотамию воинственных племен касситов Ассирия становится самостоятельным политическим образованием со столицей Ниневия.

Постепенно ассирийцы создали Империю, которая со временем превзошла размерами всех своих предшественников — Шумер, Аккад и Вавилонское царство амореев.

Ассирия в полной мере наследовала от Вавилонии шумеро-аккадскую культуру, а так как Вавилония уже была в языковом смысле полностью семитизированной, семиты-ассирийцы просто переместили центр политической власти к северу, в Ашшур.

Главным божеством ассирийцев был бог Ашшур, по имени которого был назван один из главных городов. Ашшур был богом войны. Он изображался с луком и стрелами в руке и часто в сопровождении быка. Показательно, что отождествление ассирийцев со своим богом изначально выражалось в *имперостроительном императиве*. Так, ассирийский царь Тиглатпаласар I говорит:

Ашшур, одарив меня силою и могуществом, повелел мне расширить пределы его земли и отдал в мои руки свое всемогущее оружие — вихрь битвы. Земли, горы, города, враждебные Ашшуру, я покорил!..¹

В истории ассирийской Империи можно выделить несколько периодов.

На самом раннем (Староассирийский период — с середины III тысячелетия по XIV век до Р.Х.) Ассирия обладала частичной самостоятельностью под властью аккадцев, затем гуттиев, шумеров (Третья династия Ура) и, наконец, амореев. В этот период в Ассирии не было одной непрерывной династии или даже нескольких. Кроме эпохи правления аморея Шамши-Адада I, когда северо-месопотамское царство превратилось действительно в мощную самостоятельную державу, остальные образования были локальными.

¹ Сагаев Д. Ч. История Древней Ассирии. М.: Наука, 1979. С. 62.

После распада Империи Шамши-Адада I Ассирией правят местные цари, чаще всего не обладающие полноценной властью и зависящие от соседних держав — Вавилонии, Митанни, Хеттского царства и т. д. С 1700 года до Р.Х. столицей Ассирии становится собственно город Ашшур.

На втором этапе (Среднеассирийский период — XIV—IX века до Р.Х.) Ассирия становится полностью независимой державой, в эпохи максимальной экспансии подчиняющей большинство территорий Междуречья и соседних стран. Здесь Ассирия выступает как полноценная Империя, принимая эстафету от Вавилонии, а через нее от шумеро-аккадских царств.

Начало второго периода связано с царями Ашшур-убаллитом I (годы правления 1353—1318 до Р.Х.) и Адад-нирари I (годы правления 1295—1264 до Р.Х.), при которых, собственно, и возникает Ассирийская Империя. Прежде всего цари Ашшура освобождаются от подчиненного положения у митанийцев и хеттов и укрепляют тем самым свое положение на севере Месопотамии. Ашшур-убаллит I первым стал называть себя «царем Ассирии», претендуя на равные права с касситскими правителями Вавилона, царями Египта, Хеттской державы или Митанни.

Потомки Ашшур-убаллита I продолжают его политику по освобождению от внешнего контроля, заключая различные союзы и ведя непрерывные войны (чаще всего с касситскими правителями Вавилона). Во время правления царя Адад-нирари I успехи Ассирии становятся еще более внушительными. Ему удается существенно ослабить касситов и фактически подчинить Митанни, державу, приносившую Ашшуру больше всего проблем. Кроме того, Ассирия укрепляет свою власть над западными и восточными соседями, разгромив, в частности, племена арамеев.

Правивший в 1244—1207 годах до Р.Х. царь Тукульти-Нинурта I существенно расширил территорию Ассирии к северу за счет земель Государства Урарту, а также областей, населенных субарейцами и гутиями. Но принципиальным успехом Тукульти-Нинурты I было завоевание около 1223 года до Р.Х. касситской Вавилонии и пленение царя касситов Каштилиаша IV, привезенного в Ашшур. В это время в Ашшур была перевезена и статуя бога Мардука. Осуществив столь серьезные завоевания, Тукульти-Нинурта I провозгласил себя «царем Шумера и Аккада». Он правил Верхней и Нижней Месопотамией в период между 1223—1215 годами до Р.Х. После этого он нанес еще сокрушительное поражение Эламу. Позднее Тукульти-Нинурта I был свергнут собственным сыном.

Правда, следующим ассирийским правителям не удалось сохранить завоевания Тукульти-Нинурты I, и Ассирия вновь вступила в период относительного упадка.

Ситуация несколько выправилась при воинственном царе Тиглатпаласаре I, правившем приблизительно в 1115—1076 годах до Р.Х. Всего за первых пять лет своего царствования он подчинил Ассирии 42 страны от Средиземного моря до озера Ван. Он успешно воевал с западно-семитскими кочевниками и предпринял несколько походов на касситскую Вавилонию.

Показательно, что в ходе войны ассирийцев с вавилонянами в плен брали не только людей, но и статуи богов. Если Тукульти-Нинурта I увез в Ашшур статую вавилонского Мардука, то вавилоняне при Тиглатпаласаре I, захватив ассирийский город Экаллатум, похитили статую бога Адада (Бога Грозы), который, начиная с Шамши-Адада I, считался покровителем Ассирии наряду с богом Ашшуром, и поэтому его имя фигурирует в именах многих ассирийских царей. В Ниневии Ададу была посвящена священная башня. У западных семитов (финикийцев и ханаанеян) Адад, Бог Грозы, был отождествлен с Ва'алом.

В конце XI — начале X века до Р.Х. по Ассирийской Империи наносит удар вторжение кочевых западно-семитских племен арамеев, после чего ее мощь существенно ослабевает. Арамеи атаковали Ассирию и раньше, но после смерти Тиглатпаласара I им удалось ослабить ее настолько, что почти на столетие из хроник исчезает само ее имя.

Третий период (Новоассирийский) начинается в X веке до Р.Х. В это время ассирийская держава снова укрепляется и при правителе Адад-нирари II (годы правления 911—891 до Р.Х.) начинает восстанавливать свое могущество.

Выдающийся царь Ассирии Ашшурнацирапал II, правивший в 884—859 годах до Р.Х., вновь добивается колоссальных успехов, полностью переломив ситуацию с арамейскими племенами и подчинив все земли к западу от Ассирии вплоть до Средиземного моря и покорив местное население. В это же время в Южную Месопотамию вторгается западно-семитское племя халдеев, что ослабляет Вавилонию, главного соперника Ассирии. Другой царь Ассирии, Салманасар III, помогает одному из претендентов на Вавилонский престол справиться с халдеями и наносит удар по небольшому царству халдеев, становясь главной политической силой в Междуречье.

Во время правления Шамши-Адада V в 824—811 годах до Р.Х. Ассирия снова подчиняет себе Вавилон, но теряет западные области Сирии.

При этом Ассирия покоряет мидян и укрепляет позиции на севере. Эту же политику продолжает Адад-нирари III, в эпоху правления которого большую роль играла его мать царица Семирамида (Шаммурамат), участвовавшая в управлении Государством и даже в военных походах сына. При Адад-нирари III, правившем приблизительно в 811 – 783 годах до Р.Х., Ассирия захватывает всю Сирию, Ханаан и доходит вплоть до границ с Египтом. В 802 до Р.Х. Адад-нирари III одерживает серьезную победу над Вавилонией и подвергает разгрому халдейские полities на юге Месопотамии. На востоке ассирийцы под предводительством царицы Семирамиды дошли вплоть до Бактрии, покорив Мидию.

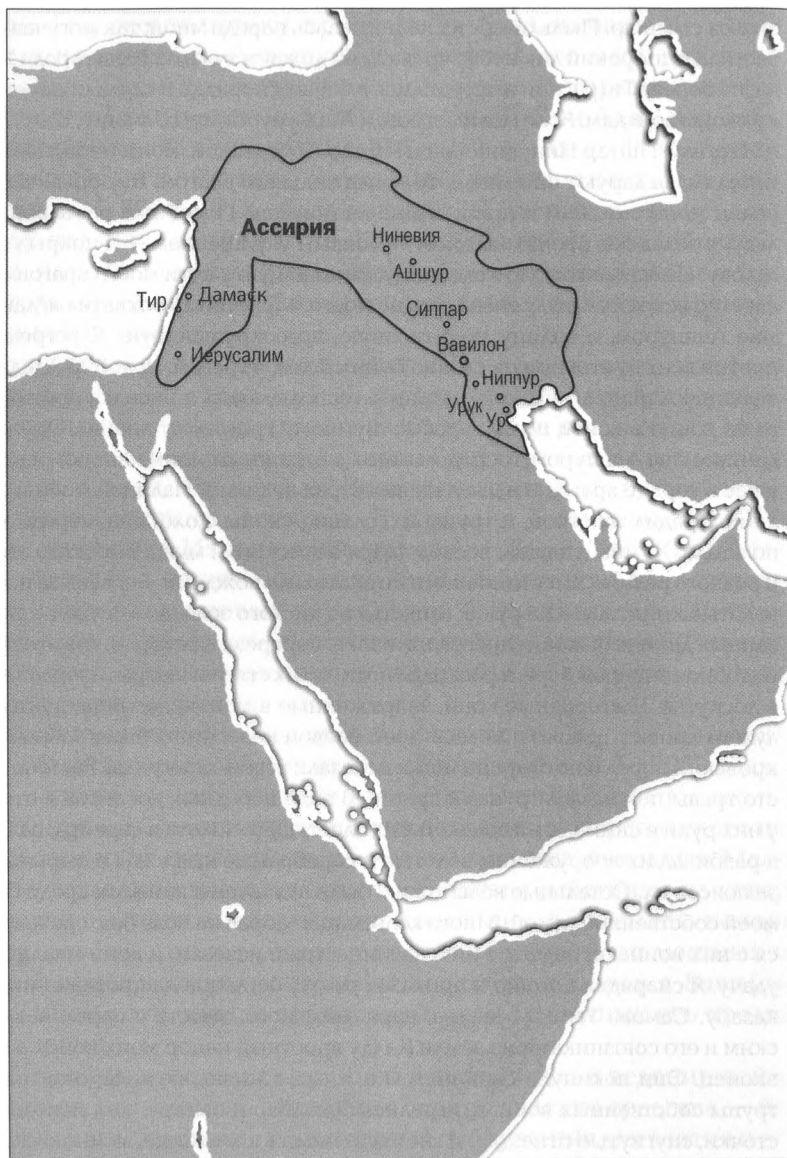
При правлении Тиглатпаласара III, правившего приблизительно в 745 – 727 годах до Р.Х., Ассирия превращается в огромную мировую державу, простирающую свое влияние от Мидии до Палестины и от разгромленного Государства Урарту до Персидского залива. Правители Вавилона признали свою вассальную зависимость от Ассирии. В Ханаане Тиглатпаласар III завоевал почти все Израильское царство (кроме Самарии), Моав, Едом, Аммон, а также соседние Финикию и арабские царства. Кроме завоевания новых территорий Тиглатпаласару III приходилось еще и умирять восстания внутри Империи. В течение 18 лет своего царствования этот ассирийский правитель существенно укрепил державу.

Своей кульминации Ассирия достигает при Саргоне II, младшем сыне Тиглатпаласара III. Он правил Империей в 722 – 705 годах до Р.Х. В первую половину своего правления Саргон II полностью подчинил Сирию и Палестину, закончив завоевание Израильского царства. Позднее он осуществил несколько военных походов в Малую Азию и последний период посвятил военным действиям на севере, где разрушил хеттские крепости, среди них Каркемиш, покорил Урарту, разбил армию мушков и подчинил множество местных народов. В промежутках он подавлял восстания халдеев в Вавилоне, обеспечивая сохранность территорий, приобретенных его предшественниками.

Ассирийцы отличались крайней жестокостью в ведении войны, где они использовали эффективные стратегические средства — боевые колесницы, сложные инженерные сооружения для взятия и осады городов. Ассирийская армия внушала ужас на всем Ближнем Востоке. Ассирийский царь Саннехериб, утвердивший ассирийское владычество в Эламе и правивший в 705 – 680 годах до Р.Х., так описывал свои военные подвиги (битву при Халуле против вавилонян):

Подобно тому, как налетает саранча, они спешили мне навстречу — сразиться со мною. Пыль от ног их поднималась передо мной: так могучая буря застилает широкий лик небес чреватými дождем тучами. Близ города Халула, на берегу Тигра, они выстроились в боевом порядке и сделали переключку своим войскам. Я же молился богам Ашшур, Сину, Шамашу, Бэлу, Набу и Нергалу, Иштар Ниневийской и Иштар Арбельской, моим небесным хранителям, да даруют они мне победу над сильным врагом. В добрый час они вняли моим мольбам и пришли мне на помощь. Подобный разъяренному льву, я облекся в броню, шлемом — боевым украшением — я покрыл свою голову. На мою высокую колесницу, сметающую с пути моего врагов, я поспешно вскочил в пылу гнева сердца моего. Могучий лук схватил я, данный мне Ашшуром, и палицу мою грозную, всесокрушающую. Я устремился против всех бунтовщиков словно буйный лев; я гремел, подобно Ададу. По велению Ашшура, великого владыки, господя моего, я носился против врага из конца в конец поля, подобно шумному грозовому ливню. Оружием, данным мне Ашшуром, господом моим, и страшным моим напором я вселил ужас в сердце врагов и нагнал на них страх великий. Палицей моей и стрелами я редил их строй, и трупы их, словно снопы, ложились передо мной по земле. Хумбанундаша, воеводу царя эламского... мужа высокого звания и редкого разума, вместе со многими знатными вождями — у всех за поясом золотые кинжалы, а на руках запястья из чистого золота, — я увел, как связанных дюжих быков, и пресек их жизнь: перерезал им горло, как ягнятам... подобно свирепой буре, я раскидал по полю их стяги и шатры, изорванными в лоскутья. Благородные кони, запряженные в мою колесницу, шагали по лужам крови... дышло и колеса моей боевой колесницы были забрызганы кровью, и перед нею сторонились и исчезали всякие преграды. Равнина вместо травы покрылась трупами врагов. В виде победных доспехов я отрезал у них руки и снимал с них запястья из блестящего золота и серебра; палицей я разбивал их вооружение; золотые и серебряные кинжалы я вырывал из за поясов их. Остальные вельможи... были захвачены живыми среди битвы моей собственной рукой. Много колесниц я забрал на поле боя; сражавшиеся с них воины попадали с них; возницы тоже исчезли, и кони мчались на удачу. Я снарядил погоню и приказал резать беглецов на протяжении двух казаву. Самого Умман-Менана, царя эламского, вместе с царем вавилонским и его союзниками из земли Калду яростный напор моих войск разбил вконец. Они покинули свои шатры и, спасая жизнь, бежали; они топтали трупы собственных воинов, метались боязливо и быстро, как молодые ласточки, спугнутые с гнезда... Я гнался за ними в колеснице, за мною скакала конница. Беглецов же, которые разбрелись во все стороны, закалывали копьями, где бы ни настигали их...¹

¹ Сагаев Д. Ч. История Древней Ассирии. С. 123 — 124.



Ассирийская Империя в период расцвета (VII век до Р.Х.)

Царь Асархаддон покорил в 671 году до Р.Х. Египет, и в годы правления его сына Ашшурбанапала (669 — 627 до Р.Х.) Ассирийская Империя достигла своих максимальных размеров.

После этого начинается стремительный упадок. Ассирия получает ряд смертельных ударов от пришедших с севера индоевропейских племен киммерийцев-скифов, а в 612 году до Р.Х. ассирийская столица Ниневия пала от рук объединенных сил мидийцев и вавилонян, что стало концом ассирийского величия.

Нововавилонское царство: одержимость Луной и конец Месопотамии

После падения Ассирии центр силы в Месопотамии снова перемещается в Вавилон. На этот раз движущей силой выступают халдейские (западно-семитские) племена, близкие к арамеям и говорившие на арамейском языке, расселившиеся на юге Месопотамии и отчасти сохранившие свой кочевой племенной строй. Халдеи упоминались в ассирийских источниках в 878 году до Р.Х. в хрониках царя Ашшурнацирапала II. Они обитали на берегу Персидского залива в болотистой местности у нижнего течения Тигра и Евфрата. Касситы называли Вавилонию Karduniash, а ассирийцы — Kaldu. Сами халдеи называли себя «Бит Якин», а места своего проживания — «царство Бит Якин». Очередная волна семитских кочевников проходила ассимиляцию оседлой и изысканной культуры Междуречья. При этом халдеи сохранили свою воинственность, что делало их опасными противниками ассирийцев, внушавших ужас всем окружающим народам.

Религия халдеев в целом была шумеро-аккадской, и племенные западно-семитские обряды и культы быстро растворились в насыщенной интеллектуальной среде Вавилонии с ее древнейшей цивилизацией, наукой, технологией и искусством.

Нововавилонское царство возвращается в историю после восстановления 627 до Р.Х., когда халдейский¹ вождь Набопаласар, бывший ассирийским наместником, отложился от Ассирии, захватил Вавилон и провозгласил себя «царем Вавилона». Ассирийский правитель, сын Ашшурбанапала, Син-шар-ишкун, выступил против очередного непокорного халдея, но вынужден был вернуться в Ассирию, чтобы отразить нападение мидян. Так, Набопаласару удалось закрепиться в Вавилоне и заключить союз против Ассирии с мидянами.

¹ Халдеи — западно-семитское племя, жившее в южной части Месопотамии.

В 612 году до Р.Х. халдеи Набопаласара и мидяне под командованием царя Кияксара подошли к одному из главных городов Ассирии — Ниневии и после трехмесячной осады взяли его приступом. Ассирийский правитель Син-шар-ишкун поджег свой дворец и сгорел в пламени. Вавилоняне и мидяне полностью разорили город, точно так же они поступили со всеми остальными взятыми городами Ассирии. В 609 году до Р.Х. вавилоняне взяли последний укрепленный пункт ассирийцев Харран и сумели удержать его перед лицом пришедшей на помощь ассирийцам армии египтян под началом фараона Нехо II. Последний царь Ассирии Ашшур-убаллит II, бывший первосвященником Бога Луны (Сина) в Харране в храме Эхулхул, после этого исчез или был убит.

В дальнейшем вавилоняне завоевывают Сузы и помогают союзникам-мидянам покорить их соперников — Государство Урарту. Затем Набопаласар приступает к войне с Египтом, которую ведет его сын царевич Навуходоносор II, правивший Нововавилонским царством с 605 по 562 год до Р.Х. Навуходоносор II наносит поражение египтянам у Каркемиша и далее почти без сопротивления захватывает Сирию, Финикию и всю территорию Ханаана, включая не только Израильское царство, ранее завоеванное Ассирией, но и Иудею, и филистимлянский город Аскалон. Так как иудеи, вначале покоровившиеся ассирийцам, затем снова поддержали египтян в противостоянии с Вавилонией, Навуходоносор II осадил Иерусалим, и после долгой осады город был уничтожен, сожжен, а городские стены срыты. Население Иудеи было угнано в Вавилон.

При Навуходоносоре II Нововавилонское царство достигает своего высшего расцвета, став гигантской Империей. В его правление были построены знаменитые висячие сады. Вавилон был отстроен заново и украшен множеством изысканных строений и артефактов. Был перестроен зиккурат Этеменанки и многие храмовые сооружения.

В Нововавилонском царстве впервые были созданы могущественные финансовые корпорации, торговые дома и прообразы современных банков, выдававшие кредиты. Так, вавилонские торговые дома Эгиби и Мурашу (VII — V века до Р.Х.) славились разнообразием выполняемых ими операций:

- комиссионные операции по купле-продаже;
- выдача ссуд под расписку и залог;
- продажи и платежи за счет клиентов;
- участие в торговых делах в качестве финансирующего дело вкладчика;

- посредничество (как советника или доверенного лица) при составлении разного рода актов и сделок¹.

Эта особенность Вавилонской цивилизации, связанная с первой в истории банковской системой, отражается в позднейшей «демонизации» Вавилона (в образе Вавилонской Блудницы), как метафоры мировой капиталистической системы.

Последним вавилонским царем был Набонид, который, скорее всего, не был халдеем, но принадлежал к знатному (возможно, царскому) ассирийскому роду. Его отец (как и последний царь Ассирии Ашшур-убаллит II) был жрецом Бога Луны (Сина) в Харране. Жрицей Луны в харранском храме Эхулхул была и мать Набонида, Ада-гупи, во многом способствовавшая воцарению сына. Родители Набонида были тесно связаны с высшими жреческими кругами Вавилонии, которые традиционно были чрезвычайно влиятельны в Месопотамии. Так как в этот период в Вавилонии были и другие претенденты на престол, Набонид женился на вдове Навуходоносора II египтянке Нитокрис и усыновил сына Навуходоносора II, царевича Белшаруцура (Валтасара). Благодаря этому шагу Набонид привлек на свою сторону халдейскую знать, а также влиятельный торговый дом Эгиби, связанный с Белшаруцуром.

Набонид, как и его родители, был лунопоклонником. Он оставил после себя запись сновидения, в котором бог Луны Син и бог Вавилона Мардук обещают ему власть и победы над мидянами и просят восстановить святилище Луны в Харране — храм Эхулхул, жрецами которого были его отец и мать. Инициативы Набонида в области реформы религиозного культа были ориентированы на то, чтобы сделать Сина главой вавилонского пантеона — отчасти в ущерб традиционным верховным богам Мардуку и Энлилю. Повышенное значение, уделяемое им храму в Харране, делало второстепенным другие святыни Месопотамии — святилище Э-кур в Ниппуре, храмы Вавилона, Ларсы, Урука и т. д.

Несмотря на сопротивление традиционного месопотамского жречества, Набонид остается твердым приверженцем лунарной миссии. Он не отказывается от возведения гигантского храма в Харра-

¹ Именно в Древнем Вавилоне Государство постепенно начинает юридически регулировать личные кредитные отношения и выражать интересы владельцев денег. Поэтому большое значение для торговых домов приобретает операция — выдача кредита под заклад товаров, имеющих определенные рыночные цены. Зная информацию о конъюнктуре местного или дальнего рынков, спросе на тот или иной товар, они предоставляли денежные средства на определенный срок таким образом, чтобы путем продажи и последующей купли данного товара повышенного качества удавалось с лихвой перекрывать предоставленный кредит.

не, но удаляется в Аравию и передает власть царевичу Белшаруцуру, чем снимает напряжение, возникшее у вавилонской элиты. С опорой на арамейское войско Набонид покоряет всю северную Аравию и истребляет правителей местных династий. Аравийский город Тейма он делает своей резиденцией. Показательно, что Набонид восстанавливает древнешумерский и, возможно, даже дошумерский институт женского жречества в храме бога Луны в Уре. Повторяя жест Саргона Великого, во главе жриц Луны Набонид ставит свою дочь под шумеро-аккадским именем «Бэл-шалти-Нанна». Специально было восстановлено и святилище для жриц Э-гипар в древнем храме Луны Эгишширгаль.

Набонид перестраивает и восстанавливает многие святилища в священных городах — Сиппаре, Ларсе, Аккаде. При этом Набонид сносит постройки и реконструкции Навуходоносора II и стремится восстановить древние здания и статуи по образцам, сохранившимся с древнейших времен. При этом он особенно стремится подчеркнуть *главенство лунного начала над солнечным* и требует, чтобы у статуи солнечных богов (Уту/Шамаша) был на головном уборе полумесяц, указывающий на то, что они являются сыновьями бога Луны. Отсюда и перестройка солнечных храмов Эбаббара (E-babbara — дословно «дом сияния») в Сиппаре и Ларсе и воссоздание храма Луны в Уре по чертежам Ур-Намму и Шульги, правителей Третьей династии Ура.

В деятельности Набонида мы видим два в высшей степени важных момента:

- стремление глубинно реформировать месопотамскую культуру, осуществив ее пересмотр с точки зрения главенства бога Луны, и эту лунарную революцию в теологии Набонид проводит последовательно и непреклонно;
- подведение итогов всей месопотамской истории, конец которой Набонид остро чувствует и поэтому стремится собрать воедино все наследие древности, восстановив его в той мере, в какой это еще представляется возможным.

В 539 до Р.Х. царь Персии Кир II почти без сопротивления занял Вавилон, убил царя Белшаруцура, пленил и отправил в ссылку самого Набонида и включил Междуречье в свою Империю. После этого Вавилония и Ассирия уже никогда не могли обрести прежнюю независимость, переходя последовательно от персов к Александру Великому, Селевкидам, парфянам и другим завоевателям Ближнего Востока. Сам Вавилон еще многие столетия оставался важным административным центром, а другие центры Междуречья в большинстве своем были заброшены.

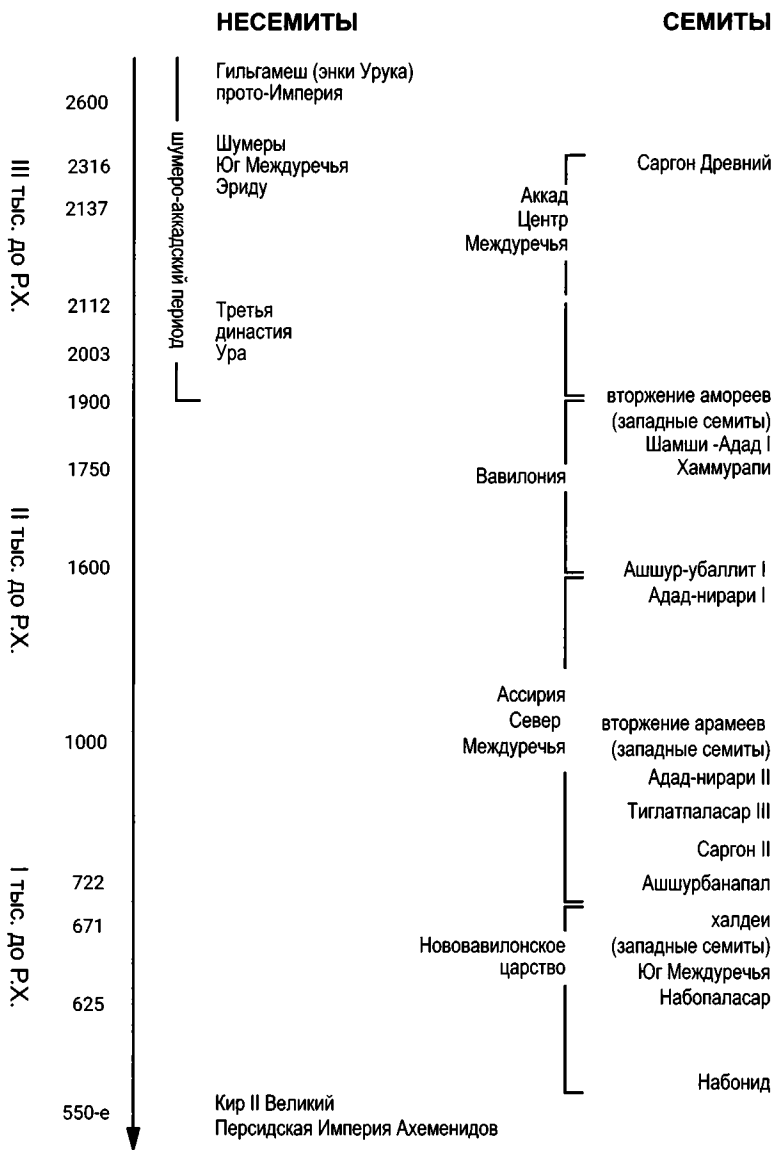
Истоки Первого царства

Для структуры историала и цивилизационного Логоса политическая модель организации общества имеет принципиальное значение, так как в политическом устройстве, неразрывно связанном с религией, мифологией и культурой, проявляется глубинная метафизическая установка, сама ноологическая природа. В культуре Средиземноморья, как мы видели в других томах «Ноомахии»¹, огромную роль играла *идея Империи*, которую в полноценном метафизическом, онтологическом и эсхатологическом контексте мы достоверно фиксируем, начиная с Ахеменидов, и которая позднее станет основой учения о Четырех царствах (Вавилонском, Персидском, Греческом и Римском). В иранской традиции эта идея имеет самое полное и развернутое оформление, предопределяя саму сущность иранского Логоса и иранского историала, причем намного более фундаментально и эксплицитно, нежели в остальных цивилизациях Средиземноморья — как индоевропейских, так и остальных. Именно иранская версия имперской идеи передается послевавилонскому иудаизму, грекам, а далее христианам и всей европейской культуре. Иранские корни ее бесспорны, так как только в иранском контексте Империя, история, спасение и финальное восхождение объединяются в одном строго систематизированном религиозном контексте. Ничего подобного мы не видим у других народов и обществ, ни до, ни вне Ирана. Поэтому мы с уверенностью заключаем, что Империя как историко-онтологическая сотериологическая и эсхатологическая концепция является выражением иранского Логоса².

Но тем не менее встает вопрос: почему в финальной эллинистической и иудео-христианской версии учения о Четырех царствах Империя Ахеменидов устойчиво выступает Вторым царством, тогда как Первым неизменно называется Вавилонское царство, то есть политическая система Междуречья? До какой степени преемственность Империи от Ассирии была значима для мидян после падения Ашшура и Ниневии, а позднее от Нововавилонского царства для персов Кира II Великого, является открытым вопросом — во всяком случае в классические модели зороастрийского историала эта тема не вошла, поскольку Империя и идея Вселенского царства сопрягается в этой традиции исключительно с древне-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания. М.: Академический проект, 2016.



История Месопотамской цивилизации до персидской Империи Кира

иранскими царями, правившими Ираншахром (от Пишдадидов до Кеянидов, и позднее Ахеменидов и Сасанидов). Но в иудео-христианских моделях Первым царством называется именно *Вавилон*. Это порождает важнейший для самой структуры средиземноморского и европейского историала вопрос о том, что в этом случае следует принять за Вавилонскую Империю и отражалась ли имперская идея в самой месопотамской культуре *вне* и *до* персов, где ее метафизическое и символическое осмысление уже безусловно и эксплицитно?

Прежде всего следует рассмотреть варианты того, что понимать под Первым царством? На это может быть несколько ответов.

Самой древней из месопотамских политий, имеющих определенные признаки прото-Империи, может рассматриваться шумерское царство Киша и его правитель Этана. Но сакральная миссия Этана или еще более архаического правителя Эриду Алулима подчеркивают вертикальное небесное измерение царской власти. Здесь еще нет в явном виде указания на соединение территорий и народов под единым началом, как исполнение особой интегрирующей миссии.

Явные черты Империи мы видим в эпоху Гильгамеша, а также в период Первой династии Урука в целом, ведь царство Гильгамеша было подготовлено его непосредственными предшественниками — Мескиаггашером, Эн-Меркаром, Лугульбандой. В этом случае становится понятным все значение мифа о Гильгамеше, который может интерпретироваться как инициатический сценарий обретения сакрального императорского статуса. Если Гильгамеш — первый Император, а истоки Империи мы видим в сакральных царях Эриду и Киша и в основателях Первой династии Урука, то корни Первого царства следует искать в его символических и метафизических жестах, отраженных в эпосе. Творцами Первой Империи выступают тогда именно *шумеры*, передавшие эстафету позднейшим правителям Месопотамии — семитам (аккадцам, амореям, ассирийцам и халдеям). В этом случае восстановление шумерского господства в Междуречье в эпоху Третьей династии Ура можно рассматривать как возврат к имперским корням шумерской политики и возрождение мифа о Гильгамеше. Эта версия истоков Империи идентифицирует имперскую парадигму в культуре шумеров и конкретно в XXVII веке до Р.Х. и, соответственно, может быть названа «парадигмой Гильгамеша».

Шумерский исток Первого царства может быть обоснован отсылкой и к эпохе гегемонии Лагаша Эанатоне.

К более поздним эпохам шумерского цикла относит возникновение Империи историк религий Мирча Элиаде. Он пишет:

Большая часть шумерских городов-храмов были объединены Лугальзагеси, правителем Уммы, около 2375 года до Р.Х. Это было первое известное нам проявление имперской идеи¹.

Лугальзагеси был энки (царем-жрецом) города Уммы, а после объединения Уммы с Уруком его царство стало ядром новой Империи, к которой Лугальзагеси присоединил Ур, Ниппур, Ларс, Эриду, Адаб, Кишем и другие города. Лугальзагеси обычно называют единственным представителем Третьей династии Урука.

Однако Империя Лугальзагеси оказалась недолговечной.

Поколением позже это предприятие было повторено, с еще большим успехом, аккадским царем Саргоном, но шумерская цивилизация сохранила при этом все свои структуры².

Саргон Древний (или Великий) был аккадцем (то есть восточным семитом). И после его победы над шумером Лугальзагеси он, действительно, основал в Междуречье державу имперского типа.

В этот период Междуречье объединяется из Центральной части (в то время это был север обжитого шумерами и восточными семитами пространства), и инициатором этого процесса выступают семиты. Такая версия подкрепляется этносоциологическими соображениями: если она верна, то представляет собой типичный случай установления централизованной власти кочевыми народами (ими были предки аккадцев) над более разрозненными оседлыми (в их роли выступали шумеры). Далее оба народа относительно смешиваются, хотя этнический полюс шумеров остается на юге Месопотамии, а восточных семитов — в Центре (на обжитом севере).

Если принять эту версию (отвергнув шумерскую теорию Гильгамеша или Третьей династии Урука в целом), то Первым царством следует считать именно Аккад, а парадигмой сакрального правителя — первого Императора Саргона Древнего. Следы такого отношения мы действительно находим в отдельных документах месопотамской культуры. И в этом случае послед-

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001. С. 67.

² Там же.

ний период правления собственно шумеров (Третья династия Ура) является продолжением именно аккадской (то есть восточно-семитской) линии. Определенные аргументы подтверждают эту гипотезу. И если она справедлива, то следует признать Первое царство *восточно-семитским явлением* и искать истоки этой идеи в семитской традиции в ее наиболее архаических пластах.

Однако среди других семитских народов (за исключением восточных семитов) мы никаких аналогов имперской идеи не встречаем, а сами аккадцы, судя по крайне фрагментарным сведениям, которые сохранились от их культуры, полностью восприняли именно *шумерское мировоззрение*. Для того чтобы вынести окончательное суждение на этот счет, у нас скорее всего недостает достоверных знаний. Тем не менее предположение о том, что именно восточные семиты были первыми носителями Империи как Вселенского царства, должна быть принята во внимание.

Мирча Элиаде пишет:

Империя Саргона рухнула через сто лет в результате нападений гутиев, «варваров», кочевавших в верховьях Тигра. С этого момента история Месопотамии выглядит, как повторение одного и того же сюжета: политическое единство Шумера и Аккада разрушается извне, «варварами», правление которых, в свою очередь, подрывают внутренние распри. Так что власть гутиев длилась не более одного века, и ее сменило, тоже на один век (ок. 2050 — 1950 до Р.Х.) правление царей Третьей династии Ура. Это была эпоха наивысшего взлета шумерской цивилизации, но и последний период политического могущества Шумера. Под давлением эламитов, вторгавшихся с востока, и амореев, шедших с запада, из сирийско-аравийской пустыни, Империя рухнула. В течение двух с лишним веков Месопотамия была разбита на множество государств. Только около 1700 года до Р.Х. Хаммурапи, аморейский правитель Вавилона, смог их объединить. Он сдвинул центр Империи к северу, в город, где перед этим правил. Основанная им династия, казавшаяся всемогущей, продержалась менее века. С севера амореев атаковали новые «варвары», касситы, и около 1525 года до Р.Х. они, в конце концов, взяли верх и господствовали в Месопотамии на протяжении четырех веков¹.

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 67.

Четвертая гипотеза, таким образом, может быть предложена относительно амореев, основавших Вавилонское царство, кульминацией которого была эпоха правления Хаммурапи, замыкающая собой Старовавилонский период. В царстве Хаммурапи есть многие признаки Империи, и если аморейская версия Первого царства верна, то она снова подтверждается этносоциологией: шумеро-аккадское общество было преимущественно аграрным и оседлым (после того как восточные семиты, аккадцы, полностью восприняли шумерскую культуру), тогда как западные семиты, аморейцы, были кочевым народом и вполне могли представлять собой тот «трансцендентный» (относительно местного оседлого населения) импульс, который часто является необходимым условием возникновения имперской организации общества. В этом случае Первое царство также может рассматриваться как семитское явление.

При Хаммурапи главным становится город Вавилон и его главное божество Мардук, который постепенно затмевает собой в религиозно-политическом смысле шумерский город Эриду, где главным божеством были Энки и Ниппур с его общемесопотамским святилищем Энлила.

Следующим по времени возможным объяснением идеи Империи может выступать Ассирия, которая была организована как Империя с эпохи правления Ашшур-убаллита I. В этом случае Междуречье объединялось не с юга и не из центра, а с севера. В формировании ассирийского этноса участвовали как восточные семиты (потомки аккадцев, давшие ассирийцам язык), так и западные семиты (аморейские племена), а кроме того, хурриты и, вероятно, другие этносы Малой Азии. Ассирийская Империя уже непосредственно примыкает к более документально зафиксированной эпохе Мидийского и Нововавилонского царства и обладает многими чертами, которые вполне можно рассматривать как классические свойства имперского порядка. Тем более что после падения Ниневии и Ашшура от рук мидян и халдеев их правители стали добавлять в свой титул формулу «царь царей», которая была официальным наименованием сакральных ассирийских монархов. В этом случае Первое царство снова сопрягается с семитами (учитывая этногенез ассирийцев, культурно они являются наследниками восточно-семитской традиции, хотя, вероятно, чисто этнически они западно-семитского происхождения).

И наконец, последним и самым отчетливо признаваемым претендентом на роль Первого царства выступает халдейская держава Набополасара, и особенно Навуходоносора II (ок. 634 – 561 до Р.Х.),

называемая Нововавилонским царством. Халдеи были западносемитским племенем, осевшим в Южной Месопотамии и воспринявшим ассирийскую и (соответственно, в истоках шумеро-аккадскую) культуру. Падение Нововавилонского царства от рук персов и считается окончательным переходом от Первого царства ко Второму, то есть от вавилонян к персам. С этого момента отсчитывается эпоха Второго всемирного царства.

Если мы сопоставим между собой все гипотезы того, что следует понимать под Первым царством, то перед нами развернется следующая картина. Это царство представляло собой политическую организацию цивилизации Междуречья, которая в период как минимум полутора тысячелетий была сопряжена с семитскими народами, приходящими с запада, оседавшими в бассейнах Тигра и Эвфрата и воспринимавших культуру, имевшую ярко выраженные шумерские корни. Кочевниками были предки и аккадцев (осевших первыми), и правителей Вавилонии (амореев), и ассирийцев, и халдеев. Но *имперские структуры семиты создавали, только приходя на Восток*, где они постепенно, но неуклонно меняли свою культурную парадигму, усваивая восточно-семитский код, который, в свою очередь, строился на шумерском фундаменте. При этом в других областях и в своих чаще всего чисто кочевых общественных моделях западные семиты даже в отдаленном приближении не создавали политий имперского типа.

Отсюда можно сделать важный вывод, обобщающий практически все вышеприведенные гипотезы относительно истоков имперской идеи: она сопряжена только с восточно-семитскими обществами (а не с западно-семитскими и не с южно-семитскими), и это свойство распространяется даже на те западно-семитские народы (например, амореев и халдеев), которые приходят в Междуречье позднее, становясь из кочевых оседлыми и впитывая восточно-семитскую культурную парадигму. Приходя в Месопотамию, семиты становятся в культурном смысле «восточными». Но это означает, что они воспринимают в ходе такой трансформации основные принципы именно месопотамской цивилизации, у истоков которой стоят шумеры.

Таким образом, между самой древней версией об имперском измерении фигуры Этаны, Мескиаггашера, Эн-Меркара, Гильгамеша или Лутальзагеси через Саргона Древнего, амореев Вавилонии, ассирийцев и вплоть до халдеев Нововавилонского царства мы можем наметить *структурную преемственность*. Семиты создавали Империю *только там*, где они оказывались в пространстве шумерской по

своим истокам и основаниям цивилизации. А значит, так или иначе, ключ к идее Империи в ее неперсидском и неиранском толковании мы должны искать в шумеро-аккадской религии, мифологии и культуре, то есть в структурах *шумеро-аккадского Логоса*, который и стал предопределяющим как для Шумера и Аккада, так и для Вавилонии (древней и новой) и Ассирии.

Боги Междуречья

Шумерское ядро месопотамской религии

В основе месопотамской религии, которая постепенно получила стройное теологическое оформление, лежат изначальные представления шумеров. Законченную институционализацию культа и разработку пантеона месопотамская религия получила в эпоху создания Империй и прото-Империй — начиная с династии Киша и Первой династии Урука, хотя сами основы шумерской религии уходят вглубь времен, и верхние пласты с явно патриархальной доминантой под собой скрывают следы древнего — дошумерского — матриархата халафской и убейдской культур.

О тесной связи цивилизации Междуречья с религиозной системой именно шумеров, переданной ими аккадцам, ассирийцам и западным семитам, историк религий Мирча Элиаде говорит следующее:

Переход от городов-храмов к городам-государствам и к Империи — феномен большого значения для истории Ближнего Востока¹. Для наших целей важно напомнить, что шумерский язык, уже после того, как на нем перестали говорить (примерно к 2000 году до Р.Х.), сохранял роль литургического и вообще «ученого» языка на протяжении еще пятнадцати веков. Похожей оказалась судьба других литургических языков — санскрита, иврита, латыни, старославянского. Шумерский религиозный консерватизм продолжился в структурах аккадских. Той же самой осталась верховная триада² —

¹ Первые свидетельства о таких институтах, как профессиональная армия и бюрократия, идут именно отсюда. Со временем их переняли другие государства. — *Прим. М. Элиаде.*

² По Элиаде, триада Ану, Энлиль, Энки соответствует трем вертикальным слоям космоса — Небу, Воздуху и Земле. В законченном виде именно такой вертикальный космос, организованный триадически, является отличительной чертой исключительно индоевропейских патриархальных культур. По Ж. Дюмезилю, везде, где мы сталкиваемся с такой моделью, мы имеем дело с индоевропейской религией и индоевропейским обществом. Однако шумерское общество не являлось индоев-

Ану¹, Энлиль², Эа (Энки³). Триада астральная заимствовала частично семитские имена соответствующих божеств: Луна — Син⁴ (происходит от шумерского Суэн), Солнце — Шамаш⁵, Венера (звезда) — Иштар (Инанна). Преисподней продолжали править Эрешкигаль и ее муж Нергал. Немногие изменения, вызванные имперскими потребностями, — такие, например, как перенос на Вавилон высшего религиозного статуса и замена Энлиля на Мардука — «потребовали столетий для своего внедрения». Что касается храма, «ничего существенного в его общем плане [...] по сравнению с шумерскими временами не изменилось, разве только размер и число построек».

Тем не менее, ранее существовавшие структуры обогащаются вкладом семитского религиозного гения. Упомянем для начала двух «национальных» богов — вавилонского Мардука и, позднее, ассирийского Ашшурра, — которые были возведены в ранг божеств универсальных⁶.

ропейским. Отсюда вывод: либо М. Элиаде проецирует на шумеро-аккадскую мифологию индоевропейские представления, либо мы имеем дело с индоевропейскими влияниями (например, хеттскими, хотя хеттская религия известна нам только в более поздних версиях и документах, нежели шумерская), либо идея Дюмезиля относительно исключительности индоевропейской традиции и ее монополии на вертикальность космоса и четкую триадичность должна быть пересмотрена или как минимум допускать определенные исключения. Но шумерская религия знает и иные симметрии: например, триаду Нанна (бог Луны), Инанна (богиня утренней звезды, Венеры), Уту (бог Солнца), которая строится также по вертикали, но не сверху вниз (как в индоевропейских религиях), а снизу вверх, что соответствует Логосу Кибелы.

¹ Шумерское Ану постепенно приобрело значение не конкретного бога, но бога как такового, тождественного понятию неба и всего небесного. Отсюда имя безымянных божеств Ауннаки. Идеограмма Ану в шумерской клинописи, представлявшая собой восьмиконечную звезду с четырьмя засечками, выступала как детерминатив, указывающий на то, что речь идет о божестве. Позднее такая же идеограмма в аккадском языке стала обозначать слог Ил, от Элиль, то есть бог Грозы, но в целом бог в обобщенном смысле. Отсюда, вероятно, сходство множественного числа шумерского слова Ауннаки и Элохим в западно-семитских языках.

² В шумерском языке слово «Энлиль», En-Lil, означает, дословно, «Господин Ветра». Это — фигура бога Грозы, ставшего в центре западно-семитского пантеона, но получившего там особые дополнительные черты. Одним из имен Энлиля было Бел, что дало западное семитское имя бога Грозы — Ва'ал. В шумерской религии Энлиль считается отцом бога грома Ишкура и бога войны Нинурта, то есть функции западно-семитского Ва'ала, бога Грозы, распределены здесь на три мифологические фигуры, из которых Эн-Лиль является главной.

³ В шумерском языке слово «Энки», En-Ki, означает, дословно, «Господин Земли».

⁴ Шумерское имя Нанна (Наннар).

⁵ Шумерское имя Уту.

⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 67 — 68.

С учетом этой устойчивой преемственности шумерского фактора в контексте месопотамской религии в целом мы можем обратиться и к относительно поздним источникам (аморейского и даже ассирийского периодов), с тем чтобы восстановить изначальную структуру шумеро-аккадского Логоса, остававшегося в целом неизменным вплоть до Нововавилонского царства халдеев. Ядро аккадских, вавилонских и ассирийских религиозных воззрений было именно шумерским.

Когда вверху: примордиальные могущества бездны

Древнейшим сохранившимся памятником религиозных представлений шумерско-аккадской цивилизации является религиозный текст вавилонского цикла «Энума Элиш»¹, фрагменты которого были обнаружены на расшифрованных к настоящему времени таблицах клинописи. Текст датируется второй половиной II тысячелетия до Р.Х. и был обнаружен в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала (685 — 627 до Р.Х.), хотя был составлен в Вавилонии в период становления аморейской Империи Хаммурапи (XVIII столетия до Р.Х.). Изначально он был шумерским богом Вавилона, связанным с богом Солнца Уту и с городом Сиппаром, где солярный культ был главным. Так, шумерская этимология может быть интерпретирована как «бык Уту», «солярный бык». Позднее был нагружен чертами высшего семитского божества, по своему гештальту близкого к Ва'алу.

В этом тексте можно выделить несколько пластов. Первым является самая архаичная часть, отражающая наиболее ранние шумерские и шумеро-аккадские религиозные представления древнейших эпох. Вторым — собственно вавилонские мотивы, связанные прежде всего с Мардуком, который становится верховным богом пантеона в эпоху правления амореев. Со времен эпохи правления Хаммурапи культ Мардука начинает превращаться в общемесопотамский.

В древнейшем ядре повествования «Энума Элиш» рассказывается о появлении первых поколений богов от двух прародителей — бога пресных вод Апсу и богини соленых вод Тиамат. Тиамат выступает в роли Великой Матери и в шумеро-аккадской версии наделена зловещими гипохтоническими чертами. Апсу и Тиамат — прасущества изначального беспорядка в их мужской (Апсу) и женской (Тиамат) ипостасях. «Энума Элиш» начинается словами:

¹ Я открою тебе сокровенное слово. М.: Художественная литература, 1981.

Когда вверху не названо небо,
Внизу земля именем не упомина-
лась,
То Апсу первородный, зачинатель
их,
Создательница Тиамат, прароди-
тельница всех их,
Воды свои вместе мешали,
Пастбища не сформированы, зарос-
ли тростниковые не сотворены,
Когда никто богами¹ (пока) не явля-
ется².

e-nu-ma e-liš la na-bu-ú šá-ma-mu
šar-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat
ZU.AB-ma reš-tu-ú za-ru-šu-un
mu-um-mu ti-amat mu-al-li-da-at
gim-ri-šu-un
A.MEŠ-šu-nu iš-te-niš i-hi-qu-ú-ma
gi-pa-ra la ki-iš-šu-ru šu-ša-a la še-'u-ú
e-nu-ma dingir.dingir la šu-pu-u ma-
na-ma

Апсу выступает как наименование мужской изначальной без-
дны. Отчасти напоминает фигуру Океана греческой мифологии.

Тиамат представлена как Великая Мать, олицетворение низше-
го из начал. Она предстала в образе гигантской крылатой змеи,
что подчеркивается в ее сакральном эпитете «Хубур» (от HU, по-
шумерски «птица», и BUR — «змея»). Это же сочетание свойств мы
встречаем в образе Дракона. Само имя Ti-amat, возможно, являет-
ся составным, где первая часть — это шумерское TI (синоним HU),
а amat — аккадский корень, означающий деву, девственницу (дру-
гое значение — рабыня). В других версиях Великая Мать называется
Намму и считается порождающей все живое без участия мужского
начала³.

Беспокойные боги и развертывание пантеона

Начало конфликта новых богов с Апсу и Тиамат связано с важ-
ным символическим сюжетом: новые боги проявляют *активность*
и нарушают примордиальный *покой* Апсу. Апсу и его сын, «злой со-
ветник» Мумму, решают за это причиненное беспокойство уничто-
жить богов.

«Энуама Элиш» повествует:

¹ При описании всей группы первичных божеств Тиамат, Апсу и «советника» Мумму вавилонские тексты не добавляют аккадского детерминатива ilu (шумерского детерминатива AN), «бог», что выносит эти фигуры в особую категорию первичных космогонических могуществ, не наделенных в то же время божественным достоинством. Эта деталь чрезвычайно важна.

² Я открою тебе сокровенное слово. С. 32.

³ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 58.

Толпой собираются сородичи-
боги,
Тревожат Тиамат, спуют, суетятся,
Чрево Тиамат они колеблют
Буйным гамом в верхних покаях.
В Апсу не утихает их гомон,
Но спокойна, безмолвствует
Тиамат,
Хотя тягостны ей их повадки¹.

in nen du ma at hu ú DINGIR MEŠ ni
e šu ú ti amat ma na muš nu iš tap pu
dal hu nim ma šá ti amat ka ras sa
i na šu 'a a ri šu ' du ru qé reb an du-
rum na
la na ši ir ABZU ri gim šú un
ù ti amat šu qàm mu mat i na IGI šu
un
im tar ša am ma ep še a šu un e li ša

Апсу и Мумма идут к Тиамат, чтобы получить ее согласие на истребление беспокойных богов.

Апсу уста свои открыл,
Кричит раздраженно, обратясь
к Тиамат: «Мне отвратительны их
повадки,
Мне днем нет отдыха, покоя —
ночью,
Их погублю я, дела их разрушу,
Да утихнут звуки, во сне да
пребудем»².

ABZU pa a šu i pu šam ma
ana ti amat an ki tam ma i zak kar ši
im tar ša am ma al kat su nu e li ia
ur ri iš la šu up šu ha ku mu ši iš la ša
al ka lu
lu uš hal liq ma al kât su nu lu sa sa ap
pi ih
qu lu liš ša kin ma i ni is lal ni i ni

Показательно, как видит Апсу идеальный порядок: «Да утихнут звуки, во сне да пребудем (qu lu liš ša kin ma i ni is lal ni i ni)». Примордиальная бездна не хочет быть потревожена множественностью, которая выражается в деятельности и нарушении самотождества. «Во сне да пребудем» — в этом содержится фундаментальный завет первого поколения богов, относящихся к циклу пра-творения — бездна охватывает в себе все *одновременно* и представляет собой фундаментальный сон, содержащий все возможности и вариации миров, возникающих в процессе пробуждения. Новые боги *будят* старого бога и именно этим вызывают его гнев и стремление их уничтожить. Но это пробуждение есть основа творящего акта.

Первая фаза (а точнее, прелюдия) творения, согласно «Энума Элиш», представляет собой фундаментальное равновесие двух *потенциальных* могуществ — мужского (Апсу) и женского (Тиамат, Великая Мать). Такое пренатальное состояние мира соответству-

¹ Я открою тебе сокровенное слово. С. 32.

² Там же. С. 33.

ет режиму «мистического ноктюрна» в структурах воображения (по Ж. Дюрану)¹.

Дальнейшее действие «Энума Элиш» описывается со стороны новых богов, порожденных Апсу и Тиамат. Первая пара — Лахма и Лахама (демоны водной стихии, изображавшиеся в виде человека-рыбы, Кулулу, или человека-собаки, традиционно сопровождающей богиню целительства Гулу). Божества этого типа позднее составят ядро армии Тиамат в ее битве против нового бога Мардука².

Следующая пара — Аншар и Кишар, которым соответствуют их творения с такими же именами, только без финальной части «žāg»³ — Ану (бог неба или просто Бог) и Ки (богиня земли)⁴. Они порождают, в свою очередь, Эллиля или Илу (бога Ветра, наславшего на землю потоп, шумерский Энлиль⁵), а также других богов⁶.

От супруги Нинлиль (дословно «Ветер Юга») потомками Эллиля-Энлиля⁷, бывшего главным божеством Ниппура, были:

- бог луны Нанна (шумерский Син)⁸,
- бог земледелия и войны Нинурта (Нингирсу)⁹,

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015.

² Мардук выступает как фигура, функционально близкая к семитскому Ва'алу.

³ Это слово в шумерском означало «полноту», а также «символ», «знак».

⁴ Иногда она отождествляется с другой хтонической богиней — Ураш.

⁵ В астрологической системе Месопотамии он соответствовал планете Юпитер.

⁶ Groneberg B. Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Stuttgart.: Artemis & Winkler, 2004.

⁷ Фигуру бога Эллиля мы встречаем у западных семитов и индоевропейцев хеттов. У древних финикийцев он выступает как Илу, у древних евреев как Эл и Элохим. Он же известен в древнейших памятниках как Бел, дословно «господин», «владыка», что дало финикийское имя Ва'ал. Важно, что в Энлиле (Эллиле) мы имеем дело с интегральной фигурой, которая у западных семитов, начиная с утаритской эпохи, распадается на пару антагонистических богов — старого бога Эла (Илу) и восставшего на него нового бога Ва'ала. В утаритском мифе младшему из богов Ва'алу не досталось наследства (дворца), и он поднимается против старшего бога (Эла), чтобы добыть себе его силой, сбросив отца и заняв его место. Прообразом истории о лишении божества наследства и попытке добыть его силой или хитростью мы видим в шумерском мифе рассказ о распределении сакральной силы «мэ» (таблицы судьбы) среди богов богом Энки. «Мэ» не достается лишь богине Инанне, и она, не получив его от Энки, несмотря на все ухищрения и соблазны, достает его хитростью.

⁸ Нанна был главным божеством города Ур.

⁹ Нингирсу (Нинурта) был покровителем шумерских городов Лагаш и Гирсу. Его супругой считалась богиня Баба (шумерская Бау), приходившаяся Ану внучкой (дочерью его дочери, другой богини-матери Гатамду). В поздних мифах она отождествлялась с богинями Гула и Нинсуна. В астрологической системе Месопотамии он соответствовал планете Сатурн.

- бог подземного мира Нергал¹,
- бог судьбы и вестник потустороннего мира, также бог чумы Намтар².

В шумеро-аккадской мифологии бог солнца Шамаш (Уту) считается сыном лунного божества Нанна и его супруги Нингал, дочери бога Эа (Энки). Нанна и Нингал — также родители богини любви и планеты Венера Иштар (шумерская Инанна), и по некоторым версиям, бога бури Ишкура (шумерский Адад) и богини подземного мира Эрешкигаль (супруги Нергала или Иркалла; Иркаллой также называется подземный мир в целом)³. Эта линия космических богов, в основании которых стоит бог Луны, является структурно отличной от триады Ану — Энлиль — Энки, так как логика предшествования в данном случае перевернута: потомки бога Луны располагаются в соответствии с астрологической последовательностью снизу вверх — от Луны через Венеру к Солнцу, а триада главных богов, напротив, сверху вниз — Ану (Небо), Энлиль (Ветер, атмосфера), Энки (Земля).

Бог Эа (шумерский Энки), также сын Ану и Ки, покровитель древнейшего шумерского города Эриду, важнейший в месопотамской мифологии. Согласно М. Элиаде⁴, он представлял собой бога Земли и земных оснований (а не вод, как считали ранее историки религий). Супругой бога Эа в мифе выступает богиня Дамкина (шумерская Дамгальнуна), а также Нинкикурга, дочь от союза Ану с Великой Матерью Намма.

Главной архаической триадой шумерских богов, ставшей матрицей для аккадской религиозной мифологии, была мужская небесная родовая линия: Ану — Энлиль (Эллиль-Илу) — Энки (Эа). При этом небесный бог Ану довольно давно стал типичным «праздным божеством» (*deus otiosus*), Энлилю соответствовала стихия ветров и воздуха, а Энки — земля. Но в данном случае эта триада, по М. Элиаде, представляла собой метафизические начала, тогда как космогонической триадой была иная: Нанна — Уту — Инанна (Луна — Солнце — Венера).

¹ Нергал почитался в городе Куту и связывался с негативной стороной солнца, чумой, эпидемией и смертью. Богиня Преисподней (страна Иркалла) Эрешкигаль считалась его паредрой. В астрологической системе Месопотамии он соответствовал планете Марс.

² Намтар считался богом смерти и болезни. Его матерью была царица подземного царства (Иркалл) Эрешкигаль.

³ *Bottero J. La religion babylonienne. P.: PUF, 1952.*

⁴ *Éliade M. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 58.*

Позднее были рождены боги Гатумдуг, Нисаба и класс божеств-судей Ануннаки (часто в мифах их число равно семи). Иногда Ануннаками называют всех потомков Ану. Еще одним — низшим — видом богов считаются Игиги.

Новые боги: от волнения к восстанию

Новые боги, узнав о решении Апсу уничтожить их, забеспокоились. В «Энума Элиш» часто описывается *волнение* новых богов. Это волнение можно расшифровать как вторжение в статичное онтологическое равновесие «мистического ноктюрна» динамического и диалектического начала, вначале представленного как «драматический ноктюрен», но постепенно, все более обостряя противоречия, восходящего к режиму диурна (Ж. Дюран). Воплощением этого беспокойства, то есть носителем светлого Логоса (пусть и данного еще в потенциальной форме в Логосе промежуточном, среднем), становится Эа (Энки). Он принимает решение убить Апсу и пленить Мумму, отобрав его «силу», не дожидаясь истребления. Видимо, эта возможность восстать на своих создателей и прародителей и озаботила Апсу и Тиамат, которые увидели в новых богах зло. Эа насылает сон на Апсу (Апсу стремился ко сну) и убивает его. А также пленяет «грозного советника» Мумму. Это является первым этапом строительства божественного мира.

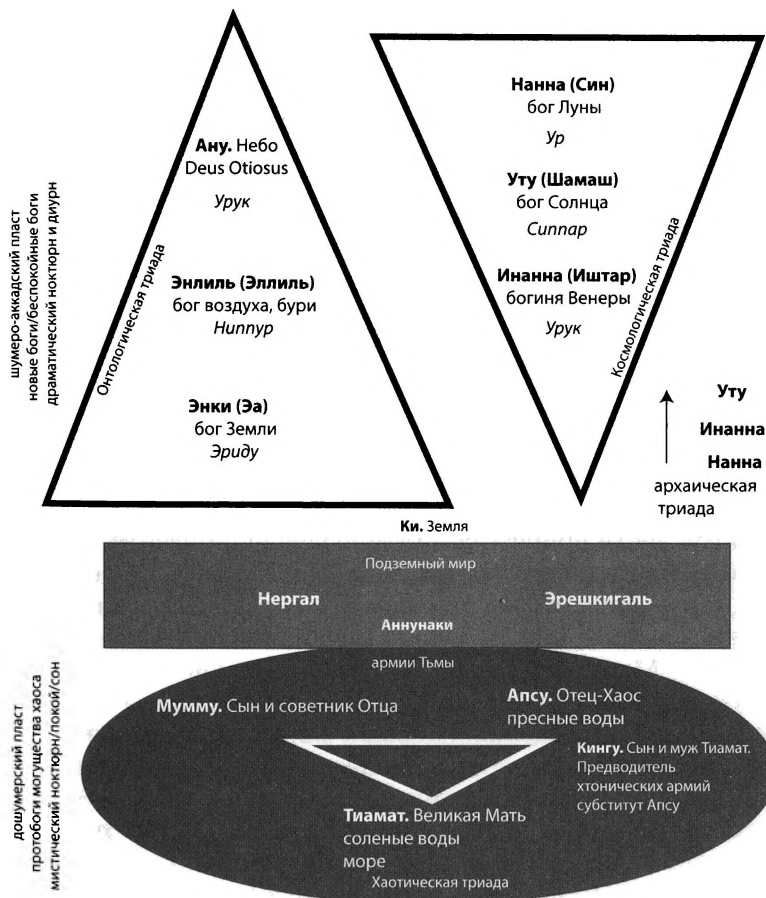
Апсу сиянием овладел он,
Апсу сковал он и предал смерти¹.

me lam me šu it ba la šu u i tak di ik
d é a uš ziz zu er net ta šu UGU ga re šú

Недифференцированный хаос Тиамат и Апсу получает первичное оформление. Неразделимое единство жизни и смерти, бытия и небытия рушится. Так преодолевается протобожественная триада Тиамат — Апсу — Мумму, к которой текст «Энума Элиш» не применяет детерминатива «бог» в отличие ото всех остальных богов. Поэтому Тиамат, Апсу и Мумму, равно как и последующие порождения Великой Матери Тиамат в следующем цикле творения, отражают ноктюрические структуры протокосмоса. Возможно, протобожественная триада мировой влаги является следом еще более древних, дошумерских мифов и религиозных представлений, связанных с циклом Великой Матери, преобладавшим в Анатолии и на Ближнем Востоке на несколько тысячелетий раньше прихода

¹ Я открою тебе сокровенное слово. С. 34.

«черноголовых» (шумеров/аккадцев) в Месопотамию¹. В утвердившихся на более древних пластах халафской и убейдской культур шумерах и воспринявших их религию восточных семитах (а также в оседавших волнами в этом регионе западных семитах), мы имеем дело с носителями патриархальной вертикальной диурнической мифологии, структурно вполне сходной с еще более акцентированной



Первоначала шумеро-аккадской мифологии

¹ См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014; Он же. Ноомахия. Элинийский Логос. Долина истины.

и рафинированной традицией индоевропейцев, древнейшими представителями которых в Анатолии были хетты. При этом шумеры не являлись сами индоевропейским этносом, и религиозные системы хеттов и шумеров совершенно самостоятельны и различны. Их объединяет лишь строго утвержденная метафизическая, онтологическая и космологическая вертикаль.

Новый бог Вавилона: царь Мардук

Далее в эпосе «Энума Элиш» мы сталкиваемся со вторым — собственно вавилонским (аморейским) — пластом, и все внимание сосредотачивается на фигуре нового бога — Мардука¹, которого порождает Эа от супруги Дамкины во дворце Апсу, чьим «сиянием» Эа овладел после его убийства и расчленения. Мардук описывается как солнечный маскулинный бог. Его главная функция — упорядочивание мира. С самого своего появления на свет он признается родителями и другими богами как царственное порождение и самое совершенное из творений.

Согласно М. Элиаде, его включение в шумеро-аккадский пантеон является позднейшим добавлением и отражает привнесенные семитами (амореями) религиозные идеи, хотя само имя Мардук — шумерское. Так, одним из однозначно семитских богов был Марту (Амурру или Иль-Амуррим), то есть дословно «бог амореев». Вероятно, и Мардук (если принять семитскую версию) мог быть изначально божеством западных семитов, включенным в шумеро-аккадскую систему, и перенявшим ряд признаков таких более древних фигур, как Элиль (Энлиль) или Эа (Энки) и собственно локальное солярное божество Мардук (солнечный бык). Функционально Мардук во многом схож с образом Ва'ала.

Первая фаза приведения к порядку на уровне первичных начал связана с убийством Апсу, здесь главным героем является шумеро-аккадский Эа. Во второй стадии, завершающей цикл демиургии, действует вавилонский Мардук. По сути, они выполняют сходную функцию: вероятно, более поздний (и семитский по своей структуре, согласно М. Элиаде) Мардук повторяет с вариациями космогонические жесты Эа.

Мардук в «Энума Элиш» описан как наисовершеннейший среди богов:

¹ Мардук являлся главным божеством Вавилона (шумерское название города было Ка-Дингир).

Его лик был прекрасен, сверкали
взгляды!

Изначально властна, царственна
поступь!

Узрел его Эа, отец-творитель, —
Весельем и радостью наполнилось
сердце.

Он воспринял его совершенство,
Наградил его божьей силой
двойною.

Он ростом велик, среди всех
превосходен,
Немыслимо облик его совершен-
ен —

Трудно понять, невозможно
представить.

Четыре глаза, четыре уха!

Он рот раскроет — изо рта его
пламя!

Он вчетырежды слышит
мудрейшим слухом,

И всевидящи очи — все
прозревают!

Средь богов высочайший,
прекраснейший станом,

Мышцами мощен, ростом всех
выше!²

šam-ḥat nab-nit-su sa-ri-ir ni-ši i-ni-šu
ut-tu-lat si-ta-šu ga-šêr ul-tu ul-la
i-mur-šu-ma {d}a-num ba-nu-u a-bi-
šu

i-riš im-mer lib-ba-šu ḥi-du-ta im-la
uš-ta-as-bi-šum-ma šu-un-na-at ilu-
us-su

šu-uš-qu ma-'diš UGU-šú-nu a-tar
mim-mu-šu

la-lam-da-ma nu-uk-ku-la mi-na-tu-
šu

ḥa-sa-siš la-na-ta-a a-ma-riš pa-âš-qa
(limmu)-IGI II šú (limmu)-GEŠTU II
šú

šap-ti-šú ina-šu-ta-bu-li {d}giš-bar
it-tan-paḥ

ir-ti-bu-ú (limmu)-ta-am ḥa-si-sa

ú-igi ki-ma šu-a-tu i-bar-ra-a gim-re-
e-ti

ul-lu-ma ina-DINGIR-DINGIR šu-tur
la-a-an-šu

meš-re-tu-šu šu-ut-tu-ḥa i-lit-ta šu-tur

Эта вторая стадия творения мира, где главным персонажем является Мардук, связана с очень важным эпизодом в одной из древнейших космогоний человечества: с восстанием Великой Матери Тиамат против «новых богов». Тиамат отождествляется с морем и изображается в виде дракона. Это древнейшая богиня талласократии², воплощающая в себе то, что у хеттов, а затем во Фригии получило название Кибела. Это одно из самых древних имен примордиально-женского начала — в его бездонном измерении.

Тиамат после смерти Апсу находит нового спутника — темного демона Кингу, которого наделяет саном Ану (бога неба) и которому

¹ Я открою тебе сокровенное слово. С. 34.

² По одной из версий, слово *tiamat* происходит от аккадского *tamtu* (ранняя форма *tiamtum*) — море и родственно греческой Тефиде (Θείτις), откуда *θάλαττα* и *θάλασσα* (море).

вверяет таблицы судеб («мэ»), дающие обладателю высшее могущество. Повествование об армии Тиамат предвосхищает сцены титаномахии и гигантомахии греков. Армия Тиамат имеет все признаки хтонического войска, собравшегося под предводительством Кингу. «Беспокойство» Мардука на сей раз восстанавливает против него тех примордиальных богов, которые появились из Тиамат до Эллиля и Мардука. Теперь их черед выступить (как прежде Апсу) сторонниками глобального материнского сна (мистический ноктюрн).

Порожденные Великой Матерью чудовища подстрекают ее к восстанию против небесных «новых богов». «Энума Элиш» описывает эту сцену:

Услыхала Тиамат — ей любви речи.

«Благо — совет ваш, ураган
поднимем!

Уничтожим богов в разгаре битвы!

Сраженье устроим, богам
отплатим!

Они вокруг Тиамат столпились,

Днем и ночью, взбешенные,
помышляют о мести,

Львы рычащие, они готовятся
к бою.

Держат совет, дабы устроить
битву.

Мать Хубур, что все сотворяет,

Неотвратимое множит оружие,
исполинским делает змеев!

Остры их зубы, их клыки
беспощадны!

Она ядом, как кровью, их тела
напитала,

В ужас драконов свирепых одела,

Окружила нимбами, к богам
приравняла.

Увидевший их — падет без силы!

Если в битву пойдут, то уже не
отступят!

Гидру, Мушхуша, Лахаму из

бездны она сотворила,

Гигантского Льва, Свирепого Пса,

Скорпиона в человечесем обличье,

iš mem ma ti amat a ma tum i tib el ša

ša at tu nu ruš ta ad di nu i ni pu uš

U₄ mu

ma DINGIR DINGIR qé reb šu

lem né e ti i tah ha zu an DINGIR

DINGIR ba ni šu un

im ma aš ru nim ma i du uš ti amat te₉

bi ú ni

ez zu kap du la sa ki pu mu ša ù im

mu

na šu ù tam ha r na zar bu bu lab bu

ukkin na šit ku nu ma i ban nu ù šu

la a ti

um ma hu bur pa ti qat ka la mu

uš rad di kak ku la mah ri it pa du u

at ta ' i

im tu ki ma da mu zu mur šu nu uš ma

al li

GAL UŠUM MEŠ ma ad ru ti pul ha

ta ú šal biš ma

me lam ma uš taš šá a i li iš um taš šil

a mé er šu nu šar ba bi iš li ih har mi

im

zu mur šu nu liš tah hi tam ma la i né

'u i rat su un

uš zi iz ba aš mu MUŠ HUŠ ù ' la ha

mu

U₄ gal la uridim me ù gir tab lú u₁₈ lu

U₄ mé da ab ru ti ku₆ lú u₁₈ lu ù ku sa

rik kum

Демонов Бури, Кулилу
и Кусарикку.
Безжалостно их оружие, в битве
они бесстрашны!»¹

na ši kak ku la pa du ú la a di ru ta
ha zi
gar ša te re tu šá la mah ra ši na ma

Против хтонической армии Тиамат в «Энума Элиш» и выступает Мардук, сын Эа, наследующий его титаноборческую миссию. Мардук — солнечный бог, повелевающий ветрами и грозами. Боги присягают Мардуку в повиновении и признают его своим повелителем. Это может служить подтверждением того, что имперско-царская власть Старовавилонской эпохи, где доминировала аморейская династия, было одним из изданий Первого царства, наследовавшим шумерские прообразы Империи эпохи Киша, Первой династии Урука и Третьей династии Ура.

Но доказать это право Мардук, предварительно демонстрирующий свои силы тем, что поднимает из небытия звезду и опускает ее обратно, должен в сражении с армией Тиамат.

Первородному Мардуку так
сказали:
«Ты возвышен, Владыка, надо
всеми богами!
Уничтожить, создать — прикажи,
так и будет!
Промолви же Слово — звезда да
исчезнет!
"Вернись!" — прикажи —
и появится снова!»
По слову уст его звезда исчезла.
«Вернись!» — приказал, и она
появилась.
Боги-отцы, силу Слова увидя,
Ликовали и радовались: «Только
Мардук — властитель!»
Дали жезл ему, трон и царское
платье,
Оружье победное, что врагов
поражает².

a-na ¹⁰Marduk bu-uk-ri-šu-nu šu-nu
iz-zak-ru
ši-mat-ka be- lum lu-u mah-ra-at
ilāni-ma
a-ba-tum u ba-nu-u ki-bi li-ik-tu-nu
ip-ša pi-i-ka li-'-a-bit lu-ba-šu
tu-ur ki-bi-šum-ma lu-ba-šu li-iš-lim
ik-bi-ma i-na pi-i-šu '-a-bit lu-ba-šu
i-tu-ur ik-bi-ûm-ma lu-ba-šu it-tab-ni
ki-ma si-it pi-i-šu i-mu-ru ilāni ab-bi-
e-šu
ih-du-u ik-ru-bu ¹⁰Marduk-ma šar-ru
u-us- si-pu-šu ^{isu}hatta ^{isu}kussā u
palā(a)
id-di-nu-šu kak-ku la ma-ah-ra da-'-i-
bu za-ai-ri

¹ Я открою тебе сокровенное слово. С. 35 — 36.

² Там же. С. 38 — 39.

Тогда Мардук идет в стан Тиамат и своей мощью подавляет силы ее армии. Он бьется с Тиамат, которая открывает пасть, но Мардук «злым ветром» не дает ей ее захлопнуть; ураганы проникают внутрь Великой Матери и разрывают ее внутренности. Мардук сетью ловит ее, затем убивает. Потом он уничтожает армию Тиамат, а у Кингу отбирает таблицы судьбы («мэ») и передает его самого в руки демону Смерти, *Dug-ga*.

Далее Мардук рассекает Тиамат, Великую Мать, на две части: из одной половины делает небо, из другой землю. Всем богам Мардук уготовил жилища и их отраженья запечатлел на звездном небе. Год он разделил на 12 месяцев. Так, Вселенная, мировой порядок основывается на принесении в жертву Великой Матери и создается из ее частей.

Так Мардук становится царем богов и, соответственно, архетипом мирового правителя.

Творение людей, метафизика царства и обряд акиту

Последним этапом мироустроительства становится творение человека. И снова, для того чтобы его создать, Мардук приносит жертву. На сей раз ею становится возлюбленный Тиамат Кингу. При этом жертва демона Кингу мыслится как замещение жертвы от лица всех божественных существ. «Один виновник — отпущение прочим, — поясняет Мардук. — Да будет выбран один из братства, Он да погибнет — люди возникнут!»¹ Тогда боги во главе с Эа, отцом Мардука, выпускают из Кингу кровь и делают из нее людей. Здесь важно, что человек в этой версии происходит из темного хтонического существа, аналога Тартара греческой мифологии, который вместе с Великой Матерью породил армию демонов, вступивших в бой с богами. Это весьма созвучно орфическим идеям о творении людей из пепла и испарений титанов, убивших Диониса, или о творении людей титаном Прометеем. Сотворенным людям отводится удел *нести бремя богов*. Боги же получают взамен *отдых*. Люди в этой версии творятся из нечистого духа Земли, возлюбленного Великой Матери (титана, Адониса). И отсюда их рабское предназначение: они рабы, чтобы боги были свободны. Свобода богов — рабство людей. Можно вспомнить слова Гераклита, подчеркивающие обратную симметрию между богами и людьми:

¹ Я открою тебе сокровенное слово. С. 44.

Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают¹.

Мардук как архетип священного царя и творец людей становится парадигмальной фигурой в ритуалах, сопряженных с метафизикой царской власти. М. Элиаде так описывает роль самой поэмы «Энума Элиш», и в первую очередь тематики бога-царя Мардука в имперских ритуалах Вавилонской эпохи.

В Вавилоне поэму «Энума Элиш» читали в храмах на четвертый день празднеств Нового Года. Этот праздник — по-шумерски *загмук* («начало года»), по-аккадски *акиту* — длился первые двенадцать дней месяца нисан. Он включал целый ряд действий. Назовем наиболее важные из них:

- 1) день царского искупления, соответствующий «заточению» Мардука;
- 2) освобождение Мардука;
- 3) ритуальные битвы и триумфальная процессия в Бит Акиту (дом новогоднего празднества) под водительством царя, завершающаяся пиршеством;
- 4) иерогамия царя с храмовой жрицей, олицетворяющей богиню;
- 5) определение судеб богами.

Первое действие мифо-ритуального сценария — унижение царя и заточение Мардука — обозначает регрессию мира в докосмогонический хаос. В святилище Мардука первосвященник снимал с царя символы его власти (скипетр, кольцо, меч и корону) и бил по лицу. Затем, стоя на коленях, царь делал заявление о своей невиновности: «Я не совершал греха, о Господь моей страны, я не оставлял заботу о твоей божественности». Первосвященник отвечал от имени Мардука: «Не бойся... Мардук услышит твою молитву. Он расширит твоё царство...»²

Тем временем народ искал Мардука, «заточенного в горе», — формула, обозначающая смерть божества. Как мы видели в случае Инанны-Иштар, эта смерть не считалась окончательной, однако богиню надо было выкупить из преисподней. Мардука тоже заставляли спуститься вниз, «далеко от солнца и света»³. В конце концов его спасали, и боги воссоединялись (то есть их статуи ставили рядом) для определения судеб. (Этот эпизод соответствует утверждению Мардука в качестве

¹ Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 215.

² Цит. по: Frankfort H. La royauté et les dieux P.: Payot, 1951. — Прим. М. Элиаде.

³ Классические авторы говорят о «склепе Бела» (Мардука) в Вавилоне. Весьма вероятно, что речь идет о зиккурате храма Этеменанки, считавшемся временной могилой бога. — Прим. М. Элиаде.

верховного божества в «Энума Элиш».) Царь ведет процессию к Бит Акиту, зданию, расположенному за пределами города. Процессия представляет воинство богов, выступающее против Тиамат. По одной из надписей Синнахериба можно предположить, что так имитировалась первоначальная битва. Царь олицетворял Ашшура (бога, который сменил Мардука)¹. Иерогамия происходила после возвращения с пиршества в Бит Акиту. Последним актом было определение судеб² каждого месяца года. «Определяя» их, осуществляли ритуальное сотворение года, то есть обеспечивали благополучие, плодородие, богатство вновь рожденного мира³.

Царь в этой ситуации выступал не человеком, но именно богом, упорядочивающим мир, через последовательность сакральных жестов. То, что первым из этой цепочки ритуалов является «заточение царя», умаление его власти, привация могущества, указывает на «дионисийскую» природу всего обряда, то есть на прямую связь с тем, что мы называем «Логосом Диониса»⁴. С точки зрения годового символизма это указывает на заход солнца в зимний период (символом чего является ночь в структуре суточного круга). Бог теопатически претерпевает умаление, кеносис, чтобы воспрянуть со всей силой в новом цикле — весной (утром нового дня). Царь полностью повторяет этот солнечный путь — начиная от умаления и вплоть до победного триумфа. Таким образом, сакральный царь воплощает в себе ту промежуточную онтологию, которая располагается между собственно человеческим и божественным. Царь выступает как посредник между двумя мирами — земным и небесным. Эта же идея выражена в том, что Мардук инициирует творение людей из крови хтонического демона Кингу. Но само божественное соучастие в этом акте открывает «судьбу», заложенную в человеке. Человек создан не только для того, чтобы служить богам, но и для того, чтобы стать в этом служении священным царем, то есть самому достичь божественного достоинства. Тело, материя и слабость духа тянут его к хаосу и царству Тиамат, тогда как

¹ Некоторые указания позволяют предположить, что разыгрывалось сражение между двумя группами актеров. — *Прим. М. Элиаге.*

² Точно так же Мардук определял в «Энума Элиш» законы, управляющие вселенной, которую он только что сотворил. — *Прим. М. Элиаге.*

³ *Элиаге М.* История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 72 — 73.

⁴ *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Элинский Логос. Долина истины.

Духовные усилия, благочестие и мужество приближают его к богам. Священный царь и есть точка пересечения этих двух линий, двух природ. Поэтому кульминацией обряда акиту и становится «определение судеб». Царь, как тот, на ком исполняется судьба, завещанная Мардуком, сам вступает в стихию божественного повеления, сливаясь с волей богов.

Мирча Элиаде пишет по этому поводу:

Роль царя в акиту недостаточно известна. Его «унижение» соответствует возвращению мира в «хаос» и заточению Мардука в горе. Царь изображает бога в битве против Тиамат и в иерогамии с храмовой жрицей. Однако идентификация с богом отмечается не всегда: по сценарию своего унижения, как мы видели, царь обращается к Мардуку¹. В то же время сакральная природа месопотамского суверена подтверждается совершенно достоверно. Мы упоминали священный брак шумерского царя, представляющего Думузи, с богиней Инанной: эта иерогамия происходила в ходе новогоднего праздника. Для шумеров царская власть была дана небом; ее источник считался божественным, и эта идея сохраняется до самого конца ассиро-вавилонской цивилизации.

Сакральная природа суверена утверждалась множеством способов. Его называли «царем стран» (то есть мира) или «четырех сторон света». Первоначально эти титулы предназначались богам². Точно как у богов, вокруг его головы сиял сверхъестественный свет³. Еще до рождения боги предопределяли его верховность. Хотя признавалось земное происхождение царя, он рассматривался как «сын богов» (Хаммурапи объявляет, что рожден Сином, Липит-Иштар — Эли-

¹ В этом нет никакого противоречия: царь сам двойственен — будучи человеком, он нуждается в поддержке богов, и прежде всего бога Мардука, которым он является в своей глубине; но в то же время, будучи богом, он спасает сам себя, лишь подтверждая свое достоинство трудными испытаниями.

² Цит. по: Frankfort H. La royauté et les dieux. P.: Payot, 1951. P. 303 sq. — Прим. М. Элиаде.

³ Этот свет — по-аккадски *меламму* — соответствует иранскому *хварено*. — Прим. М. Элиаде. Это замечание М. Элиаде имеет колоссальное значение для понимания природы Иранского Логоса, которому мы посвятили отдельный том Ноомахии. Согласно нашей гипотезе, царство, эсхатология и свет (световая война) являются исключительно иранскими религиозными идеями. Если отождествление Элиаде шумеро-аккадского концепта *меламму* с иранским *хварено* достоверно, то, равно как и в случае с преемственностью имперской идеи иранцами от Первого царства, можно идентифицировать корни важнейших иранских религиозных воззрений в цивилизации Месопотамии. Но это требует более тщательного исследования. См.: Дугин А. Г. Иранский Логос. М.: Академический проект, 2016.

лем). Это двойное происхождение делало царя наилучшим посредником между богами и людьми. Царь представлял народ перед богами и брал на себя грехи своих подданных. Иногда он должен был принять смерть за их преступления; по этой причине у ассирийцев был «заместитель царя»¹. В текстах говорилось, что царь живет в непосредственной связи с богами, в сказочных садах, где растет Древо Жизни и течет Живая Вода². (...) Царь — «посланец» бога, «пастырь народа», призванный богом установить на земле справедливость и мир. (...) Можно сказать, что царь разделял с богами их природу, но богом не становился. Он представлял бога, и на архаических стадиях культуры это подразумевало, что в каком-то смысле он был тем, что представлял. Во всяком случае, месопотамский царь как посредник между миром людей и миром богов осуществлял собственной персоной ритуальный союз между двумя модальностями существования, божественной и человеческой. Благодаря этой своей двойной природе царь рассматривался, по крайней мере, метафорически, как творец жизни и плодородия. Однако он не был богом, еще одним членом пантеона. (...) Верующие не обращали к нему свои молитвы, наоборот, они просили у богов благословения для их Царя, поскольку последний, несмотря на свою близость к божественному миру, несмотря на иерогамию с некоторыми богинями, не достигал преобразования своей человеческой природы. В конце концов, он оставался смертным. Все помни-

¹ Эта деталь может указывать на то, что вавилонская монархия носит двойственный характер. Если царь мыслится как «искупитель грехов» и потенциальная сакральная жертва, то мы имеем дело с матриархальным толкованием царской власти, свойственной цивилизации Великой Матери. Именно такой сценарий в чистом виде отражен в шумеро-аккадском мифе о богине Инанне (Иштар) и царе Думузи (Таммузе), являющемся разновидностью классического для Средиземноморья сюжета об убийстве (осколении) богиней Матерью (Кибелой) своего возлюбленного. Световая природа царской власти как активной божественности, абсолютизированная в иранской традиции, где нет и намек на жертвенную функцию сакрального вселенского правителя, представляет собой образец индоевропейского жестко патриархального (целиком диурнического) подхода. Шумеро-аккадский (и соответственно, ассиро-вавилонский) стиль интерпретации сакрального монарха, по всей видимости, является смешанным, хотя и предшествует хронологически зафиксированным версиям иранского Логоса на несколько тысячелетий. Впрочем, судя по ряду сохранившихся деталей, эта же двойственность была характерна и для хеттского понимания идеи царской власти: у индоевропейцев хеттов (более древних, чем известные нам иранцы) мы также встречаем сочетание вертикально отеческого толкования с матриархальными сюжетами (царской жертвы); само имя Кибела является хеттским, хотя образ Великой Матери явно более древний, нежели хеттская культура.

² Именно царь является садовником, который заботится о Древе Жизни; ср.: *Widengren G. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala: A.-B. Lundequistka, 1951; особ. p. 22 sq., 59 sq. — Прим. М. Элуаге.*

ли, что даже легендарный Гильгамеш, царь Урука, потерпел фиаско в своей попытке достичь бессмертия¹.

Гильгамеш: в сторону бога-солнца

От древней шумерской культуры остались еще некоторые развернутые мифологические свидетельства, и в частности, эпос о герое Гильгамеше², а также фрагменты с описанием нисхождения богини Инанны (вавилонской Иштар) в подземное царство³, не считая отдельных документов религиозного, магического, правового или хозяйственного характера и хроник.

Гильгамеш, как мы видели, был шумерским царем города Урука и, по одной из версий, первым объединил значительные территории Междуречья под своим единовластным владычеством. Хотя до него такие попытки были предприняты Кишем и прямым предшественником Гильгамеша Эн-Меркаром из Первой династии Урука. В любом случае Гильгамеш рассматривался шумеро-аккадской и ассирово-вавилонской традицией как архетипический правитель и образец священного Императора. Имя Гильгамеш — это семитская версия более древнего шумерского, которое предположительно реконструируется как *Bilgamesh*.

В поэме о Гильгамеше, названной по первым строкам «О все выдавшем»⁴, с самого начала Гильгамеш представлен как божественный царь.

На две трети он бог, на одну — *šit-tin-šú ilum (dingir)-ma šul-lul-ta-šú*
человек он⁵. *a-me-lu-tu.*

Могущество Гильгамеша и неупорядоченность его действий становится причиной беспокойства небесных богов — Ану и одной из его супруг Нинхурсаг (она же Аруру), «богини гор». Здесь мы снова встречаем классический сюжет шумеро-аккадской традиции: конфликт между статичным порядком и «беспокойством новых богов», который был ключевым на двух этапах космогенеза — в случае противостояния Энлиля и Апсу, а позднее Марду-

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 74–75.

² О все выдавшем / Я открою тебе сокровенное слово. С. 122–195.

³ К стране безысходной / Я открою тебе сокровенное слово. С. 92–97.

⁴ Дословно один из главных списков мифа о Гильгамеше начинается словами «*ša nagba imugi*» — «о том, кто видел глубину» или, по В.А. Якобсону, «о видевшем без-Ану».

⁵ О все выдавшем. С. 122.

ка и Тиамат. На сей раз в роли носителя «беспокойства» выступает полубог — герой Гильгамеш, сакральный царь. Теперь уже в структуре упорядоченного мира повторяется оппозиция застывшей системы «мистического ноктурна» (воплощаемого в фигуре Нинхурсаг, «горной богини»), и «драматического ноктурна», ориентированного в сторону диурна, носителем которого является Гильгамеш.

Для того чтобы смирить или даже победить Гильгамеша, Ану и Нинхурсаг-Аруру создают дикого человека — Энкиду, живущего среди зверей и обладающего сверхъестественным могуществом. Его история отражена в первой части эпоса «О все видевшем». Сценарий окультуривания Энкиду является одним из самых архаических сюжетов и, вполне вероятно, служит прообразом (как минимум структурным эквивалентом) Элевсинских мистерий. Вся история превращения дикого Энкиду в культурного героя и спутника и друга Гильгамеша в высшей степени архетипична. Чтобы отвести опасность от Гильгамеша, охотник, первым заметивший Энкиду на водопое, получает божественное указание привести к Энкиду храмовую сакральную гетеру Шамхат, жрицу богини любви Иштар. Видимо, именно этот образ и лежит в основе библейской Вавилонской блудницы, поскольку почитание Иштар (Инанны) было чрезвычайно распространено в Вавилоне и оттуда распространилось на весь семитский мир, включая западно-семитские культуры. Шамхат соблазняет Энкиду, обнажаясь перед ним. Это ритуальное обнажение описано также в истории про спуск Иштар (Инанны) в подземный мир к его царице Эрешкигаль. В сюжете Элевсинских мистерий эта же деталь ритуального обнажения повторяется в случае служанки Баубо (в другой версии — Ямбо), развеселившей Деметру, тоскующую по украденной богом подземного мира Аидом дочери Коре-Персефоне. Точно так же общей с Элевсином является тема земнорожденного автохтона царя Келея, которому для превращения в носителя сакральной культуры Деметра и оставила инструкции по проведению мистерий. Энкиду в аккадском мифе утрачивает свои звериные свойства после соития с Шамхат, а закрепляется его выведение из состояния дикости еще одной линией, строго параллельной греческим мистериям: Шамхат дает Энкиду хлеб и хмельной напиток, что является прямым прообразом даров Деметры и Диониса, хлеба и вина в Элевсинских мистериях. После этого Энкиду становится «королем пастухов» и перестает быть зверем. Прошедший этот цикл посвящения блудницей-иероделой Энкиду после поединка с Гильгамешем становится ему не против-

ником, но другом и верным спутником. Вместе они отправляются на подвиги, первым из которых является поход в Ливанские горы за священными кедрами. Кедры можно срубить, только победив охраняющее их чудовище Хумбабу. Перед походом за Ливанскими кедрами Гильгамеш возносит молитву богу солнца — Шамашу (шумерское Уту). К Шамашу обращается и мать Гильгамеша богиня Нинсун¹.

Гильгамеш и Энкиду после долгого путешествия достигают Ливанского леса и побеждают демона Хумбабу и его «лучи»². После этого они доставляют срубленный кедровый лес обратно в Урук. Эта победа над хтоническим чудовищем и лесом (символом материи и Великой Матери) показывает божественность Гильгамеша и его маскулинно-патриархальную диурническую ориентацию. Из ливанского кедра Гильгамеш и Энкиду делают сакральные ворота для храма главного божества Ниппура — Эллиля (Эллиля).

Солярный характер Гильгамеша еще более проявляется тогда, когда он отвергает богиню любви Инанну (Иштар), пытающуюся соблазнить его. В ответ на ухаживание Иштар Гильгамеш вспоминает всех ее возлюбленных, фигурировавших в шумерских мифах, начиная с Думузи, смертного царя и супруга Иштар, которого она обрекла на существование в течение половины года в подземном мире (как выкуп за ее собственное возвращение из царства Эрешкигаль)³. Так, патриархальный диурнический Гильгамеш решительно порывает с культом Великой Матери, приводя аргумент, что ее благосклонность ведет неизменно к гибели и осклоплению, то есть к потере солнечного мужского могущества.

В ответ на оскорбление Иштар просит верховного бога Ану создать Небесного быка, чтобы он отомстил Гильгамешу. Но Гильгамеш вместе с Энкиду, действуя слаженно, убивают Небесного быка и приносят его сердце в жертву солнечному богу Шамашу, который в поэме постоянно становится на сторону Гильгамеша перед други-

¹ Показательно, что Гильгамеш является сыном смертного отца Лугубанда и богини Нинсун. Такое соотношение земного и божественного в герое, согласно Й. Бахофену, соответствует изначально матриархальным мифам, тогда как обратное — смертная мать и божественный отец — патриархальным. Возможно, с этим связана и трагическая судьба Гильгамеша, с которой он яростно борется в контексте промежуточного — дионисийского — Логоса.

² Имя Хумбаба близко к имени эламитского божества Хумбан. Показательно, что эламитская богиня Пиненгир, считавшаяся супругой бога Хумбана, а ранее бывшая главой эламского пантеона, отождествлялась шумерами с Инанной, а аккадцами — с Иштар.

³ Это прообраз истории про Аттиса и Адониса.

ми богами (это еще более подчеркивает солярный и патриархальный характер самого Гильгамеша).

После того как Энкиду умирает, Гильгамеш впадает в тоску, одевается в львиную шкуру и уходит в пустынные области, чтобы обрести бессмертие. В своем путешествии он совершает три круга погружения во тьму и возвращения к свету. Вначале он спускается в горы Машу, вход в которые преграждает пара людей-скорпионов. Это путешествие отражает стадии ночи от вечера до рассвета. Гильгамеш снова подчеркивает свою связь с солнечным богом Шамашем. Пройдя горы, Гильгамеш находит богиню Сидури, живущую на берегу Океана. Отсюда Гильгамеш снова начинает свой путь, на сей раз к Утнапиштиму¹, человеку, который смог пережить Всемирный потоп и получил в дар от богов бессмертие. Путешествие по океану к острову Утнапиштима снова повторяет солнечную траекторию — спуск и подъем. Доплыв на корабле до Утнапиштима, Гильгамеш выслушивает от него историю про Всемирный потоп, чрезвычайно напоминающую Ноя. Утнапиштим на прощанье дает Гильгамешу совет нырнуть на дно океана и достать оттуда цветок бессмертия. Это третий цикл ночного путешествия солнца — спуска и подъема. Гильгамеш ныряет, поднимается с цветком и отправляется в обратный путь, чтобы принести счастье жителям Урука. Но в последний момент цветок похищает змея. На этом поэма или завершается, или обрывается. Если рассматривать ее как законченное произведение, то утрату цветка бессмертия можно толковать как необратимость человеческой судьбы, ведущей неизменно к смерти. Но нельзя исключить, и это подтверждают новые исследования шумеро-аккадской клинописи, что за эпизодом со змеей следовали другие события, восстанавливающие полноту солярного цикла, где за всяким спуском и смертью неизменно грядет восхождение, рассвет и победа.

В целом миф о Гильгамеше можно интерпретировать как описание царского посвящения, аналогичного обрядам акиту, тем более что сам этот обряд упоминается в мифе накануне ухода Гильгамеша с Энкиду за Ливанским кедром.

Здесь на разные лады обыгрываются основные темы акиту:

- 1) искупление царя (Мардука) — страдания и подвиги Гильгамеша, в нескольких ситуациях воспроизводящие солнечный цикл спуска и подъема, сокрытия и обнаружения;
- 2) создание храмовых врат в святилище (из Ливанского кедра);

¹ Аккадский Утнапиштим или шумерский Зиусудра был царем города Шуруппака.

- 3) иерогамия, позитивная в случае Энкиду и отвергнутая в случае Гильгамеша и Иштар;
- 4) триумф победителя;
- 5) тема судьбы и суда о жизни и смерти.

Однако в известной нам форме эпоса трудно обнаружить темы, напрямую связанные с Империей или объединением территорий и народов во вселенском единстве. Гильгамеш, безусловно, сакральный царь строго патриархальной ориентации, и его дружба и сорабничество с Энкиду еще более подчеркивает именно аристократический (воинский) характер солярной монархии¹. Но имперская идея в случае этого документа не столь четко и системно отражена, как в случае иранского Логоса, где тема царства, света и эсхатологии составляет главную семантическую ось². Поэтому шумерское понимание Империи и царской власти, будучи патриархальным и в этом отличным от жертвенно-матриархальной функции сакральных царей в цивилизации Великой Матери (представленной в случае истории с Гильгамешем Иштар), было бы не верно рассматривать в качестве непосредственного источника иранского имперского историала и всей средиземноморской теории Четырех царств. Сакральная монархия Гильгамеша в целом не сильно отличается от соответствующих египетских представлений или древнеэллинских мифов о царях, полубогах и героях.

Спуск Инанны в ад

Другой миф шумерского цикла, получивший широчайшее распространение в семитском мире, в Малой Азии и в восточном Средиземноморье в целом, описывает структуру строго матриархального представления о царской власти, на сей раз лишенной той двусмысленности и откровенно солярных черт, как в случае истории о Гильгамеше. Речь идет о тексте «К стране безысходной»³, повествующем о спуске богини любви шумерской Инанны (аккадской Иштар, западно-семитской Астарты) в подземный мир (Иркаллу), о ее возвращении и о гибели ее земного возлюбленного Думузи.

Фигура Думузи, бывшего пастухом и ставшего царем города Бад-Тибира благодаря любви к нему богини Инанны, упомянута в цар-

¹ Об этом мы подробнее говорили в томе, посвященном Греции. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

³ К стране безысходной.

ских списках шумеров¹. Отношения Инанны с Думузи в контексте мифа о спуске в Преисподнюю были основой посвячительного обряда шумерских царей. Так же как и в случае с темой Энкиду в мифе о Гильгамеше, история Инанны (Иштар) имеет ряд явных параллелей с базовым сюжетом Элевсинских мистерий. Но в отличие от Гильгамеша и Элевсина речь идет в данном случае о матриархальном и гипохтоническом прочтении всей сакральной истории, отражающей структуру Логоса Кибелы.

Имя Инанна является дошумерским и, скорее всего, восходит к хурритской (возможно, также хеттской) богине Ханнаханна², олицетворяющей Великую Мать в малоазийском культурном пространстве. Вероятно, это та же Великая Мать, святилищем которой служил культовый центр Чатал-Гююк³, чье существование прослеживается вплоть до VIII тысячелетия до Р.Х. У хеттов и хурритов Ханнаханна была связана с сюжетом об исчезновении бога зерна Телепина, что привело к прекращению урожаев и голоду среди людей и богов⁴. В другом случае, согласно хеттско-хурритскому мифу, Ханнаханна и ее пчела⁵ помогают найти точно так же скрывающуюся богиню Инанну, дочь бога грозы Тешуба. Кроме того, в другом сюжете сама Ханнаханна, обидевшись, скрывается в недоступном месте, что также приводит к приостановке процесса порождения растений, зверей и людей. Все эти темы мы и встречаем в шумеро-аккадском сюжете об Инанне (Иштар).

Мирча Элиаде так кратко передает сюжет о нисхождении Инанны:

Инанна решила спуститься в ад, чтобы забрать власть у своей старшей сестры Эрешкигаль. Будучи госпожой «Великого Верхнего Царства», она претендует на то, чтобы править и «Нижним Миром». Ей удастся проникнуть во дворец Эрешкигаль, но по мере того, как она миновала Семь

¹ Другой царь с таким же именем Думузи-рыбак правил в Уруке перед Гильгамешем.

² Имя Ханнаханна соотносится с убейдской цивилизацией и палеоевфратскими этносами.

³ *Mellart J. Çatal Hüyük: A Neolithic Town of Anatolia. N.Y.: McGraw-Hill Book Company, 1967.*

⁴ Фигура Телепина важна, так как представляет собой мужскую версию сокрытия божества, обычно связанного с богиней — Персефоной у греков, Инанной-Иштар шумеро-аккадцев и т. д. Кроме того, Телепин был богом Грозы, и следовательно, те мифы, где сам бог Грозы, часто выступающий в роли верховного божества, описывается сходящим в подземный мир, умирающим, — в частности, угаритский Ва'ал западных семитов, — являются развитием именно этой темы.

⁵ В хеттско-хурритской мифологии бога Телепина тоже находит пчела Ханнаханна.

Дверей, привратник снимал с нее платья и украшения. Инанна является перед сестрой совершенно нагой — то есть лишенная всей своей «силы». Эрешкигаль устремляет на нее «взгляд смерти», и тело ее застывает. По истечение трех дней ее преданный друг Нишубура, следуя наставлениям, которые Инанна ему дала перед уходом, сообщает о случившемся богам Энлилю и Нанне-Син, но они отказываются вмешиваться, ведь проникнув в Страну Мертвых — страну, которой правят нерушимые законы, — Инанна «вздумала заняться запретными делами». Тем не менее Энлиль находит решение: он сотворяет двух посольных и отправляет их в ад, снабжая «пищей жизни» и «живой водой». Прибегнув к хитрости, они оживляют «труп, который висел на гвозде», и Инанна уже готова выйти, как вдруг Семь Судей Ада (Ануннаки) останавливают ее, говоря: «Где это слышано, чтобы сошедший в ад поднялся обратно без ущерба? Если Инанна хочет подняться из ада, пусть предоставит замену!»

Инанна возвращается на землю в сопровождении отряда демонов, галла; они должны вернуть ее назад, если она не отдаст им другого божественного существа. Сначала демоны хотели схватить Нишубура, но Инанна их останавливает. Потом все они направляются к городам Умма и Бад-Тибира. Городские боги-покровители в ужасе ползают в пыли у ног Инанны, и богиня, смилостивившись, решает поискать замену себе в другом месте. Наконец, они являюся в Эрех. К своему удивлению и негодованию Инанна обнаруживает, что Думузи, вместо того, чтобы проливать слезы, сидит на своем троне в богатых одеждах, судя по всему, довольный тем, что стал единственным хозяином города. «Она вперила в него взгляд — взгляд смерти! Она произнесла слово — слово отчаяния! Она вскричала — криком проклятия! ”Вот этот (говорит она демонам), уведите его!”».

Думузи умоляет своего шурина, бога-солнце Уту, превратить его в змея и бежит в жилище своей сестры Гештинанны, а затем в свою овчарню. Там его хватают демоны, подвергают пыткам и уносят в ад. Эпилог остается неизвестным из-за пробела в тексте¹.

Здесь следует обратить внимание на матриархальный вектор всего повествования: Инанна, которой отведена поверхность земли (эпихтоническая сфера), нарушает законы и движется в гипохтонические сферы, отведенные ее сестре (темному двойнику) Эрешкигаль. В этом мы можем опознать восстание раскрепощенной женственности и ее «падение» (спуск) к мертвенно-неподвижной, трупной, стерильной сути. Вместо того чтобы быть природой верх-

¹ Элиаге М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. С. 64—65.

ней половины космоса, Инанна отправляется в противоположном направлении. В этом двойственность и женского начала в целом (Деметра/Кибела), и символизирующей его утренней и вечерней звезды, с которой Инанна (Иштар) устойчиво сближалась в планетарных мифах Месопотамии. Спуск Инанна-Иштар — прообраз падения Софии гностических учений.

Симметричной мужской фигурой, «вышедшей за свои границы» женственности, является Думузи, супруг Инанны. Это типичный образ сына-мужа Великой Матери, представленного, как правило, изнеженным (часто весьма искусным) феминистом, судьба которого неизменно предопределена: Великая Мать рано или поздно оскотпляет и/или убивает его. Таков Аттис фригийского мифа о Кибеле. К этому близок и семитский Адонис, возлюбленный Астарты и Персефоны, полгода пребывающий в Подземном царстве, а полгода на земле, ублажая двух соперничающих между собой богинь, в которых можно отдаленно узнать Инанну и Эрешкигаль, тем более что финикийская Астарта и есть Иштар.

В отличие от Гильгамеша, воплощающего в себе маскулинно-патриархального царя, Думузи относится к совершенно иной политико-религиозной системе. Он — царь-жертва, являющийся классической фигурой матриархального гинекократического культа¹. Тот факт, что архетип Думузи играл существенную роль в ритуалах коронации шумеро-аккадских (и ассиро-вавилонских) монархов, параллельно распространению культа Иштар и вытеснению им более древних, собственно шумерских божеств, Ану и Энлиля, указывает на существенное влияние гинекократии на цивилизацию Месопотамии. И хотя этот матриархальный пласт являлся древнейшим слоем дошумерской культуры, равно как и культуры окружающих народов, относящихся к Логосу Кибелы (цивилизация Чатал-Гююка), показательно, что в определенные периоды историала Междуречья его влияние возрастает. Царственность Думузи и царственность Гильгамеша относятся к двум разным Логосам, переплетенным в общей шумеро-аккадской (и ассиро-вавилонской) цивилизации — соответственно, к Логосу Аполлона-Диониса и Логосу Великой Матери.

Лунная религия Ура

В целом шумерская религия и мифология была полицентричной: в разных городах поклонялись разным богам, и весь культурный

¹ Эта тема подробно развита нами в кн.: Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. См. также классическое исследование: Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001.

круг месопотамской религии представлял собой политеистическую структуру, объединенную свободными и довольно растяжимыми семантическими нитями общих мифов, часто меняющих свои акценты в зависимости от того или иного города или региона. Хотя считалось, что главным божеством Шумера был Энлиль, главное святилище которого находилось в Ниппуре, в других городах на первый план выходили иные божества. Поэтому несмотря на некоторые тенденции к хенотеизму¹, то есть выделению в качестве безусловно верховного божества одного из многих, — например, Энлиля в Ниппуре, Мардука в Вавилоне или Сина в Уре, — в целом шумеро-аккадская религия оставалась принципиально политеистической, что сохранялось и в эпохи Империи, требовавшие более однозначной иерархизации божеств и большей централизации пантеона.

Особое значение для цивилизации семитов в целом играет культ бога Луны — Нанна, Наннара (у шумеров) или Сина, Суэна (у аккадцев)². Бог Луны особо почитался в Уре, где располагалось его главное святилище — самый знаменитый зиккурат Месопотамии, Этеменнигуру (E-temen-ni-guru), который многими историками считается прообразом Вавилонской башни. В его центре находился храм — Экишнугал (E-kiš-nu-ġal — дословно Дом Великого Света). И именно с Уром и с богом Луны были связаны две религиозные традиции западных и южных семитов — раннего иудаизма и ислама. Поэтому следует остановиться на этой фигуре несколько более подробно.

Храм богу Луны был построен во время Третьей династии Ура, ее основателем царем Ур-намму, правившим над Уром, Лагашем и Урукком. Время его правления приблизительно определяется как период 2047 — 2030 до Р.Х. Как раз тогда Авраам переселился со своим отцом Фаррой в Харран, второй по значимости город, посвященный богу Луны.

Архетип бога Луны у шумеров связывал его со старостью (он предстает старцем с длинной голубой бородой), временем и лодкой. Он путешествует по ночному небу на ладье или на крылатом быке (фигура крылатого быка, возможно, лежит в основе образа библейских херувимов или святых животных, haġōt ha-kadesh). Связь со стихией времени в случае Нанна/Сина выражается также в его числовом эквиваленте, устойчиво повторяющемся в шумер-

¹ Термин «хенотеизм» (от греч. ἕν — единое) ввел Шеллинг, но популяризировал историк религий (прежде всего индуизма) Макс Мюллер. См.: Müller M. Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India. London: Longmans, Green and Co., 1878.

² У западных семитов, арамеев имя Бога Луны было «Сахр».

ской и аккадской клинописи — число 30, что соответствует приблизительно числу дней в лунном месяце. В некоторых текстах сам бог Луны называется просто «30»¹. Он также устойчиво наделяется титулом Эн-зу, то есть Господин Мудрости.

Бог Луны считался также покровителем размножения, и особенно поголовья скота (прежде всего коров). Лунопоклонники представляли диск Луны как быка в окружении множества коров (звезд ночного неба). Он заведовал циклом рождений и считался «Отцом Множеств»².

В некоторых мифах его противниками выступают звезда Венера (Инанна/Иштар) и бог Солнца (Уту/Шамаш), а также бог Грозы Адад (аналог хеттско-хаттского Тешуба и западно-семитского Ва'ала). Но в других случаях бог Луны считается отцом Инанны и Уту, рожденных от него его супругой богиней Нингаль. В этом мы видим не только намек на построение хенотеистической модели, где бог Луны оказывается родителем небесных светил и, соответственно, высшим астральным божеством, но и особый ракурс взгляда на космологию, направленного *снизу вверх*. Сфера Луны, по представлениям древних шумеров, располагалась ближе всего к Земле, далее следовала сфера планеты Меркурий (Набу), затем Венеры (Инанна-Иштар) и Солнца (Уту-Шамаш). Если бог Луны порождает богов Венеры и Солнца, значит, высшие небесные слои суть производные от низших. В этом случае мы имеем дело с типичной хтонической, титанической моделью сакрального космоса. Более того, если считать более высокие небесные слои производными от Луны, то на них переносятся свойства подлунного мира, то есть мира, подчиненного богу Луны. Это значит, что все небесные сферы и их духи («звездные боги») оказываются телесными явлениями, управляемыми законами времени, а их «бессмертие» следует толковать как «долгожительство». Такая лунная теология и космология вполне допустимы там, где хенотеизм Луны укрепляется настолько, что вытесняет другие божественные иерархии. При всей патриархальности шумеро-аккадской теологии Луны, где Нанна/Син выступает именно как отец и муж, то есть как лунное начало мужского рода, *Lunus*, он оказывается чрезвычайно близким фигуре титана, мужского порождения Великой Матери. Отсюда параллель между преданием о зачатии Нанны у пары Энлиль/Нинлиль (которые во время беременности

¹ Сравним значение слова «месяц» в русском языке: лунный серп и отрезок времени, равный 30 или 31 дню. Точно так же в шумерском и аккадском слова *iti* и *wahru(m)* означали и Луну и месяц в календарном смысле.

² Именно это этимологически и означает ивритское имя «Ав-Раам» — дословно «Отец Многих».

Нинлиль спустились в подземный мир) и спуском в подземный мир Инанны. На каждом этапе спуска Нинлиль вступает в отношения с хранителями подземных слоев¹, зачиная от них новых богов, но это делается как раз для того, чтобы семя Нанны смогло подняться в небо.

Показательно, что главой культа в Уре в храмовом комплексе Этеменнигуру была великая жрица, которая выполняла роль «супруги бога Луны». Сама идея *города-храма* с развитой жреческой бюрократией, занятой управлением хозяйством и собирающей налоги с населения, является признаком матриархальной культуры. Именно таким городом-храмом было древнейшее святилище Великой Матери в Чатал-Гююке в Анатолии, и мы снова видим эту структуру в крито-микенской цивилизации (цивилизация дворцов). Гигантские храмовые комплексы, посвященные Великой Богине, являлись характерной отличительной чертой цивилизации Кибелы.

Но этот хтонический аспект бога Луны становится акцентированным только тогда, когда его гештальт отрывается об общего контекста шумерской мифологии и ее пантеона и превращается в самостоятельную фигуру (как это происходит в лунном хенотеизме и в его предельном случае монотеизме Луны). Оставаясь частью полноценной шумерской системы, Нанна/Син выступает как сын небесного отца Энлиля и от его духа и семени получает свое могущество и свою мудрость, что опровергает хтоническую природу и зависимость от Великой Матери.

Бога Луны особенно почитали царь Саргон, основатель аккадской Империи, сделавший свою дочь, принцессу Энхедуану, верховной жрицей Нанны в Уре², великий ассирийский правитель Ашшурбанипал, и Набонид, последний царь Нововавилонской династии, сам бывший сыном верховного жреца и верховной жрицы Сина и установивший его культ в качестве главенствующего (потеснив в этой роли Мардука). Показательно, что Набонид накануне падения Империи завоевал пространство Аравии, за-

¹ Патриархальная шумерская мифология представляет этих подземных существ-стражей воплощениями самого Энлиля, который, с одной стороны, убегает от Нинлиль, будучи признанным сонмом богов в Ниппуре «нечистым» после того, как он изнасиловал Нинлиль на берегу священной реки, а с другой — принимает форму подземных чудовищ-стражей, чтобы снова совокупиться с Нинлиль. Скорее всего, здесь мы имеем дело с несколькими слоями мифа: древнейшим матриархальным, возможно, дошумерским, и более поздним, патриархальным, шумеро-аккадским.

² Показательно, что, будучи жрицей Нанны, Энхедуана в своих гимнах воспевала более всего Инанну, к которой были обращены почти все ее молитвы и славословия. Это снова подчеркивает связь лунного культа с Великой Матерью.

кончив тем, что в северо-западном городе Аравии Тейма посвятил всю Аравию богу Луны¹. Он же восстановил святилище бога Луны в Харране, и, как и Саргон, сделал свою дочь главной жрицей лунного культа.

В месопотамском историале мы различаем, таким образом, устойчивую связь между Империей и богом Луны. За исключением Империи Гильгамеша, носившей явно солярный характер и ориентированной против хтонических могуществ (сражение с Хумбабой), лунного Божества (битва с небесным быком) и гинекократического начала (Инанны), остальные Империи Междуречья — Аккад Саргона, Третья династия Ура при правителе Ур-Намму, Ассирия при Ашшурбанипале и Нововавилонское царство при Набониде — ставили в центре внимания именно бога Луны, подходя вплотную к возведению его в ранг высшего божества (хенотеизм Луны).

Города-образцы и города-копии: вавилонский протоплатонизм

Месопотамская традиция была чрезвычайно развита в космологическом смысле: весь мир представлял собой *копию божественных сфер*. У каждого города Междуречья был не только покровитель, но и небесный дубль, в котором он пребывал. Вся география Месопотамии мыслилась как отражение ее божественного аналога — Небесной Месопотамии, и у каждого города был соответствующий ему небесный город. При этом картина мира была еще сложнее, так как шумеро-аккадская традиция знала небесный мир Ану, расположенный высоко вверху; средний мир солнечного Мардука (на древних этапах это была область Энлиля и Энки, в Ассирии ему соответствовал бог Ашшур); а в третьем мире было земное небо, видимое телесным зрением. Земной мир, в свою очередь, не был последним; ниже его располагался мир влаги и еще ниже — мир преисподней, где царствовала царица Эрешкигаль. На каждом из этих срезов Вселенной располагались аналогичные сакральные центры, связанные между собой священными нитями.

Отсюда внимание к звездному небу, и высоко развитое в Месопотамии астрономическое искусство следует понимать как своего рода сакральную космологию: наблюдая небо, шумеро-аккадцы изучали парадигмальные закономерности, присущие всем слоям бытия: звезды были образами богов (а не самими богами), но в то же

¹ Meyer R. Das Gebet des Nabonid: Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung. B.: Akademie, 1962.

время предопределяли и структуры земного пространства и общие контуры подземных миров.

Это соответствие между вертикальными слоями бытия и предопределяло *статус города* в этой цивилизации, что стало ее отличительной чертой. Город в ассиро-вавилонской цивилизации есть место *присутствия бога*, его престол. Отсюда само название «Вавилон» (шумерское Ка-дингир), означающее «Врата Бога». Город мыслился как храм, святилище, абсолютный центр мира, соединенный со своим небесным и подземным дублем. Отсюда и развитие политико-государственного начала, которое в регионах, примыкающих к Средиземноморью, впервые получило столь отчетливое и полное оформление именно в ассиро-вавилонской цивилизации и стало ее характерной особенностью. Не случайно в учении о Четырех царствах первым в истории царством, Империей, считалось именно Вавилонское царство¹.

Шумеро-аккадская культура оказала огромное влияние на западных семитов — евреев, финикийцев, ханаанян и т. д. Шумеро-аккадские (позднее ассиро-вавилонские) мифы, имена богов, обряды, сакральные представления о циклах, система математических исчислений, архитектура, астрономия, сакральная география, ремесленные навыки, мозаика, живопись, представление о многослойной вертикальной структуре Вселенной, идеи политического централизма (царства, Империи), доминации жреческого сословия и многие элементы семитской цивилизации берут свое начало в месопотамском культурном круге. Именно восточные семиты с опорой на несемитскую культуру шумеров первыми не только в контексте семитских народов, но и в рамках всего Средиземноморья построили могущественную и интеллектуально развитую, дифференцированную *цивилизацию*. Эта цивилизация оказала решающее влияние на еврейскую религию (иудаизм), заимствовавшую значительную часть идей именно из этого источника (тем более что в Библии говорится о том, что предок евреев Авраам был выходцем из Ура Халдейского², то есть из Междуречья), а также на религиозную и культурную идентичность народов Ханаана, и, соответственно, на финикийскую цивилизацию. Греки также многие моменты философии, религии, мифов, и особенно астрономических познаний, почерпнули из месопотамских источников. Показательно, что священный

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Халдейским Ур стал намного позже того времени, в которое жил Авраам, так как халдеи пришли на юг Месопотамии в конце X века до Р.Х., а по библейской хронологии Авраам вышел из Ура либо в XXI, либо в XIX веке до Р.Х., то есть на тысячелетие раньше халдеев.

текст поздних политеистических неоплатоников назывался «Халдейские оракулы» и был составлен двумя сирийскими (а значит, семитскими) мистиками, Юлианом Халдеем (отцом) и Юлианом Теургом (сыном)¹. Сирийцем был и знаменитый неоплатоник Ямвлих. В Сирии же (в Харране, религиозном центре сабиев, которые, как и древние ассирийцы, особое внимание уделяли планетам, созвездиям и соответствующим им божествам) располагался самый поздний исторически фиксируемый центр неоплатонизма, после изгнания последнего сколарха Афинской школы Дамаския Юстинианом из Византии. Поэтому символически вавилонское влияние на греческую культуру и философию прошло полный круг, и платоники вернулись туда, где впервые за несколько тысячелетий до Платона сформировались представления о дуальной небесно-земной топике, согласно которой вещи земного мира — в том числе города — суть лишь отражения небесных световых архетипов.

Восточно-семитская религия и окружающие мифологии

Религия Месопотамии, ядром которой был шумерский культурный круг, позднее становившийся все более семитским, — по мере прихода аккадцев, затем нашествия амореев и формирования ассирийской идентичности и, наконец, халдеев Нововавилонского периода, — имела целый ряд пересечений с религиями окружающих Междуречье культур. С точки зрения религиозной географии можно выделить несколько полюсов, оказывавших на месопотамские религиозные воззрения определенное влияние и сами, в свою очередь, испытывающие на себе влияние шумеро-аккадского культурного круга (в первую очередь в области письма — клинописи)².

Месопотамия с запада граничила с западно-семитским культурным кругом, представленным ранее сирийскими эблаитами, а позднее амореями. Религия западных семитов была более аскетичной и менее теологически развитой, поэтому при контактах с шумеро-аккадской культурой западно-семитские воззрения легко ассимилировались шумерскими, а божества входили в шумерский пантеон и интерпретировались в дальнейшем исходя из его внутренней структуры. Западно-семитским был, скорее всего, бог Мардук,

¹ Петров А.В. «Халдейские оракулы»: к проблеме авторства // Универсум платоновской мысли-IX: неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. СПб.: Издание Санкт-Петербургского государственного университета, 2001.

² Popko M. *Völker und Sprachen Altanatoliens*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.

а также вавилонский Бел (Ва'ал). Но функции этих богов определялись общим контекстом именно восточно-семитской (по своим корням шумерской) мифологии. И напротив, фигуры и культы месопотамского пантеона активно распространялись в западно-семитском мире, во многом влияя на становление религиозных структур народов Ханаана и Сирии, а также в определенной степени южных семитов Аравии (особенно Южного Йемена и северной части Аравийского полуострова).

На севере, северо-востоке и также западе к Месопотамии примыкала область хеттской-хурритской культуры, с которой народы Междуречья тесно взаимодействовали — и часто враждовали. Важно, что хетты были древнейшими индоевропейцами, хотя в их религии видны следы более архаичных доиндоевропейских слоев, прежде всего хаттов, где доминировал культ Великой Матери. Именно хеттско-хаттская модель смены божеств с последовательным актом оскопления новыми богами старых получила широкое распространение в религиях Средиземноморья — и в частности, в эллинском мифе об Уране, оскопленном Кроносом, и о самом Кроносе, оскопленном Зевсом. Эта смена поколений богов, сопряженная с драматизмом и сакральными травмами, имеет определенные аналоги и в шумерской религии: младшие боги свергают изначального Апсу и побеждают Великую Мать Тиамат. От хаттов к хеттам перешло почитание бога Грозы, Тешуба, имеющего определенные аналогии в шумеро-аккадском божестве Адад. Показательно, что на хеттский язык были переведены многие священные тексты шумеро-аккадской культуры, и в частности «Эпос о Гильгамеше».

С востока к Междуречью примыкали горы Загроса, где в центре и на севере обитали воинственные кочевые племена гутиев и касситов, которые, возможно, так же как и хетты, относились к индоевропейской цивилизации¹. О религии гутиев не известно почти ничего. Согласно одной из версий, гутии почитали род божеств, известных шумерам и аккадцам как Игиги², тогда как собирательное название шумеро-аккадских богов было Ануннаки. По другой версии, однако, Игиги были коренными божествами семитов. Мифы повествуют о том, что Игиги были подчинены Ануннакам и выполняли за них черную работу. Однажды Игиги восстали против Ануннаков, отка-

¹ Haas V. Die hethitische Literatur. В.: Walter de Gruyter, 2006; Гамкрелдзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета, 1984.

² Groneberg B. Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Stuttgart.: Artemis & Winkler, 2004.

завшись на них работать. Восстания (во многом напоминающее титаномахию) закончилось созданием людей, которые отныне стали служить богам и выполнять для них ту работу, которую раньше делали Игиги. Главой и предводителем Аннунаков был Энлиль. К Игигам причисляли богиню Инанну. Игиги считались судьями в подземной стране мертвых (Иркалла). В некоторых текстах Игиги отождествлялись со злыми демонами Шебетту (дословно Семерка), подчиненными подземной богине Эрешкигаль. Считалось, что они служили также богу чумы Эрру, захватили в плен Луну и питались человеческой кровью. Символом Шебетту было созвездие Плеяд. Являлись ли Игиги-Шебетту богами гутиев, или такая констатация стала, напротив, проекцией представления о демонических божествах подземного мира на исторических противников шумеров и аккадцев, неоднократно опустошавших Месопотамию и захвативших более чем на сто лет (в период приблизительно с 2210 по 2116 годы) власть во всей стране, однозначно решить невозможно¹.

Позднее вторгшиеся из гор Загроса, так же как до них гутии, касситы, основавшие касситскую династию в Вавилоне приблизительно в 1475 году до Р.Х. и низвергнутые эламитами в 1155 до Р.Х., не оставили глубоких следов в культуре Месопотамии. Об их религии известно лишь то, что они почитали богов Шукамуна и его паредру Шумалию. Шукамуна считался покровителем правящего дома касситов и богом войны (поэтому он был отождествлен с Нергалом). В других случаях его отождествляли с богом света Нуску. Символом Шукамуны была палица. Некоторые исследователи пытались связать его с западно-семитским богом Луны в культуре Угарита.

К юго-востоку располагалось древнейшее Государство Элам, народ которого говорил на языке-изоляте и возможно был как-то связан с доведической культурой Индии, сродни дравидийской. На самых ранних этапах (в III тысячелетии до Р.Х.) эламцы почитали главным божеством Великую Мать, Пиникир. В середине II тысячелетия ее культ сменяется мужским божеством неба Хумпаном², в котором некоторые историки видят Хумбабу или Хубабу из «Эпоса о Гильгамеше». Супругой Хумпана выступает богиня Киририши, позднейший эквивалент Пиникир. Главным богом крупнейшего эламского города Сузы был Иншушинак, правивший вместе со своей паредрой Ишникараб, царством мертвых. В Аншане Киририши, дословно «Великая Богиня» считалась супругой бога Напириши (до-

¹ Kraus F.R. Sumerer und Akkader, ein Problem der altorientalischen Geschichte. Amsterdam; L.: North-Holland Publishing Company, 1970.

² Шумерами он отождествлялся с богом Ану.

словно «Великого Бога»), отождествлявшегося с шумерским Энки (аккадским Эа).

Храмы главных богов Элама строились в виде зиккуратов, почти полностью повторяющих сакральную архитектуру Месопотамии — Ура, Нишпура и Вавилона.

Между религиями эламитов и шумеро-аккадской цивилизации было много параллелей — здесь также легко различимые слои древнейшего матриархата просвечивают из-под более поздних патриархальных структур.

Еще одним весомым культурно-религиозным полюсом, сосуществовавшим с шумеро-аккадской и ассирио-вавилонской цивилизацией, был Древний Египет, сохранявший, однако, свою уникальность и самобытность в течение долгих тысячелетий, несмотря на интенсивные контакты с семитами, хеттами, хурритами, а также с культурой «народов моря». Явных следов египетского влияния на месопотамскую культуру мы не видим, хотя определенные параллели в некоторых случаях прослеживаются.

Важно, что все эти цивилизации Ближнего Востока и Малой Азии строились не на пустом месте: в их основании лежала намного более архаичная культура Великой Матери, культурные следы которой в более поздние эпохи изучала целая плеяда ученых¹, идущих по пути фундаментальных открытий Й. Бахофена² и принявших его основной тезис о существовании могущественной и развитой гинекократии в Средиземноморье, начиная с самых древних эпох. Эту культуру Великой Матери можно рассмотреть как общий знаменатель *всех древнейших средиземноморских цивилизаций*, где преобладали патриархальные черты, но при этом ясно ощущаются на разных этапах — причем с разной степенью влиятельности, интен-

¹ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006; Грейвс Р. Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М.: Прогресс-Традиция, 1999; Он же. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; Нойманн Э. Великая Мать. М.: Добросвет, 2012; Harrison J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Princeton: Princeton University Press, 1991; Evola J. Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Hoepli, 1934; Mellaart J. Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. L.: Thames & Hudson, 1967; коллективная монография Eranos Jahrbuch. B.VI. Z.: Rhein Verlag, 1939; Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Lpz.: Koehler & Amelang, 1936; Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994; Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007; Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1997; Маккенна Т. Пища богов. М.: Трансперсональный институт, 1995, и т. д.

² Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

сивности и мощи — изначальные матриархальные мифы. Поэтому следы матриархата мы ясно видим в восточно-семитской цивилизации, а также во всех окружающих ее культурах самого разного происхождения. Показательно, что в Анатолии эти влияния глубоко проникают и в индоевропейский контекст хеттской цивилизации несмотря на то, что именно индоевропейские общества представляют собой в целом антитезу гинекократии и, напротив, отличаются всем комплексом радикальной андрократии, что отчетливо видно в латинянах, эллинах (особенно дорийцах), персах, ведических ариях Индии и в еще более чистой форме у индоевропейских кочевых народов Турана (скифы, тохары, сарматы и т. д.). Под разными именами и в разных контекстах Великая Богиня встречается во всех религиях, влияющих на Месопотамию извне, равно как и в самой Месопотамии. Но практически везде гинекократия, несмотря на свое значение и могущество, не преобладает и не доминирует. Даже самые архаичные общества — хатты и хурриты — являются патриархальными, равно как и шумеро-аккадские и западно-семитские культуры¹. Тем не менее мотив хтонической (и гипохтонической) Богини пронизывает все мифологические системы, привнося в каждую из них устойчивые сценарии и сюжеты.

Шумерской Богиней Матерью была Намму, изначально означавшая мировую влагу и море (engur). Ее культ был особенно распространен в Уре в середине IV тысячелетия до Р.Х. Именно она в шумерских мифах выступает инициатором создания людей, чтобы те служили богам, и создает их вместе с богом Энки. В вавилонской мифологии она слилась с фигурой Тиамат, с которой воюет Мардук. Отчасти ее черты были перенесены на других богинь — шумерскую Ки (богиня земли), Инанну (семитскую Иштар), хурритскую Хебат, хаттскую Эштан и Варусему, западно-семитскую Анит и т. д. Верховным божеством эламитов была богиня Пиненгир или Пиникир (отождествленная с Иштар), которая сохраняла главенство до начала II тысячелетия до Р.Х., когда ее сменил в этом качестве мужской бог Неба Хумпан (шумеры отождествляли его с Ану, а вавилоняне — с Мардуком).

Другой яркой чертой является культ *бога Грозы* (грома, бури, дождя)², также свойственный народам Ближнего Востока и Анатолии и являющийся чрезвычайно архаическим. В шумерской тради-

¹ Wilhelm G. Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

² Schwemer D. Wettergottgestalten. Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.

ции его именем было Эн-Лиль, что на шумерском означало «Владыка Ветра» (подобно тому как имя Эн-Ки, другого шумерского бога, означало «Владыка Земли»). Концептуально эту фигуру в сравнительном религиоведении называют немецким термином *Wettergott* (дословно «погодный бог» или «бог бури»). В некоторых случаях он сопряжен с циклом Великой Матери и интегрирован в его структуру (хетто-хурритский мотив бога Грозы Телепина и угаритский Ва'ал). В других случаях он, напротив, приобретает андрократические черты и выступает главенствующим божеством патриархального Неба: собственно шумерский Энлиль, хурритский Тешуб¹, Тару хаттов, хеттско-лувийский Тархунт и древнеэллинский Зевс², шумерский Ишкур, аккадский Адад³, аморейский Аду, вавилонский Мардук и т. д. Но во всех случаях бог Грозы относится к «новым богам» и часто играет ключевую роль в свержении «старого бога», своего отца, которого он либо убивает, либо сбрасывает с небес, либо оскопляет, либо все одновременно. Так, Энлиль в «Энума Элиш», как мы видели, убивает предшествующее ему и породившее его и других богов могущество хаоса — Апсу.

В некоторых случаях мы имеем суперпозицию двух контекстов: бог Грозы (новый бог, бог-сын) борется не против отца, а против матери, против самой хтонической богини и ее воинства (гигантомахия, титаномохия). Это мы видим в вавилонской мифе о битве Мардука с Тиамат, в предании о соперничестве угаритского Ва'ала с отцом Илу и одновременно в боге моря Йамму, в битве Адада (Аду) с морским божеством Йам.

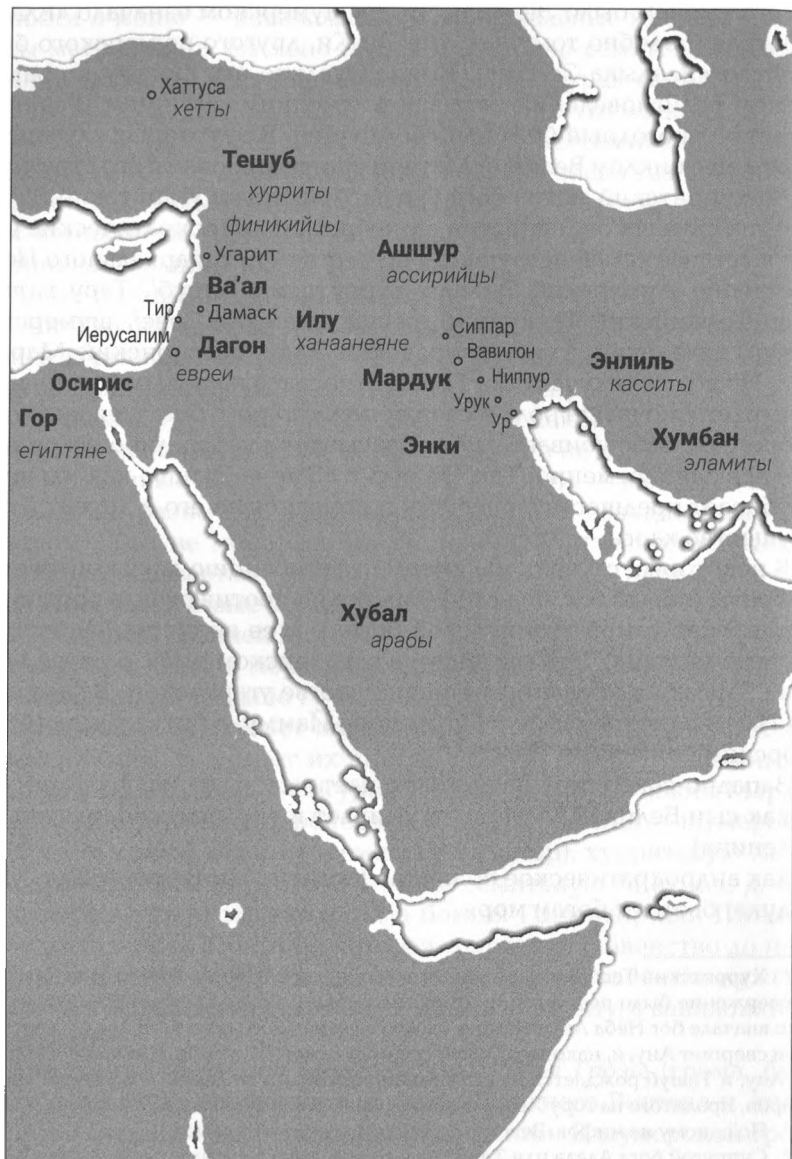
Западно-семитский Ва'ал совмещает в себе все эти функции:

- 1) как сын Великой Матери он умирает и скрывается (архетип Телепина),
- 2) как андрократическое божество (архетип Нинурты, Адада, Мардука) бьется с богом моря,

¹ Хурритский Тешуб сбрасывает с небес в подземный мир своего отца Кумарби. Это свержение было последним в целой цепи смены более древних богов более новыми: вначале бог Неба Ану свергает своего отца изначального бога Алалу, затем Кумарби свергает Ану, и, наконец, Тешуб свергает самого Кумарби. Кумарби оскопляет бога Ану, и Тешуб рождается из его семени, пролитого на землю. Из семени самого Кумарби, пролитого на гору Хазза (Касиос), рождается чудовище Уликумми.

² По одному из мифов, Зевс оскопляет своего отца Кроноса.

³ Супругой бога Адада или Тешуба считалась хеттско-хурритская богиня Хебат, чье главное святилище (как и святилище бога грозы) находилось в Алеппо. Семиты позднее возводили ее имя к семитскому корню *hbt* — дословно жить, жизнь. Это отсылает нас к библейской Еве. В позднейшие эпохи, когда Малая Азия оказалась под контролем Рима, Хебат была все еще известна лидийцам как *Mater Nipta* и «мать Диониса».



Верховные божества Восточного Средиземноморья
(андрократический слой)

3) а как «новый бог» свергает своего отца Илу, что можно отнести и к матриархальному, и к патриархальному мифу.

Бог Грозы, *Wettersgott* чаще всего был тесно связан с царской властью и посвящением в царя. Также в этих обрядах играла важную роль его паредра, иногда выступающая в матриархальном измерении (Иштар и Думузи), иногда в патриархальном (Хебат и Тешуб, Анит и Ва'ал и т. д.). Таким образом, обе наиболее устойчивые фигуры всего ближневосточного и малоазийского культурного круга — Богиня Мать и бог Грозы — являются ключевыми персонажами в основании сакральной монархии, хотя семантика их отношений, равно как и гендерная и ноологическая природа самих монархий, может существенно меняться.

Таким образом, шумеро-аккадская и ассиро-вавилонская религия, равно как культура восточных семитов в целом (включая осевших в Междуречье западных семитов), представляет собой как самостоятельное явление (месопотамскую парадигму), так и область более широкого ближне-восточного и мало-азийского культурного круга, в котором наличествовала более или менее сходная религиозная модель, меняющаяся в зависимости от исторических периодов и отдельных регионов баланс соотношения гинекократических (более архаичных, но время от времени поднимающихся с новой силой) и андрократических элементов.

В самой восточно-семитской культуре Междуречья, однако, ни бог Грозы, ни фигура Великой Матери не достигали того значения, как в пантеоне хаттов, хеттов, хурритов или западных семитов (в угаритском культе и в Ханаане в целом), оставаясь важными, но не основными религиозно-мифологическими фигурами.

Структура месопотамского Логоса: ноологические пропорции

Отступление: Шеллинг о метафизике Междуречья (гипотеза В)

Прежде чем высказать гипотезу относительно структуры Логоса шумеро-аккадской и продолжающей ее ассиро-вавилонской цивилизации, следует обратиться к немецкому философу Шеллингу, который сформулировал в контексте своей философии, мифологии и иероистории версию роли и миссии ассиро-вавилонской культуры в развертывании божественного процесса во времени¹. Едва ли Шеллинга можно рассматривать как носителя достоверных знаний об этой цивилизации, так как представления о ней в XIX веке были довольно приблизительны, а многие тексты и свидетельства были обнаружены и расшифрованы позднее, но для нас важна сама попытка систематизации религиозных цивилизаций в контексте столь глубокого мыслителя, как Шеллинг, ставившего перед собой благородную цель и решавшего фундаментальную проблему построения теологического историала, который пролил бы свет на духовные смыслы движения человечества во времени. В духе евроцентризма Шеллинг, естественно, понимал под «человечеством» лишь европейцев, то есть носителей средиземноморского Логоса, и это, безусловно, следует учитывать при рассмотрении его теорий, так как в лучшем случае это обобщение может касаться Европы, а на остальные цивилизации проецировать их некорректно. Но в отношении релевантности учения Шеллинга в этом европейском контексте сомнений нет, так как он, будучи немцем, романтиком и консерватором, даже консервативным революционером с ярко выраженной дионисийской ориентацией, довольно остро осознавал критический драматический момент, в котором пребывает европейское общество в Новое время. При этом он дистанцировался от евро-Модерна, и особенно от его либерально-ин-

¹ Шеллинг Ф. Философия мифологии // Шеллинг Ф. Позитивная философия: В 3 т. Т. 1. СПб.: Издательский проект Quadrivium, 2015.

дидеалистических и материалистических версий и, следовательно, рассматривая европейскую историю в ее настоящем моменте как апофеоз сложной и парадоксальной «драмы на небесах»¹: он выражал саморефлексию именно европейской Европы, сохраняющей свои смысловые и цивилизационные связи с небесным средиземноморским Логосом.

В духе своего учения о иероистории, изложенного в «Философии мифологии»², которую мы проанализировали в отдельной работе³, Шеллинг рассматривал три фазы исторического процесса, соответствующие раскрытию трех инстанций в Божестве. Шеллинг называет их:

В (A¹),

A² и

A³.⁴

В (A¹) как **В** есть «бессознательное в Боге»⁵, примордиальная бездна, которая не имеет никаких свойств и представляет собой чисто *апофатическое* начало, дающее о себе знать лишь через волю, венчающуюся появлением (из ниоткуда, из чистой возможности) Светлого Бога, сосредотачивающего в Себе разум, свет, мысль, сияние. Светлый Бог — A². **В (A¹)** есть Всебог (Allgott), предшествующая дифференциации фактичность сознания. Она, по Шеллингу, воплощена в «цабаизме» (Zabismus)⁶, то есть в культе звезд и небесных светил (от еврейского слова «zaba» — дословно «воинство», а в контексте — «звездное воинство»). Рассеянность звездного света по отдельным звездам не отменяет универсальности **В (A¹)**: эта дифференциация есть обратная сторона пассивного (неосознанного, бессознательного) Единства, принимаемого за «материю», то есть онтологическую и метафизическую опору. В мифологии Шеллинг видит концепт опоры (спасительной лазейки) в фигуре древнесемитской (вавилонской) богини Милитты или Билит (дословно «Госпожа», женская форма от слова Бел, Ва'ал,

¹ Элиаде М. Мефистофель и андрогин. М.: Энигма, 1996.

² Шеллинг Ф. В. Философия мифологии.

³ Дугин А. Г. Шеллинг: Динамический Бог и иероистория // Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013. С. 326 — 352.

⁴ В лекциях о Системе мировых эпох Шеллинг снова обращается к этой триаде, фундаментальной для всего его учения. Он пишет: «Существуя как В, Бог есть другой Для Себя как А; лишь преодолевая инаковость. Он смог полагать Себя как Себя Самого, но для этого необходима и третья причина». Шеллинг Ф. В. Система мировых эпох. Томск: Водолей, 1999. С. 256.

⁵ Здесь Шеллинг следует теософии Я. Беме. См.: Дугин А. Г. Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.

⁶ Шеллинг Ф. Философия мифологии. С. 657.

«Господин»), считавшейся в Вавилоне супругой Мардука. Шеллинг сближает ее с Кибелой и описывает нисхождение звездного света через множественность отдельных звезд к фундаментальности земли (отсюда тема падения, связанная с фигурой Великой Матери). Шеллинг пишет:

Все в Кибеле указывает на нисхождение, на *descendere*. Она спускается с гор (отсюда также Идейская Матерь) (...) Все в Кибеле, сказали мы, указывает на нисходящее движение. Сюда же относится и то, что ее первое изображение было упавшим с неба (*diolatés*). Ибо и сама она упала с неба¹.

Но будучи антитезой неба, в структуре «цабаизма» (религии звездного света) Милитта-Кибела представляет лишь женскую (земную и множественную) ипостась того же Всебога. Отсюда культ метеоритов, то есть упавших с неба каменных звезд. Оба полуса этого начала — мужской и женский — выражают собой *принцип В*, то есть предсознательную фактичность наличия — единого и множественного одновременно. В структуре «цабаизма» **В** (**A¹**) целиком и полностью есть *только В*, то есть «бессознательный астральный монотеизм».

Светлый Бог, **A²**, мыслит себя как *единственное*, существующее актуально. Но при этом вокруг него, прежде него стоит непроницаемая и не поддающаяся интерпретации *тьма*. Это — **В**, бессознательное всеединство звездного света как выражения всепронизывающей материальности. И хотя тьма не несет в себе никаких признаков, **A²** понимает, что эта звездная бездна первичнее, нежели оно само. *Бездна всегда молчит*, и **A²** должно само определить свое отношение к ней, поскольку оно абсолютно свободно и наделено самосознанием. Абсолютность этой свободы выражается в том, что **A²** может признать окружающую его тьму (ничто) как **В**, то есть как антагонистическое, материальное начало, чистую возможность, представляющую собой абсолютный рок и отсутствие мысли, и вступить с **В** в борьбу, утверждая свое тождество самому себе, а может распознать в бездне свое *темное Отечество*, то есть то Начало, которое и породило **A²**, и следовательно, является *первичным* по отношению к нему. В этом случае бездна будет опознана **A²** не как **В**, а как **A¹**, то есть как инстанция темного апофатического Бога. В этом и состоит грандиозная «драма на небесах», предшествующая космогоническому процессу и предопределяющая его телеологическую и сотериологическую семантику.

¹ Шеллинг Ф. Философия мифологии. С. 808–810.

Парадоксальность этого труднейшего момента метафизики Шеллинг описывает в «Системе мировых эпох» следующим образом:

(...) во всей этой линии¹ есть только *один* субъект² и только *один* субстрат³ движения; **В** все более становится субъектом и все же постоянно пребывает в движении; **А** есть лишь **В**, превратившееся в **А**, но именно поэтому **В**, коль скоро оно играет страдательную роль, само не может быть причиной этого движения к **А**. Таким образом, вся линия в целом имеет единственный принцип **В**, который, однако, во всей линии в целом в то же время есть **А**, или субъект. Это постоянно продолжающееся становление, но никогда не сущее, нечто парящее над бытием и небытием, ибо бытие в качестве **А** (**A- Sein**) есть смерть бытия в качестве **В** (**B- Sein**), т. е. мертвого бытия без рассудка и границ. И все же независимо от указанной двойственности, это субстанциальное есть один и тот же, лишь по разному являющийся принцип⁴.

Это — начальный и главный аккорд мировой иероистории. A^2 решает эту проблему не *до* творения мира, а в процессе его развертывания. Мир и есть решение этой трудной проблемы, и происходит оно в ходе истории. История не есть только отражение событий на небесах, она есть эти события; и человеческая свобода есть не его собственное видовое свойство, а признак соучастия человека в свободе Бога как A^2 . Отсюда невероятные риски человеческого бытия, потому что *сквозь человека может ошибиться сам Бог и ошибиться относительно Бога и самого себя*. Это главная мысль Шеллинга, на которой он сосредоточился после публикации последнего прижизненного произведения «Трактат о сущности человеческой свободы»⁵ и которую он продумывал до конца своей жизни.

¹ Линией Шеллинг называет собственно историал или *метафизику истории*, представляющую, согласно его философии, последовательность развертывания базовых соотношений между **В** и **А** через триаду $A^2 - A^1 - A^3$, с той поправкой, что все это и есть не что иное, как **В**, осознающее себя в трех наклонениях субъектности, причем A^3 не просто последует опознанию **В** как A^1 со стороны A^2 , но синхронно ему; A^3 и есть сам акт осознания **В** как A^1 со стороны A^2 , что и составляет онтологию и действительность будущего Бога как события. Так, в «Философии мифологии» Шеллинг прямо говорит: «Истинный Бог есть тот, который будет». Шеллинг В. Ф. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013. Т. 1. С. 137.

² Субъект здесь означает мыслящее бытийное начало, наделенное самосознанием.

³ Субстрат здесь, по Шеллингу, это темное желание, которое является своего рода «духовной первоматерией», так как в его философии материя тождественна желанию как парадигме всякого движения.

⁴ Шеллинг Ф. В. Система мировых эпох. С. 160.

⁵ Шеллинг Ф. В. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. М.: Либроком, 2009.

Итак, история человечества есть история решения проблемы A^2 в отношении того, что ему предшествовало. Если это и есть история, а история содержит в себе прошлое, настоящее и будущее, то прошлое, настоящее и будущее, заключает Шеллинг, есть в Боге. Прошлому соответствует примордиальная бездна B (A^1), настоящему — A^2 , а будущему — A^3 , которое есть финальное решение иероисторической и теологической драмы. По Шеллингу, ее позитивно-мессианское разрешение состоит в опознании A^2 окутывающей его тьмы как A^1 , как апофатического Отечества, печатью чего станет A^3 , Бог будущего века. Отсюда парадоксальное, на первый взгляд, высказывание Шеллинга: «Бог не тот, кто есть, но тот, кто будет». Будущий Бог, A^3 , есть скрепленный печатью факт признания Сыном Отца и соответствующий ему конец времен и кульминация иероистории. В этом можно увидеть явные аналоги с Иоахимом де Флорой, Якобом Беме и тематикой «Третьего Завета» (В. Соловьёв, Д. Мережковский). Прошлое, настоящее и будущее, по Шеллингу, это не хронологические понятия, а *теологические*. Они, в определенном смысле, *существуют* друг с другом, *пребывая* в вечности, но *проявляясь* в истории. Как и у Платона, время у Шеллинга — образ вечности, но только еще более остро: время и есть проявление вечности и в конечном счете сама вечность; скорее не время как таковое, но *история*.

В этой иероисторической конструкции Шеллинг отождествляет с прошлым, с эпохой доминанции «бессознательного в Боге», то есть B (A^1), причем скорее именно как B , то есть как начало чистой возможности, рокового и слепого движения судьбы, еще не вылившегося в свободу A^2 , шумеро-аккадскую (ассиро-вавилонскую) цивилизацию и соответствующую ей религию, *шумеро-аккадский Логос*. Шеллинг берет за главную характеристику этой цивилизации ее повышенное внимание к звездам и планетам, к циклам и сезонам, к математическим расчетам и рациональной организации общества, и делает на этом основании вывод: люди Месопотамии поклонялись «материальному богу», B , темному и потенциальному, представляющему собой неизбывное поработавшее прошлое, *рок* в его чистой форме. Шеллинг полагал, что в центре этой религии стояло тождество между звездным светом, излучениями планет и созвездий и земными минералами и металлами, что позднее стало основной идеей герметической традиции, алхимии. Это тождество, по Шеллингу, и было зримым объектом божественной бессознательной мощи, массивностью темной отеческой доминанции, представляющей собой материальное давление: остенсивная *даль* вечно холодных звезд и столь же остенсивная *грубость* зем-

ных минералов и металлов. Астрология и алхимия, по Шеллингу, пришли в Средиземноморскую культуру из этой цивилизации. Переход от неба к земле соответствует у Шеллинга диалектике отеческого Бога и хтонической Богини, Бела и Белит (Кибелы). В обоих полюсах — мужском и женском — сосуществует всеединство и множественность:

- свет и распыленные вращающиеся звезды в небе,
- связанные единой материальностью, но дифференцированные предметы и тема земного мира.

Они являются объектами культа «звездной религии» (цабаизма), почитающей в форме небесного и земного культа роковую сакральность чистого наличия как божественного В, не имеющего никакого разрешения в сознании, но представляющего собой нерасчленимую апофатическую «массу».

Вместе с тем именно с этим комплексом связывает Шеллинг и иудейскую религию. С его точки зрения, Бог Ветхого Завета, это — Бог звезд. «Господь Саваоф» на иврите действительно, означает «Господин небесных воинств», то есть «звезд» и «светил». Иудейский Закон и вся ветхозаветная церковь суть, для Шеллинга, эпоха рока. Тварь и люди поклоняются Богу, но как темной и давящей силе. Это — слепая религия материально-природного могущества¹.

Таким образом, по Шеллингу, как семиты аккадской и ассириовавилонской цивилизации, так и ветхозаветные иудеи выступают в истории как выразители культуры прошлого, то есть воплощают в себе принцип «ветхого», темного бессознательного могущества звездного света, не знающего пронзительной человеческой свободы, которая приходит лишь вместе с Богом настоящего, с А², с Богом-Сыном, которого Шеллинг отождествляет с Дионисом в эллинском контексте и с Христом в христианстве. Таким образом, семитский Логос, по Шеллингу, мыслится как «вечно прошлое», как то измерение в иероистории, которое принципиально преодолевается Дионисом Лизем, богом свободы, праздника и размыкания циклов, богом События.

Однако в оптике Шеллинга отношение Сына к Отцу строится на фундаментальной драме: с одной стороны, Сын есть свет, тогда как Отец — начало апофатическое и темное, в некотором смысле, бессознательное. Отсюда можно заключить, что часто наличествующие в самых различных мифологиях сюжеты об изначальных существах, более древних, чем «новые боги», и являющихся их противника-

¹ Шеллинг Ф. Философия мифологии. С. 657.

ми, отражают этот *философский* аспект мифологии — указывая на эпохи онтологического *предшествования*, связанные с доминанцией темных апофатических могуществ, воплощающих в себе иеро-историческую *метафизику прошлого*. В эллинском контексте эту роль выполняют титаны и гиганты, а позднее Кронос (в сравнении с Зевсом и новыми богами). В самой шумеро-аккадской мифологии типичными представителями этого начала являются Тиамат и ее армия, включая гипохтонического князя восставших и возлюбленного морской Великой Матери Кингу, и т. д. Для Шеллинга эту функцию в истории цивилизаций выполняет в целом аккадская и ассирио-вавилонская культура и олицетворяющие ее жрецы-халдеи, ставшие для греков синонимом высшего космологического знания, окрашенного трагической роковой неизбежностью: это не религия спасения, праздника и свободы, но культ *необходимости*, предопределения, рока. «Халдейское» знание есть знание о вечно прошедшем, проходящем, воспроизводящем одно и то же. Шеллинг увидел в семитском Логосе титаническое начало.

При этом темный природно-роковой аспект эры Отца, воплощенный в семитах, не должен пониматься однозначно негативно. А² и новые боги находятся с началом В в диалектических отношениях. Свет и тьма несовместимы, но в определенной фазе божественной саморефлексии, погружаясь в глубину собственной свободы, Сын начинает постигать свою *генетическую* связь с Отцом. В этом случае тьма В и рок предопределения, а также ветхость и прошлое, переосмысляются в новом мессианском ключе. Сын распознает во тьме Отца и начинает переосмыслять В (как своего антагониста) в А¹ (как своего создателя и Бога). Это — тонкий момент отношений Диониса и Зевса, а также христианского учения (в романтико-философском толковании Шеллинга). Соответственно, осмысление семитского Логоса (как месопотамского, так и иудейского) не носит строго негативного характера. Прошлое тоже является элементом структуры Божественного, и отношение к нему, вскрытие божественного измерения в звездном давлении темной сакральности есть фундаментальная смысловая сторона мифологического и философского настоящего, воплощенного в экзистировании новых богов и главного из них — Диониса-Освободителя. Именно с этим, по Шеллингу, и связано включение в состав христианской Библии Ветхого Завета, а отношения между эпохой Закона и эпохой Благодати эксплицитно излагаются в посланиях св. апостола Павла. «Ничто же бо соверши закон»¹, — утверждает апостол Павел, показывая, что эпоха Закона

¹ Послание к Евреям. 7, 19.

была фундаментально метафизическим «прошлым». Но начавшаяся с приходом Христа эпоха благодати не отменяет Закон, не отвергает и не отбрасывает его (вопреки гностикам). Она его *завершает*, то есть делает впервые прошлое *прошлым*, а не длящимся, дает ему *пройти* окончательно, но таким образом, чтобы настоящее строилось на нем как на своем основании. Христос приходит в законе, и пророки ветхого Израиля его провозвещают и ожидают.

Шумеро-аккадский Логос: небесный патриархат и материнская тень

Реконструкция Шеллинга представляет собой очень важную попытку осмыслить миссию и метафизический статус шумеро-аккадской и ассирио-вавилонской цивилизации, найти ее место в семантическом контексте иероистории. Уже только в силу этого она требует к себе внимания и дальнейшего развития в контексте ноологии и геософии. Но эти обобщения относительно структуры семитского Логоса, во-первых, могут служить лишь пролегоменами к более серьезному и тщательному анализу, а во-вторых, особое значение они приобретают в структуре собственно философии мифологии Шеллинга, и вне этого контекста теряют свою теоретическую строгость и отчасти релевантность.

Когда мы говорим о шумеро-аккадской цивилизации, мы имеем в виду сочетание двух начал — *госемитского* (шумерского) и *семитского* (аккадского). Позднее к восточно-семитскому началу в эпоху Вавилона и Ассирии добавляется западно-семитский фактор амореев-сутиев, а также сирийцев-зблайтов, финикийцев, евреев (как минимум, дважды пребывавших в самом центре месопотамской культуры — здесь жили предки Авраама, выходца из Ура, и здесь же оказались евреи во время второго рассеяния в Вавилонском пленении после того, как царь Навуходоносор разрушил в 586 году до Р.Х. Храм, завоевал и разорил Иудею). Эта культура складывалась из двух элементов, и можно выдвинуть предположение, что собственно семитским в этой цивилизации было то, что объединяло восточных семитов Междуречья с западными семитами Сирии и Ханаана и с южными семитами Аравии. Все эти племена были патриархальными, воинственными скотоводами-кочевниками. И в некоторых зонах (в первую очередь на Аравийском полуострове) они таковыми и оставались до самого последнего времени, а кое-где остаются и по сей день. *В истории всех семитов есть скотоводческое начало*, а строительство огромных городов, храмов, доминанция жреческой касты в виде особого главенствующего социального слоя, пышные

процессии и ритуалы, иногда строящиеся вокруг иерогамии (месопотамские цари часто отождествлялись с мужьями богини Инанны-Иштар, представляя ритуально Думузи-Таммуза), приоритетное внимание к звездному небу, математическим расчетам и изучению космических циклов, а также представление о многослойном космосе, застроенном городами — как на небе, так и на земле и под землей, — все это свойственно в первую очередь восточным семитам, именно тем, которые были интегрированы в досемитскую культуру Месопотамии, то есть переняли традиции шумеров, вплоть до имен богов, обрядов, ритуалов, техник, мифов и т. д. При этом здесь явно прослеживаются аналогичные влияния и иных несемитских народов — эламитов, хурритов, индоевропейцев хеттов и т. д. Следовательно, восточные семиты (аккадская и ассиро-вавилонская культура, что включает западно-семитские племена, осевшие в Междуречье и ставшие «восточными» в силу культурной адаптации), которые интересуют нас здесь, отличаются от остальных семитов наличием особых *месопотамских элементов* досемитского происхождения. В этом случае их культурная идентичность и структура их Логоса в общесемитском контексте будет иметь особое измерение, составляющее их особенность среди остальных семитских народов.

На основании «Энума Элиш», «Эпосе о Гильгамеше» и иных фрагментов, сохранившихся с этой эпохи, мы вполне можем сделать вывод о том, что шумеро-аккадская и ассиро-вавилонская цивилизация была *солярной*, божественно-маскулинной, титаноборческой и ориентированной на подавление и подчинение женско-материнского начала, воплощенного в фигуре Тиамат и ее войска. Фактически этот миф является прообразом титаномахии, и сами жители Месопотамии (шумеры, аккадцы, вавилоняне и ассирийцы) прямо и эксплицитно отождествляют себя с войском небесных солярных мужских богов — с человеческим измерением армий Мардука и Эа, с Гильгамешем и сакральными царями, ведущими борьбу с гипохтоническими противниками. Хотя они и связаны происхождением с принесенным в жертву подземным демоном Кингу, возлюбленным Великой Матери, они *солидарны* с богами и *экзистенциально* мыслят себя на их стороне. Особенно это касается жрецов и царей, а также знати в целом, возводящей себя к божественным родам. При этом солярная и патриархальная природа высших каст проявляется прежде всего в структурах Логоса Диониса (что особенно наглядно в архетипе Гильгамеша). Наличие хтонических сил дает о себе знать довольно настойчиво, что мы видим в культе Инанны-Иштар. И в этом можно увидеть как следы влияния дошумерских культур, так и определенный привнесенный позднее западно-семитский элемент, который

Шеллинг как раз и идентифицирует как «цабаизм» и который особенно достоверен в его хтонических версиях (Кибела-Белит).

В этом смысле аккадская и ассиро-вавилонская культура, а также и предшествующая им чисто шумерская могут быть соотнесены, с точки зрения их Логоса, со Средиземноморской греческой цивилизацией, с которой у них много общих черт. И главное, что их объединяет — это солярный, олимпийский, жестко патриархальный Логос, точно так же, как в случае греков, ведущий непримиримую борьбу с хтоническими могуществами женского примордиального мрака (Тиамат) или Великой Матерью.

Однако наряду с этим строго аполлоническим вектором (культ грома и молнии, священного лука, упорядочивающей деятельности новых богов, титаномехия и т. д.) мы видим, как мы уже говорили, в этой цивилизации и культы Великой Матери (которая воплощена в Инанне шумеров или семитской Иштар) с ее зависимым — умирающим и воскресающим — возлюбленным (шумерским Думузи, семитским Таммузом — прообразом финикийского Адониса и аналогом фригийского Аттиса), и сюжеты нисхождения под землю (путешествие Инанны к Эрешкигалю), и кровавые культы. Гильгамеш также демонстрирует солярно-маскулинные черты: в частности, чрезвычайно показателен его отказ от любви богини Иштар, которую он упрекает в том, что она несет погибель тем, кого любит (в частности, своему мужу Думузи), то есть эксплицитно отказывается разделять судьбу консорта Великой Матери, иными словами, проходить символическое оскотление. Некоторые черты фигуры Гильгамеша присущи ряду персонажей греческих преданий о героях, в частности мифу о Геракле. Особенно следует выделить сюжет битвы Гильгамеша с хранителем священных кедров Хумбабой, живущим в Ливанских горах на западе от Месопотамии. Кедры были священными деревьями Великой Матери. Показательно, что Гильгамеш вместе со своим другом Энкиду (напоминающим персонажа из свиты Диониса — получеловеком-полуживотным) не только срубает священные кедры, растущие в священной роще богини Инанны (Иштар), но убивают Хумбабу, то есть их агрессия направлена на символические объекты материнского культа — священные деревья, хтонического великана (титана) и косвенно саму Инанну, которой принадлежит священная роща. Кроме того, они убивают «семь лучей», служащих одеянием или оружием Хумбабы. Убитый великан превращается в дерево (дерево — символ материи и самой Великой Матери). Все эти детали соответствуют героическим сюжетам в духе титаномехии.

Показательно также, что Гильгамешу в его подвигах неизменно помогает солнечный бог Шамаш.

Первое царство: месопотамский исток

Другой аспект солярно-небесного Логоса этой цивилизации состоит в ее имперской природе. Уже шумеры создают прообраз более или менее централизованного царства, которое получает дальнейшее развитие в Аккаде, возобновляется в Третьей династии Ура, приобретает еще большее могущество в эпоху аморейских царств и Вавилона и достигает своей кульминации в Ассирийской Империи. Таким образом, именно в этом регионе, бывшем, начиная с глубокой древности, восточным полюсом семитской цивилизации, складывается идея *вселенской Империи* и, соответственно, ее Логос. Показательна форма титула царей Ассирии:

Царь великий, царь могучий, царь Вселенной, царь Ассирии, правитель Вавилона, царь Шумера и Аккада, царь Кардуниаша... царь царей... Я могуч и всесилен, я герой, я отважен, я страшен, я почтенен, я не знаю равных среди всех царей...¹

Это еще один аргумент в пользу «олимпийского» и диурнического² характера этой цивилизации.

Мы рассматривали ранее тему об истоках имперской идеи в шумеро-аккадской и ассиро-вавилонской цивилизации и различных версиях ее происхождения — от Гильгамеша до Нововавилонского царства. К какому бы выводу мы ни склонялись, бесспорным остается факт, что *первые прототипы Вселенского царства мы обнаруживаем именно в цивилизации Междуречья*, независимо от того, отодвигаем ли мы его истоки к середине III тысячелетия, или, напротив, максимально приближаем — вплоть до Ассирии и халдейской монархии, непосредственно предшествующей бесспорному претенденту на статус Второго царства — иранской Империи Ахеменидов. Но идея Империи имеет патриархальный характер, причем ее структура отражает логику «новых богов», соответствующих, по Шеллингу, А², а значит, светлomu божеству тотального самосознания, в роли которого и выступает священный царь царей. Природа лунных Империй в период Третьей династии Ура и в последнюю эпоху Нововавилонского царства при Набониде, сохраняя патриархат, была вместе с тем более сложной.

¹ Grayson A.K. Assyrian and Babylonian chronicles. N.Y.: J.J. Augustin, 1975. P. 208.

² Или как минимум режима драматического ноктюрна (Логоса Диониса).

Торговый строй Междуречья: первые буржуа

Третий характерный момент шумеро-аккадской, вавилонской и ассирийской цивилизации заключается в той роли, какую играли в них *города*. Хотя, как и в любом древнем обществе, имеющем высокий уровень социальной стратификации и дифференциации, основой экономики в этих цивилизациях было земледелие, формирование масштабных городских поселений и соответствующей им культуры порождает постепенно новый социальный тип, не относящийся ни к жрецам, ни к воинам, ни к крестьянам, и являющийся древнейшим прообразом городской буржуазии (к нему в первую очередь относятся торговцы и представители обслуживающего персонала — менялы, сборщики налогов, бухгалтеры, судейские коллегии, ремесленные цеха и т. д.). Социология города наделена особым значением в этносоциологии и социологии истории, так как в городской цивилизации эта особая *промежуточная прослойка* «средних горожан», не относящихся ни к воинам, ни к жрецам, ни к крестьянам, получает самостоятельное развитие и становится основой того, что в греческих полисах было названо «демосом», то есть совокупным городским населением, имеющим право участия в политической жизни. Единицей демоса является горожанин = гражданин, социологический профиль которого может генетически быть возведен либо к жреческому, либо к воинскому сословию, или даже к земледельческому, но может и не быть возведен, то есть представлять собой социокультурное явление, возникающее *исключительно в условиях города*. Самим ярким представителем такого сословия является фигура *торговца, купца*. Он появляется в условиях города и постепенно становится важной социокультурной единицей, способной существенно аффектировать цивилизационную идентичность. Этот тип лишь в Новое время и исключительно в контексте Европы получил по-настоящему весь объем политической власти, став доминирующим классом, но его генезис уходит в тысячелетия городской культуры, и на некоторых этапах его значение существенно возрастало, превращая его в важную составляющую цивилизационного уклада.

Естественно, этот социальный тип «горожанина-буржуа» может возникнуть только в условиях города, следовательно, шумеро-аккадская и позднейшая вавилонская и ассирийская цивилизации, где города играли важнейшую роль, создавали для этого типа определенные предпосылки. В финикийской цивилизации, родственной ассиро-вавилонскому культурному кругу, и также семитской по своему этнокультурному составу, в частности, в ее западной версии, Карфагене, эти торговые черты стали чрезвычайно ярко проявленными и до определенной степени предопределили ее доминантный

стиль. Но следует обратить внимание на то, что градостроительство и матрица городской культуры западным семитам Сирии и Ханаана передались с востока — *от городской культуры Междуречья*.

Логос, свойственный этому типу горожан, не является ни аполло-ническим, ни аполлоно-дионисийским (солярным) как в случае военной и жреческой аристократии, но не относится и к «сечению Деметры», то есть к земледельческой культуре и ее деятельной ориентации на преобразование и упорядочивание природной среды в процессе крестьянской *мироорганизующей демииургии*, в случае шумеро-аккадского общества представленной борьбой крестьян с болотами и ирригационными вызовами устья Тигра и Евфрата и другими аналогичными им проблемами. Горожане (в социологическом смысле — протобуржуазия) были более других склонны к Логосу Великой Матери.

Показателен в этом смысле конфликт солярно-патриархального (преимущественно дионисийского) царя Гильгамеша, правителя Урука и первого претендента на творца Империи, с богиней Инанной-Иштар, которая не только владела кедровой рощей Ливана, вырубленной Гильгамешем и Энкиду после победы над Хумбабой, но и имела своим главным святилищем Междуречья храм в том же Уруке. Гильгамеш отклонил домогательства Инанны-Иштар и вступил с ней в противостояние, следствием чего было создание Небесного быка¹, сражение с ним, болезнь и смерть Энкиду. С социологической точки зрения, сюжет описывает линию конфликта традиционной воинской царственной аристократии, для которой город — это прежде всего крепость, а также стратегический центр, отгалкиваясь от которого осуществляются экспансия и вылазки в иные регионы (что символизируют битвы и подвиги Гильгамеша, а также его путешествия) с матриархальными горожанами-буржуа, для которых город — естественная среда обитания, где они растворяются в процессе материальной и механической деятельности. Для социологически законченного типа горожанина город есть святилище Великой Матери, Инанны-Иштар, ее чрево.

Цабаизм: халдейский Логос

Четвертая характерная черта восточно-семитской цивилизации заключается в уже неоднократно упоминавшихся астрономических,

¹ Небесный бык у шумеров и аккадцев устойчиво связывался с богом Луны — Нанна, который изображается путешествующим по ночному небу на крылатом быке. Возможно, мы имеем дело с версией селеномахии — битвы героя с самим богом Луны, представленным его атрибутом, или субститутом. В другой версии «Небесным Быком» назывался бог Энлиль.

циклологических и математических знаниях, культивировавшихся в ней, что составляет наиболее яркую и бросающуюся черту «халдейского Логоса», поскольку Нововавилонское царство, в котором преобладали халдеи, стало собирательным названием для религиозно-культурного типа всей цивилизации Междуречья.

Именно эта «астральная религия» часто бралась как синоним халдейской культуры (и на этом строит теорию «цабаизма» Шеллинг). И хотя это редуccionистское представление о шумеро-аккадской и ассирио-вавилонской идентичности выносит за скобки многие иные цивилизационные и метафизические ее черты, ее, безусловно, также следует принимать во внимание с той оговоркой, что она не является единственной и исчерпывающей, но должна быть рассмотрена в более общем контексте. Так, в частности, нельзя принимать повышенный интерес шумеро-аккадцев, вавилонян и ассирийцев к природным и астрологическим циклам, математическим закономерностям и рационализации за прообраз материализма, натурализма, прагматизма и «пантеизма», а также за радикальный фатализм и отказ от свободы перед лицом неумолимого рока (как это делает тот же Шеллинг). Мир для носителей этой цивилизации и его закономерности, в том числе его циклы и его судьбы (символизируемые «таблицами судьбы», отнятыми «новыми богами» у consorta убитой Тиамат Кингу, или силами «мэ», управляющими всеми вещами, которые похитила у Энки Инанна-Иштар), был материальным образом духовной божественной реальности, и его изучение, исследование и постижение было философской и сотериологической практикой, возводящей мудреца к духовным мирам прототипов и прообразов.

Скорее всего, повышенный интерес культуры Междуречья к небесным явлениям мог интерпретироваться различно как в разные эпохи, так и в разных социальных и религиозных группах. В одних случаях речь действительно могла идти о «цабаизме», как его понимал Шеллинг, и тогда мы имеем дело с религией, где высшим божеством является начало В. Этот аспект мы неоднократно встречаем и в других семитских культурах — в Сирии, Ханаане или Аравии, то есть у семитов западных и южных. Причем, более того, этот «цабаизм» там чаще всего и преобладает. Ряд признаков указывает на то, что и в Месопотамии такая интерпретация космологии и онтологии вполне могла иметь место. А в культах Великой Матери это имеет свое зримое и наглядное воплощение. С этим связана и жертвенная версия царской власти (архетипа Думузи).

Но, с другой стороны, нельзя отрицать и явно патриархальной солярной героической версии интереса к звездному небу. В этом случае речь идет о вертикальной ориентации, архаическом прото-

платонизме, видящем в небесных явлениях световые идеи, образцы телесных и земных вещей, существ и явлений. В этом случае месопотамский Логос (в том числе и самая поздняя — халдейская — его версия) вполне может быть интерпретирован как *структура диурна*, довольно близкая (хотя и не тождественная) к индоевропейским религиям и обществам. Причем там, где шумерское влияние выражено наиболее прозрачно, таких элементов больше и проявлены они отчетливее, что позволяет все же приписать патриархально-героическое измерение Месопотамии именно шумерам, что столь впечатляюще и полноценно отражено в архетипическом шумерском герое Гильгамеше. Там, где семиты — восточные и западные — ассимилируют эту шумерскую ось, цивилизационный и религиозный вектор становится диурническим. Там, где это влияние ослабевает, начинает заявлять о себе *ноктюрн*, то есть «цабаизм» и свойственное ему прочтение звездного неба как роковых небесных знаков, повествующих о неизбежном рабстве человечества и его обреченной судьбе. Символом этой интерпретации триумфа матриархальной материальности может служить то «падение Кибелы», о котором говорил Шеллинг, — «ибо и сама она упала с неба».

Часть 2

Западные семиты. Ва'ал, кровавый бог Грозы

Западно-семитская древность

Западно-семитские народы и страны

Теперь перейдем к западным семитам, которые жили несколько в стороне от шумеро-аккадской, позднее ассииро-вавилонской цивилизации, но которые тесно и интенсивно с ними соприкасались. Эта цивилизация сложилась в землях Ханаана и прилегающих к ним территориях (Сирия, Сеир, Моав и т. д.).

Западные семиты были изначально, как и остальные семиты, воинственными скотоводческими племенами, заселявшими обширные территории севера Аравийского полуострова и юг Анатолии (до Ассирии) на севере и до Месопотамии на востоке. На западе они граничили с Египтом и часто оказывались от него в зависимости. Они испытывали на себе огромное влияние более технологически развитой цивилизации Месопотамии, и их религиозно-мифологические представления во многом определялись именно месопотамской культурой.

У истоков западно-семитских этносов стоят амореи, кочевые воинственные племена, появившиеся в III тысячелетии до Р.Х. к западу от Месопотамии — в зоне между Ханааном и Сирией, с одной стороны, и Евфратом — с другой. В этом пространстве до амореев жил другой семитский народ эблаитов, которых амореи подчинили и ассимилировали. Название «амореи» или «Ам-Уру» означает дословно «Народ Запада» и прилагалось к кочевникам, населявшим земли к западу от Евфрата. Сами себя амореи называли «сутиями» (потомками Сифа).

В XXI веке до Р.Х. амореи движутся на восток, захватив Северное Междуречье, переправившись через Евфрат и Тигр, расселившись к востоку от Тигра и проникнув в центральные зоны (там они основали несколько династий, объединенных в Вавилонскую Империю при Хамураппи). Одновременно они вторгаются в Ханаан и расселяются там, образовав единое аморейское культурное поле от Ханаана на западе через Сирию до Междуречья, включая и часть территорий к востоку от Тигра. При этом на востоке амореи ассимилируют более сильную шумеро-аккадскую культуру, растворяясь в оседлой месопотамской цивилизации. В Ханаане и Сирии они го-

раздо дольше сохранили свои кочевые традиции, хотя частично перешли к оседлости и там.

В XVIII веке до Р.Х. группа аморейских племен, известных под именем «гиксов» или «гиксосов», вторгается в Египет и подчиняет его своей власти. Но подобно амореям Междуречья, в Египте гиксы постепенно ассимилируются египетской цивилизацией. Показательно, что через 200 лет в XVI веке до Р.Х. аморейские династии падают почти синхронно и в Египте, и в Месопотамии. Из Египта их изгоняют представители XVIII династии, правившей над Египтом с 1550 по 1292 год до Р.Х. и основанной фараоном Яхносом I. Тогда амореи переселяются в Ханаан и Сирию. В Месопотамии же их власть падает под ударами индоевропейцев хеттов, которые наносят амореям ряд чувствительных поражений, захватывают Вавилон и настолько ослабляют их, что создают предпосылки для покорения Месопотамии племенами касситов, которые также, вероятно, были индоевропейцами или индоариями¹, близкими к правящему классу Митаннии, и обитали в горах Загроса (на территории современного Западного Ирана). Касситы, свергнув амореев, установили свою династию, правившую Вавилонией с XVI по XII век до Р.Х. Так, в частности, правитель касситов Улам-Буриаш объединил под своей властью практически весь юг Междуречья и провозгласил себя «царем Вавилона, царем Шумера и Аккада, царем касситов и царем Кар-Дуниаша²».

Если амореи Месопотамии, свергнутые касситами, растворились в основном населении, ставшем к этому периоду преимущественно семитским (древние аккадцы смешались с пришедшими позднее амореями, а на севере с ассирийцами), то из Египта они были изгнаны, и на их основании образовались кочевые воинственные племена «хапиру», давшие самоназвание древним евреям и захватившие города Ханаана и Сирии.

«Хапиру», возможно, представляли собой кочевые грабительские отряды, постепенно устанавливавшие свое господство над оседлыми областями Ханаана, Сирии и Восточной Месопотамии, не создавая, однако, устойчивых образований имперского толка. При этом они смешиваются с другими народами, обитавшими в этом пространстве, как семитскими (но уже оседлыми), так и несемитскими (в частности, с хеттами, чье присутствие в Ханаане отмечено в Ветхом Завете). К этому добавляется пришедшая на Ближний

¹ На это указывает факт использования касситами (как и хеттами, достоверно являвшимися индоевропейцами) боевых колесниц.

² Вероятно, имя Кар-Дуниаша, указывающее на южные территории Месопотамии, было образовано от названия западно-семитского племени халдеев.

Восток волна экспансии «народов моря», которые в XIII веке до Р.Х. атаковали и Египет и державу хеттов. «Народы моря» были в большинстве своем не индоевропейцами (кроме ахейцев) и совершенно точно не семитами, при этом они отличались фенотипом, классическим для более поздних европейцев. Они заселили Северную Африку (Ливию), будучи известными там как гараманты (предки берберов), Анатолию (фригийцы, тевкры и т. д.), Южную Италию (этруски), Сицилию (сикулы), Грецию (пеласги, тирены, а также индоевропейские ахейцы) и Ханаан (филистимляне, давшие название Палестине, стране «народов Пуластья»). Доминировавшим среди них культом был культ Великой Матери (за исключением патриархальных ахейцев). Параллельно экспансии «народов моря» проходило и распространение «хапиру», прямых потомков амореев.

Западные семиты состояли из нескольких этногеографических полюсов. Одним из этих полюсов была прибрежная зона от горы Кармель на юге до Тартуса¹ на севере (где начиналось царство хеттов, позднее покоренное и заселенное индоевропейским народом хеттов), известная как зона Сидонской гегемонии или как Государство Финикия. Здесь преобладали финикийские портовые городогосударства, ранее Угарит (в Сирии), позднее Тир и Сидон. Здесь находилось ядро финикийской цивилизации, в основе которой лежала морская торговля и сложный культурный код, сочетающий западно-семитские мифы и культы с сильным влиянием более развитой и нюансированной религии Месопотамии.

Вглубь континента от побережья на севере Ханаана располагалась Сирия (Арам или Дамасское царство), населенная преимущественно арамейскими кочевыми племенами, которые были довольно автономными и не создали сильной централизованной власти, хотя арамейские военные набеги и представляли серьезную опасность для окружающих народов и обществ. Ранее в этой области располагалось Государство эблаитов. При этом в этом регионе уже с глубокой древности появляются и оседлые анклавы, занятые сельским хозяйством.

К югу от Сирии располагалась территория, заселенная преимущественно евреями (хапиру), одним из западно-семитских народов. Согласно Библии, предки евреев Авраам и его потомки населяли эти земли с XXI или с XIX века до Р.Х. Затем они оказались в Египте (приблизительно в эпоху гиксов). После исхода из Египта при Иусе Навине в XIV – XIII веках до Р.Х. евреи снова завоевали ключевые позиции в пространстве между Сирией и Египтом, за исключением

¹ Финикийским был также древний город Угарит.

береговой зоны, контролируемой финикийцами на северо-западе и филистимлянами¹ (несемитским «народом моря») на юго-западе, и восточных областей, где располагалась царства других западно-семитских народов, родственных евреям, — идумеев, моавитян и аммонитов.

В XI веке до Р.Х. первым еврейским царем Саулом было основано царство Израиль, которое в X веке до Р.Х. разделилось на два еврейских Государства: Израиль на севере и Иудея на юге, со столицей в Иерусалиме. Иерусалим был завоеван древними евреями (хапиру) около 1000 года до Р.Х. при втором еврейском царе — Давиде у народа иевусеев (древнее название Иерусалима — Иевус²), которые, скорее всего, состояли из семитов-амореев, хурритов и индоевропейцев хеттов. Оба еврейских Государства представляли собой в этносоциологическом смысле наложение правящей элиты, сформированной исключительно евреями (хапиру), сохраняющими отдельные традиции воинственного кочевого строя, и покоренного ими оседлого местного населения со смешанным происхождением — отчасти семитским, а отчасти нет.

К востоку от Израила находилась область Аммон (со столицей Раббат-Аммон), к востоку от Иудеи — Моав (со столицей Дибон), а к югу — Сеир или Эдом, Идумея (населенный ранее автохтонами-хорреями³, а затем семитами) со столицей в городе Петра. Вместе с древними евреями они составляли основное семитское население Ханаана, где выделялись соответственно этнические или этнорелигиозные группы — аммонитов, моавитян и идумеев.

В IV веке до Р.Х. к востоку от Идумеи расселились южно-семитские (арабские) племена набатеев (Набатейское царство). Позднее (после II века до Р.Х.) идумейская Петра стала столицей Nabatei.

К югу от финикийцев в прибрежной зоне располагались земли филистимлян (несемитского народа, связанного также с Критом, одного из «народов моря», близкого пеласгам), которые дали всей стране имя Палестина.

К востоку в Аравии начинались владения кочевников-арабов, представлявших собой южно-семитскую ветвь.

С цивилизационной точки зрения среди западных семитов, прямых потомков амореев, можно выделить следующие основные группы:

¹ Филистимляне в XIII – XII веках до Р.Х. вторглись в прибрежные территории Ханаана к югу от Финикии и завоевали четыре древних ханаанских города — Газу, Гат, Ашкелон, Ашдод и основали новый город Экрон, что составило филистимлянское Пятиградие.

² По одной версии, иевусеем был царь Салима Мельхиседек.

³ Некоторые историки отождествляют их с хурритами.

- *финикийцы*, занимающие прибрежную зону, специализирующиеся на морской торговле и создавшие одними из первых в Средиземноморье развитую и могущественную талассократическую торговую морскую Империю;
- *евреи*, кочевники и скотоводы, противопоставляющие себя окружающим западным и восточным семитам, а также другим народам как носители Завета, заключенного с Богом, то есть представители монотеистической религии;
- *арамейцы*, кочевые семитские племена, занятые преимущественно скотоводством, но имевшие городские центры и в отдельных районах практиковавшие земледелие;
- *ханааняне* — остальные западно-семитские группы (аммониты, моавитяне, идумеи), так же как и арамейцы, приоритетно занятые разведением скота, но имевшие города и агрикультурные анклавы.

Если объединить арамейцев и другие небереговые западно-семитские народы в общую группу, то мы получаем всего три основных этносоциологических типа:

- 1) морских торговцев финикийцев,
- 2) полуоседлых ханааняев и евреев и
- 3) чистых кочевников, живущих преимущественно в пустынях Сирии и Аравии.

Древние финикийцы: письмо и море

Со II тысячелетия до Р.Х. греки Микен и минойцы Крита знали о народе финикийцев (Φοίνικες), «красных»¹, и поддерживали с ними торговые отношения. В этот же период существовали торговые связи между финикийскими городами и Египтом. Цивилизация Финикии достигла своего расцвета в 1200 — 800 годах до Р.Х. приблизительно в ту же эпоху, когда внутренние области Израиля были заняты евреями, а Сирия — арамеями, другими западно-семитскими народами. Древние евреи включали территории Финикии в общее пространство Ханаана, а ее жителей совокупно называли ханаанитами.

Финикия состояла из отдельных береговых городов-государств. Изначально главенствующее положение среди них занимал Си-

¹ По другой версии, это название происходит от египетского слова «фенеху» — «строитель кораблей», поскольку основным занятием финикийцев было мореплавание и кораблестроение. Показательно, что финикийцы считали корабли «живыми существами» и, как символ их жизни, часто помещали на носу бычьи рога, как символы Ва'ала. Часто финикийские корабли были стилизованы под морское чудовище: нос был оформлен в виде лошадиной головы, а корма в виде рыбьего хвоста.

дон¹, позднее его сменил Тир. Другими крупными городами Финикии были Акко, Ахзив, Сарепта Сидонская, Барут, Библос, Триполи, Арвад и т. д.

Береговое месторасположение Финикии предопределило профиль этой цивилизации. Финикийцы были тем (единственным) семитским народом, который полностью связал судьбу своей цивилизации с *морской стихией* и стал первой полноценной *талассократической* державой средиземноморского ареала. Финикийцы не просто жили на берегу моря, они жили *морем и в море*, сделав его судьбой своей цивилизации и смыслом своей истории. В терминах К. Шмитта², они перешли на сторону моря, стали воспринимать мир с позиции моря, и суша превратилась для них в берег, то есть в береговую линию. Это предопределило как саму территориальную структуру Финикии, так и формы организации многочисленных колоний и основываемых финикийцами поселений. *Финикия* — *цивилизация моря*, и талассократия предопределяет основные моменты финикийской культуры, финикийского Логоса. Даже знаменитый красный цвет, в который финикийцы любили окрашивать свои ткани и шерсть, они получали из морских моллюсков, то есть и эта стилистическая черта, ставшая для греков отличительным признаком «финикийцев», запечатленном в их названии, имела связь с морем и морской стихией.

Показательно, что само финикийское фонетическое письмо, ставшее основой для многих других систем средиземноморской письменности, включая греческую, было создано финикийцами для ведения *торговых* записей и отчетов, тогда как в ассиро-вавилонской практике более сложная клинопись (также семитское письмо, причем древнейшее) использовалось преимущественно в сакральных целях. Египетские иероглифы также изначально имели иератический, культовый характер.

Первые сведения о финикийцах описывают их как народ *рыболовов*. Постепенно рыболовецкие поселения, располагавшиеся вдоль берега, превратились в купеческие центры, поскольку финикийцы использовали корабли как для рыбной ловли, так и для морской торговли. Финикийцы строили большие (до 30 метров длиной) парусные корабли и палубные гребные суда. Морская торговля постепенно становилась их главным занятием. Финикийские суда плавали по всему Средиземному морю, добираясь до Атлантического побережья Испании и выходя за Геркулесовы столпы (называемые

¹ Финикийский Сидон назван в Библии «первенцем Ханаана» (Быт. 10:15).

² Шмитт К. Земля и Море // Дутин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.

финикийцами вратами Мелькарта, по имени финикийского бога, тождественного Молоху и Ва'алу) вплоть до Британских островов¹. Финикийские стратегические колониальные центры были основаны на Кипре (еще XII веке до Р.Х.), в Тунисе (Утика), Испании (Кадис), на Сицилии (Лилибей, Мотия, Палермо), Сардинии (Ольбия), Мальте (Мдина) и Корсике.

Самой крупной колонией финикийцев стал Карфаген², основанный в 825 году до Р.Х. колонистами из финикийского города Тира. По легенде, Карфаген был заложен финикийской царицей Элиссой (или Дидоной), которая вынуждена была скрыться из Тира после предательского убийства ее братом Пигмалионом, царем Тира, ее супруга Сихея. Этот момент важен: карфагенская цивилизация (как морская и торговая) тесно связана с женским началом, поэтому ее основание женщиной (царицей и вдовой) имеет глубокий мифологический смысл. В мифологическом контексте материальное богатство (и, соответственно, торговля) всегда тесно связаны с женскими и гипохтоническими божествами.

Новое финикийское политическое образование в скором времени распространило свое влияние на все средиземноморское побережье Магриба (Бизерта, Гадрумет, Гиппон, Типаса, Лептис-Магна, Лептис-Минор, Сабрафа, Утика) и западный берег Средиземного моря — Испании (Гибралтар, Кадис, Картагена, Малага) и на крупные острова (Сардиния, Корсика, Мальта).

В VIII веке до Р.Х. Финикия была захвачена Ассирией. Но это не затронуло Карфаген, который воспользовался этим обстоятельством и переподчинил себе бывшие финикийские колонии, став новой *средиземноморской Империей талассократического типа*. Великая талассократическая Империя Карфагена превратилась в главного соперника сухопутного Рима, который постепенно двигался к созданию своей собственной средиземноморской Империи, но только сухопутной, теллурократической³. И именно это *столкновение Рима и Карфагена предопределило дальнейшую судьбу европейской цивилизации*⁴.

¹ Согласно древним источникам, впервые финикийцам удалось выйти в Атлантический океан из Средиземного моря и добраться до Канарских островов около 1500 года до Р.Х. В 660-е годы до Р.Х. по указу египетского номарха Нехо финикийские корабли обогнули Африканский континент. Харген Д. Финикийцы. Основатели Карфагена. М.: Центрполиграф, 2004.

² Название Qart-ḥadašt переводится с финикийского языка как «новый город».

³ Дугин А.Г. Основы геополитики.

⁴ Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991. См. также: Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

В 332 году до Р.Х. Финикию захватил Александр Македонский. Хотя Тир отчаянно сопротивлялся, он был основательно разрушен, но довольно быстро после этого восстановился, хотя политическую самостоятельность полностью утратил. После серии Пунических войн против Рима и Карфаген потерял свое могущество и в 146 году до Р.Х. был разрушен, а его территория стала Римской провинцией Африка. Финикия же вошла в провинцию Сирия.

Финикийцы поклонялись статуям богов, почитали священные горы. В храмах некоторых женских божеств (особенно Астарты) практиковали священную проституцию. В культуре финикийцев было развито храмовое строительство. Так, в частности, евреи для построения Храма в эпоху Соломона обратились к финикийскому царю Хираму Великому, который снабдил их строительными материалами и архитекторами. Хирам в масонском обряде сам выступает как прообраз архитектора храма Соломона, а его смерть и воскресение воспроизводят сценарий Ва'ала или Адониса.

В Финикии также развивались прикладные науки, связанные с архитектурой, кораблестроением, ремеслами.

В финикийской цивилизации мы видим кульминацию морского, городского и торгового начал, объединенных в *общую* культурную идентичность. В этой версии западно-семитской культуры наглядно представлено сочетание следующих факторов:

- 1) изначальная *связь с морем*, мореплаванием и кораблестроением как отличительная черта береговых семитов (причем это отличает их от филистимлян, одного из «народов моря», несемитского происхождения, пришедших в эту область к югу от Финикии, видимо с Крита, но, несмотря на свою связь с «морем» и береговое местонахождение, не сделавшего столь контрастного и однозначного цивилизационного выбора, подобного финикийскому¹);
- 2) приоритетное развитие *городов* с очень редкими аграрными хозяйствами вокруг них, на территории Ливана города располагались в удивительной тесноте, что требовало материального обеспечения не на основе привычного для других городов древности сельского хозяйства (финикийские города — гипертрофиро-

¹ Филистимляне, жившие на берегу моря, также почитали бога моря, известно как Дагон (Dagon) и изображавшегося в виде рыбы. По другой версии, Дагон был изначально богом зерна (dagan) и лишь позднее стал ассоциироваться с морем. Вероятно, он был заимствован из пантеона западных семитов (эблаитов и амореев), а еще раньше он был второстепенным богом зерна в шумеро-аккадском пантеоне. У филистимлян он позднее стал верховным божеством. В любом случае, в отличие от финикийцев филистимляне полноценной талассократической цивилизации не построили и мореходство у них было развито довольно слабо.

ны по сравнению с вавилонскими и ассирийскими — они представляют собой торговые поселения в чистом виде, где значение знати и жречества второстепенно), а через снабжение с помощью привезенных с моря товаров и продуктов;

- 3) преобладание в социальной структуре типа буржуа-олигарха, представителя *торгового*, купеческого класса, то есть форма талассократической демократии (или, точнее, олигархии), участниками которой становятся наиболее обеспеченные торговцы и предприниматели.

Религия западных семитов: парадигма Ва'ала

Молох: младенцев приносят в жертву

Религиозно-философские взгляды финикийцев известны довольно мало. У греков и римлян, а также отчасти у евреев о финикийской религии сложилось отрицательное (возможно, карикатурное) представление. Более всего они отмечали кровавые жертвоприношения младенцев (тофет) верховному божеству финикийцев Ва'алу или Молоху. В Библии содержится строгое указание: «Из детей твоих не отдавай на служение Молоху и не бесчести имени Бога твоего. Я Господь»¹, дословно же «не позволяй своему семени пройти через огонь Молоха», то есть здесь мы видим прямой запрет на жертвы младенцев, практиковавшиеся финикийцами и ханаанеями своим богам — Молоху и Ва'алу (Мелькарту²). «Геенной огненной», ставшей позднее синонимом ада, называлась алея недалеко от Иерусалима, где служители Ва'ала осуществляли человеческие жертвы (прежде всего детей) по финикийскому обряду.

При описании жертвоприношения младенцев высшему божеству Карфагена Ва'ал-Хаммону (названному римлянами Кроном-Сатурном) греческий историк Клитарх, биограф Александра Великого, использовал следующие выражения:

Финикийцы, и особенно карфагеняне в целях почитания Кроноса, когда стремились достигнуть какого-нибудь важного предмета, давали обет в случае исполнения задуманного посвятить одного из мальчиков богу. Этого ребенка они и сжигали, в то время как медный Кронос стоял у них с руками, обращенными ладонями к медной жаровне. Когда пламя охватывало рот сжигаемого, то члены тела начинали содрогаться и рот оказывался раскрытым наподобие смеха, пока то, что было простерто на жаровне, не переходило в ничто. Отсюда этот ухмыляющийся (seserota)

¹ «И отсѣмене твоего да не даси служити молóху, да не оскверниши имени святаго: азъ Господь» (Левит 18:21).

² Имя «Мелькарт», что, возможно, означает «Царь Города», особенно почиталось в Тире и позднее в Карфагене.

смех и называется сарданский в тех случаях, когда люди умирают со смехом. Saigein, [ухмыляться, щериться] — это и значит раскрывать и растягивать рот¹.

Аналогичные истории пересказывали также Плутарх и Диодор Сицилийский. Так, Плутарх Херонейский в тексте «О суевериях» (а именно к суевериям философ-платоник относит семитские культы, равно как и философию стоиков) пишет:

Сознательно и намеренно они приносили в жертву своих собственных детей, а те, у кого детей для заклания не было, покупали их, словно птенцов или ягнят, у бедняков, и мать ребенка хладнокровно стояла рядом, не издавая ни единого стога, а если даже рыдала и плакала, то вызывала этим только презрение, дитя же ее все равно приносили в жертву, и больше того — все пространство перед идолом наполняли звуками флейт и грохотом тимпанов, чтобы заглушить вопли и рыдания².

Диодор Сицилийский же рассказывал, что жители Карфагена считали причиной поражения в борьбе с римлянами то обстоятельство, что у них вошло в привычку подменять приношение Ва'алу своих собственных детей детьми, купленными у бедняков. Чтобы загладить вину и умилостивить своего покровителя, они принесли триста детей, взятых у самых благородных семейств Карфагена³.

Жертвоприношение младенцев, возможно, косвенно отражено в библейской истории о жертвоприношении Авраамом Исаака

¹ Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С. 159.

² Плутарх. Сочинения. М.: Художественная литература, 1983. С. 400.

³ Они также утверждали, что Крон отвернулся от них, поскольку в прежние времена они имели обычай жертвовать для этого бога благороднейших своих сыновей, но в последнее время тайно купленных и выращенных детей они посылали ему в жертву; а когда было произведено расследование, выяснилось, что некоторые принесенные в жертву были подменены.

Когда они задумались об этих вещах и увидели вражеский стан под своими стенами, они переполнились суеверным страхом, потому что сочли, что они пренебрегли почитанием к богам, которые были утверждены их отцами. В своем рвении загладить вину за свое бездействие, они выбрали двести благородных детей и принесли их в жертву публично, а другие, которые были под подозрением, принесли себя в жертву добровольно, в количестве не менее трехсот человек.

Был в их городе бронзовый образ Крона, простирающий свои руки ладонями вверх и наклонно к земле, так что каждый из детей, помещенный на это самое (место), скатывался и падал в специальные зияющие ямы, заполненные огнем.

Diodori bibliotheca historica. Ex recensione et cum annotationibus Ludovici Dindorfii. IV. Lpz.: Teubner, 1867. P. 163.

и в евангельском рассказе об избииении по приказу царя Ирода младенцев в Вифлееме¹. Вероятно, к этому обряду имеет отношение и загадочная фраза из 136-го Псалма Библии, где идет речь о Вавилонском пленении («На рецех Вавилонских»): «Блажен иже имет и разбиет младенцы Твоя о камень».

Деталь, которая часто подчеркивалась греческими наблюдателями этого финикийского обряда, состоящая в описании жаровни, стоящей перед статуей Молоха или располагающейся внутри самой этой статуи, куда бросали жертвенных младенцев, может также быть ключом к другому библейскому эпизоду: о сожжении в огненной печи трех благочестивых отроков по приказанию вавилонского царя Навуходоносора (детей спас в печи Ангел Господень). Так как западные семиты в религиозном смысле были тесно связаны с шумеро-аккадским и ассирио-вавилонским культурным пространством (восточные семиты), то можно предположить определенные параллели между культом жертвоприношения младенцев, который, однако, в финикийском (причем особенно в Карфагене) и ханаанском контексте приобрел большее значение, чем в Месопотамии.

Молох или Мелькарт были версиями главного бога финикийцев Ва'ала, который был также наиболее почитаемым богом в угаритском культурном круге, отражающем древнейшие религиозные представления западных семитов в целом — прямых предков финикийцев и ханаанеян.

Угаритская мифология: буйство Ва'ала

Угаритская цивилизация имеет древнейшие корни. Сам город существовал еще в VI тысячелетии до Р.Х. Расцвет приходится на II тысячелетие до Р.Х.²

Город-государство Угарит располагался на территории современной Сирии приблизительно на границе между Ханааном на юге, шумеро-аккадской цивилизацией на востоке и хеттским царством на севере. К северу от Угарита располагалась гора Касиос (или Цафон), которая считалась «горой богов» в древнесемитской и хеттской религиях. В разные периоды Угарит, населенный западными

¹ У арабов эти два сюжета объединены в один. О его рождении рассказывается, что царь Нимруд, узнав о том, что суждено родиться пророку, приказал убивать младенцев в чреве их матерей, но Авраам (Ибрахим) чудом избежал этой участи. Позднее он приносит в жертву своего сына (но не Исаака, как в Библии, а Исмаила) на черном камне Ка'абы.

² Beaulieu P.-A. The Pantheon of Uruk in the Neo-Babylonian Period. Leiden: Brill-Styx, 2003.

семитами, был в подчинении то египтян, служа им самой северной стратегической точкой, то хеттов (с XIV века до Р.Х.). Позднее его захватили «народы моря», победившие хеттов. С XIII века до Р.Х. Угарит стал второстепенным поселением и перестал играть какую бы то ни было значимую роль.

Угаритская религия представляла собой наиболее законченную форму западно-семитского политеизма, распространенного в Сирии и Ханаане и, соответственно, в Финикии.

В угаритских памятниках¹ излагаются древнейшие сюжеты, связанные в богом Ва'алом, который играл центральную роль в западно-семитском пантеоне. Имя «Ва'ал» в семитских языках означает «господин» (ba'al), причем «господин» больше в значении «хозяин», нежели «царь», что передается семитским словом *melech*, или «повелитель» — семитское *adon*. Такое понимание «господина» вполне соответствует городской торговой цивилизации, так как «господином» в ней является богатый и удачливый торговец-олигарх, а не наследственный аристократ, жрец, царь или военный предводитель.

Устойчивыми эпитетами Ва'ала являются «Побеждающий Ва'ал» ('Al'iyan Ba'al), «Скачущий на Облаке» (Rākibu 'Arappāti), «Славный Господин Земли» (Zubūlu Ba'alu 'Arsi), а также «Господин Горы Цафон» (Ba'al Zarān).

По некоторым угаритским текстам можно предположить, что Ва'ал выступал как синоним бога Грозы и Дождя Хадада², который, в свою очередь, был прямым аналогом вавилонского Адада (шумерского Ишкура)³. В любом случае Ва'ал связан с дождем⁴. Угаритский Ва'ал являлся наиболее емкой и обобщающей *парадигмой бога Грозы* для всех западно-семитских религий и до определенной степени аффектировал даже древнееврейский монотеизм, ориентированный в целом не только против всякого многобожия, но и особенно против именно Ва'ала как «нового бога» и в защиту «старого бога» Илу-Кроноса. Но в отличие от других персонификаций бога Грозы (Wettergott) во всем ближневосточном и малоазийском культурном круге он сочетал в себе и матриархальные черты смерти и страдания (архетип Аттиса/Адониса), и патриархальные черты агрессии,

¹ Угаритский эпос. М.: Наука, 1993.

² Индоевропейцы хетты называли гору Хаззи и видели в ней телесное проявление супруги бога грозы и бури Тешуба.

³ Будучи богом Ветра, Ва'ал считался также богом моряков, так как от него зависел напрямую успех морского путешествия. Ветер мог уничтожить корабль, а мог оказать помощь гребцам и тем более парусникам.

⁴ Smith M.S. The Ugaritic Baal cycle. Volume I. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1 – 1.2. Supplements to Vetus Testamentum, v. 55. Leiden: E.J. Brill, 1994.

могущества и власти. Поэтому именно Ва'ала можно считать *богом Грозы по преимуществу*, обобщающим широкий спектр его манифестаций в различных религиях, прилегающих к области расселения западных семитов и оказывающих на них определенное влияние.

В наиболее архаичных сюжетах, где фигурирует Ва'ал, он описывается как «новый бог»¹, сын высшего божества Эла или Илу², при этом он представлен как лишенный наследства (своего храма, места почитания, жилища)³. Женой Бога Эла/Илу является богиня Ашера⁴, мать семидесяти богов, рожденных от него. Мирча Элиаде пишет:

Илу является главой пантеона. Его имя в семитских языках означает «бог», но у западных семитов это — имя собственное. Его называют «Всемогущим», «Быком», «Отцом богов и людей», «Царем», «Отцом лет». Он — «святой», «милосердный», «мудрейший». На стеле XIV века до Р.Х. он представлен сидящим на троне: величественный, с бородой, облаченный в длинную мантию, его тиара увенчана рогами. До сих пор не обнаружено ни одного космогонического текста. Однако сотворение звезд посредством иерогамии можно истолковать как отражение ханаанских космогонических концепций. И действительно, в тексте № 52 («Рождение милости-

¹ В позднейшей финикийской версии Ва'ал именуется «сыном Дагана (или Дагона)». Об этом боге сохранилось мало сведений. Иногда Дагон изображается с рыбьим хвостом, в форме человека-рыбы (на иврите *dag* — рыба). Точно таким же шумерский миф представляет первого из семи мудрецов Адапу, человека-рыбу, одетого в костюм из рыбьей чешуи. Адапу, имеющий также другое имя — У-Ана, у греков — Ωάνης, позднее отождествлялся с Дагоном. У финикийцев он однозначно связан непосредственно с морем (он — бог моряков). По другой, также семитской этимологии, имя Дагон интерпретируется как «зерно», «хлеб» (*dagan*). Изначально он вполне мог быть божеством зерна древнейшего населения Сирии, общим для эблаитов и амореев, с одной стороны, и шумеро-аккадцев — с другой.

² Показательно, что о боге Эл/Илу говорится, что «он живет на морском берегу, там, где реки впадают в океан». Это подчеркивает то обстоятельство, что в угаритской мифологии, как и в финикийской, речь идет о талассократической (береговой) цивилизации. Эл/Илу тождествен восточно-семитскому Эллику (шумерскому Эллилю), богу Ветра и Потопа, бывшему верховным божеством Месопотамии. Но вместе с тем шумеро-аккадский Эллиль имеет и определенные черты, которые в угаритском мифе перенесены на гештальт его антагониста — самого Ва'ала, «нового бога».

³ Сюжет лишения младшего бога наследства типологически близок с обделенностью таблицами судьбы, силами «мэ» Инанны-Иштар. И эта связь находит свое отражение в том, что супругой угаритского Ва'ала считалась Анат, отождествлявшаяся с Астартой, то есть шумеро-аккадской Иштар.

⁴ Полное название богини «Асират-морская» (*gabat 'Aṣirat yammī*), что может быть интерпретировано как «Госпожа, правящая морем». Ашера-Асират была тесно связана с деревьями, священными рощами и деревянными столбами, которые ее символизировали. Дерево, как мы видели, является символом Великой Матери. В угаритских текстах она также названа «создательницей богов» — *qaniyatu ilhm*. В одной из версий о построении дворца Ва'ала Асират становится на его сторону.

вых и прекрасных богов») описывается, как Эл (Илу) оплодотворил двух своих жен — Асират и Анат, давших потомство — Утреннюю Звезду и Вечернюю звезду. Сама Асират, «порожденная» Элом, называется «Матерью Богов» (текст № 51); она родила семьдесят божественных сыновей. За исключением Ва'ала¹, все боги происходят от первой четы — Илу-Асират².

Ва'ал, лишенный наследства, вступает с Элом/Илом в противостоянии и захватывает его трон. Сам Эл/Илу вынужден бежать «на край света, к истоку Рек, в пропасть хаоса», которая стала с тех пор его местопребыванием»³. Эту тему свержения старых богов новым поколением мы видим во многих мифологических системах Ближнего Востока и древней Анатолии. Мы встречались с ней в «Энума Элиш». Ее заимствовали индоевропейцы хетты, а позднее греки. Но истоки ее, скорее всего, следует искать у архаических народов Анатолии — у хаттов и предков хурритов. Весь сценарий титаномахии основан именно на этом фундаментальном сюжете.

Ва'ал сражается с сыном Эла/Илу — с морским семиголовым змеем Йаммой⁴ (и его помощником или двойником Лотаном⁵) и побеждает его. В истории Ва'ала фигурирует ритуальное построение дворца как символа могущества. Изначально Ва'ал лишен дворца, то есть места в пантеоне и сакральной географии западных семитов. Поэтому он вынужден *отвоевывать* себе место на горе Цафон (символический центр мира) и *строить* себе дворец. Поэтому Ва'ал — завоеватель и строитель.

Анат: богиня крови и ярости

На стороне Ва'ала выступает его сестра/жена — богиня Анат⁶ (она именуется в мифе также «Девой»). Анат представляется девст-

¹ Ва'ал в некоторых версиях не считается сыном Эла, и в качестве его отца упоминается бог Дагон, ставший позднее верховным божеством филистимлян. В угаритских текстах Дагон лишь назван по имени, но о его роли в пантеоне не сказано практически ничего.

² Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Критерий, 2001. Т. 1. С. 142.

³ Там же. Т. 1. С. 144.

⁴ Элиаде пишет: «Йамму изображают одновременно как бога и как демона. Он сын, «любимый Илу» и как бог, он принимает жертвы подобно другим членам пантеона. С другой стороны, он водное чудовище, семиглавый дракон, «Царь Моря», эпифания подземных вод». Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. С. 145.

⁵ Лотан в финикийском мифе эквивалент ивритского Левиафана, змея глубин. Аполлоний Родосский говорит, что дракон Ладон охраняет дерево с яблоками Гесперида.

⁶ В Карфагене супругу Ва'ала почитали под именем Танит.

венной богиней, которая отказывается сойтись с братом, но тот тем не менее берет ее силой на морском берегу¹. После этого, однако, Анат становится его верной спутницей. Анат в мифах выступает и как девственница, и как «великая блудница», и как «мать народов». Ее постоянный эпитет — *ybm l'im*, истолковывается как «возлюбленная народов» или «невеста народов».

Анат описана как кровавая и жестокая мстительница, затопившая землю кровью после того, как обнаружила, что люди не приносят жертв Ва'алу и ей самой. Анат предстает как убивающая всех подряд, не щадящая ни детей, ни женщин. Она входит в храмы, служители которых перестали приносить ей жертвы, опрокидывает там столы и алтари, а жрецов убивает храмовой мебелью. Из черепов и отрубленных конечностей кровавая богиня Анат (аналогично египетской Секхмет или индуистской Кали) делает себе украшения. Она собирает черепа и строит холм, на котором возводит новое святилище. Ее кровавое возбуждение грозит уничтожить весь мир. В одном из угаритских мифов о ней говорится:

И засверкали глаза ее (...)	[a]ml. kslh. kb[r]q (...)
Как м[ол]нией ['Анату ударила к]	tšb. qšt. bnt [ktr] [w. brq. 'nah
опь[ем,] задрожали Океаны,	rm. bṭn. yqr
Как змея шипит [она зашипела],	[kprnh. tšl] 'arš ksh. tšpkm
[чашу свою] швырнула на землю,	[l'pr.] [tš'u. gh.] wtšḥ. šm'.m'
кубок свой вылила [во прах] ¹ .	

Анат выступает в семитской мифологии как синоним Аштар-ты-Астарты (аккадская Иштар, шумерская Инанна), которая также считается сестрой/женой Ва'ала. Прямые параллели между парами Аштарта — Адонис и Анат — Ва'ал подтверждаются еще и тем, что оба имени «Адон» и «Ва'ал» означают «господин», хотя и с определенными смысловыми оттенками. «Адонис» — господин как царь, Ва'ал — господин как хозяин. Оба бога — и Адонис и Ва'ал — предстают в семитском мифе умирающими и воскресающими, связанными с кровавой гибелью, подземным миром, циклами и женским началом. Однако единство общего архетипа получает в обоих случаях разные редакции: Адонис — сакральный царь чисто матриархального цикла, он — изнеженный возлюбленный Великой Матери (Логос Кибелы), тогда как Ва'ал — более патриархальная версия сакрального царя, волевого и жестокого, хотя и разделяющего с Адо-

¹ Этот эпизод сохранен в египетских текстах, где Ва'ал был отождествлен с Сетом.

² Угаритский эпос. С. 193.

нисом трагизм смерти и удаления в Преисподнюю (Логос Диониса). Очень сходна роль Анат в мифе «Об Акхите и о рапатаих»¹, где Анат, желая получить волшебную стрелу, данную юноше Акхиту², которого она полюбила, становится причиной его гибели, а затем горячо сожалеет об этом и оплакивает его.

За скобками остается чисто патриархальная версия, где сакральный царь является не просто порождением Великой Матери, но даже не ее супругом и возлюбленным, а радикальным противником (Логос Аполлона). Этот строго аполлонический образ мы встречаем в архетипе Гильгамеша (противника Иштар), а в абсолютизированной форме в иранской традиции с ее чисто солярной фигурой Царя Мира. Поэтому и к богине у царственного архетипа может быть тройственное отношение:

- 1) как к Матери, во всем превосходящей самого царя (архетип Инанны и Думузи, Иштар и Таммуза);
- 2) как к возлюбленной/сестре (собственно архетип Ва'ала);
- 3) как к противнице (архетип Мардука и Гильгамеша в оппозиции соответственно Тиамат и Иштар).

В случае Ва'ала Анат выступает именно как возлюбленная и соратница. Так, в одной из версий мифа Анат оказывает на верховного бога Эла/Илу, своего отца, давление ласками и угрозами, стремясь добиться своего — в мифе все строится вокруг того, чтобы дать Ва'алу *собственное* жилище — храм, дворец, то есть учредить его культ. Она угрожает, что выкрасит его волосы в цвет крови, если он не исполнит ее просьбу³.

Примечательно, что не только сам Ва'ал показан как жестокий воин, убивающий своих врагов (в частности, Йамму, бога моря) и разрывающий их на части, но его женская спутница, Анат, также, если не в еще большей степени, предстает как *кровавое* божество гибели и мести, убивающее все на своем пути.

В Ханаане (особенно в Аскалоне) Анат почиталась под именем Держето — от семитского слова *darkatu*, «власть», «правление»

¹ Угаритский эпос.

² Отцом Акхита выступает Данни-Илу, правитель народа рапайтов, которые населяли Ханаан до прихода туда евреев, и других исторических зафиксированных западно-семитских племен — моавитян, аммонитян, идумеев и т. д. Библия представляет народ рапайтов великанами, а позднее переносит это название на род обитателей Преисподней.

³ Шарль Виролло, однако, считает, что это надо понимать как обещание вернуть седым волосам старого бога Илу их изначальный (светлый, рыжий) цвет, которые они имели в молодости. *Virolleud Ch. Die Grosse Göttin in Babylonien, Ägypten und Phönicien/Eranos — Jahrbuch. Bd. VI. Zurich: Rhein-Verlag, 1939.*

и считалась богиней власти¹. Другим ее именем было Атаргатис. Она часто именовалась «Дочерью Вавилона». Характерным символом Деркетю был плод граната (символ посмертного царства, Преисподней). У филистимлян и некоторых западно-семитских народов она считалась супругой бога Дагона — полуженщиной-полурыбой. Согласно одному из мифов, после купания в реках (или озере) Палестины ее кожа превратилась в чешую.

В угаритских текстах она также именуется «Госпожой Царей» (Ba'alatu Mulki) и «Госпожой Владычества» (Ba'alatu Darkati). При этом она мыслилась как женский андрогин и, будучи женщиной, не могла родить, одевалась в мужскую одежду и постоянно представляла с оружием.

Мистерия святой горы Цафон

Ва'ал получает возможность построить дворец из золота и серебра на горе Цафон, упоминаемой в Библии, близ реки Оронт. Греки называли эту гору Касиос, арабы Джебель аль-Акра. Она — или ее земной аналог — расположена на современной границе между Сирий и Турцией, к северу от Угарита (недалеко от сирийского города Латакия). На эту гору Цафон направляются Ва'ал и Анат, чтобы найти там золото для строительства храма Ва'алу и возвести там сам храм. По пути Анат уничтожает чудовищ — дракона Таннин (прообраз крокодила) и семиголового морского змея Лотана (библейский Левиафан), на которого Анат надевает своего рода «намордник»². Далее на пути к горе Цафон они встречают царя, блюстителя этих мест и хранителя золота, которому отрубают уши³. Потом они насылают молнию и огонь на золото и серебро, переплавляя их, и строят дворец для Ва'ала на этой горе. Поэтому во многих западно-семитских источниках Ва'ал именуется Ва'ал-Цафон⁴.

¹ В Сирии, где она почиталась под именем Тарата, у древних арамеев 'Attar-'attheh, главными центрами поклонения были Иерополис Бамбике (современный сирийский город Мандбидш в провинции Алеппо) и Эдесса (современный турецкий город Урфа на границе с Сирией).

² В Библии в Книге Иова (3:8) описано аналогичное обращение Бога Яхве с Левиафаном: «Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? вденешь ли кольцо в ноздри его? проколешь ли иглою челюсть его?»

³ Связь в мифе темы золота и отрубленных ушей появляется в образе фригийского царя Мидаса.

⁴ В разных источниках Ва'ал-Цафон отождествляется с западно-семитским богом Хадад, родственным вавилонскому Адад, а также с хеттским богом грозы Тешубом, и еврейским Яхве (Ва'ала Хадад Яхве финикийских источников). Подробнее см.: Green A. The Storm-God in the Ancient Near East. Indiana: Eisenbrauns, 2003; Schwemer D.

Здесь следует обратить внимание на значение горы Цафон («горы севера» в Библии) в более широком мифологическом цикле — у греков и хеттов. Греческие мифы повествуют о битве Зевса с Тифоном, самым страшным и могущественным из всех чудовищ, порожденных Геей после титаномахии. Тифон (или Тифей) — предводитель гигантов, имеющий шансы на захват мировой власти. Он изображается как человекоподобный великан ростом до небес, с сотней змеиных голов, с человеческим торсом, покрытым крыльями и глазами, со змеиным хвостом, с руками, достигающими до земли. Он пребывает как раз на горе Касиос (Цафон), где находится Корикская пещера (прямой аналог той Корикской пещеры, которая локализуется на горе Парнас, недалеко от Дельфийского оракула). Здесь Зевс и сражается с Тифоном¹ и в первой битве терпит от него поражение. Тифон тогда вытягивает жилы из рук и ног Зевса, взваливает его на плечи, приносит в пещеру и прячет жилы в медвежьей шкуре. Оттуда их хитростью достают Гермес и Эгипан (Пан в виде козла) и возвращают Зевсу. После этого Зевс оживает и побеждает Тифона, которого сбрасывает в Этну (на другой конец сакральной географии Средиземноморья). На гору Касиос, где находилось святилище Зевса, восходили для совершения жертв многие греческие цари (Селевк I Никатор), а позднее римские Императоры (в частности, Траян и Адриан). Последним из них был Император-политеист неоплатоник Юлиан.

В хеттской мифологии аналогичный (но более древний) сюжет описан как битва бога Грозы и Дождя Ишкура (или Тешуба²) и дракона Иллуянка, где на первом этапе дракон Иллуянка побеждает бога, но затем его спасает мать богов Инара. Дракон Иллуянка забирает сердце и глаза Ишкура, подобно тому, как Тифон забирает и прячет сухожилия Зевса. Мирча Элиаде об этом пишет:

Во второй версии этой истории содержатся следующие подробности: Дракон побеждает бога Грозы и забирает его сердце и глаза. Затем бог

The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies-Part One // Journal of Near Eastern Religion 7.2. 2008. P. 121 — 168.

¹ Индоевропейская этимология имени «Тифон» (*dhub(h)-n-) связана с понятием «глубины», семитская этимология «Цафон» — с «севером» и «сокрытостью». Тем не менее нельзя исключить наложение друг на друга индоевропейской (доэллинской, например, хеттской) и семитской этимологий применительно к одной и той же аноматической и символической единице — горе Цафон и, соответственно, Ва'ал-Цафону и змею Тифону.

² Сама гора Цафон (у хеттов Хазза) считалась паредрой Тешуба или его женской ипостасью.

грозы женится на дочери бедняка и имеет от нее сына. Когда сын вырастает, он решает жениться на дочери Дракона. Согласно наставлению отца, молодой человек не войдет в дом жены, не попросив прежде сердце и глаза бога грозы; он получает их и передает своему отцу. Обладая вновь своими «силами», тот снова встречается с Драконом «возле моря» и побеждает его. Но, женившись на дочери Дракона, сын бога грозы обещал быть верным тестю, и он просит отца не щадить его. «Так бог грозы убил Дракона и своего собственного сына тоже»¹.

Здесь мы снова встречаем тему «убийства сына», которая может иметь отношение к кровавым жертвоприношениям детей в финикийском культе.

В хурритской мифологии, воспринятой хеттами, гора Касиос (Хазза) считается также тем местом, откуда в изначальные времена стал расти каменный подводный великан Уликумми, угрожающий вытеснить богов и ниспровергнуть их власть². Сама гора (Хазза-Касиос-Цафон) выступает как женское божество, с которым совокнулся древний бог Кумарби, чтобы породить Уликумми и отвоевать с его помощью небеса и верховную власть, которой он был лишен «новым богом» Тешубом. Этот сюжет также может служить прообразом греческой титаномахии и гигантомахии, тем более что хурритский миф говорит, что Уликумми рос из-за того, что стоял на плечах гиганта Убелури, на котором держались небо и земля. Уликумми удалось победить только после того, как связь с гигантом была пресечена. Это явно напоминает победу богов и героев Эллады в гигантомахии, когда единственным способом победить врагов было оторвать их от питающей силы почвы, Матери-Земли. В конце концов Уликумми был побежден хурритским богом грозы Тешубом с помощью бога Эа.

Эпос подчеркивает также связь горы Цафон с восстанием Ва'ала против его отца Илу и его кастрации:

Согласно плохо сохранившемуся тексту, Ва'ал и его сподвижники неожиданно напали на Илу в его дворце на горе Цафон, схватили и ранили его. По-видимому, «нечто» упало на пол, что может быть истолковано как оскопление отца богов. Такая гипотеза правдоподобна не только потому, что в сходных конфликтах, связанных с борьбой за власть, Уран и хуррито-хеттский бог Ану были оскоплены, но также и потому, что,

¹ *Элиаге М.* История веры и религиозных идей. Т. 1. С. 136.

² *Jakob-Rost L.* (Hrsg.). Das Lied von Ullikummi. Dichtungen der Hethiter. Lpz.: Insel-Verlag, 1977.

несмотря на враждебное отношение к Ва'алу, Илу никогда не пытался вернуть свое верховное положение, даже тогда, когда он узнал, что Муту убил Ва'ала. Ибо на Древнем Востоке такое увечье, которое причинили Илу, исключает для жертвы возможность находиться у власти. К тому же за исключением текста № 56, в котором Илу демонстрирует свою мужскую силу, создавая планетарных богов, в угаритских документах он фигурирует как бессильный. Этим объясняется его подчиненное и неуверенное поведение, а также тот факт, что Ва'ал отнял у него жену. Узурпировав его трон на горе Цафон, Ва'ал вынудил Илу бежать на край света, «к истоку Рек, в пропасть хаоса», которая стала с тех пор его местопребыванием. Илу жалуется и взывает о помощи к своей семье. Йамму первым слышит его и подносит ему крепкий напиток. Илу благословляет его, дает ему новое имя и объявляет своим преемником. Далее он обещает построить ему дворец; но требует, чтобы Йамму прогнал Ва'ала с трона¹.

Йамма вступает с Ва'алом в бой и уступает ему. После этого Ва'ал сождает на горе Цафон себе дворец и устраивает пир.

Так в мифе о Ва'але концентрируется проблематика фундаментального онтологического конфликта между «старым богом» и «новым богом», который на разные лады фигурирует в мифологиях окружающих западных семитов народов — шумеров, аккадцев, хеттов, хурритов, а позднее греков.

Гибель Ва'ала и жертвенные субституты

Победив Йамму, Ва'ал вступает в новую конфронтацию — на сей раз с богом смерти Муту². Он приглашает его на пир, но Муту отвечает, что питается только телами людей и их кровью, и поэтому готов убить и сожрать самого Ва'ала. Ва'ал идет в жилище Муту к двум горам, расположенным на западе мира. По дороге он встречает корову и многократно соединяется с ней. От коровы у него рождается сын. Тогда Ва'ал одевает его в свою одежду и отправляет к Муту. Снова жертва сына — в данном случае замещающая самого Ва'ала, которому суждено умереть.

Другая линия мифа рассказывает о том, как Ва'ал спускается с горы Цафон к ее подножию, чтобы заняться охотой, но встречает группу «Разрушителей», чудовищ с человеческим обликом и бычьими рогами, которых послали туда враги Ва'ала. Ва'ал сопротивляется, но силы неравны, и «Разрушители» его одолевают. Его тело ле-

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. С. 144.

² Финикийцы отождествляли Муту с греческим Плутоном или Гадесом, богом подземного мира.

жит на месте битвы, пока его не находит богиня Анат, прошедшая в его поисках горы и долины.

Обнаружив безжизненное тело Ва'ала, Анат начала горько стенать, «поедая его мясо без ножа и выпивая его кровь без чашки»¹.

Потом она поднимает его тело и с помощью солнечного бога несет снова на гору Цафон, где кладет в гроб и приносит ему в жертву 6 раз по 70 зверей, чтобы у него была пища во время пребывания в потустороннем мире вплоть до его нового воскресения.

Далее, разъяренная Анат спускается в ад сама (подобно Иштар-Инанне) и требует от бога смерти Муту вернуть Ва'ала. Муту отказывается, и тогда Анат в ярости разрезает его с помощью серпа на множество частей, которые развеивает по ветру. Ва'ал воскресает. Но через 7 лет воскресает и Муту, и битва между ними возобновляется.

Цикл смерти и воскресения Ва'ала может быть соотнесен с мистериями Диониса, с одной стороны, что подтверждается сценарием гибели и воскресения Ва'ала, а также обрядами его оплакивания, которые часто упоминались даже среди древних иудеев, а у политеистических народов Ханаана были широко распространенным культом. Однако этот дионисийский аспект Ва'ала представляет собой лишь *одно из измерений* данного угаритского архетипа. Показательно, что египтяне в эпоху правления над Египтом семитов-гиксосов, а ранее владевшие Угаритом вплоть до XIV века до Р.Х. (после чего он вошел в состав Хеттской державы), отождествляли Ва'ла именно с Сетом, богом пустынь и соленых вод, *противником и убийцей* бога Осириса, который в греко-египетском чаще всего отождествлялся с Дионисом.

Поэтому структура образа Ва'ала сложна: он может быть интерпретирован *и как Дионис*, и как собирательный образ титанов, то есть *как убийца Диониса*.

В финикийских и ханаанских культах (включая определенные течения в религии древних евреев, постоянно отклонявшихся в своей истории от строго монотеизма культа Яхве) *принесение в жертву младенцев было неразрывно связано именно с культом Ва'ала*, иногда представленного у западных семитов иным именем — Молох, дословно означающим «царя», тогда как «Ва'ал», как мы видели, означает «господина», «хозяина».

Практика принесения в жертву детей может быть возведена к древнейшему угаритскому источнику, где Ва'ал посылает

¹ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. С. 146.

к богу смерти Муту, питающемуся лишь человеческой кровью и мясом, своего сына Мота вместо самого себя. Это не спасает Ва'ала от смерти, но обосновывает ритуал убиения младенцев, как начальную компенсацию. Важно, что в этом качестве Ва'ал чаще всего сближался не с образом бога Грозы, но с древним богом — Кроносом греков, Сатурном римлян и т. д. Именно Кроносом считался Молох, равно как и карфагенское божество Ва'ал-Хаммон. Поэтому в акте ритуального детоубийства, играющего роль сакрального субститута, подчеркивается та сторона образа Ва'ала, которая относится не к функции «нового бога», а функции «старого бога», древнего и изначального — эллинского Кроноса, хеттско-хурритского Кумарби, аморейского и филистимлянского Дагона.

Многие греческие источники прямо отождествляли Ва'ала с титанами. Так, греческий историк Евполом говорит:

Вавилоняне утверждают, что первым был Бел (Ва'ал), который есть то же, что и Кронос. И от него пошел Ханаан, который был отцом финикийцев¹.

А греческий историк Таллос, написавший «Историю Сирии», сообщает следующее:

Бел (Ва'ал) был царем ассирийцев, а также Кронос (Сатурн), Титан. Бел вместе с Титанами начал войну против Зевса и его потомства, которые называются богами. (...) Это произошло за 322 года до Троянской войны².

Итак, мы видим в базовом угаритском мифе о боге Грозы следующие характерные черты:

- семитские боги агрессивны и воинственны, они добиваются своего прямой силой (Ва'ал силой побеждает Йамму, Анат — Муту, вместе они также силой смещают и, вероятно, оскопляют своего отца Эла/Илу и т. д.) — это прежде всего *гневные боги*;
- боги спускаются в *Преисподнюю* и возвращаются оттуда;
- центральный персонаж — бог Грозы — умирает и воскресает с определенной циклической периодичностью;
- между главным божеством и его женой/сестрой/возлюбленной происходит *церегамия*, составляющая ядро обрядов и ритуалов, в которых легко увидеть отголоски культов Великой Богини и аграрные сюжеты;

¹ Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. L.: Reeves & Turner, 1876. P. 82.

² Ibid. P. 82–83.

- в главных сюжетах происходит *замещение* жертвой главного действующего лица другими персонажами, тем самым конституируется и обосновывается цепочка жертвенных субститутов, ритуальным выражением чего становится обычай приносить бо-жеству *человеческие жертвы* — чаще всего младенцев, сжигае-мых на жертвенной жаровне.

Версии Ва'ала: Адонис, Эшмун, Мелькарт

Базовый угаритский архетип бога Грозы в лице Ва'ала имел в разных местах западно-семитского мира и в разные эпохи разные персонификации, часто подчеркивающие отдельные стороны изначального образца. Показательны три наиболее яркие из них:

- Адонис, особо почитавшийся в финикийском городе Библос,
- Эшмун, главное божество Сидона, и
- Мелькарт, покровитель Тира.

Имя Адонис, как мы видели, изначально означало «господин» и этимологически близко к Ва'ал, «хозяин». Семантически переход от Ва'ала к Адонису довольно прост, так как в культовой практике оба они использовались как синоним. Но Адонис, как это отражено в основном мифе, по своей структуре ближе к матриархальной трактовке сакральной монархии, то есть к архетипу шумерского Думузи и аккадского Таммуза. Божественной паредрой финикийского Адониса выступает Астарта, то есть собственно Иштар. В финикийском Библосе, где культ Адониса был основным, Астарта выступает также под именем Ва'алат-Гебал, «Владычица Библа»¹.

Классический сюжет истории Адониса таков. Царская дочь Мирра была выбрана жертвой в наказание за то, что ее мать, царица, не почитала богиню любви Астарту. Она внушила Мирре преступную страсть к своему отцу Киниру. Хитростью оказавшись на его ложе, Мирра зачала от него ребенка и бросилась бежать. Она была превращена в дерево. Ребенок вышел из дерева и стал прекрасным юношей — охотником Адонисом. Его полюбила богиня Ва'алат-Гебал². Но волшебный кабан (бог войны) убил Адониса на охоте. Бо-

¹ Семитское имя Астарта было частью составной формулы 'Aštart-šem-Ba'al, до-словно, «Сияние имени Ва'ала». Возможно, имя угаритской Анат также стало авто-номным из другой сакральной формулы 'Anat-panê-Ba'al, означавшей «Ва'ал, Отво-рачивающий Лицо», то есть «Гневный Ва'ал». По этой же схеме образовано и карфа-генское имя Tappit-panê-Ba'al, «Слава лица Ва'ала», откуда имя главной карфагенской богини Танит. См.: *Albright W.F. Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths.* Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994. P. 134 — 135.

² Баалат или Баалатис — дословно «хозяйка», «госпожа», женская форма от Ва'ал, «хозяин», «господин». Баалатис поклонялись западные семиты во всем Ханаане, изра-

гиня горько сокрушалась над возлюбленным и не могла вынести его утраты. По ее мольбам Адонису позволили на время покинуть царство мертвых. Из его крови вырос цветок анемон.

В этой версии богиня и главный герой не столь кровавы, как в угаритском мифе о Ва'але и Анат. Тема замещения представлена тем, что дочь расплачивается за непочтение матери к Астарте. Очень много параллелей в этом мифе с мифом о Кибеле, Матери Богов: рождение из дерева, убийство соляным кабаном, умирание и восхождение, иерогамия и т. д. Впрочем, и непосредственно культ Кибели был довольно распространен среди финикийцев и ханаанеян.

Агонис воплощает в себе в чистом виде самую гинекократическую версию трактовки Ва'ала. Это подчеркивается в передаваемых элинами версиях мифа, где сообщаются подробности о том, что в подземном царстве Адонисом была очарована богиня Присподней Персефона, которая проводила с Адонисом половину года, тогда как другую половину года он принадлежал Астарте. Спор двух богинь, подземной и наземной, за обладание Адонисом ярче всего отражает матриархальную основу самого архетипа.

Другим вариантом архетипа Ва'ала можно считать финикийского бога Эшмуна, культ которого был распространен в разных городах и колониях Финикии, и более всего в Карфагене. Но первоначально он получил свое развитие в Сидоне, крупнейшем центре всей финикийской цивилизации. Предание об Эшмуне представляет его как смертного человека, охотника, в которого влюбилась богиня Астарта. Эшмун, однако, как Гильгамеш, стремится избежать ухаживаний богини, бежит от нее в леса и гибнет там в силу роковой случайности.

То, что смерть Эшмуна связана с оскоплением, подчеркивает поздний источник — неоплатоник Дамаский. Он передает историю Эшмуна так:

Бейрутский Асклепий — не грек, не египтянин, но подлинный финикийец. У Садика родились сыновья, которых считают Диоскурами или Кабирами. Восьмым был Эшмун, называемый Асклепием. Поскольку он был самым красивым и юным, так, что вызывал восхищение, то, увидев его, финикийская богиня Астроноя, влюбилась в него, как рассказывает миф. У него была привычка охотиться в долинах своей страны, и заметив, что богиня его преследует, он стал убежать от нее. Обнаружив, что она его вот-вот достигнет, он отрубил себе гениталии топориком. Опечаленная боги-

ильтяне-идолопоклонники и особенно карфагеняне, у которых она была наряду с Молохом, Ва'алом и Мелькартом главным божеством. «Баллат-Гебал» означает «Госпожа Гебала», то есть Госпожа Библоса.

ня оплакивала его и называла Пэаном. Разбудив его жизненным теплом, она превратила его в бога и дала ему имя Эшмун, что по-финикийски означает «жизненное тепло». Другие, напротив, считают, что имя Эшмун означает число восемь, так как он был восьмым от своего отца Садика¹.

В тексте Дамаския под эллинизированным именем Астроной легко опознать Астарту. Пэан, сакральный стих в честь Аполлона, бога целителя, указывает на связь Эшмуна с огнем, откуда и его отождествление с Асклепием, сыном Аполлона. После того как Астарта воскрешает возлюбленного, он вынужден тем не менее время от времени возвращаться в мир смерти. Из этого мира Эшмун приносит с собой секреты целительства и становится, следовательно, прообразом врача и богом медицины. На этом-то основании греки отождествили его с Асклепием. Здесь мы видим снова сюжет матриархального мифа — любовь богини к смертному, его гибель и его воскресение. Однако то, что Эшмун изначально отказывается от притязаний богини, указывает на то, что в его случае речь идет о далеких следах попытки андрократического сопротивления чарам Великой Матери. В этом отличие от мифа об Адонисе: Эшмун — более солнечная и патриархальная фигура, но неудавшаяся и сломленная, ведь его, в конце концов, настигает кастрация, гибель и смерть.

Третье издание образа Ва'ала — это Мелькарт или Меликерт², божество Тира, чье имя означает буквально «царь города» (*milk-qart*). Так, все три синонима господства — *ba'al*, *adon* и *melek* — мы видим в разных изданиях общего и изначального угаритского (а возможно, еще более древнего, не только аморейского, но и эблаитского) мифа о Ва'але. Мелькарта греки отождествили с Гераклом. В культуре Мелькарта постоянно фигурирует обряд его ритуального «пробуждения» (*ἔγερσις*), в котором главную роль играет сакральный правитель Тира. Согласно мифу, Мелькарт гибнет в огне в силу драматических и фатальных обстоятельств, а затем возвращается или воскресает через иерогамию с богиней Астартой, а также под воздействием обрядового призыва своих почитателей. Возвращаясь из мира мертвых или из состояния сокрытия, он заново учреждает (или как минимум легитимизирует) институт сакральной власти царя. В образе Мелькарта мы видим еще более андрократическую версию архетипа Ва'ала, нежели в случае Эшмуна или Адониса. Здесь смерть героя никак не связана с Великой Матерью, и напротив, сакральная свадьба с богиней Астартой служит воскресению и возвращению. Отождествле-

¹ Xella P. Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios // *Estudios Orientales* № 5 – 6. Universidad de Murcia. 2001 – 2002. P. 40.

² У ханаанского племени аммонитов его именем было Мильком.

ние с патриархальным Гераклом подчеркивает эту сторону архетипа, хотя смерть и воскресение и тесная связь с Астартой указывают на связь финикийского Мелькарта с хтоническими мотивами.

Мелькарт был одним из главных богов финикийцев, и особенно карфагенян. Ему так же, как и собственно Ва'алу, одной из манифестаций которого он и являлся, приносили в жертву младенцев на жертвенном костре (подобно тому, как сам Мелькарт умер на огне).

Култ Ва'ала в целом, включая его различные формы и персонафикации, был чрезвычайно распространен среди всех западно-семитских обществ с самой глубокой древности. Фигура изначального бога Грозы, почитаемого на священной горе Касиос, была чрезвычайно многообразна и поливалентна. Будучи всегда сопряженной с насилием, кровью, агрессией, смертью и человеческими жертвоприношениями (особенно детей), култ Ва'ала предполагал различные интерпретации его самого. В одних случаях Ва'ал — чисто страдательная фигура, практически тождественная фригийскому Аттису. Таков Адонис Библоса и отчасти Эшмун Сидона. Здесь на первый план выходит мотив оскопления. Такой Ва'ал относится к чисто хтонической стихии и входит в структуру Логоса Кибелы, роль которой у семитов чаще всего играет Иштар-Астарта, отождествляемая с Анат, Танит, Атаргатис, Деркетом и т. д.

Другая версия Ва'ала более мужественна. В ней можно обнаружить определенные черты Логоса Диониса: Ва'ал все еще страдающий и умирающий бог, но при этом он является активным воином, а богиня, с ним сопряженная, выступает как его сестра, соратница и возлюбленная, не столько служащая причиной его гибели, сколько содействующая его воскресению, — такова Анат в угаритском мифе или Астарта в ритуале воскрешения Мелькарта.

Возможны параллели между Ва'алом и главным богом Идумеи Косом (или Каусом), а также главным божеством арабов-набатеяв — Душарой. Нельзя исключить из этой линии и древнеаморейское, а позднее моавитское божество Кемоха.

И наконец, существует еще одна линия представления Ва'ала не как «нового бога» и бога Грозы, а как *старого бога*, эквивалента Эла/Илу угаритских текстов или греческого Кроноса. В этом случае Ва'ал может быть отождествлен и с той фигурой, которая стала главным божеством иудейского монотеизма в его архаической трактовке. Коль скоро древнейшие западно-семитские источники проводят прямую параллель между древнееврейским Яхве и Илом, а и тот и другой устойчиво отождествлялись элинами с Кроносом, то в случае таких образов, как Ва'ал-Хаммон, наделенных всеми чертами старого бога, мы можем говорить о фигуре Яхве-Ва'ала, где «новый

бог», бог Грозы, Wettergott сближается с изначальным древнейшим божеством, Кроносом. При переходе от политеизма к монотеизму такой Кронос-Ил или Яхве-Ва'ал становится не просто первым из богов, но *единственным*, сочетая в себе атрибуты и признаки всех остальных фигур пантеона, возведенных к высшему метафизическому горизонту.

Ва'ал и семитский Dasein

Ряд черт Ва'ала в его разных проявлениях вполне допускают и такое отождествление со «старым богом», что еще более расширяет структуру этого архетипа, который вполне можно признать *главной фигурой* западно-семитской цивилизации. И в этом смысле огромное культурное пространство от Месопотамии до Египта, включая всю территорию Сирии, где западно-семитская цивилизация доминировала в течение многих тысячелетий, можно рассматривать как *страну Ва'ала*, как зону, господином (а это и есть первое значение слова ba'al) которой он являлся. От идумеев на юге Израиля (а еще раньше от гиксосов, правивших некоторое время Египтом и утвердивших там культ Сета-Ва'ала) через маоитов, аммонитов, финикийцев и арамейцев, а также поздних месопотамских халдеев, включая самих древних евреев, постоянно склонявшихся от культа Яхве к культу Ва'ала, и особенно с учетом широкого распространения финикийских колоний, охватывающих огромные зоны Средиземноморья от Анатолии до Испании, *культ Ва'ала был общим знаменателем огромного цивилизационного круга*. Так, хеттско-хурритский бог Грозы, изначальным местопребыванием которого считалась священная гора Касиос, распространился на обширные территории Средиземноморья, а для западных семитов, включая древнееврейских монотеистов, бывших злейшими противниками Ва'ала, он стал *главным вектором судьбы*. Западно-семитский историал есть *историал Ва'ала*. Структура архетипа именно этого бога и определила глубинную идентичность семитов, фундаментальный *семитский Dasein*.

Западные семиты *одержимы* Ва'алом. Это означает, что они воспринимают его как своего «господина», «хозяина», того, кому они принадлежат. Это становится осознанным всякий раз, когда они задумываются об экзистенциальном горизонте, выходящем за узкие рамки повседневности. То, что открывается им за этими рамками — стихия чистой агрессии, кровопролития, смерти и властвования, а также интенсивного рокового эротизма, парализующего сознание (архетип Иштар).

В этом архетипе возможны два крайних полюса: гинекократический и андрократический. Первый культивирует сознание жертвы. Агрессия, кровь, смерть и брутальная эротика обращаются к семиту как к объекту, на который они обрушиваются, лишая его субъектности и устойчивости. Второй, напротив, подвигает семитский Dasein к тому, чтобы *отождествиться с Ва'алом*, временно стать носителем и выразителем его наступательного архетипа. В этом случае семит превращается в неукротимого бесстрашного воина, упивающегося стихией смерти и кровавой битвы, одержимого волей к доминации, покорению и установлению своей воли. Промежуточный вариант, где есть экзатичность миролюбивой (убиваемой, насилуемой) жертвы и жестокость безжалостного завоевателя, воплощен в торговой морской цивилизации финикийского типа: здесь чистая стихия Ва'ала опосредуется системой талассократического капитализма, в котором колонизация опирается скорее *на хитрость*, обман и подкуп, нежели на прямое насилие, а жертвенность выступает преимущественно *через замещение* — вместо самого себя финикиец предпочитает приносить в жертву кого-то другого — в том числе и своих собственных детей, в предсмертной сардонической улыбке которых в огне пылающего жертвенника им видится финальное благословение, абсолюция их кровавого и жестокого божества, господина Ва'ала.

Метафизика финикийцев

Финикийская теология Санхуниатона

Согласно ряду древнейших источников, еще в догреческую эпоху в Финикии были попытки построения систематизированной мифологической или мифо-философской (даже теологической) картины мира. Эту инициативу принято связывать с именем Санхуниатона, жившего, согласно преданию, в Берите (современный Бейрут) или в Тире во второй половине II тысячелетия до Р.Х. Сведения о нем дошли до нас через грекоязычного писателя финикийца Филона Геренния Библиского¹ (ок. 50 – 138 по Р.Х.), автора «Истории Финикии». Фрагменты из «Истории Финикии» наличествуют в цитатах, приводимых церковным историком Евсевием Кесарийским, выходящем из Палестины, в книге «Приготовление к Евангелию»².

Согласно Филону Гереннию, Санхуниатон положил в основу своей системы храмовую традицию Берита, «письмена аммунеев»³ и не дошедшие до нас «священные книги», приписывавшиеся богу мудрости Таавту. Основателем жреческой традиции назван некий Табион, первый финикийский иерофант, передавший знания своему сыну⁴. От него традиция ведет к некоему Исирису, «изобретателю трех букв» и его брату Хна⁵, «называемому первым финикийцем».

¹ Baumgarten Al. The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary. Leiden: Brill, 1981.

² Цит. по: Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. L.: Reeves & Turner, 1876.

³ Возможно, речь идет о западно-семитском народе «аммонитян» (Амман), упоминавшемся в Библии, жившем к Востоку от Иудеи между реками Арноном и Иавоком и расселившемся позднее к Востоку от Иордана и Мертвого моря после того, как он истребил ранее населявших эту страну великанов (замзуммим). В другой версии великаны называются «рефайм» или «рапаиты». Гигантское железное ложе рефаймов царя Ога описывается в «Талмуде». Рапаиты упоминаются в угаритском предании «Об Акхите и о рапаитах». См.: Угаритский эпос.

⁴ Об идентификации этой фигуры комментаторы спорят. Одни (Камбернанд, Вагнер) полагают, что речь идет о самом Санхуниатоне, другие (Орелли), вслед за Порфирием, считают, что имеется в виду Иеромбаал или Ерубал, жрец финикийского бога Яао.

⁵ Это имя указывает на страну Ханаан.

Сам Филон Библиский изложил финикийскую систему в терминах греческой мифологии и философии с уклоном в натурфилософию досократиков и стоиков. В частности, он пытался интерпретировать теологические образы как синоним материальных космических стихий и начал.

В космогонической схеме Санхуниатона творение мира описывается следующим образом.

В начале всех вещей были черный и плотный воздух (или черный ветер) и столь же черный мечущийся хаос, мрачный, как Эреб. Долгие века они были ничем не ограничены и лишены формы; затем черный ветер полюбил свое собственное начало, хаос, что привело к соитию и появился Потос (Желание), и это стало началом всего творения. Хаос не знал о своем порождении. Но от его соития с ветром произошла Смерть (Муту), которую некоторые называют Илус (грязь), а другие считают гнилой влагой. Там зародились все семена творения и произошел мир¹.

Данное описание начала мира удивительно напоминает доктрины европейских материалистов эпохи Нового времени, а также учения греческих натурфилософов-досократиков. Р. Хождес в своих комментариях к данному тексту справедливо замечает:

Это соитие у язычников, и особенно у финикийцев, символизируется яйцом, вокруг которого обвился змей, что *по отдельности* представляет собой хаос (яйцо) и ветер (змея), а вместе — гермафродитическое первое начало мира².

В других томах «Ноомахии»³ мы не раз останавливались на этом символе, который Й. Бахофен считает самым ярким признаком культа Великой Матери. Поэтому финикийская метафизика Санхуниатона в самой своей основе является генекократической и хтонической, системно отражающей Логос Кибелы.

Далее из всемирной грязи появляются «наблюдатели с небес» (*zophe ha-shemaim*), которые названы «животными, лишенными

¹ Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 1–2.

² Ibid. P. 2.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016, и т. д.

чувства» или «интелигибельными зверьми»¹ и которые вполне соответствуют представлению Шеллинга о «цабаизме», к чему он сводит древневавилонскую традицию, поскольку «наблюдатели с небес» и есть звезды — *zabaoth*.

Далее следует интересный момент:

И Муту светился с солнцем, и луной, и большими и малыми звездами².

Показательно, что материалистическая космология Санхуниатона открыто признает Смерть высшим и изначальным *исток*ом свечения, света мира. В этой смертельной *подоплеке* творения можно узнать мифологически оформленную идею, которая позднее получит свое воплощение в радикальных креационистских теологиях — в учении о творении мира *ex nihilo*.

Свечение воздуха (или пожар³), излучаемое Муту (Смертью), привело к появлению ветров, дождей, вод и других стихий, а также громов и молний, которые разбудили спящих «наблюдателей с неба» (небесных животных), и заставило мужские и женские создания двигаться на земле и в воде. Затем Ветер (Колпий — вероятно, дословно Глас Божий, *Kol ri-Yah*) и его жена (Баау, Ночь) рожают Айона («вечность») и Протогона («перворожденный»). Айон, возможно, является греческим аналогом еврейской Евы, а Протогон (Перворожденный) — Адама. Именно Айон (Ева) впервые начинает собирать плоды с деревьев⁴. От них происходят первые порождающие существа (Генос⁵ и Гения), предки финикийцев.

Дети Геноса и Гении суть Свет, Огонь и Пламя (снова метафизика огня, связанная с циклами и космогенезом финикийцев и... стоек⁶). Эти фигуры чрезвычайно напоминают титанов и гигантов. О них Санхуниатон говорит, что они научили людей пользоваться

¹ Здесь уместно вспомнить интелигибельного Всезверя Плотина. См.: *Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Элинизм и Империя.*

² *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors.* P. 3.

³ Вероятно, этот финикийский сюжет лежит в основе стоических представлений о циклах сжигания Вселенной, аналогичных Гераклиту.

⁴ Сюжет, созвучный яблоку, сорванному Евой в раю с Деревя Познания добра и зла.

⁵ Возможно, Генос означает библейского Каина.

⁶ О связях между философией Стои и Финикией, особенно через основателя стоицизма финикийца Зенона, говорится в проницательной статье Макса Поленца: *Поленц М. Стоя и семитизм // Порфирий. Сочинения.* СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011. См. также его исчерпывающую монографию: *Поленц М. Стоя.* СПб.: Квадривиум, 2015.

огнем (у греков это относили к титану Прометею). Их потомство было великанами, в честь которых назвали горы — Касиос (Цафон, обитель Тифона и Ва'ала), Ливан, Антиливан и Брату.

Первые существа, согласно системе Санхуниатона, поклонялись солнцу. От них происходят древние гиганты, которые выступают в финикийской системе как *положительные* фигуры; один из них гигант (титан) Ипсураний¹, живший в Тире, учит людей строить дома. К нему восходят другие культурные герои, описанные в титаническом обличе — изобретатели охоты, рыбной ловли и земледелия. Об Ипсурании и Мемрусе говорится, что они были зачаты в инцестуальных отношениях великанов предшествующих поколений со своими матерями. Точно так же Библия описывает народ аммонитян, происходивших, согласно древним евреям, от кровосмесительного союза Лота со своей младшей дочерью. История аммонитян также связана с великанами-замзумим², страну которых они населяли.

Первыми богами в этой системе были Элиун и Берут, породившие Небо (Уран) и Землю (Гею). Элиун — это El El'уѓн, Бог Всевышний, который в Библии выступает как Бог Мельхиседека. Этимологически он тождественен Ипсуранию. Показательно, что несколькими строчками выше³ Санхуниатон упоминает некоего Садика, отца Диоскуров, строителей первого корабля, а семитское слово zedek означает «справедливость» и представляет собой вторую часть имени Мельхи-Седека, Царя Справедливости. Жена Элиуна Берут этимологически восходит к семитскому слову berith, то есть «завет». Возможно, персонификация Завета имеет отношение к финикийскому божеству Ва'ал-Берит. Элиун и Берут описываются как жители финикийского Библоса.

Далее, Филон Библский перечисляет вперемешку финикийских и греческих персонажей мифа. Первым у этой пары рождается Эпигей или Автохтон, названный Уран или Баалшамем, то есть Господин Неба, и его сестра Гея. При этом уточняется, что через какое-то вре-

¹ Греческое слово Ипсураний образовано от ἵψος, высота, и οὐράνιος, небесный, что близко к семитскому слову 'Elуѓн, что означает «Высочайший», «Высший» и является часто употребляемым атрибутом имени Бога. Так, в Септуагинте еврейское выражение «Всевышний Бог», 'Eл 'Elуѓн, переводится как ὁ Θεός ὁ Ὑψίστος.

² Термин замзумим или зузим, от корня со значением «шуметь», «замышлять», «намереваться» считается типично аммонитским, тогда как сами евреи называли великанов рефаим (gerphaim), что означало как гигантов, титанов, исполинов, а также покойников, восставших из земли, тени. Ранее рапайты были именем ханаанского народа, о котором идет речь в угаритских текстах. Моавитяне называли великанов эммимами. Ипсураний отождествлялся греками с Кроносом и Ва'ал-Хаммоном.

³ Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 10.

мя после этого сам Элиун умирает, будучи раненным дикими зверями на охоте (этот сюжет явно напоминает судьбу Адониса, также почитавшегося в Библосе).

Далее у Урана и Геи рождается Эл (Илу) / Кронос, Бетэль, Дагон, Атлас, Зевс Демарунт, а позднее его сын Мелькарт (Ва'ал) и другие божества. Эл восстал против Урана и убил его, став основателем следующего поколения богов. Спутники и сподвижники Эла называются Элохим, то есть «богами», множественное число от семитского Елоа, бог, что, как подчеркивает Филон Библиский, является именем, производным от Кроноса. А так как Эл/Илу есть Кронос, а Кронос — титан и предводитель титанов, то и Элохим, «боги» финикийской теологии, суть *титаны*.

Показательно, что Филон упоминает изложенный Санхуниатонном миф о том, как бог Эл своей рукой убивает собственного сына Садида. Он также отрезает голову своей дочери, чем, согласно Филону Библискому, вызывает «изумление богов». В другом месте говорится, что во время эпидемии смертей и чумы Эл/Кронос принес в жертву Урану своего единственного сына и совершил сам себе обрезание.

Эл/Кронос начинает войну с Ураном и побеждает его. Именно он строит первый финикийский город Библос, и финикийцы, таким образом, возводят свой род к предводителю титанов — Кроносу. У Санхуниатона Атлас, титан Запада в греческой мифологии, назван братом Эла/Кроноса, которого Эл/Кронос сбрасывает в земляную пещеру по совету бога мудрости Таавта.

Санхуниатон описывает Эла/Кроноса как имеющего четыре глаза (два спереди, два сзади, когда одна пара спит, другая бодрствует)¹, что напоминает греческого Аргуса и «многоочитые» колеса в видениях еврейского пророка Иезекииля) и четыре крыла (когда он летит на двух, два других покоятся): очевидно, что этот образ лежит в основе библейских херувимов и серафимов, а также ряда метафорических описаний, наделяющих Бога крыльями².

Теология финикийцев в систематизированной Санхуниатонном форме имеет одну яркую отличительную черту: главным божеством в ней выступает не Зевс, как у эллинов, но *Кронос, предводитель титанов*. Зевс как представитель и предводитель олимпийцев прерывает прежнюю традицию титанов пожирать свое потомство: то есть приносить в жертву сыновей и дочерей (что лежит в основе западно-семитского, и особенно финикийского, мифа). Он выступает от лица «новых богов», которые размыкают практику ритуаль-

¹ *Hodges R.E.* (ed.). *Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors*. P. 18.

² Плещма Своима осенит тя, и под криле Его надеешься (Пс. 90:4).

ного жертвоприношения младенцев как субститута самих жертвователей. Иными словами, нарушается монополия отцов, старшего поколения на жизнь. В этом и заключается сущность титаномахии: новое и вечное свергает древнее и связанное с бесконечно ддящимся временем (Кронос как Хронос). Этот же сюжет мы видим в шумеро-аккадском мифе про Апсу и Тиамат, где Апсу хотел уничтожить беспокоящих его сон и покой «новых богов», от лица которых действовал Эа, убивший Апсу, что продолжилось в войне Мардука, бога следующего поколения, с Тиамат, Великой Матерью и ее хтоническими порождениями. Финикийская же религия, и это, скорее всего, распространяется в какой-то мере на мифо-религиозный круг Ханаана, населенного западными семитами¹, и прежде всего на древних евреев, стоит на стороне старых богов, поэтому логично, что главным в этой мифологии становится не Зевс, но Кронос, не бог, но титан. Отсюда у финикийцев позитивное отношение к великанам, гигантам и возведение своего происхождения к рапаитам (рефаим). Можно предположить, что Тифон, с которым сражается Зевс у горы Касиос, Цафон, и есть западно-семитский бог Ва'ал, а гиганты, порожденные Гносом и Генией, в системе Санхуниатона, суть титаны-элохимы из свиты Эла/Кроноса.

Финикийская философия Мохоса: первовещество и атомы

Некоторые древнегреческие авторы возводили к финикийцам и начала философии. Так, среди протофилософов Диогеном Лаэртским наряду с Атлантом и Залмоксисом упоминался Мохос Сидонский² (в ином написании Охос), который жил в начале II тысячелетия до Р.Х. О нем сохранилось мало сведений. Считалось, что он был астрономом и историком, что вполне укладывается в наше представление о «халдейской мудрости», связанной в первую очередь с циклами и изучением звездных гармоний. Кроме того, Мохоса называли «физиологом», то есть «исследователем природы». В этом смысле показательно, что Фалес Милетский, считающийся основателем философии и первым из «исследователей природы», по одной версии, был финикийцем и, вероятно, учился у мудрецов и жрецов Финикии. Но если Фалес (вполне в духе финикийской талассокра-

¹ Однако внутри этого культурного круга Ханаана мы видим и смещение акцента в сторону Ва'ала как «нового бога», что составляет главную ось напряженности еврейского историаала, а возможно, и главное семантическое ядро всей западно-семитской традиции — начиная с Угарита.

² Упоминания о нем встречаются у Татиана, Евсевия Кесарийского, Суды.

тии) считает главным элементом «воду», то Мохос учил о том, что первыми стихиями были «эфир» и «воздух», что позднее повторил другой представитель Милетской школы, ученик Анаксимандра (который, в свою очередь, был учеником Фалеса), Анаксимен.

Древним евреям сидонский философ был известен под именем «Махол». Мохос был основателем школы, к которой относились также упомянутые в Библии Халкол и Дарда.

О системе Мохоса (Сидонская теология) некоторые сведения сообщает неоплатоник Дамаский (сириец по происхождению, как явствует из его имени). В своей книге «О первых принципах»¹ Дамаский уточняет, что, по Мохосу, первоэлементы эфир и воздух породили Улома или Улона («вечность»), интеллигибельного бога. От него после совокупления с самим собой произошел демиург, названный Мохосом «Открывателем», создатель космоса, соответствующий мифологической фигуре Хусора (первоначально в финикийской мифологии это был Кусар-и-Хусас², божественный кузнец и ремесленник, помогавший Ва'алу и Анат в их предприятиях). Сам Хусор и есть Мировое Яйцо, заключающее в себе два ветра — Липс и Нотос. Из половин расколовшегося Мирового Яйца, разбитого Хусором (он каким-то образом разбивает самого себя), возникли небо и земля, что напоминает рассечение Тиамат Мардуком.

В высшей степени важным является указание на то, что Мохос был первым сторонником «атомизма», позднее изложенного в более систематической форме Левкиппом, Демокритом и развитого Эпикуром. Он полагал, что, подобно языку, состоящему из букв, мир состоит из неделимых частиц³.

Атомизм, как мы видели в других томах «Ноомахии»⁴, является прямым философским эквивалентом мифа о Великой Матери и одним из главных признаков (наряду с прогрессом) черного Логоса Кибелы, последовательным выражением материализма, то есть картины мира, строящейся *снизу вверх*, что отражает траекторию хтонического восстания титанов и гигантов против небесных богов.

¹ *Damascios. Problems and solutions concerning of First Principles.* Oxf.: Oxford University Press, 2010. P. 418 — 419.

² Это божество, известное как Kautar, Kôthar, Kušar, Kûšor, играло важную роль в культе Ва'ала и выступало в западно-семитской религии и мифологии как аналог аккадского бога Эа (шумерского Энки) в качестве основателя ремесел и носителя мудрости. В мифе о Кусар-и-Хусас из угаритского сказания «Об Акхите и о рапайтах» он выступает создателем волшебной стрелы, из-за которой и начинается драматический конфликт между Акхитом и Анат. См.: Угаритский эпос.

³ *Страбон.* География в 17 книгах. М.: Наука, 1964.

⁴ *Дугин А.Г.* Ноомахия. Три Логоса; *Он же.* Ноомахия. Элиинский Логос. Долина истины.

Главная черта атомизма состоит в прямолинейном применении дискретности (прерывности) как типичной операции духа (мысли) к материи, которая сама по себе качественно континуальна и непрерывна. Сама по себе и сама в себе материя нерасчленима и недифференцирована. Она становится таковой лишь при соприкосновении с духом, природа которого дискретна. Точнее, не просто дискретна, но проявляет себя как нечто дискретное как раз при соприкосновении с недифференцированной и континуальной материей. Поэтому патриархальные философские системы видят членение материи (первовещества) как результат воздействия на нее трансцендентно-го начала. Атомы не существуют сами по себе, они суть производные от атомизирующего воздействия нематериального начала (идеи, архетипы) на материю. Индивидуума нет, есть индивидуация (проецируемая индивидуатором).

Поэтому древний атомизм Мохоса (даже если речь идет об анахронической проекции более поздних представлений на финикийскую древность) представляется достоверным — цивилизация с доминирующей титанического начала, Логоса Великой Матери и оскоряющих кровавых культов должна была бы иметь именно такую философию, если бы попыталась рационально оформить систему своих представлений. Именно это мы видим в Новое время, когда атомизм стал основой западноевропейской науки о структуре вещества. И не случайно финикиец Мохос как провозвестник греческой философии упомянут Исааком Ньютоном, одним из основных творцов «научной картины мира», представляющей собой не что иное, как детальное развитие архаического гинекократического мифа и гипохтонического культа¹.

Финикийский Логос: когда правят титаны

Если мы объединим социокультурные моменты, связанные с талассократией, высоким уровнем урбанизации, приоритетом торговли в экономике при относительно малом сегменте аграрной культуры, характеризующие финикийскую цивилизацию, с кровавой мифологией, основанной на заместительных человеческих жертвах (младенцы), сакральном эротизме, буйной агрессивности, широким распространением культа Великой Матери (Иштар, Анат) и атомистским материализмом в философии (Мохос), мы получим классическую структуру *черного Логоса*, проведенную последовательно

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

через религию, философию, обряд, социокультурные, экономические, политические и колониальные практики. Связи с месопотамским обществом и культурно-религиозными формами восточно-семитской культуры здесь сохраняются. Более того, именно эта шумеро-вавилонская культура закладывает основные религиозные мотивы и сюжеты мифологии, а также некоторые социально-политические тенденции (в первую очередь связанные с градостроительством и ремеслами), но в финикийском береговом контексте все они приобретают иную семантику, где на сей раз преобладает Логос, качественно отличный и даже противоположный месопотамской культуре, в котором материальные и матриархальные тенденции не достигают главенства, а талассократический вектор почти полностью отсутствует. Если Вавилон смотрит наверх, в небо и во круг, а потом переводит взгляд на окружающий мир, то Финикия смотрит вниз, а затем и на окружающий мир, становясь на сторону Тиамат и Йамму, Лотана, темных перводемонов морского хаоса¹, хотя при этом осмысляет себя по-прежнему в шумеро-аккадских (восточно-семитских) терминах. Здесь явно наличествует *семантический сдвиг*: восточно-семитские мифы и религиозные формы, оказываясь в талассократическом западно-семитском (конкретно — финикийском и ханаанском) контексте, меняют свою смысловую нагрузку, опрокидывая теллурукратический имперский и уранический Логос Междуречья в водное зеркальное отражение. На неоплатоническом языке Прокла можно выразить это так: демиургия Адониса, повторяющая духовный космогенез Зевса на материальном уровне, начинает претендовать на исключительность и выдавать себя за *единственное* измерение бытия. Здесь мы вплотную подходим к гностическому дуализму, где эти две демиургии — духовная и материальная — жестко противопоставлялись друг другу. Эту оппозицию греческого и финикийского заметил неоплатоник Плутарх Херонейский². В своем трактате «О суеверии» (Περὶ δαιμονιάων³) он выстраивает систему концептуальных оппозиций между религиозной верой и предрассудками, в которых он видит пародию на веру, ее обратную, переверну-

¹ Крупнейший город Финикии Сидон, бывший столицей Сидонской гегемонии, считался в мифе «дочерью бога моря Йамма».

² Плутарх. О суеверии // Плутарх. Моралии. М.; Харьков: Эксмо-Пресс; Фолио, 1999. С. 570 — 581.

³ Термин δαιμονία образован от слов δέω, бояться, и δαίμων, даймун, бог, то есть дословно означает «богобоязненность». Греки употребляли его в негативном смысле, поскольку для них слепой страх перед богами мыслился не как добродетель, а как порок, закрывающий человеку путь к созерцанию божественности и свободному следованию по светлым эйдетическим траекториям, указанным самими богами. Особенно это было неприемлемо для платоников.

тую версию, ее черный дубль. При этом он полагает, что «суеверия» представляют собой нечто еще более худшее, чем откровенный философский атеизм, отрицающий бытие богов. Плутарх пишет:

Безбожник всего лишь полагает, что богов нет, а суеверный страстно желает, чтобы их не было, и верит он в них против воли, потому что боится не верить. Словно Тантал из-под нависшей над ним скалы, суеверный, угнетаемый и мучимый страхом, хотел бы выскользнуть из-под своих убеждений, и образ мыслей безбожника он перенял бы с радостью и ликованием, как долгожданную свободу, а пока что безбожник с суеверием ничего общего не имеет¹, зато суеверный по своим наклонностям — тот же безбожник, только ему не хватает смелости думать о богах то, что он хочет².

К суевериям Плутарх относит как псевдорелигиозные философские системы (в первую очередь таковой он считает учение стоиков), так и известные ему семитские (в том числе еврейские и финикийские) религии. В месте, где речь заходит о кровавых жертвах детей, практикующихся в культе Молоха в Карфагене, Плутарх выдвигает следующую идею:

Не полезней ли было бы карфагенянам, взяв себе законодателем Крития³ или Диагора⁴, постановить, что не существует ни богов, ни демонов, чем приносить такие жертвы, какие они приносили Крону?⁵ Не по неведению, как говорит Эмпедокл, осуждая ритуальное умерщвление животных, В облике жертвы нередко пронзает собственноручно сына отец и при этом, безумец, возносит молитвы⁶.

¹ Если не учитывать того, что сам атеизм (безбожие) не становится суеверием, но только иного, богоборческого и дерзкого типа.

² Плутарх. О суеверии. С. 580.

³ Критий (460 — 403 до Р.Х.) — древнегреческий афинский государственный деятель, оратор и философ, дядя Платона, считался автором сатирической драмы «Сизиф», где открыто провозглашается атеизм и идея об искусственном происхождении богов, которых для прагматических целей создали сами люди. Секст Эмпирик приводит характерный фрагмент из этого произведения: «Затем, когда законы воспретили им / Насильничать открыто, и они тогда / Тайком свои свершали злодеяния, — / То некий муж разумный, мудрый, думаю, / Для обуздания смертных изобрел богов, / Чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы / Зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы».

⁴ Диагор Мелосский (V в. до Р.Х.) — древнегреческий поэт и философ, считался последовательным атеистом, выступал против эллинской религии и, в частности, критиковал Элевсинские мистерии.

⁵ Молох греками и римлянами приравнивался к Кроносу (Сатурну), пожирающему своих детей.

⁶ Плутарх. О суеверии. С. 581.

Далее у Плутарха следует уже приводившийся нами фрагмент, где идет описание действия жертвоприношения карфагенянами своих детей в жертву Молоху-Ва'алу. И он продолжает эту важную мысль, напрямую эксплицитно связывая этот религиозный тип с гигантами, приоткрывая тем самым одну из глубинных тайн финикийского Логоса:

А если бы властвовали над нами, свергнув богов, скажем, Тифоны или Гиганты, какие бы им были приятны жертвы, каких бы они требовали обрядов?¹

Эта гипотеза Плутарха — «если бы властвовали над нами, свергнув богов, скажем, Тифоны или Гиганты» — не является простым абстрактным предположением. Так и обстоит дело в действительности, когда черный Логос Кибелы и титаническое начало берет верх. Тифон побеждает Зевса, а гиганты изгоняют с Олимпа богов в материалистической атомистской цивилизации с ярко выраженным талассократическим профилем, и в этом случае речь идет уже не о метафоре. Для неоплатоников шестая гипотеза «платоновского "Парменида"» (когда Единого нет, но есть атомистское материальное многое, создающее «Единое» — такое «Единое» будет не богом, но титаном, Тифоном, гигантом, перевернутым дублем) не имеет онтологического воплощения, так как верные Олимпу и Аполлону платоники не допускают даже возможности торжества черного Логоса. Но в финикийской цивилизации мы видим, что такое положение дел возможно не только в теории, но и действительно воплощено на практике. И именно с этой перспективой, по Честертону², столкнулся в Пунических войнах солнечный Рим³. Именно такой представляли Вселенную христианские гностики, для которых «правление Тифона и Гигантов над нами» было фундаментальным эмпирическим и религиозным одновременно трагическим фактом. Показательно, что «злого демиурга», материального творца Вселенной (то есть прямой аналог Тифону, титану, гиганту, Молоху, Ва'алу и т. д.) гностики также связывали напрямую с верховным семитским божеством, но не финикийцев, а евреев. Плутарх Херонейский, в свою очередь, относит иудейскую религию к области «суеверий» наравне со Стоей (основатель которой философ Зенон был финикийцем) и финикийскими мифами и ритуалами.

¹ Плутарх. О суеверии. С. 581.

² Честертон Г. К. Вечный человек.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.

Далее Плутарх приводит историю с женой персидского царя Ксеркса, толкуя которую в связи с фигурой бога подземного мира, ада, Хадеса, он излагает ряд важных соображений о природе «царства титанов», определяющего сущность финикийского Логоса.

Аместрида, жена Ксеркса, живьем закопала в землю двенадцать человек как приношение Аиду, тому самому, который, по словам Платона, человеколюбив, мудр и богат, который само имя «Аид» получил оттого, что души пленяет и удерживает при себе искусством убеждения и силою слова¹.

Речь идет о диалоге «Кратил»², где Платон приводит народную этимологию имени бога подземного мира — производя «Плутон» от *πλοῦτος*, богатство, а Гадес от *πάντα τὰ κατὰ εἰδέναί*, «все хорошо знающий бог»³. То, что Господин ада, царь титанов и гигантов гуманен, богат и разумен, легко можно экстраполировать на совершенно иной культурный и исторический контекст, связанный, однако, с Финикией типологически — на уровне структуры Логоса. Мы имеем в виду базовую парадигму цивилизации европейского Модерна, которой прекрасно соответствует *альянс атеизма с суеврием*, и становится утвердительным сослагательное наклонение в формуле Плутарха: «Если бы властвовали над нами, свергнув богов, скажем, Тифоны или Гиганты». При этом переход от Крития и Диагора к Молоху вполне может быть соотнесен на цивилизационном уровне с переходом от Модерна к Постмодерну, от атеизма рационального Нового времени к «великой пародии» и «черному дублю Диониса», характерным для последней заключительной стадии «темного века» и «сумерек богов».

Здесь можно обратить внимание еще на одну выразительную деталь, связанную с Финикией. Очагом этой весьма необычной (в средиземноморском контексте, и не только) цивилизации, которую можно назвать «титанической» в полном смысле этого слова, была территория современного Ливана, славившаяся своими лесами (особенно кедрами и кипарисами). Шумеро-аккадский герой Гильгамеш, царь Урука, именно в Ливан идет на подвиг вырубке священных кедров и борьбы с местным великаном Хумбабой и его семьей «жгущими лучами», которые могут представлять собой священную жаровню алтаря Молоха. Кедр — преимущественный символ Великой Матери, Инанны или Иштар (Кибелы). *Дерево есть внушительный образ титанизма: оно растет из земли по направлению к небу,*

¹ Плутарх. О суеврии. С. 581.

² Платон. Кратил // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Наука, 1994.

³ Там же. С. 636 — 637.

но никогда его не достигает и рано или поздно падает, несмотря на всю свою мощь. Поэтому подвиг Гильгамеша может быть понят как аналог титаномахии. С этим связана особая сакральность аграрной цивилизации Деметры, практикующей подсечное земледелие. Вырубка леса есть борьба с титаническим, хтоническим началом, героический акт крестьянина, бьющегося на стороне небесных богов против гипохтонических сил. Отсюда отождествление понятий «древесина» (ύλη) и «материя», причем латинское слово materia также изначально означало «древесину», и не просто древесину, но ту, из которой делали мачты кораблей, то есть кораблестроительную древесину. Все эти значения символизма дерева сходятся к единой семантической структуре: титанизм, корабль, талассократия, материя, Великая Мать, море (красные моллюски, служащие для изготовления типичного финикийского красителя). Это — структура финикийского Логоса. В таком понимании он становится выражением антитезы Логосу европейскому и средиземноморскому (аполлоно-дионисийскому) в его классическом выражении, а торговая финикийская цивилизация оказывается, в ноологической топике, радикальным антагонистом патриархальной андрократической Европы. Именно это делало Пунические войны столь нагруженными глубинным историческим и провиденциальным смыслом.

Конечно, вся финикийская цивилизация не сводится к черному Логосу исключительно, но тем не менее именно в ней он преобладает и доминирует, причем в такой степени, что остальными аспектами финикийской идентичности в рамках Ноомахии можно пренебречь.

Арамейская культура

Древнейшая Сирия: цивилизация Киша

Западные семиты с древнейших времен расселились от Египта до Междуречья, образуя в этом пространстве особую цивилизацию со своими специфическими полюсами. Одним из таких полюсов была Сирия, располагавшаяся в центре между Ханааном (к югу) и Месопотамией (к востоку), где также в определенные периоды было сильно именно западно-семитское влияние. С севера с Сирией граничила хеттско-хурритская цивилизация, а с юго-востока располагалась культурное пространство южных семитов — арабов.

Уже с конца IV тысячелетия до Р.Х. на территории Сирии существовал семитский город-государство Эбла, который относился к шумеро-аккадской цивилизации, будучи ее западной периферией. Эблаиты пользовались клинописью, обрабатывали землю. Этнически и культурно они относились к *восточным семитам*¹. Вместе с древнейшим населением других сирийских городов-государств Мари и Нагар, а также с самыми ранними семитскими поселенцами центральной Месопотамии эблаиты, вероятно, образовали этнокультурную общность, которую некоторые исследователи называют «цивилизацией Киша»², по имени одного из городов Междуречья. Эта цивилизация уступила позднее место культуре Аккада.

Однако на эблаитов с глубокой древности большое влияние оказывали и западно-семитские племена. Так, верховным божеством Эблы (равно как и Мари), вероятно, был западно-семитский бог Дагон, покровитель земледелия и рыбной ловли, чья этимология, как мы неоднократно упоминали, возводилась или к зерну (*dagan*)³, или к рыбе (*dag*). Дагон, бывший верховным божеством «народа моря» филистимлян, изображался в виде человека с рыбьим хвостом. При аморейской династии, и особенно в период правления Хаммурапи,

¹ По другой версии, к оседлым потомкам западных семитов, испытавших решающее влияние шумерской культуры.

² Gelb I.J. Hittite hieroglyphic monuments. Chic.: University of Chicago Press, 1939.

³ Именно богом зерна, пахоты и плуга Дагон выступает в системе Санхуниатона; отождествлялся с Зевсом-Аротрием, Зевсом-Пахарем.



Цивилизация Киша. VI тысячелетие до Р.Х.

в Вавилоне культ Дагона стал играть центральную роль. Наряду с Дагоном во всех центрах «цивилизации Киша» процветал культ Иштар, олицетворявшей Великую Богиню Мать.

Именно на территории Сирии был расположен город Угарит, чья мифология может быть взята за древнейшую версию западно-семитской религии, общую для финикийцев и народов Ханаана. Так, угаритский Ва'ал в некоторых текстах выступает как сын Дагона, а не Эла/Илу. Иштар же отождествлялась с паредрой Ва'ала Анат.

Эблаиты воевали с Аккадом и регулярно оказывались под властью Месопотамии. Периодически они подвергались также нападением семитов-аморейцев с юга и хурритов¹ с севера.

¹ Хурриты — древний народ, появившийся на территории северной Месопотамии во второй половине III тысячелетия до Р.Х., относился к неизвестной языковой группе Передней Азии. В Сирии и Месопотамии жили вперемешку с семитами. Хурриты тесно взаимодействовали с хеттами, образуя общую религиозно-культурную систему. Хурритским было древнейшее Государство Урарту. Хурриты

Первый город Эбла был захвачен в XXIII столетии до Р.Х. Саргоном Великим, а при его внуке Нарам-Суэне был полностью сожжен. Затем он отстроился, но позднее снова был стерт с лица земли. Наконец, эблаитов на рубеже II тысячелетия до Р.Х. окончательно подчинили кочевники-аморейцы.

В XIX — XV веках до Р.Х. на территории Сирии образуется аморейское государство Ямхад со столицей в Алеппо, бывшее союзником Эблы. В XVII веке до Р.Х. из племен амореев, возможно, с некоторым числом хурритов и хеттов, принесших в этот регион боевые колесницы, формируется воинственная культура гиксосов, которые двинулись на юг, заселили устье Нила и постепенно подчинили своей власти Нижний Египет, основав в середине XVII века до Р.Х. новую столицу в городе Аварис. В Египте гиксосы установили культ Ва'ала, отождествленного египтянами с Сетом. Показательно, что египетский историк Манефон из Себеннита, живший в эпоху Птолемея в конце IV — первой половине III века до Р.Х., утверждал, что Аварис был городом, посвященным темному божеству Тифону (то есть Ва'алу), которому поклонялись гиксосы и которого сами египтяне отождествляли с Сетом¹.

Окончательно Эбла исчезает из истории вследствие нашествия хеттов в XVI веке до Р.Х. при хеттском царе Мурсили I. Тогда же в Месопотамию вторглись касситы, разрушившие прежде процветавшие в этом регионе державы.

В XV веке до Р.Х. Сирия подвергается нашествию египетского фараона Тутмоса I, после чего становится северным форпостом Египта. Тем не менее на протяжении всех этих веков под властью аккадцев, хеттов, египтян, ассирийцев, вавилонян и т. д. основным населением Сирии остаются западные семиты, родственные своим восточно-семитским соседям и разделяющие общность культуры с народами Ханаана и прибрежной Финикии.

Арамеи

Основное западно-семитское население Сирии постепенно стало называться «арамеями». По Библии, предком арамеяв является

повлияли на этногенез населения царства Митанни, где, как и у хеттов, преобладал индоевропейский язык, а также стали составной частью ассирийской державы. Хурриты были предками современных армян, а их язык, не являющийся ни индоевропейским, ни семитским, мог быть близок к нахско-дагестанской семье кавказских языков.

¹ Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 132.

Арам, третий сын Нахора, брата Авраама¹. Впервые мы встречаем упоминание о них в середине III тысячелетия до Р.Х. Во II тысячелетии до Р.Х. упоминание о кочевых западно-семитских племенах, пытавшихся вторгнуться в Месопотамию с Запада и названных «ахламу», появляется в ассирийских хрониках.

С XIV века до Р.Х. кочевые племена арамеев расселяются по Сирийской пустыне, проникая оттуда на средний Евфрат. В XI и X веках до Р.Х. они не только укрепляются в Сирии, но и входят в Ассирию, расселяясь на севере и в центре Междуречья. Так, в XI веке до Р.Х. арамец Ададаплайдин² захватил трон Вавилонии. Отдельные племена вторгаются на юг и становятся правящей группой. Таким позднее (с конца X века до Р.Х.) было арамейское племя халдеев. Халдеи ясно осознавали свое родство с арамеями и считались ассирийцами севера такими же пришельцами, как и западные племена. При этом в Месопотамии под влиянием более укорененной оседлой месопотамской культуры воинственные кочевники арамеи, равно как и их предшественники аморейцы, да и все западные семиты в целом ассимилируют религию и социальный уклад восточно-семитских обществ, существенно корректируя идентичность Ва'ала и принимая совершенно иной стиль и настрой восточно-семитского (шумерского в своих истоках) Dasein'a.

На протяжении первой половины I тысячелетия до Р.Х. полиэтничное население Сирии (которое было отчасти западно-семитским, а отчасти хеттским, так как многие памятники на севере Сирии написаны на языке, близком к лувийскому³, а также отчасти хурритским) полностью арамеизировалось.

Позднее, на рубеже XII—XI веков до Р.Х. арамеи расселились по всей Передней Азии. В некоторых областях Сирии и особенно в Междуречье, арамеи оставили кочевой образ жизни, осели и перешли к практике земледелия. Постепенно начиная с I тысячелетия до Р.Х. именно арамейский язык стал основным разговорным языком всей Передней Азии.

На рубеже I тысячелетия до Р.Х. на территории Сирии образуются относительно автономные политические зоны: на севере в Киликии царство Сам'аль, южнее царство Хамат (современный город

¹ «Милка родила Нахору <...> Кемуила, отца Арамова» (Быт. 22:20, 21).

² Показательно, что имя этого арамейского царя Вавилона содержало в себе теофорную отсылку к Ададу, аккадскому богу Грозы, который уже в Угарите отождествлялся с аморейским Ва'алом.

³ Лувийцы — родственная хеттам народность, составлявшая в период Хеттского царства один из трех его основных регионов (Хеттский (Несийский), Палайский, Лувийский). Письменность основывалась на клинописи и иероглифах.

Хама), а еще южнее на границе с Израилем царство Дамаск, которое постепенно в течение X – VIII веков до Р.Х. распространяет свою гегемонию на остальные территории Сирии, пытаясь соперничать с более могущественной Ассирией. Однако арамейская Сирия не смогла выстоять и в конце концов попала в зависимость от ассирийской державы. В середине IX века до Р.Х. ассирийцы изгнали из Северного Междуречья последние арамейские племена и приступили к захвату самой Сирии.

Отдельные арамейские города-государства враждовали и между собой (например, царство Хама с Дамаском), поэтому вторжению укрепившейся в VIII веке до Р.Х. ассирийской державы арамеи не смогли долго сопротивляться. В 40-е годы этого века пало Государство Сам'аль, а затем и Дамаск был превращен в ассирийскую провинцию. Государство Хамат, пытавшееся сопротивляться, было побеждено ассирийским правителем Саргоном II, правившим в 722 – 705 годах до Р.Х. В самом Междуречье халдеи неоднократно поднимали восстания против ассирийцев, но к концу VIII века до Р.Х. их сопротивление было сломлено.

Сирия внутри Мировой Империи: слом арамейской идентичности

По мере ослабления арамейских царств древней Сирии происходит рождение Ассирийской Империи, распространившей свое влияние вплоть до Египта. Жертвами ее экспансии к Западу становятся не только арамеи, но и все народы Ханаана, преимущественно населенного западными семитами, ранее составлявшими самобытное культурное и политическое пространство, включая иудеев. И Сирия превращается в интегральную часть Ассирии, которая, в свою очередь, продолжает политико-культурную миссию Междуречья. Восточно-семитское начало, явно сформировавшееся еще в эпоху цивилизации Киша и Аккада, необратимо подчиняет себе арамейскую, финикийскую и ханаанскую цивилизации, ядром которых были западные семиты — амореи (сутии). После этого Сирия, как Финикия и Ханаан, будет существовать в контексте четырех сменяющих друг друга вселенских Империй — от Ассирийской через Персидскую и Греческую вплоть до Римской. При этом арамейский язык, со своей стороны, распространится по всему пространству Ближнего Востока и станет койне не только в Сирии, но и в Ханаане и у населения Междуречья.

В эпоху Нововавилонского царства Сирия оказалась под властью халдеев, которые, однако, к этому времени, и особенно после побе-

ды над Ассирией, окончательно утратили арамейскую идентичность и ассимилировали месопотамский Логос. Поэтому господство халдеев с точки зрения культурно-религиозного фактора означало резкое усиление восточно-семитского влияния на самобытную цивилизацию Сирии.

В эпоху Ахеменидской Империи Сирию получают в наследство от халдеев персы. В этот период мы можем фиксировать серьезную иранизацию арамейской и, шире, западно-семитской культуры. В религию и быт западных семитов в этот период активно проникают иранские (маздеистские) влияния, совершенно чуждые и неизвестные арамейской религии (с центральными культами Ва'ала и Великой Матери). Теперь на месопотамский комплекс, принесенный в Сирию ассирийцами и вавилонянами, накладывается еще одна совершенно самобытная традиция, *иранская*, с ее главными атрибутами — световой войной, эсхатологической культурой ожидания и жестким дуализмом¹. Иранский Логос и структура персидской вселенской монархии представляют собой идейный комплекс, совершенно чуждый западным семитам и не имеющий практически ничего общего с доминантной фигурой Ва'ала и метафизикой Великой Матери (Иштар). Если с ассирийской и нововавилонской цивилизацией у западных семитов был исторический опыт долгого и тесного взаимодействия, то персидское начало, не просто индоевропейское, но радикально дуалистическое и эсхатологически ориентированное, было полностью инородным и прямо противоположным самому стилю и духу арамейской Сирии. Поэтому при Ахеменидах арамейское общество подвергается глубинной трансформации: небесный уранический световой культ Ахура-Мазды наносит державный удар по культуре Ва'ала и по могуществу Иштар. Конечно, религиозный синкретизм пытается объединить Ва'ала с Ахура-Маздой, как сам Кир Великий отождествил с ним вавилонского Мардука, а Иштар с Адвисурой Анахитой. Но ноологическая полярность не может не дать о себе знать, и именно персидское влияние привносит в Сирию и, шире, в арамейский (отчасти и ханаанский и финикийский) культурный круг *радикальный раскол*, глубинную драму. Арамейский (шире — западно-семитский) Dasein становится полем грандиозной битвы между световым, строго отеческим, ураническим могуществом индоевропейского бога Света и хтоническим (гипохтоническим), кровавым и экстатическим богом Грозы, умирающим и возвращающимся, требующим человеческих жертв и исступленных оргий, жреческих кастраций и бурного насилия. Так, семитская ци-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

визация получает своего рода «световой удар» радикально чуждого Логоса, чье присутствие подтверждается и закрепляется силовым торжеством вселенской Империи. Поэтому отныне арамейская культура становится пространством иранизма, приобретающего в западно-семитском контексте совершенно особое измерение, особую стилистику и особый трагический болезненный накал. Раненый Тифон-Ва'ал отчаянно воев, сотрясая мироздание и мечта молнии, получив удар небесного Света. И этот экзистенциальный вой становится отныне духовной и трагичной — эсхатологической — судьбой семитов. Тем самым в западно-семитской (арамейской) среде под интенсивным воздействием иранского Логоса формируются предпосылки «культуры энтузиазма».

Сирия Селевкидов: сердце эллинизма

Вслед за иранизмом арамейский мир получает еще один культурно-религиозный шок. В IV веке до Р.Х. Дамаск захватила армия Александра Македонского, и Сирия в 332 году до Р.Х. вошла в состав Македонского царства. Так по арамейскому обществу проходит еще один катаклизм — иранизм сменяется эллинизмом¹. Но при этом всякий раз арамейская идентичность не просто отстраненно наблюдает, как одна доминантная форма культуры политико-религиозных элит сменяет другую. Каждая из них — от месопотамской (ассирийской и вавилонской) через персидскую вплоть до эллинской — фундаментально трансформирует базовый западно-семитский Dasein. При этом арамейская культура выступает как наиболее общий знаменатель всей ближневосточной цивилизации, осваивающей радикальные духовные вызовы. Постепенно именно арамейский мир становится той средой, где между собой вступают в диалог принципиальные начала вавилонской (восточно-семитской), иранской и эллинской культур, накладывающихся друга на друга по мере смены имперской доминанты. Именно Сирия может рассматриваться как наиболее показательная и характерная область эллинизма, а ранее иранизма, а еще ранее ассиро-вавилонской цивилизации, причем в Сирии каждая из этих совершенно самобытных культур (месопотамская, иранская и эллинская) оказываются помещенными за свои естественные границы. Поэтому-то речь идет именно об эллинизме (а не эллинстве), об иранизме (а не о собственно иранской традиции). Начиная с ассирийских завоеваний VIII века до Р.Х. и вплоть до ухода с Ближнего Востока византийцев и крестоносцев в эпоху

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Средневековья, Сирия и, шире, западные семиты, живут в контексте могущественных Империй, каждая из которых настойчиво утверждает не только политическую доминацию, но и особый цивилизационный Логос. И как показывают наши прежние исследования Логоса Европы, Греции и Ирана, ноологические структуры здесь в корне отличны от семитских, строятся по совершенно иной — и отчасти прямо противоположной — модели¹.

В эпоху диадохов Сирия становится важнейшей, если не самой главной *территорией эллинизма* — такого эллинизма, в котором в полной мере сохраняются и вавилонские и персидские слои. Имперское наследие в полной мере достигает Сирии, и при Селевкidaх она превращается в самостоятельную Империю, наследующую одновременно миссию Вавилона, Персии и Эллады Македонского периода.

Первым диадохом Сирии, сделавшим ее самостоятельным эллинистическим Государством, становится Селевк I Никатор (ок. 358 — 281 до Р.Х.). При нем страна достигла максимального масштаба: ее границы доходили до Аму-Дарьи и Инда, включая Месопотамию, Иран, Финикию и Палестину (Ханаан).

Селевк Никатор и его сын Антиох основали целый ряд эллинистических городов (Селевкия на Тигре, Селевкия на Оронте, Антиохия и др.), которые стали центрами уникальной сирийской цивилизации, где все три Логоса — вавилонский, иранский и эллинский — накладывались на уникальный и в корне отличный от них западно-семитский (арамейский) Dasein.

Во многом именно эллинистическая Сирия Селевкидов стала *главным очагом эллинизма*: здесь идентичность Ва'ала, укорененная больше чем где бы то ни было, стала основой трех чрезвычайно разнородных (в свою очередь) религиозных, философских и политических культур. Это породило колоссальное экстатическое напряжение, которое нашло свое выражение в «культуре энтузиазма», в предельной эсхатологической экстатике, где хтонический взрыв телесных оргий Ва'ала брался за отправную точку возвышенного эллинского умозрения, иранской имперской световой телеологии и напряженного и отчасти фаталистичного вавилонского «цабаизма» (по выражению Шеллинга). Именно Сирия и дала позднее крупнейших неоплатоников (Порфирия, Ямвлиха, Дамаския), а несколь-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. М.: Академический проект, 2014; *Он же*. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; *Он же*. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины; *Он же*. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя; *Он же*. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

ко ранее стала главной питательной средой для распространения христианства.

Обычно Сирия Селевкидов рассматривается как периферийное политически и вторичное культурно явление. Это происходит только из-за того, что подобрать к этому уникальному историческому и духовному явлению адекватные герменевтические ключи чрезвычайно трудно. Если не проделать той работы, которую мы наметили в томах «Ноомахии», посвященных эллинизму¹ и иранскому² Логосу, то понять уникальность эллинистической Сирии и фундаментальность ее значения для христианской цивилизации, а значит и для судьбы Европы, невозможно. Но самое главное откроется только тогда, когда, выявив эллинский и иранский слой, мы обратимся к собственно *семитскому корню* Сирии Селевкидов и сосредоточим метафизическое внимание на парадоксальном и зловещем Логосе Ва'ала, который является *самым глубоким и тщательно хранимым секретом семитской идентичности*. Дело в том, что мы систематически заблуждаемся относительно того, что такое семиты и какова ноологическая структура их Логоса. Это касается всех проявлений семитской культуры, но прежде всего иудаизма, а следовательно, христианства и ислама. Мы сплошь и рядом как в апологетическом, так и в критическом дискурсе, и даже в констатациях, претендующих на нейтральность, понимаем под термином «семиты» нечто, вообще к семитам отношения не имеющее. Христианство — это в огромной мере эллинское (еще точнее — эллинистическое) явление. Поздний послевавилонский иудаизм — ответвление персидской традиции. И даже аккадский, ассирийский и вавилонский стиль культуры — это следы шумерского, а отчасти и хеттско-хурритского, анатолийского влияния. Чисто семитское начало следует искать в совершенно иной области — и западные семиты (финикийцы, хананеяне и арамеи) подходят здесь *большее всего*. Это семитское начало не связано ни с монотеизмом, ни с эсхатологией, ни с мессианством, ни с сакральной историей. Все эти классические призна-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. К сходному выводу приведет внимательное исследование трудов Дройзена и Йегера. См.: Дройзен И.Г. История эллинизма: В 3 т. М.: Наука, 2002; Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека: В 2 т. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997; Он же. Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2014.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания. К сходному выводу приведет внимательное исследование трудов Массиньона и Корбена. См.: Massignon L. La Passion de Hallâj. Vol. 4. P.: Gallimard, 1975; Corbin H. En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques (4 vols.). P.: Gallimard, 1971 — 1973.

ки «семитизма» на поверку оказываются *продуктом влияния иных культур и цивилизаций*. Собственно семитским является *гештальт Ва'ала*, и в эллинистической Сирии Селевкидов он проявлен с предельной ясностью, но эта ясность наступает только после того, как мы аккуратно идентифицируем и вынесем за скобки чистое эллинистическое и чисто иранский Логос. Тогда нам остается только арамейская сущность, в которой мы можем опознать обратную сторону Империи, ее *изнанку*, ее культурно-экзистенциальный — драматический, болезненный и экстатический — фундамент. Позднее в Риме, в Четвертом царстве идентичность Ва'ала заявит о себе в полный голос в фигуре юного сирийского Императора из династии Северов, откровенно названного Ва'алом — Эль ха-Ва'ал, El ha-Ba'al, Гелиогабал (204 — 222). Но если учесть это измерение, то сам эллинизм (а вместе с ним и иранизм) откроется с совершенно новой стороны, и вместе с этим и историал царства Селевкидов приобретет совершенно новый смысл. Корректное изучение этого историала еще ждет своего часа.

Постепенно Империя Селевкидов, как и многие другие Империи, от расцвета начинает клониться к закату. Вначале слабеет контроль над восточными землями, где образуются новые самостоятельные Государства, как эллинистические (Греко-Бактрийское царство), так и иранистские (Парфянская Империя). Затем Сирия начинает уступать контроль и над непосредственно примыкающими к ней территориями. К началу II века до Р.Х. в царстве Селевкидов остается одна Сирия.

Позднее имперскую функцию перенимает на себя Рим, который последовательно вступает в наследство основными пространствами Империи Александра. Постепенно Рим начинает наступать на Сирию, и после смерти последнего селевкидского правителя Антиоха XIII (85 — 64 до Р.Х.) римский полководец Гней Помпей Великий (106 — 48 до Р.Х.) осенью 64 года до Р.Х. завершает завоевание Сирии, превращая ее в римскую провинцию. Но с культурной и религиозной точек зрения и под властью Рима (еще один культурный имперский слой) арамейская культура Сирии остается уникальной, живой и бурно развивающейся, продолжающей вавилонско-иранско-эллинистическую традицию, культуру энтузиазма, и выступающей как возделанное поле, готовое принять Благую Весть грядущего христианства.

В эпоху Римской Империи основанный Селевкидами сирийский город Антиохия становится важнейшим центром римской провинции Азия и третьим по величине и значимости городом всей Римской Империи. Этот город представлял собой культурный центр, со-

четающий эллинские, сирийские, а также финикийские, халдейские и персидские влияния, при том что греческая культура преобладала.

Когда Римская Империя в III веке по Р.Х. в свою очередь стала ослабевать, на территории Сирии — как последнее воспоминание о Великой Сирии Слевкидов — на короткое мгновение возникло Пальмирское царство. При властвовании супруги правителя Одената (? — 267) Зенобии (240 — ок. 274) оно даже установило контроль над Египтом, Палестиной и частью Анатолии. Но вскоре Пальмира снова вернулась в состав Рима и оставалась частью Империи и в византийскую эпоху вплоть до исламских завоеваний.

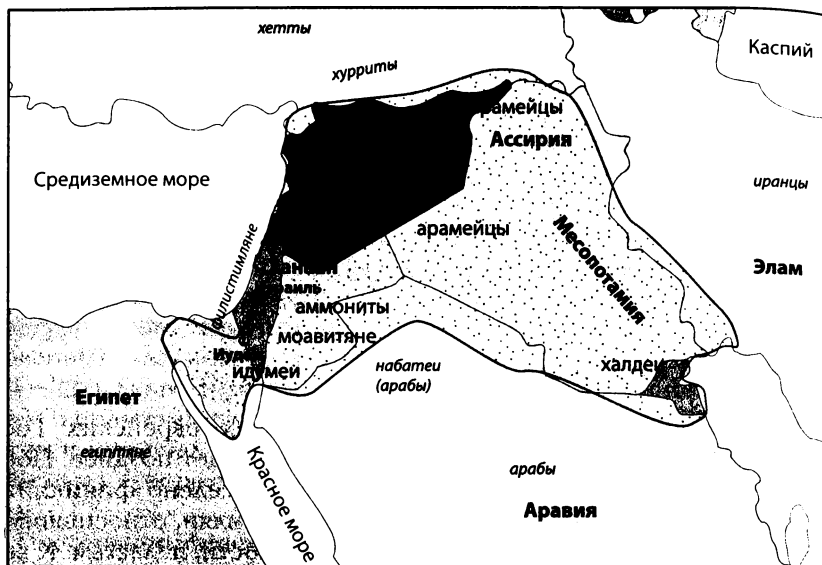
Ханаанский Логос

Южнее Сирии располагались земли двух еврейских Государств — Израиля и Иудеи, о которых речь пойдет позднее. Побережье Средиземного моря на Севере было населено финикийцами, а на юге — несемитским народом филистимлян, относившимся к «народам моря» и близким, по всей вероятности, пеласгам. К востоку от Израиля находились страны Аммон и Моав (современная Иордания), а южнее их — Едом (Сеир), пиком могущества которого был VI век до Р.Х.

К юго-востоку жили набатеи и собственно арабы, относящиеся к южным семитам. В III веке до Р.Х. набатеи создали Nabateyское царство, включавшее территории современных Иордании, Израиля, Сирии и Саудовской Аравии. Столицей Nabateyского царства был город Петра в долине Вади-Рам (Иордания).

С точки зрения геософии всю зону расселения западных семитов можно рассмотреть как более или менее единое культурное пространство, охватывающее со всех сторон территории расселения евреев. Израиль и Иудея находятся в кольце западно-семитских обществ, чья культура является сравнительно однородной по своим структурным основаниям, но при этом имеет свои принципиальные отличия в каждом конкретном случае. Если вынести евреев за скобки, мы получаем миндалевидную зону с пустующим центром, где на западе раскинулась береговая финикийская цивилизация (на юге она соседствовала с несемитской культурой филистимлян с многочисленными семитскими элементами¹), на востоке (от Израиля) шли

¹ По некоторым версиям, филистимляне в культуре и религии были близки к индоевропейцам хеттам. Верховным божеством филистимлян был Дагон, представлявшийся в виде «рыбы» (на иврите dag — «рыба») и, возможно, связанный с хеттским богом дневного света «dagan-zipas». Жители Экрона почитали Баал-Зевуба или Баал-Зевула, что на иврите уничижительно расшифровывалось как «повелитель мух», но



Цивилизация западных семитов

земли Аммона, Моав и Идумей, а на севере — арамейский мир Сирии. Вся эта область представляла собой *единое цивилизационное поле* с относительно общей мифологией, религией, культурами и обрядами, тесно связанными с ассиро-вавилонской культурой и общим этническим субстратом, — основой которого были аморейские племена.

Особенность финикийской цивилизации, как мы видели, состояла в талассократической ориентации, приоритете торговли и городской культуры. В общей структуре земли Ханаан западная береговая полоса Финикии представляла собой один четко выраженный полюс. Сирия, Аммон, Моав и Сеир, располагавшиеся в континентальном пространстве, соответственно, были лишены талассократической доминанты, их экономика строилась на сочетании скотоводства, продолжавшего традиции древнейших семитских кочевых племен, и земледелия, которое было преобладающим источником жизнеобеспечения городов. Вероятно, аграрными были более древ-

скорее всего «Зебуб» происходит также от хеттского бога неба «ziparwa», родственного греческому Зевсу и индийскому Дьяусу. См.: Dothan T., Dothan M. Die Philister. Zivilisation und Kultur eines Seevolkes. Münch.: Diederichs, 1995.

ние народы Ханаана, жившие там до того, как кочевые племена амореев установили свое господство.

В городах процветала торговля, но доминировали аристократические (а не олигархические, как в Финикии) формы правления — с развитым жречеством, царскими династиями, сословиями профессиональных воинов. Арамеи, аммониты, моавитяне, идумеи, а также финикийцы имели общую в своих истоках мифологию: основными божествами были старый бог Эл/Илу¹, новый и главный бог Ва'ал (бог Грозы), Великая Мать Астарта (Анат) или паредра старого бога Ашера, морской бог (или бог зерна) Дагон, изобретатель письменности Тааут и т. д. При этом разные города поклонялись разным верховным божествам, что полностью соответствовало древнейшей шумеро-аккадской традиции, продолженной Вавилоном и Ассирией. Все эти народы были политеистами, то есть признавали существование многих богов и богинь.

Культы, общие для Ханаана и Сирии, представляли собой многократно упомянутые в Библии святилища, расположенные в священных рощах² и на возвышенностях («на высоких», по выражению Ветхого Завета), где приносились жертвы (в том числе и человеческие), размещались идолы, проводились (в определенные календарные даты) экстатико-эротические обряды. Ханаанские святилища в Ветхом Завете называются обобщающим термином *bāmah*, который, вероятно, восходит к угаритскому корню *b-m-h*, означающему «заднюю сторону» чего-то; этот же смысл мы встречаем и в аккадском³. Святилище, расположенное на возвышенности, называется *bāmah* в силу своей дискретности, удаленности от публичных мест, в целом в силу своей сакральности. Будучи связанными с политеистическими культурами Ханаана, эти святилища в некоторых случаях использовались и в религии Яхве, особенно в период Судей и в ранней монархии, а также после разделения евреев на два царства — Иудею и Израиль. Так, святилища (*bāmôt*) Яхве были основными центрами поклонения в Израиле, поскольку главный храм иудаизма находился в другом Государстве — в Иудее. Но в сельской местности такие культовые места встречались сплошь и рядом и в самой Иудее и даже в Иерусалиме, хотя ортодоксальные иудеи активно боролись с ними как с элементами ханаанского политеизма.

¹ Идумеи, видимо, называли высшего (старого) бога именем Кос или Кауз (Qōs); моавитяне — Хамос или Кемош; арабы набатеи — Душара, дословно «бог горы».

² Чаще всего святилища, расположенные в священных рощах, дубравах, посвящались богине Ашера, иногда Астарте или Астартам (Аштарот).

³ *Nakhai B.A. Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*. Boston: American Schools of Oriental Research, 2001. P. 161.

В целом можно описать всю эту зону, где преобладали аморейские народы, как культурный круг Ва'ала, поскольку именно культ Ва'ала стоял в центре обрядов и ритуалов. Бог Грозы, Wettergott, таким образом, представлял собой общий знаменатель ханаанского политеизма. Вместе с ним чрезвычайно распространенным был культ и его паредры — угаритской Анат или Астарты. Также угаритские источники упоминают супругу старого бога Эла/Илу богиню Ашера¹, чье имя у евреев означало языческого идола в виде деревянного столба. В одной из древних надписей, обнаруженных на Синайском полуострове, речь шла об «Ашере Яхве», что некоторые историки интерпретировали как указание на политеистический миф, в котором Яхве отождествлялся с Илу (что подтверждается финикийскими источниками), а следовательно, жена Илу Ашера становилась «женой Яхве». Угаритская Ашера обычно обозначается полной формулой «Rabbatu 'Athiratu Yammi», дословно «Госпожа, Попирающая Море». При этом слово Yammi можно интерпретировать и как собственно «море», и как «морского змея», дракона, с которым сражался Ва'ал. В Ханаане Ашера устойчиво сопрыгалась с наименованием «Святая» — Qudšu. Под этим же именем она была известна в Египте как главное женское божество гиксосов и паредра Ва'ала (то ли отождествляясь с Анат, то ли как вторая жена, доставшаяся Ва'алу от побежденного и свергнутого старого бога Эла²). Ранее она выступала как противница Ва'ала. Ашера считалась покровительницей строительства, что сближает ее с Кибелой, чьим отличием был головной убор в виде города-крепости.

Если мы посмотрим на всю эту территорию, расположенную по обе стороны реки Иордан, текущей с севера на юг, включая расположенную к северу территорию Сирии, мы увидим овальную зону западно-семитского политеизма, в центре которого располагается монотеистическая культура евреев. Причем западная полоса представляет собой талассократическую версию, где титанизм и Логос Кибелы отчетливо доминируют, предопределяя структуру цивилизационной интерпретации всего общесемитского (западного) мифологического и религиозного комплекса, а северная, восточная и южная зоны (от Сирии до Идумеи через Аммон и Моав) имеют более традиционную, аристократическую и аграрную ориентацию. Так,

¹ Albright W.F. *Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994. P. 121 – 124.

² В другой версии мифа Ашера пыталась соблазнить Ва'ала, но бог Грозы отверг ее притязания, и тогда Ашера получила от старого бога Эла право наказывать и убивать его. Этот сюжет является характерным примером сценария соотношения Великой Матери с мужским началом, что отражается в некоторых версиях мифа об Адонисе, отвергающем притязания Астарты.

территории, находящиеся на восточном берегу Иордана, где, согласно Библии, располагались земли Содома, считались населенными преимущественно оседлыми земледельцами. Салим или Иевус, чьим царем был Мельхиседек, которому Авраам отдал десятину и который является прообразом Христова священства, был центром народа иевусеев. В иевусеях некоторые историки видят хеттов или древнее — доеврейское — хетто-хурритское население.

Библия повествует, что после того, как племянник Авраама Лот был с женой и дочерями выведен чудесным образом из Содома, обреченного на гибель от огненного града, он потерял жену, превращенную в соляной столб, и остался без мужского наследника. В пещере близ другого содомского города Сигор дочери Лота соблазнили его и зачали родоначальников аммонитян (от младшей дочери) и моавитян (от старшей). Этот мотив инцеста, дающего начало царской династии, возможно, является общим с мифом об Адонисе в его финикийской версии (Библос), так как Адонис также рождается (чудесным образом) в результате инцеста. Указания Библии на царившие в Содоме и Гоморре нравы (а эти земли и локализовались на территориях к Востоку Иордана, позднее ставшие землями Аммона и Моава¹) также могут относиться к мифологическим сюжетам западно-семитского политеизма, более известного в финикийской версии или в угаритских источниках.

Едом (Сеир) берет начало от сына Исаака Исава, старшего брата Иакова.

Судьбы народов Ханаана были довольно сходны. В культурном смысле они постепенно оказались под влиянием арамейской культуры и перешли на арамейский язык, ставший своего рода койне для всех западных семитов, а позднее и для Месопотамии. По мере возвышения Ассирии и строительства Ассирийской Империи региональные царства прекратили свое существование и вошли в ее состав. Это коснулось как Израиля и Иудеи, так и Пятиградия филистимлян, сирийцев и финикийцев (как мы видели), а также в некоторой степени аммонитов и моавитян. Позднее, в III веке до Р.Х., иудеи, а кроме того, часть аммонитов и моавитян оказались под властью усилившихся арабов, южных семитов, создавших Nabateyское царство, поглотившее ханаанские культуры в арабском контексте. Ассирию сменил Нововавилонское царство, а затем Персия, греческая держава Александра Македонского и диадохов, и так вплоть до Рима и Византии. Все народы Ханаана, включая евреев, однажды попав в контекст Всемирного цар-

¹ По некоторым версиям, останки Содома и Гоморры находятся в настоящее время на дне Мертвого моря.

ства, так и оставались внутри него, переходя по наследству от Империи к Империи. При этом, как и в случае арамеев, ханаанеяне также подверглись глубинному воздействию месопотамской (этот процесс проходил еще в глубокой древности, задолго до ассирийской экспансии), иранской и эллинской культур, образовав единое поле экзотического эллинизма и иранизма, основанного на специфике западно-семитской идентичности. Поэтому распространение арамейского языка в Ханаане шло параллельно оформлению культуры энтузиазма — от Персии до Египта и дальше до Ливии и Западной Африки, и западно-семитские общества выступали одной из самых значительных и активных сред этой культуры. Параллельно тому, как локальные культы и особенности стирались, на их основе постепенно строилась общая сиро-финикийско-ханаанская культура, составляющая важнейшее измерение эллинизма (и иранизма). Эта культура подготовила условия для распространения христианства, и Палестина вместе с Сирией и Малой Азией закономерно стала очагом апостольского служения.

Древние евреи: контриденитичность

В отношении цивилизационного Логоса всего пространства Сирии и восточного и южного Ханаана мы не можем сделать столь однозначных выводов, как в случае с Финикией. Мы явно видим существенное ассиро-вавилонское влияние, равно как и многие параллели с финикийской и угаритской версиями мифологии и теологии. Многие моменты указывают на то, что здесь, так же как и в Финикии, преобладали элементы титанизма и Великой Матери. По меньшей мере именно этим, видимо, объясняется радикальная вражда евреев-монотеистов со всеми окружающими семитскими народами восточного Ханаана и Сирии, которых древние евреи упрекали наравне с финикийцами в преданности темным культам и греховным практикам, причисляя к ним как политеизм в целом, так и жертвоприношения младенцев Ва'алу, оргиастические обряды из цикла Адониса и Астарты, поклонение идолам-терафимам. Для дальнейшей типологизации нам необходимо более обстоятельно рассмотреть еврейскую религиозную культуру и ее особенности. Без анализа *сердцевины* ханаанского культурного круга (овала, миндаля), заключенного в иудаизме, понимание ноологической структуры периферийной зоны, ее обрамляющей, затруднительно.

Вместе с тем то, что нам известно о финикийской и арамейской религиях, позволяет составить предварительное впечатление о ханаанской цивилизации. Будучи одним из полюсов западно-семитского общества, Ханаан, безусловно, был *пространством с доминацией культа Ва'ала*, следы которого мы встречаем практически у всех народов,

включая самих древних евреев. О том, когда евреи стали сторонниками строгого монотеизма, существуют различные мнения. С точки зрения Ветхого Завета и в согласии с христианским учением, они были монотеистами всегда и лишь уклонялись от почитания единого Бога в сторону политеизма — под влиянием окружающих народов. Светские историки чаще всего придерживаются точки зрения, что древние евреи также были частью общей западно-семитской политеистической культуры и, следовательно, как и остальные народы Ханаана, поклонялись Ва'алу и другим семитским божествам и лишь позднее (относительного того, когда именно, мнения ученых существенно расходятся — от возвращения из Вавилонского плена до двух последних столетий до Р.Х.) реформировали свою племенную религию в монотеистическом духе. Но даже если строго придерживаться Библии, бросается в глаза, что древние евреи весьма часто уклонялись в политеизм, примером чего является история с поклонением золотому тельцу во времена Моисея и множество упоминаний о идолопоклонничестве еврейских царей, жрецов и простолудинов, которыми изобилует Библия. Если отложить диахроническую сторону вопроса — когда евреи отошли от Логоса Ва'ала, общего для всей западно-семитской цивилизации (от Идумеи до Финикии и Сирии), можно рассмотреть всю ситуацию как структуру. Мы имеем ясно очерченное исторически и географически пространство Логоса Ва'ала с явной доминацией особого западно-семитского Dasein'a, и это пространство *включает* в себя территорию расселения древнееврейских племен, хотя иудейский историал и подчеркивает всячески и чрезвычайно настойчиво качественную *инаковость* евреев по сравнению прежде всего с окружающими их народами и культурами. Другие западные семиты, говорящие на том же или чрезвычайно близком языке, имеющие с евреями общие истоки и традиции, для самих евреев видятся как совершенно чуждые народы, причем не менее (если не более) чуждые, нежели индоевропейцы хетты, хурриты или египтяне. Поэтому в случае древних евреев мы имеем дело с идентичностью, *обратной* в отношении общей западно-семитской идентичности, но имеющей с ней общие корни и общую структуру. Западный семитизм, Логос Ва'ала берется евреями с «обратным знаком», через его отвержение и отрицание, но все же именно титаническая структура кровавого бога Грозы и предопределяет фундамент еврейской культуры, хотя сама эта культура и строится на отрицании такого фундамента. И в этом состоит уникальность евреев среди остальных народов Ханаана¹: будучи западно-семитским народом, евреи строят

¹ Показательно, что в структуре европейского историала, отраженного в Библии, Ханаан считается сыном Хама, отверженного и неблагочестивого сына Ноя. И греховный поступок Хама, созерцавшего наготу опьяненного отца, стал прокляти-

свой Dasein на *отрицании* своей собственной природы, что и делает их культуру уникальной и особенной. Сами они — часть хапиру, западно-семитских «пришельцев», вторгшихся в Ханаан из Египта (а ранее, видимо, из Месопотамии и Сирии). Но такими «пришельцами» евреи осознают себя не просто в отношении местных оседлых племен, но и в отношении других хапиру, с которыми их объединяет религия, история и традиция. Жесткое размежевание с народами Ханаана, где только филистимляне являлись несемитским племенем, сделала евреев уникальным случаем среди всех других носителей культурного круга Ва'ала. Поэтому противостояние Логосу Ва'ала и стало судьбой еврейского народа. Имея общий корень с цивилизацией Ва'ала, древние евреи упорно двигались в сторону полного разрыва с этим корнем, к тому, чтобы выкорчевать его из себя. Это явление представляет собой уникальное измерение семитского Логоса, неожиданный поворот в его структуре. Поэтому случай евреев, их идентичности, их истории-ла, их Dasein'a и их Логоса мы рассмотрим отдельно.

Следует сделать, однако, одно уточнение. Все пространство Ханаана находилось под влиянием Логоса Ва'ала, но интерпретация самого гештальта Ва'ала могла существенно различаться. Мы это видели, разбирая различные версии этого образа в лице Мелькарта, Эшмуна или Адониса. В некоторых случаях в Ва'але (как в угаритской версии) преобладает идентичность «нового бога», противопоставленного «старому» — Элу. А в других — их образы сливаются в нечто общее и единое. Оппозиция, причем со стороны Эла, а не Ва'ала, воплощена в еврейской идентичности, и именно евреи — хотя и с обратным знаком — сохранили контрастнее всего эту оппозицию и этот конфликт (ставший подоплекой противопоставления монотеизма Эла политеизму Ва'ала). У других народов Ханаана, а в некоторые эпохи и у самих евреев, эта оппозиция была менее проявленной, и оба бога — новый и старый — воспринимались как нечто единое или как две политеистические фигуры, не противоречащие друг другу. Однако можно допустить, что среди всех ханаанских религий в некоторых случаях Логос Ва'ала был противопоставлен старому богу Элу/Сатурну столь же отчетливо, как евреи противостояли самому Ва'алу от лица Эла/Яхве. Скорее всего, они-то и воспринимались главными оппонентами евреев в структуре «Ханаанского миндаля».

ем всего его рода — в первую очередь Ханаана, что, согласно евреям, распространилось и на всех ханаанян, которые обвинялись иудеями во всех возможных грехах и извращениях. Поэтому самих себя евреи противопоставляли народам страны, где они поселились, и культуре, в этой стране преобладавшей.

Часть 3

Евреи и цивилизация

Древние евреи: исторический монотеизм

Значение евреев для христианского мира и методологические проблемы

Роль евреев и еврейской истории в истории Европы и всего мира огромны, а их цивилизационное значение и культурное влияние беспрецедентно велики в силу того, что Средиземноморская культура начиная с первых веков по Р.Х. постепенно становилась христианской, а с IV века по Р.Х. христианство сделалось государственной религией всей Римской Империи и остается религиозной доминантой Европы, обеих Америк и России-Евразии до настоящего времени, то есть в течение двух тысячелетий. Отступление от христианства начинается лишь в Западной Европе Нового времени в эпоху Модерна, но христианство продолжает оказывать значительное влияние на европейское общество и в постхристианскую эпоху. Поскольку христианство включило в Священное писание Ветхий Завет и рассматривало Новозаветную церковь как продолжение Ветхозаветной, христианский мир прошел своего рода адаптацию по отношению к древним иудеям, воспринимая себя прямым продолжателем еврейского народа, в котором и воплотился, согласно позднеиудейским пророчествам, Мессия, Сын Божий. Следовательно, после Рождества Христова древнееврейская история стала фундаментальной матрицей истории европейской, сформировав основу европейского исторического нарратива (в том числе и ретроспективно, поскольку свою собственную древность европейские народы интерпретировали через призму Библии). Учитывая это, очевидно, что к истории евреев христианские и даже постхристианские общества не относятся и не могут относиться как к истории одного из многих западно-средиземноморских народов, причем не самого большого и могущественного, но видят в ней вселенский смысл и наделяют ее фундаментальным парадигмальным значением.

Это, с одной стороны, существенно облегчает исследование еврейской истории, древней религии и культуры иудейского общества, которые досконально и тщательно изучались в течение двух тысячелетий, а с другой — напротив, усложняет его, поскольку в этой области сложились жесткие конфессиональные и научные каноны

и догматы, которые необходимо принимать во внимание. Кроме того, еврейская история, став фундаментальной частью христианского историала в целом, оказывается помещенной *внутри* европейской (а также американской и евразийской) культуры, что не так просто выявить, поскольку этот пласт относится к самой основе (часто бессознательной) нашего понимания всего исторического процесса, его провиденциальных ориентиров, структуры, главных действующих лиц и т. д. *Еврейская история вошла в основу культурной матрицы христианской цивилизации*, а все, что относится к этой основополагающей, лежащей в фундаменте интерпретационных механизмов структуре, с трудом поддается прямолинейному и взвешенному анализу и требует радикальной и подчас болезненной апперцепции¹, связанной с деконструкцией культурной идентичности самого исследователя. Еврейская история в огромной мере предопределяет христианскую историю, и, следовательно, еврейская идентичность входит важнейшим системообразующим элементом в идентичность христианскую.

Учитывая все эти трудности, мы постараемся проникнуть в структуры еврейского историала и еврейского Dasein'a непосредственно, интуитивно и феноменологически, оставляя в стороне нашу собственную христианскую идентичность, которая потребовала бы в этом вопросе следовать жестким догматам, что исказило бы всю картину. Если же мы будем изучать еврейскую идентичность с позиции православного христианина, мы сможем описать лишь ее *христианскую* версию, что, хотя само по себе и может быть вполне продуктивным, существенно исказит наше представление о западно-семитском Логосе и соответствующей ему цивилизационной структуре, которая интересует нас в нашем геософском исследовании семитов.

Имена Бога и проблема единственности

Древние евреи изначально были кочевым скотоводческим западно-семитским народом, одной из ветвей амореев-сутиев, родственным другим семитским племенам и разделявшим с ними общность культуры. Появление евреев в Ханаане (в эпоху Авраама) вполне соответствует времени расселения амореев на этой территории. А воз-

¹ Операция апперцепции предполагает одновременное изучение и объекта, на который направлено внимание (в нашем случае евреи и еврейская история), и субъекта (в нашем случае ментальность исследователя, находящегося в контексте еврейско-христианской культуры), являющегося источником этого внимания, с параллельным выяснением структур и того и другого, а также их взаимосвязей.

вращение евреев из Египта в целом совпадает с изгнанием оттуда гиксосов и началом распространения по Палестине и Сирии воинственных кочевых отрядов хапиру, в самом названии которых легко распознать евреев, хабиру, habiru.

Основы семитского религиозного мировоззрения легко различимы в Ветхом Завете и составляют фундамент иудаизма. Это легко проследить в этимологии божественных имен, упоминаемых в Библии. Здесь можно найти мотивы:

- аккадские — «Эл Шаддай»¹ (El Shaddai), что, возможно, соответствует аккадскому богу Гор, Шаду, shadû²;
- ассиро-вавилонские — «Господь Саваоф», буквально «Господин звездных воинств», что отсылает нас к месопотамским астрологическим представлениям и к «цабаизму» Шеллинга;
- финикийские — «Адонай», буквально «Мой Господин», что напоминает «Адониса»;
- общеханаанские — «Элохим»³, от высшего божества семитов еще с угаритской эпохи Эл/Илу⁴, «Элион», буквально «Высочайший», «Яао» — от которого, скорее всего, еврейский «Яхве», «Четырехбуквенный»⁵.

Не менее показательна и номенклатура отвергаемых божеств, где следует особо выделить архетип Ва'ала, который, как мы видели, является осью западно-семитской религии, но в отношении ко-

¹ Шаддай или Эл Шаддай упоминается в Библии прежде всего в связи с Авраамом, к которому Бог является именно под этим именем. Книга Бытия 17:1. «Ani El Shaddai...» В синодальной версии русского текста: «Аврам был девяноста девяти лет, и Господь явился Авраму и сказал ему: Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен». В Септуагинте это переведено так: «ἐγένετο δὲ Ἀβραὰμ ἑτῶν ἐνενήκοντα ἑννέα καὶ ὄψθη κύριος τῷ Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς σου ἐδάρεσται ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμωλος». В обоих случаях имя Шаддай передается метафорически «Бог Всемогущий» в русском переводе и просто «Бог» в греческом. В церковно-славянской версии, как и в Септуагинте, говорится: «Азъ есмь Богъ твой».

² Имя shadû было эпитетом главного аморейского божества Амурру, которое соответствует в целом архетипу бога Грозы, то есть Ва'алу, в угаритской версии неразрывно связанному со священной горой — Цафон. См.: Harris S.L. Understanding the Bible. Palo Alto: Mayfield, 1985; Albright W.F. Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths. Winona Lake. Indiana: Eisenbrauns, 1994.

³ Множественное число в ивритском слове «Элохим» («-им» — окончание существительных множественного числа мужского рода), возможно, является прообразом Плеромы гностиков. С другой стороны, в неоплатонической версии это соответствует множеству божественных эйдосов, присутствующих в Уме, Нусе.

⁴ У Филона Библиского «Элохим» (в иврите множественное число) названы «помощниками Илу/Кроноса» и получившими свое имя как раз по этой причине.

⁵ В угаритских таблицах Яхве назван одним из сыновей Эла/Илу. На языке оригинала это имеет следующую форму: «sm. bny. yw. ilt». См.: The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. 1.1 IV 14. Münster, 1995.

торого иудеи, начиная с какого-то времени, занимают непримиримо враждебную позицию. Столь же жестко отвергаются и женские божества — включая сам намек на допущение женского начала в область Божественного (позднее мы увидим, что с помощью утонченных процедур этот запрет обходится в средневековой Каббале, что наглядно проявляется в образе Шекины).

Еврейская история изложена в Ветхом Завете. В первой части книги «Бытия» (на иврите «Bereshit», по первым словам Библии — «В начале...», «ba geshit», γένεσις — по-гречески, то есть дословно «становление», «происхождение») повествуется о сотворении мира Богом, где Бог выступает в качестве *единственного* Творца. Уже это отличает иудейскую религию от аналогичных сюжетов в других семитских религиозных и мифологических системах, где, как правило, действуют разнообразные персонифицированные силы, могущества и личности богов и полубогов. В этом с самого начала состояла радикальная особенность именно еврейской религии (была ли она ее изначальным свойством или явилась следствием позднейших теологических редакций монотеистического жречества, ведутся горячие споры), которая от начала до конца выдержана в стиле поклонения *единому* Богу, творящему мир *из ничто*. Вне Бога нет ничего; все, что есть, создано Им. Только «Он есть Тот, что Есть», как Он сообщает пророку Моисею на горе Хорив (Синай)¹. У Бога нет ни начала, ни конца. Его никто не создал, а Он создал все и всех.

Проблема еврейского монотеизма настолько фундаментальна, что не может быть поднята даже в самом далеком приближении. В той редакции Ветхого Завета, которая была признана иудаизмом накануне Рождества Христова и в последующие эпохи и которая в этой версии и базовом толковании принята христианством, *единобожие* евреев подчеркивается сразу как уникальная и исключительная черта именно этой религии. Евреи, согласно Библии, *единственный народ*, знающий, что Бог тоже *Единственный*. И этот Единственный Бог заключает с избранным (еврейским) народом Завет, удостоверяющий онтологический и иеро-исторический альянс *Единственного с единственным*. Поэтому каковы бы ни были общесемитские имена еврейского Бога или, более узко, фигуры и образцы западно-семитской религии и мифологии, явные следы которых мы встречаем в Ветхом Завете, сама семантика еврейского Бога фундаментально отлична: у каждого народа есть свои боги, но *единственным* всеобщим Богом, Богом всего творения и всех народов, является *единственно* и *исключительно* Бог евреев.

¹ Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Исход 3:14).

Как племенной бог некоторых племен хапиру, вторгшихся в Ханаан в XIII веке до Р.Х. (по библейской хронологии), стал Богом-Творцом, и на каком этапе это произошло, остается неразрешимой проблемой. Для иудеев, христиан и мусульман это является абсолютным догматом, а следовательно, чтобы понять еврейскую идентичность и построенные с ее учетом иные религиозные цивилизации (в первую очередь христианскую и исламскую), следует принять это как *фундаментальное положение*. При этом снова здесь может оказать существенную помощь структуралистский метод. Вынося за скобки диахроническую ось и опираясь лишь на семантическую решетку еврейского исторического материала, можно построить непротиворечивую модель еврейского Логоса, где монотеизм представляет собой *безусловную смысловую вершину*. Не столь важно, при каких обстоятельствах и в какой исторический период евреи истолковали своего бога как Бога-Творца и кем конкретно он был *до* этого. Сам еврейский (а вместе с ним христианский и исламский) исторический материал строится на том, что еврейская традиция и *есть монотеизм*, а мерой этого исторического материала является дистанция колебаний еврейского бытия вокруг *базовой оси единобожия*. Еврейское время есть приближение к единобожию и удаление от него, и сама дистанция является *мерой* такого времени. Священная история евреев (и во многом христиан и мусульман) есть *вектор монотеизма*, и только в этом смысле мы можем и должны говорить о евреях. Невозможно рассматривать евреев вне монотеистической семантики: ни сами они не допускали этого, ни другие народы не имеют концептуальной платформы, которая позволяла бы такой взгляд на них как на обычных представителей западно-семитской ханаанской культуры с «непомерными амбициями». Так рассуждать могут только носители западноевропейского материалистического сознания, которое, в свою очередь, является конечным продуктом распада христианской цивилизации, основанной на презумпции монотеизма. *Потухшая зола не может рассуждать о природе огня*. Но и другие духовные традиции, не имеющие ничего общего со структурой еврейского монотеизма, здесь не могут помочь: они будут толковать известные данные про имена еврейского Бога или его атрибуты, а также элементы еврейского религиозного культа через призму своих представлений о сакральном, в духе свойственного только им Логосу. Поэтому единственный способ приблизиться к адекватному рассмотрению проблемы еврейского монотеизма — это принять его как завершенную и непротиворечивую структуру, в которой пожелание быть тем-то и тем-то рассматривается не как объект для критики и разоблачения, а как важнейший смысловой вектор. Иудаизм *хочет быть единобожи-*

ем, а евреи хотят осознавать себя избранным народом, поклоняющимся не просто одному из племенных божеств, но единственному действительному и настоящему Богу, сотворившему весь мир и все остальное человечество. В структуралистском подходе вполне можно сказать и обратное: *евреи суть те, чей Бог является единственным и вселенским.*

Поэтому вопрос о том, как *бог евреев стал Единственным*, строго тождественен вопросу *как евреи стали евреями*. Две постулируемые «единственности» неразрывно сопряжены друг с другом и составляют фундаментальную *герменевтическую пару*, где прояснение любого из полюсов напрямую невозможно, но достигается лишь в постоянной диалектике переноса внимания с одного на другое, осциллируя вокруг основополагающей и феноменологически фиксируемой, безусловно достоверной (документально, исторически и мифологически) оси отношений единственного с Единственным. Евреи и их Бог (Единственный Бог) даны через *отношение*, и это отношение составляет сущность иероистории иудеев. Именно ею и является Священное Писание, на разные лады отражающее эту диалектику.

Единственность Адама и диалектика грехопадения

Отношение единственного (еврейского народа) к Единственному (Богу) составляет осевую структуру еврейского историала. Эта линия прослеживается на всем протяжении священной истории и составляет главное содержание Ветхого Завета. Все этапы еврейского историала представляют собой диалектику приближения и удаления от единственно верной траектории, от прямого и кратчайшего пути от единственного к Единственному. Поэтому чтобы корректно интерпретировать Священное Писание, надо просто выяснить пропорции этого приближения / удаления.

Именно этот код мы видим в самом начале повествования о творении Богом мира и человека. *Единственный Бог творит единственный мир*. И в структуре этого единственного сотворенного мира Бог выделяет единственное существо, которое и воплощает в себе *сам принцип единственности*.

Бог создал небо и землю, рай и первочеловека Адама (из глины), а также первоженщину Еву (из ребра Адама). Адам — единственный, а Адам и Ева — единственные. Поэтому они считаются прародителями евреев, и даже более того — евреями. Это не этноцентризм, как у многих других народов, но четкое и контрастное выражение монотеизма как базовой парадигмы еврейского самосознания. *Акт*

творения Единственным единственным стоит в основе Ветхого Завета, так как является учреждением фундаментального отношения, вокруг которого строится все последующее. И этим актом, конституирующим отношение, постулируется весь дальнейший историал и вводится его диалектика. Адам может ответить Богу *согласием* (правильная конфигурация отношения), а может *возражением* (неправильная конфигурация отношения). Согласие означает «райский завет» единственного, признающего единственность Единственного. Это — верная ось и кратчайший путь, соединяющий дальнее и горнее. Рай (сад) является состоянием мира и человека, в котором еврейское начало (богоизбранность) реализовано в полной мере. Это символизируется Древом Жизни, не знающим дуальности, но утверждающим единство.

Но уже в случае Адама и Евы существует возможность и другого выбора: *неправильного* отношения единственного к Единственному. В самой структуре еврейского монотеизма заложена формула этой «неправильности», «возражения». Бог в этом случае перестает быть Единственным, и вся структура рушится. Это значит, что единственный (с маленькой буквы) может претендовать на божественность, ставя тем самым себя *на место* Единственного (с большой буквы). Или в мировоззрение Адама вторгается *иное могущество*, подтачивающее веру в Единственного (змея). В этом случае единственный, уходя с пути единственности, падает во множественное, в не-единственное, что воплощается сразу в целом ряде явлений: Дерево Познания двойственно (добро и зло), Ева воспринимается Адамом как «Другая» (отсюда стыд за наготу, которая в состоянии правильно сконфигурированной единственности не замечается в силу отсутствия внешнего наблюдателя), изгнанный из рая Адам оказывается в мире множественности и т. д. Это и есть *грехопадение* или первородный грех человечества. Так, изначальный еврей уклоняется от своей еврейской судьбы: он сходит со стези единобожия (в политеизм), перестает быть носителем *исключительной* онтологической роли и смешивается с другими народами, то есть теряет свою уникальность.

В прелюдии рая формулируется вся парадигма еврейского историала и базовая структура еврейской идентичности. *Быть евреем* значит *соглашаться на отношение единственного с Единственным*. Это и есть рай. Нарушение этого согласия, этого «райского завета» есть грехопадение, что означает одновременно отступление от строгого единобожия и от чистоты еврейской идентичности. Отсюда поздние иудаистические (талмудические) предания про соитие Адама с демонической сущностью Лилит и про симметричные связи

Евы с Сатаной. Единственность рушится и искажается во всех направлениях. Этот же код повторяется на всем протяжении Ветхого Завета бесчисленное число раз: падение и возврат, отступление и покаяние сменяют собой друг друга в четком ритме, определяя все содержание еврейской истории.

От Адама до Вавилона

Допотопный смысл понятия «еврей»

За нарушение запрета (съедение запретного плода с Древа Познания Добра и Зла) Адам был изгнан из рая и обречен на скитания. Его сыновьями были Каин и Авель. Потомками Каина евреи считали все земледельческие оседлые народы. Потомками Авеля — кочевые. Так как сами семиты изначально были кочевниками-скотоводами, вся сакральная история написана ими *с позиции Авеля*, считающегося благочестивым, и ориентирована *против* Каина и его потомства, признанного греховным¹.

Здесь мы видим начало особого еврейского этноцентризма, который является одной из самых выразительных черт иудейской культуры и религии: *евреи строго утверждают свою идентичность как высшую ценность* (отсюда идея «избранного народа», единственного заключившего Завет с самим Богом) и столь же радикально отрицают идентичность других народов, не просто относя их к своим ситуативным врагам и подчеркивая их инаковость (это свойственно всем народам без исключения²), но обвиняя их в преступном и вселенски значимом отступлении от истины, воплощенной в иудейской религии и иудейском народе как представителе Бога на земле. В дуальности Авеля и Каина мы снова видим отклонение от единственности и прямое следствие грехопадения и потери рая. Вместо единственности начинает царить закон двойственности, и дуализм добра и зла (Авеля и Каина) вступает в полную силу. При этом преступление Каина берется как еще одна форма *возражения*, выдвинутого человечеством, сошедшего с пути единственности. Бог принимает жертвы скотовода Авеля, но отказывается в принятии жертв земледельца Каина. Так человечество делится в самом себе не только на два четко осознающих себя и свои отли-

¹ Guénon R. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. P.: Gallimard, 1972. См. главу про Авеля и Каина.

² Американский социолог Самнер описывает это как обязательное для любого общества и даже для любого коллектива вообще деление на «мы-группу» и «они-группу» (we-group и they-group). Sumner W.G. *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*. Boston: Ginn and Co., 1906.

чия пола (что произошло уже в раю и стало источником грехопадения), но и на два типа народов: на евреев (архетип Авеля) и неевреев, «гоев» (архетип Каина). При этом архетип Авеля включает в себя тех, кто восстанавливает структуру согласия единственного с Единственным, а архетип Каина, напротив, искажает ее, бросает ей новый вызов. Отвержение Богом жертвы Каина показывает, что он приносит ее *не так, как следовало*, и вероятно, не Тому, Кому следовало бы. И это подтверждено тем, что Каин, вместо подражания Авелю, принимает решение убить его. Абель — первый еврей, погибший насильственной смертью. Причем от рук нееврея, поскольку, как мы видели, еврей определяется именно отношением к Богу, своим монотеизмом, а следовательно, иудейский этноцентризм имеет фундаментальное отличие от иных типов этноцентризма. Это — этноцентризм единственного, обоснованный своим отношением к Единственному. Абель выражает согласие, а Каин — возражение на этом этапе еврейской иероистории.

Третьим сыном Адама и Евы становится Сиф (Seth), которого считали своим первопредком кочевые племена западных семитов — амореи-сутии. По одной из многочисленных версий соотнесения линии Ветхого Завета с этнологическими данными древней истории, Авраам, живший в Уре (Халдейском)¹, в Месопотамии, также был амореем. Роль Сифа в самом раннем (допотопном) сегменте еврейского историаля представляет собой новый виток *согласия*, а соответственно, праведности. Сиф после преступления Каина, результатом которого была смерть праведного Авеля, восстанавливает правильное отношение единственного к Единственному и возвращает генеалогию евреев на истинную стезю. Согласно апокрифической «Книге Юбилеев»², женой Сифа была дочь Адама и Евы Азура³ (или Ацира), которая ранее была женой Авеля. Сиф восполняет архетип *согласия* и тем самым замещает собой Авеля, открывая генеалогию праведников. Так среди потомков Адама возникает сакральный этнический дуализм: дети Каина и дети Сифа. Одни стоят на дороге *возражения* Богу, другие — на дороге *согласия*. При этом только потомство Сифа считается евреями, а потомство Каина мыслится как «все остальные народы», контрастирующие самой своей мно-

¹ В отношении наименования «Ур Халдейский» или наличествует анахронизм (так как халдеи поселились в Месопотамии на тысячелетие позднее, нежели, согласно библейской хронологии, оттуда вышел Авраам), или существует какая-то иная интерпретация ивритского выражения 'ur khasdīm — אור כשדים.

² Книга Юбилеев // Ветхозаветные апокрифы. М.: Фолио, 2001.

³ Возможно, это отголосок или версия древнесемитского имя богини Ашера.

жественностью с единственностью народа избранного — потомков Сифа, сугиев.

Мужские потомки Сифа таковы (то есть допотопные патриархи евреев): Енос, Кенан, Малееил, Иаред, Енох, Мафусаил, Ламех и Ной. Мужские потомки Каина (фигуры других нееврейских народов) от дочери Адама и Евы Аван: Енох (другой, нежели Енох из потомства Сифа), Ирад, Мехуаил, Мефусаил, Ламех (другой, нежели в потомстве Сифа), Иувал, Тувалкаин. Дочь каинита Ламеха Наама в Талмуде считается женой Ноя¹. Таким образом, в ветхозаветном праведнике Ное сходятся обе линии — еврейская и нееврейская, генеалогия потомков Сифа (правильно выстраивающих отношение единственного к Единственному) и потомков Каина, стоящих на пути греха и возражения.

Наличие в человечестве двух принципиальных типов в допотопную эпоху еврейского историала воплощает в себе баланс между множественностью (потомство Каина) и единственностью — потомство Сифа. Умножение народов, стоящих на пути *возражения*, приводит к гневу Божьему: Единственный, наблюдая соотношения греха и праведности, принимает решение стереть человечество с лица земли. Исключением является Ной, единственный метафизический еврей, живущий на земле. Бог оповещает его о надвигающемся Всемирном потопе², и Ной строит ковчег (корабль), куда помещает свою семью и по паре всех живых существ. Так человечество Каина гибнет, а человечество Сифа (евреи — и шире — сугии) спасается.

Поводом к Всемирному потопу становится также смешение Сынов Божиих с дочерьми человеческими, от чего пошло поколение гигантов — нефилимов (נפילים — дословно падшие), рефаимов (רפאים — теней) или гиборимов (גבורים — дословно герои, сильные)³.

¹ В другой версии Талмуда жена Ноя с тем же именем считается дочерью Еноха из линии Сифа. В каббалистической традиции Наама считается женским демоном и наделяется строго отрицательными чертами, что вполне соответствует ее принадлежности к потомству Каина.

² История о Всемирном потопе наличествует в греческой мифологии и связана с титаном Прометеем (его дети Девкалион и Пирра остаются после него единственными людьми и создают новое человечество, разбрасывая камни), а также в шумеро-аккадском эпосе, где единственным спасшимся во время потопа героем был Утнапиштим, бессмертный, живущий на дальнем острове, куда с трудом добирается Гильгамеш. О Потопе, уничтожившем Атлантиду, рассказывает также Платон в диалоге «Критий».

³ Эта тема подробно излагается в различных апокрифах, прежде всего в различных редакциях «Книги Еноха». Knibb M. A. The Ethiopic Book Of Enoch. V. 2. Oxf.: Clarendon, 1978; Смирнов А. Книга Еноха. Казань: Православный Собеседник, 1888.

Три ветви человечества: после Ноя

Три сына Ноя — Сим, Иафет и Хам, спасшиеся вместе с ним в ковчеге после Всемирного потопа, становятся прародителями нового человечества (хотя каким-то непоясненным образом продолжается и линия Каина¹). Три сына Ноя упоминаются в ключевом для еврейского исторического события, связанном с опьянением Ноя.

Ной начал возделывать землю и насадил виноградник; и выпил он вина, и опьянел, и лежал обнаженным в шатре своем. И увидел Хам, отец Ханаана, наготу отца своего, и выйдя рассказал двум братьям своим. Сим же и Иафет взяли одежду и, положив ее на плечи свои, пошли задом и покрыли наготу отца своего; лица их были обращены назад, и они не видали наготы отца своего².

Выражение «видеть наготу» ('ervah, עֶרְוָה) является библейской формулой для совершения греха. Именно с обнаружения наготы друг друга, открывшейся после вкушения плодов с Дерева Познания добра и зла, начинается грехопадение Адама и Евы и их изгнание из рая. Данная формула выступает как синоним любого кощунства и святотатства. Показательно, что о текст подчеркивает, что Хам был отцом Ханаана, именно в этом месте: евреи постоянно обвиняли ханаанян в том, что они совершают непристойные ('ervah) поступки, что касалось специфических религиозных обрядов (прежде всего связанных с культом Ва'ала, Ашеры и Астарты) и норм морали, ярчайшим примером чего были Содом и Гоморра.

Реакция Ноя после пробуждения была следующей:

Ной проспался от вина своего и узнал, что сделал над ним меньший сын его, и сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих. Потом сказал: благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему; да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых; Ханаан же будет рабом ему³.

Показательно, что Ной проклинает не столько Хама, сколько его будущего сына — Ханаана.

¹ В Талмуде о царе рефаимов (теней, великанов) Оге, жившем до потопа, говорится, что он спасся потому, что Ной позволил держаться ему за ковчег рукой, когда сам он находился в воде. По другой версии, он плыл на огромном единороге, который не вмещался в ковчег и которого Ной привязал к нему веревкой.

² Книга Бытия. Глава 9: 20 — 23.

³ Там же. Глава 9: 24 — 27.

С этого эпизода начинается различие в судьбах трех народов, берущих свое начало от Ноя. Благопристойное поведение Сима и Иафета делает их носителями *согласия*, в то время как Хам становится на путь *возражения* — на новом витке историала воплощая отклонение от нормативной и истинной парадигмы отношения единственного к Единственному.

При соотнесении между собой этих трех сыновей Ноя иудаизм снова делает жесткое разграничение: хамиты несут на себе проклятие, наложенное Ноем на Хама за непочтение к его наготе. Евреи заведомо толковали потомков Хама как «проклятый род», и на этом основании народы, населявшие Ханаан и в большинстве своем являвшиеся родственными евреям западными семитами (за исключением филистимлян), подлежали уничтожению или как минимум «этническим чисткам» которыми полна еврейская история. Показательно, что в этом случае геноцид и «этнические чистки», осуществлявшиеся древними евреями, получают теологическое обоснование: убивать другие народы можно и даже нужно по той причине, что *они прокляты*, не исповедуют единственного Бога, а это вытекает как из их предыстории (преступления их предков — Каина, Хама и т. д.), так и из их отказа признавать верховенство «избранного народа». Отвергающий господство евреев по этой логике немедленно становится богоборцем. Так, причисленные к хамитам египтяне на этом основании превращаются в «народ зла», откуда и соответствующее описание «египетского плена» — в еврейской этноцентрической перспективе.

Сим (Shem) рассматривается как предок семитов, и сам термин «семиты», появившийся в XVIII веке¹, описывает народы, возводящие свои истоки к библейскому Симу и говорящие на языке, общем для евреев, арабов, арамейцев, аккадцев, ассирийцев, финикийцев и ряда ханаанских народов. В Библии упоминаются следующие сыновья Сима: Елам, Асур, Арфаксад, Луд и Арам. Причем семитские народы Ханаана, населявшие эти земли до евреев, отнесены Библией к потомству Хама вместе с кушитами, египтянами и берберами: Хуш, Мицраим, Фут и сам Ханаан. И наоборот, эламиты, не относящиеся к семитской группе, причислены к потомкам Сима. В целом же в библейском историале именно потомки Сима считаются наследниками праведной линии, и, соответственно, *метафизическое еврейство* передается именно по этой генеалогической цепочке. Семиты, как потомки Сима, в Ветхом Завете становятся новым изданием единственного, в полной мере наследующим завет Единствен-

¹ Введен в оборот немецкими учеными А.Л. Шлецером и И.Г. Эйхгорном.

ного с Ноем, заключенный в период Всемирного потопа, символом чего выступает радуга.

Потомками Иафета считаются совокупно преимущественно индоевропейские народы. Ветхий Завет перечисляет семь сыновей Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Иаван, Фувал, Мешех, Фирас. Позднее потомство Иафета и отдельные его линии интерпретировались по-разному. Большинство из них связывались с народами Евразии (Турана) или Европы, живущими к северу от западно-семитского культурного круга. Гомер и Магог отождествлялись с киммерийцами и скифами. Мадай — с Мидией (иранцами), а Мешех — с анатолийскими мушками. Иаван — с элинами, Фирас — с иллирийцами и фракийцами, а Фувал — либо также со скифами, либо с испанцами.

Иафет назван младшим сыном Ноя, и его традиции в целом были отнесены к тому же типу, что и традиция Сима, хотя и не с той же концентрацией.

Показательно, что на сыновьях Ноя нарушается строгий дуализм предшествующих метафизических генеалогий. На этот раз помимо избранного народа — потомков Сима, и проклятого народа — потомков Хама, мы имеем потомков Иафета, которые стоят ближе к семитам, но тем не менее не могут считаться в полной мере «евреями» в метафизическом смысле. Иафет выказал почтение к своему отцу Ною и через него он принадлежит к линии Сифа. Но при этом судьбы иафетидов не являются столь же однозначно вписанными в отношении единственного с Единственным, как в случае с семитами, потомками Сима. Это вносит в древнееврейский историал дополнительный градуальный нюанс, где возникает новая симметрия — между двумя полюсами «народом добра» (согласия) и «народами зла» (возражения) появляется нечто промежуточное. Так фигура Иафета концептуально обосновывает нюансирование этнорелигиозной картины мира древних евреев, предвосхищая во многом более позднюю Ахеменидскую эпоху и последующие циклы двух других иафетических Империй, легитимность которых в еврейском самосознании подтверждалась отчасти именно особым онтологическим статусом сыновей Иафета.

Вавилонская башня: единственность Евера

Следующим этапом истории становится эпизод со строительством Вавилонской башни. Это прямое указание на шумеро-аккадскую и ассиро-вавилонскую цивилизацию, известную как раз строительством священных башен — зиккуратов; некоторые из них достигали огромной, поражающей воображение высоты. До начала строительства Вавилонской башни, которое описывается в Ветхом

Завете как богоборческая инициатива и становится основанием для обвинений всей восточно-семитской цивилизации в «отступничестве», что с особой силой проявится в позднейшей истории «Вавилонского пленения», все народы говорили на одном языке.

Всемирный потоп, согласно древнееврейской хронологии, начался в 2014 году до Р.Х. и закончился через год. В греческом переводе Ветхого Завета Септуагинте указывается иная дата, соответствующая 3247 году до Р.Х. После окончания потопа Ветхий Завет перечисляет потомков Сима, живших до строительства Вавилонской башни: Арфаксад, Каинан, Сала и Евер, который был современником башни и который, по древнееврейской хронологии, умер в 1817 году до Р.Х. Евер снова воплощает в себе парадигму согласия. Когда народы пришли в страну Сеннаар и стали строить там Вавилонскую башню, чтобы соединить небо и землю только Евер отказался участвовать в этом начинании. На сей раз это он был тем единственным, кто сохранил согласие с Единственным, тогда как все остальные восстали против Бога. И снова единство противопоставляется множественности и смешению, как это было и на предыдущих этапах иероистории евреев.

Библия говорит о Вавилонском смешении так:

На всей земле был один язык и одно наречие.

Двинувшись с востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там.

И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести.

И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели расеемся по лицу всей земли.

И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие.

И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать;

сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого.

И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город [и башню].

Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле¹.

Последняя фраза приобретает смысл, если читать ее на иврите. Название города Вавилон, на аккадском означающее «Врата Бога»

¹ Книга Бытия. Глава 11: 1–9.

и являющееся калькой с шумерского Ка-Дингир, на древнееврейском звучит как Babel (בלב), что похоже на balal (לבל), то есть «смешение», «смешал» (Господь). Смешение есть прямое выражение множественности как антитезы единственности. Поэтому Вавилон для евреев сам по себе и как название, и как цивилизационное явление (месопотамская цивилизация восточных семитов) мыслится как *антитеза* метафизическому еврейству. По контрасту с этим Евер, которого можно считать одним из эпонимов евреев как народа, выступает сохранившим изначальную идентичность и являющимся единственным подлинным евреем по линии Адама в раю (до грехопадения), Авеля, Сифа и его потомства вплоть до Ноя, затем от Сима до эпопеи строительства Вавилонской башни. В этой истории противопоставляется Эвер и Вавилон. Вавилон здесь оказывается новым изданием всей негативной семантики иероистории — от змея через Каина и его потомства вплоть до Хама и всех остальных людей, уклонившихся от основополагающего вектора согласия. Мы снова сталкиваемся с дуализмом отношения единственного с Единственным, и в этом случае истинным единственным выступает Евер как архетип и действительное выражение избранного народа. Евер сохраняет знание изначального языка, на котором говорили все люди до начала строительства Вавилонской башни, тогда как все остальные поставилонские культуры его забывают. Евер и его наследники, составляющие отныне новое издание избранного народа, то есть евреев, остаются носителями знания о Единственном, что и воплощено в сохранении единого языка.

Патриархи

Авраам: путь к Земле

Далее следует сюжет об Авраме (позже Аврааме), потомке Евера, сыне Фарры и выходе из Ура Халдейского. Вся линия от Евера до Аврама такова: Фалек, Рагав, Серух, Нахор, Фарра.

Так как речь после Вавилонской башни идет снова о Месопотамии, можно предположить, что предки Аврама жили в этот период в Междуречье. По традиционной древнееврейской хронологии Аврам родился в 1812 году до Р.Х. и умер в 1637 году до Р.Х., прожив 175 лет. Согласно Септуагинте, его рождение приходится на 2040 год до Р.Х., что соответствует последней эпохе объединения Месопотамии под властью шумерских царей — Третьей династии Ура.

Аврам становится новым выражением того единственного, кто продолжает на сей раз линию Евера и хранит еврейскую идентичность в неприкосновенности. Теперь Аврам и его потомство противопоставляются всем остальным народам, а сам он становится родоначальником послевавилонских патриархов. Отныне в библейском историале начинает фигурировать «обетованная земля», которая представляет собой *пространственное воплощение единственности* и новую форму завета и согласия. Обетованная земля становится мерой отношения единственного к Единственному и сохраняет это фундаментальное значение на всем протяжении истории евреев как народа.

История семьи Аврама начинается с ухода из Ура Халдейского. Отец Аврама Фарра вместе с сыновьями Аврамом, Нахором, дочерью (сводной сестрой Аврама) Сарой (впоследствии Саррой) и внучатый племянником Лотом направился в Ханаан.

И взял Фарра Аврама, сына своего, и Лота, сына Аранова, внука своего, и Сару, невестку свою, жену Аврама, сына своего, и вышел с ними из Ура Халдейского, чтобы идти в землю Ханаанскую; но, дойдя до Харрана, они остановились там¹.

Чем был вызван именно такой маршрут, предполагавший длительное путешествие на север через всю Месопотамию из Ура,

¹ Книга Бытия. Глава 11: 31.

располагавшегося на самом юге? Единственное, что связывало северный Харран с южным Уром, — это почитание бога Луны, Сина (шумерский Нанна), чьи главные святилища располагались именно в этих полюсах месопотамской цивилизации¹. Связь Аврама с богом Луны становится более понятной, если мы примем во внимание культуру южных семитов, арабов, у которых бог Луны был главой всего пантеона². После реформы Мохаммеда арабы обращались именно к Авраму как носителю изначального монотеизма (Ur-Monothelismus), который можно условно обозначить как «монотеизм Луны». Если в истории евреев бог Луны как таковой не играет ведущей роли³, то у арабов, напротив, связь Аврама с Луной приобретает центральное значение⁴.

В Харране Фарра, отец Аврама, умирает. После этого Бог провозвестил Авраму великое будущее, что он станет родоначальником избранного народа, и повелел идти в Ханаан.

И сказал Господь Авраму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные. И пошел Аврам, как сказал ему Господь; и с ним пошел Лот. Аврам был семидесяти пяти лет, когда вышел из Харрана⁵.

Пройдя через Сирию и весь Ханаан, то есть практически через все пространство западно-семитской цивилизации с севера на юг, Аврам с женой Сарой дошли до Египта. Там Аврам и Лот обогатились и разделились: Аврам снова пошел на север, в Ханаан, и поселился у священной дубовой Мамврийской рощи, а его племянник Лот отправился в Содомскую землю, лежавшую к востоку от Иордана

¹ В истории Междуречья два города — Ур и Харран — в эксплицитном контексте лунного культа связывались в эпохи того, что мы назвали ранее «лунными Империями». Особенно ярко это видно в последний период Нововавилонского царства в случае Набонида.

² Hall M. A study of the Sumerian Moon-god, Nanna-Suen. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1985.

³ Отдельно следует рассмотреть вопрос о том, как фигура «старого бога», Кроноса/Сатурна, у западных семитов Эл/Илу соотносится с богом Луны. Такой атрибут Кроноса как серп (коса) и его связь со временем (Хронос) позволяют наметить направление для дальнейшего сближения.

⁴ Эту тему мы более подробно разовьем в дальнейшем.

⁵ Книга Бытия. Глава 12:1 — 4.

(позднее там потомками Лота, то есть родственными семитам-евреям народами, будут основаны царства Аммон и Моав). Так потомки Евера, единственного свидетеля Вавилонского смешения, оставшегося верным изначальной традиции, оказываются в Ханаане — Аврам в центре и на востоке, а Лот на западе. Это разделение снова отражает двойственность еврейского историала, на сей раз воплощенную в сакральной географии Ханаана: запад, где обосновался Аврам, становится священной территорией, а восток, где закрепился Лот, земли Содомы на восточном берегу реки Иордан, напротив, постепенно станут синонимом возражения Богу, греха и нечестия. Однако это разделение определится не сразу; на первом этапе обе семейные линии — и Аврам и Лот — действуют солидарно.

Вместе с тем у христианского писателя Евсевия Кесарийского со ссылкой на греческого историка Николая Дамасского излагается несколько отличная версия происхождения Аврама.

Аврам был царем Дамаска¹, который пришел туда вместе с войском из чужой страны, расположенной выше Вавилона Халдейского. Но вскоре снова он покинул со своими людьми этот регион и перенес свое жилище в страну, которая в то время называлась Ханааном, а сегодня зовется Иудеей; вместе со всем множеством, которое увеличилось при нем (...) Имя Аврам широко известно в Дамаске и одна из деревень недалеко от него все еще считается домом Аврама².

Показательно, что приведенный у того же Евсевия Кесарийского отрывок из текста еврейского историка середины II века до Р.Х. Еволема, возводит Аврама к гигантам, строителям Вавилонской башни.

Город Вавилон построили те, кому удалось спастись от Всемирного потопа. Это были гиганты, павшие (*perphilim*) и они построили башню, которая вошла в историю. Но башня была опрокинута вмешательством Бога, а гиганты были рассеяны по всей земле.

Однако в десятом поколении в вавилонском городе Камарина (который некоторыми зовется Уром и является городом халдеев), жил тринадца-

¹ То же самое говорит и римский историк Гней конца I века до Р.Х. — I века по Р.Х. Помпей Трог. Согласно ему: «Евреи пошли от царя Дамаска (...) Сирийцы посвятили его жене Аратис гробницу и стали почитать ее как богиню. После Дамаска царями Сирии были Ацелус (Хазайл), Абраам и Исраил». *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 78 — 79.*

² *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 78.*

тый отпрыск Аврам, человек благородного происхождения и превосходящий всех мудростью.

О нем рассказывают, что он был изобретателем астрологии и халдейской магии и в силу своего благочестия заслужил милость у Бога. Далее говорится, что по указанию Бога он покинул эти места и поселился в Финикии и там научил финикийцев движению солнца и луны, и всем остальным вещам; поэтому он был в почете у их царя¹.

Фрагмент Евполема интересен в том смысле, что связывает Аврама с типично вавилонской наукой исследования звездного неба. При этом именно Харран — причем вплоть до эпохи арабских завоеваний — был крупнейшим центром астрологии, что, вероятно, связано как раз с культом бога Луны Сина, который в шумеро-аккадской и ассиро-вавилонской традиции считался отцом Солнца и звезды Венера, то есть прародителем небесных светил. Ссылки же на Сирию и Финикию географически оправданны, поскольку Аврам, двигаясь из Харрана в Ханаан и далее в Египет, должен был пройти по территории Сирии и соседней с ней Финикии.

Согласно библейскому рассказу, в Ханаане Аврам становится богатым и мощным правителем, и когда он узнает, что войска Государства Элам разорили Содомскую землю и увели в плен Лота, он вооружает своих слуг, догоняет эламитов и побеждает их, спасая Лота и союзных Содому царей. Возвратившись из похода, Аврам получил благословение Мельхиседека (Малки-Цедека, «Царя Справедливости» на иврите), царя Салима (Шалема), города, относящегося к Содомскому царству, и «священника Бога Всевышнего» ('Ēl 'Elyōn). Этот эпизод важен для христианства, так как бескровная жертва Мельхиседека, представлявшего собой оседлую цивилизацию, хлеб и вино, рассматривалась как прообраз христианской Евхаристии (поэтому сам Христос назван апостолом Павлом «священником вовек по чину Мельхиседекову»²). По одной из версий, Мельхиседек был царем иевусеев, древнего ханаанского народа³, жившего в горной местности в окрестностях Иерусалима, который изначально носил название Иевус.

¹ *Hodges R.E.* (ed.). *Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors.* P. 77.

² «Ты священник вовек по чину Мельхиседекову». К Евреям. 5, 6 и 7, 1–17.

³ Возможно, иевусеи были смешанным племенем, в этногенезе которого участвовали не только западные семиты, но хетты и хурриты. О том, что хетты жили на территории Иерусалима еще при царе Давиде, свидетельствует история про жену Урия Хеттеянина Вирсавию, отнятую у мужа Давидом.

Аврам от наложницы Агари-египтянки рождает Исмаила, который в Библии считается первопредком арабов — южно-семитских племен. Тот факт, что Исмаил рожден от египтянки (а не от еврейки) и не от жены (а от наложницы), делает арабов в глазах евреев «низшими людьми». Это — побочная ветвь чистых (в метафизическом смысле) евреев. Здесь снова происходит отделение евреев от неевреев (или не совсем евреев): Исмаил становится выражением отклонения и возращения на пути диалектики отношения единственного к Единственному. Он представляет собой своего рода «субститут еврея», что определяет онтологический статус арабов в библейском контексте.

Бог снова является Авраму и открывает ему предназначение. Он также меняет его имя, требуя добавить звук «ha», что изменило семантику — от *āb gam* (אב גם), дословно «высокий отец» к *āb ḡaḥam* (אב גחם), дословно «отец многих».

Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов, и не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов; и весьма, весьма распожужу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя; и поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя; и дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом¹.

Сара была им переименована в «Сарру». Тогда же Бог велел Аврааму совершить обрезание² самому и заповедовал отныне обрезать всякого человека мужского пола в восьмой день от рождения, вклю-

¹ Книга Бытия. Глава 17:3–8.

² Этот обряд обрезания практиковался у семитов и у некоторых африканских народов с древних времен. Согласно греческим комментаторам и современным историкам религий, этот обряд связан с инициатической смертью и имеет в себе элементы кровавого жертвоприношения детей (практиковавшегося в ханаанских, и особенно финикийских, религиозных обрядах) и ритуальной кастрации. Важно, что оба действия приоритетно обращены именно к младенцам; в этом можно увидеть отголоски идеи торжества старых богов (отцов) над молодыми. Неоплатоник Порфирий (Малх), сам финикиец родом из Тира, пересказывая мифологические представления финикийцев, указывает на то, что «финикийцы называли Кроноса "Израилем"», что сам Порфирий интерпретирует как отождествление Кроноса с богом Авраама. В таком случае, его обрезание становится символом кастрации титана Кроноса, а обрезание младенцев — принесением в жертву «новых богов». См.: *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors.*

чая младенцев, рожденных в доме и купленных за серебро у иноземцев.

Завет Бога с Авраамом, закрепляющий его статус родоначальника евреев в земле Ханаана, земле обетованной, является повторением базового еврейского иероисторического кода. Теперь Авраам становится единственным перед лицом Единственного, а Ханаан превращается в новый «рай», где суждено будет расселиться избранному народу, прямым потомкам «отца многих». Обрезание становится базовым ритуалом этого завета, выражающим принципиальное согласие еврея быть евреем, то есть выполнять свою метафизическую миссию.

Исаак: жертва и субститут

Вскоре после обрезания к Аврааму Бог явился в виде трех странников (ангелов). Авраам оказал гостям гостеприимство, что стало этиологической основой для сакрального гостеприимства народов, исповедующих монотеизм: в каждом госте может обнаружиться божественное присутствие, и поэтому, не зная, кто приходит в дом, необходимо следовать примеру Авраама и оказать радушие. Пришельцы сообщили, что через год снова явятся к Аврааму и у Сарры родится сын Исаак.

Далее следует эпизод с Содомом и Гоморрой, городами, за нечестие уничтоженных Богом (при помощи огненного града), и спасение Лота и его дочерей, от которых начинается род аммонитских и моавитских правителей. В этой истории подчеркивается природа Ханаана как сына Хама и как свойство пространства, не трансформированного присутствием единственного (избранного народа), обращенного к Единственному. Поэтому и сами грехи Содома, и инцестуальное зачатие дочерьми Лота царей восточного Ханаана (Моава и Аммона), и позднейшие эпизоды, где упоминаются языческие политеистические религии восточных царств и их экстатические культы, — все это соответствует измерению множественности и искаженному отношению людей с Богом, выбору *возражения*, вместо *согласия*, воплощенного в Аврааме.

Однако вместе с тем между востоком и западом Ханаана существует культурная и цивилизационная *непрерывность*. Она проявлена и территориально, и мировоззренчески, и этнически, так как все земли Ханаана населены потомками Фарры, а в основе их языка и культуры лежит комплекс религиозных представлений, общих для всех западных семитов. Поэтому *благословенный запад* Ханаана и *богоборческий восток* прежде всего разделены *интерпретаци-*

ей, акцентами и метафизическим вектором культов и религиозных воззрений. Отсюда вытекает сложный — двухуровневый — подход к анализу библейского повествования: в нем мы имеем дело как с уникальностью свидетельства единственного о Единственном (и это есть эксклюзивность собственно еврейской метафизики), но также и с общностью религиозного и отчасти обрядового языка, где вполне можно обнаружить единый западно-семитский фундамент. И хотя смысл и значение имен, ритуалов, сюжетов и главных фигур еврейского, с одной стороны, и общеханаанского (шире — западно-семитского) культурного круга — с другой, качественно различно, сам базовый материал, который задействован для построения и оформления сакрального библейского историала, является в обоих случаях тем же самым. Из этого и проистекает сложность структурного анализа: мы не должны ни сводить еврейский (эксклюзивный и собственный) монотеизм к общей и более широкой ханаанской матрице (включающий не только запад и восток Ханаана, но и Финикию, и арамейскую Сирию, и даже отчасти культуру несемитов филистимлян), но и не считать любую деталь еврейской традиции строго уникальной и не имеющей вообще никаких аналогов с обще-семитским контекстом. Необходимо учитывать и то и другое, то есть *единство* религиозного и мифологического языка (в том числе и собственно лингвистику, а также обрядовую сторону), и вместе с тем *особость* метафизического свидетельства. Это методологическое замечание в полной мере относится к эпизоду, связанному с принесением Авраамом Исаака в жертву.

Библия сообщает, что у Авраама в столетнем возрасте родился сын Исаак. И далее следует эпизод с требованием Бога принести его в жертву, что Авраам и собирается сделать, поднявшись на гору Мориа.

Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе¹.

На вершине горы Авраам делает жертвенник, раскладывает дрова (это должна быть жертва всесожжения, то есть «холокост», — *όλοκαυστος* — по-гречески, — и стоит вспомнить о том, что финикийцы бросали детей в жертву Ва'алу именно в огонь и от огненных гигантов происходил их род) и, связав Исаака, кладет его на алтарь. Когда он заносит руку с жертвенным ножом, чтобы заколоть сына, Бог останавливает его и заменяет человеческую жертву ягнёнком.

¹ Книга Бытия. Глава 22:3.

И простер Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть сына своего. Но Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! Он сказал: вот я.

Ангел сказал: не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня.

И возвел Авраам очи свои и увидел: и вот, позади овен, запутавшийся в щале рогами своими. Авраам пошел, взял овна и принес его во всесожжение вместо [Исаака], сына своего¹.

Снова мы оказываемся в самом центре западно-семитской сакральности: отец убивает своего сына, принося его в жертву; в обряде участвует огонь и ритуальный нож (меч). Порфирий, продолжая аналогию Авраам (Израиль)-Кронос², так описывает этот сюжет:

У древних народов во времена жестоких бедствий был обычай, чтобы не потерять вообще все, цари и властители городов и народов должны были принести в жертву мстительному божеству своих самых возлюбленных детей — это была цена искупления: те, кто были предназначены для этой цели, приносились в качестве сакральной жертвы. Эл/Кронос или Сатурн, которого финикийцы называют Израилем и который после смерти был обожествлен и был помещен на планету, носящую его имя, когда он был царем, породил от нимфы своей страны, по имени Анобрет³, единородного сына, который, по финикийским преданиям, был назван Ieoud⁴, как финикийцы называют единственного сына: и когда страна была в опасности страшной войны, он украсил алтарь, возложил на сына знаки царского достоинства и принес его в жертву⁵.

Порфирий хочет сказать, что идея жертвы Сына Бога имеет свою историю даже у нехристианских народов. Показательно, что Пор-

¹ Книга Бытия. Глава 22: 10 – 13.

² Р. Ходжес замечает: «Трудно сказать, какое отношение может иметь к Кроносу или Сатурну Авраам, но некоторое сходство, безусловно, присутствует: 1) Кронос и Авраам оба приносят в жертву своих сыновей (Исаак был спасен в последний момент особым вмешательством), 2) оба обрезали себя, 3) оба завещали обрезания своим потомкам». *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 17.*

³ По Бокарту, «Анобрет» означает «зачатая по благодати» и указывает на Сарру. *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 22.*

⁴ Финикийская форма «иудей».

⁵ *Hodges R.E. (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. P. 21.*

фирий связывает это именно с западно-семитской финикийской религией, а самого Авраама и, соответственно, его Бога отождествляет с Кроносом/Сатурном, то есть с титаном.

Но вместе с тем этот эпизод означает и специфический сдвиг еврейской традиции в отношении общесемитских обычаев и культов. Авраам готовится совершить обряд, характерный для религии Ва'ала: принести в жертву ребенка. С точки зрения финикийской (или общеханаанской) сакральности это вполне благочестивый акт, соответствующий нормам религии «старого бога», титана Кроноса. Но с точки зрения евреев как исключительного народа-свидетеля, этот тип сакральности, свойственный множеству, требует фундаментального пересмотра, что и происходит в истории на горе Мория: удовлетворенный классическим западносемитским благочестием Авраама, Бог *отменяет* сам акт человеческой жертвы и заменяет ее жертвенным животным — овном. Это — новый порядок жертвоприношений, но и он может быть рассмотрен как выражение классически семитского духа — мы видели, что субститут жертв является фундаментальной чертой культа Ва'ала. Сами дети, приносимые в жертву, суть субституты, а жертвенное животное в данном случае становится еще одним порядком субститута — на сей раз оно заменяет принесение в жертву детей. Это очень важный момент: для выражения уникальности веры у евреев нет и не может быть особого языка, и поэтому они вынуждены пользоваться тем языком (включающим в себя обряды, ритуалы, имена и религиозные сюжеты), который является *общим знаменателем Ханаана*, но складывать из его титанических элементов уникальное и радикально отличное послание — монотеистическую керигму¹.

Израиль: битва с Богом и новое имя единственного

Далее в Библии следует рассказ о женитьбе Исаака на Ревекке, от которой он рождает двух сыновей — Исав и Иакова. Исав станет основателем народа идумеев, царство которых находится на юго-востоке Ханаана, а Иаков, позднее получивший имя Израиль, оказывается родоначальником еврейского народа, который в дальнейшем будет главным лицом священной истории. Здесь снова повторяется разделение на евреев и неевреев, субститута евреев, как это было в истории с Исмаилом. Теперь же речь идет об отделении от прямого ствола еврейства идумеев, как ранее были отделены арабы. Но если между потомками Авраама и потомками Исмаила жесткой оппози-

¹ Bartsch H.-W. (Hg.). Kerygma und Mythos. Bd. 1. Hamb.: Reich, 1960.

ции не было, то между Иаковом и Исавом, напротив, возникает ожесточенная вражда, начинающаяся с покупки Иаковом права первородства за чечевичную похлебку и постепенно превращающаяся в фундаментальный конфликт.

В глубокой старости Авраам женился на Хеттуре, которая рождает ему еще несколько сыновей: Зимрана, Иокшана, Медана, Мадяна, Ишбака и Шуаха, которые рассматриваются евреями, как и Исмаил, праотцами различных южно-семитских (арабских) племен.

Противоречия между Иаковом и Исавом, а также повеление Исаака не брать в жены женщин из земли Ханаан, заставляет Иакова отправиться в Месопотамию (на иврите Paddan-Aram — פַּדְדַן אֲרָם), откуда вышел его дед Авраам и откуда Исаак взял себе в жену Ревекку по той же причине. По пути в Месопотамию Иаков видит во сне лестницу, по которой поднимаются и спускаются ангелы. В этом месте он основывает святилище Вефиль, дословно Дом Бога (Beth-El, בֵּית אֱלֹהִים).

В жизни Иакова есть один странный эпизод, когда он всю ночь «бился с Богом».

И остался Иаков один. И боролся Некто с ним до появления зари; и, увидев, что не одолевает его, коснулся состава бедра его и повредил состав бедра у Иакова, когда он боролся с Ним.

И сказал [ему]: отпусти Меня, ибо взошла заря. Иаков сказал: не отпущу Тебя, пока не благословишь меня.

И сказал: как имя твое? Он сказал: Иаков.

И сказал [ему]: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь.

Спросил и Иаков, говоря: скажи [мне] имя Твое. И Он сказал: на что ты спрашиваешь о имени Моем? [оно чудно.] И благословил его там².

Мы видим, что в ходе битвы в Богом Иаков, благословенный и нареченный отныне Израиль, повреждает *бедро*. Понятие «бедро» (כֶּסֶל) может толковаться различно: как нога, лодыжка, но и как эвфемизм для детородного органа (что может служить символическим указанием на кастрацию). Этот сюжет, возможно, является отголоском древних мотивов, связанных с богоборчеством и теомахией. После этого события, битвы с Богом, Иаков получает имя «Израиль», которое трактуется как «Герой Божий» или «Борец с Богом» — от

¹ Paddan-Aram — Паддан Арамейский, что указывает на северное Междуречье и, возможно, непосредственно на Харран.

² Книга Бытия. Глава 32:24 — 29.

глагола sarah (סָרַח). В этом случае в выражении «сражаться с Богом» использовано ивритское слово Elohim (אלהים).

у Иакова рождаются 12 сыновей, и среди них младший, Иосиф Прекрасный. Все они становятся родоначальниками 12 родов еврейского народа, которые впоследствии разделяют между собой землю Ханаана.

Братья из зависти бросают Иосифа в колодезь, откуда его достают египтяне. Так он оказывается при дворе фараона, становится видным и влиятельным сановником, и когда в Ханаане начинается голод, он прощает своих братьев, приехавших за зерном, и спасает евреев от голода, переселив их в Египет. До этого момента евреи представлены как кочевой народ, занятый разведением скота и постоянно перемещающийся по территории Ханаана, совершая то тут, то там более или менее продолжительные стоянки.

С этого момента начинается период египетского плена. Согласно историческим хроникам, возможно, это совпадает с захватом Нижнего Египта племенами гиксосов. Но само вторжение гиксосов не было одномоментным: западно-семитские племена стали расселяться в дельте Нила заранее (основав там свой город Аварис), что и может быть подоплекой библейского повествования.

На переселении братьев Иосифа, а также их старого отца Иакова в Египет завершается этап трех Патриархов еврейского историала. Все они — Авраам, Исаак и Иаков — становятся символами еврейской идентичности в ее структурном измерении: Бог евреев часто именуется в Библии «Богом Авраама, Исаака и Иакова», что подчеркивает их роль в отношении «избранного народа» с Единственным. В центре этого периода стоит пространство Ханаана, в наследие которым вступают Патриархи. При этом все они — вплоть до Иакова — сохраняют тесную связь с арамейским миром, то есть с Харраном, с которым поддерживают тесные связи и откуда берут жен. В эту же эпоху происходит кристаллизация еврейской идентичности в трех Патриархах, причем от линии Авраама отделяются Исмаил и другие прародители арабских племен, а от Исаака — прямая линия праведная Иакова и греховная Исава (идумеев).

Иаков, третий из Патриархов, становится архетипом для евреев последующих эпох, и 12 его сыновей выступают как прародители 12 колен, на которые разделяется весь еврейский народ и которые будут играть на дальнейших этапах иудейской иероистории фундаментальную системообразующую роль. Единство и единственность еврейского архетипа рассредоточивается накануне периода Египетского плена на 12 лучей, совокупно представляющих отныне «еврейскую структуру».

Двенадцать колен

Сыновья Иакова считаются основателями двенадцати племен, составляющих еврейский народ. Это упорядочивание происходит накануне Египетского пленения, в котором евреи оказываются в силу поразившей Ханаан засухи и пребывают вплоть до Моисея. Сыновья Иакова были от двух жен и от двух наложниц. От Лии — Рувим, Симеон, Левий, Иуда, Иссахар и Завулон. От Рахили — Иосиф и Вениамин. От наложницы Валлы — Дан и Неффалим. От наложницы Зелфы — Гад и Асир. Двое сыновей Иосифа — Ефрем и Манассия — были признаны основателями отдельных колен, а сыновья Левия, из которого в иудейской традиции происходили священники, не получили доли в нормативной организации израильтян как народа-войска, а также не имели своего надела земли при распределении территории Ханаана (после возвращения евреев из Египта). Поэтому число 12 устоялось в определении колен Израиля и было отражено позднее в Гилгале, где Иисус Навин установил святилище из 12 камней, расположенных по кругу. С этой символической точки началось распространение евреев по земле обетованной.

История 12 братьев, сыновей Иосифа, лежит в основании библейской истории о том, как евреи оказались в египетском плену. Иосиф был младшим сыном Иакова, но отец любил его более всех остальных. Он описывается как самый красивый из них — отсюда устойчивое выражение «Иосиф Прекрасный». Кроме того, с юности он отличался тем, что видел пророческие сны. Здесь отчасти повторяется история самого Иакова, который был вторым сыном Исаака, но стяжал себе право первородства, выкупив его у первенца Иакова Исава, положившего начало царям Идумеи. Братья ревновали к Иосифу, не любили его и решили его убить. Вначале они бросили его в ров и хотели оставить там. Но затем, увидев арабских купцов, решили продать его им за двадцать сребреников. Иакову же они показали его одежду, пропитанную кровью козленка, и убедили в его смерти. Иосиф оказался в Египте и благодаря своей способности интерпретировать сновидения был приближен к фараону и вскоре стал его соправителем. В годы засухи сыны Иакова были вынуждены отправиться за хлебом в Египет, где их встретил неузнанный ими Иосиф, сделавшийся могущественным правителем. Он не стал мстить братьям и пригласил их вместе со старым отцом переехать в Египет, где и поселил их в земле Гесем. Евреи, бывшие вначале почетными гражданами Египта, постепенно оказались в зависимости от египтян и были вынуждены стать их рабами. Именно из этого рабства и выведет их Моисей, с чего начнется возвращение на землю обетованную и окончательное завоевание Ханаана.

В талмудическом толковании¹ сюжета с продажей Иосифа его братьями есть важная деталь. Несмотря на то что Иосиф в этом рассказе выглядит праведником и добродетельным страдальцем, способным простить своих братьев за их злодеяние, а его братья, напротив, преступниками, можно представить этот эпизод с точки зрения базовой структуры еврейского историала. Иуда, сын Лии, в Библии предлагает продать Иосифа арабам, а не убивать. Вместе с тем Рувим, другой сын Лии, вообще стремится избавить его от страданий и спасти.

На основании интерпретации этого места в соотнесении с позднейшими текстами пророков (Исайи, Захарии и т. д.) иудеи III века по Р.Х., вероятно, опираясь на более древние устные традиции, выдвинули идею «двух Мессий»² или «двух царей». Один из них — «Мессия Страдающий» — устойчиво называется «бен Йосефом», то есть «сыном Иосифа», «потомком Иосифа», и считается происходящим из колена Ефремова (сына Иосифа Прекрасного). Другой Мессия — «мессия Побеждающий» — именуется «бен Иудой», то есть «сыном Иуды», «потомком Иуды». Из колена Иуды выйдет позднее самый великий из еврейских правителей — царь Давид. Поэтому этот Мессия называется «бен Давидом», то есть «потомком Давида».

Разница между ними типологизируется как раз историей с 12 братьями и попыткой убить Иосифа, сбросив его в яму. Иосиф — прототип Страдающего Мессии. С ним братья поступают несправедливо. Его сбрасывают в яму (символическая смерть). Жена Потифара лжесвидетельствует против него, обвиняя его, невинного, в грехе и преступлении. И самое главное, что само пребывание Иосифа в Египте становится прелюдией к египетскому рабству, к уходу из обетованной земли, то есть к отступлению евреев от своей метафизической идентичности. Линия Иосифа — это линия спуска от единственности ко множественности — от Ханаана в Египет, от святости ко греху. И именно из этого низшего онтологического уровня выводит евреев Моисей ценой стольких испытаний и скитаний по пустыне. Символом Иосифа становится бык, жертвенное животное. И когда Моисей выводит евреев из Египта, то, согласно Талмуду, он обращается к гробу Иосифа, помещенного на дне Нила, со словами: «Вставай, бык!» ('ale shōg — על שור). По другой версии, он бросает в Нил табличку с этой формулой. Останки Иосифа были перенесены евреями из Египта во время их бегства. Но именно благодаря силе этой таблички позднее евреи в пустыне создадут золотого

¹ Мидраш раба. Великий мидраш: В 8 т. М.: Книжники; Лехаим, 2013.

² О фигуре Мессии и том, насколько она является собственно еврейской, а насколько нет, мы будем подробнее говорить далее.

тельца, которому будут поклоняться, вызвав гнев Моисея. Бык был основным жертвенным животным и играл центральную роль в культе Ва'ала, где выступал как субститут самого Ва'ала и приносился в жертву. В этом смысле в структуре западносемитской культовой практики он считался эквивалентом ребенка. Сбрасывание Иосифа братьями в яму также может считаться формой убийства, принесения в жертву. В этом смысле Иосиф есть прообраз Страдающего Мессии, с которым связано таинство отчуждения евреев от самих себя, удаление из обетованной земли, самоотрицание.

Иуда, со своей стороны, в талмудических мидрашах рассматривается как антитеза Иосифу. Он воплощает в себе, напротив, самоотверженность евреев, их верность своей глубинной метафизической идентичности как единственных в диалоге с Единственным. Продажа Иосифа арабским торговцам, инициатором которой является именно Иуда, становится в таком случае актом волевого самоутверждения, победы позитивной модели еврейского историа-ла над негативной и отклоняющейся моделью. Именно Иуда воплощает, в таком случае, в себе согласие (с Единственным), тогда как Иосиф — возражение. Потому от Иуды и его колена происходит царь Давид, царь-победитель, и в позднем иудаизме провозглашается приход Мессии в конце времен. На этот раз — это Мессия бен Давид есть Мессия Побеждающий, Триумфальный.

В таком случае и символ Иосифа как быка и его связь с золотым тельцом становятся более понятными: речь идет о *второй стороне главного библейского кода*, сопряженного с темной стороной бытия. Символом же Иуды является лев, солярное побеждающее животное. Лев никогда не выступает в символических рассказах и обрядах в качестве жертвы, напротив, именно он считается тем, кто нападает.

Поэтому две линии среди колен Израилевых — Ефремова и Иудина — становятся двумя полюсами еврейской идентичности — страдающей и триумфальной.

Возвращение в Ханаан: парадоксы земли

Моисей и новое вторжение в Ханаан

В Египте евреи оказываются в тяжелом положении, и новый предводитель народа, пророк Моисей, выводит их из Египта назад, в землю обетованную. Обычно жизнь Моисея датируют XIV – XIII веками до Р.Х.

Моисей получает от Бога на горе Синай заповеди, скрижали завета и организует еврейский народ как единое структурированное общество с особой жреческой кастой (левиты), старейшинами каждого из двенадцати колен Израиля, строгой иерархией и жесткими правилами поведения и морали. В этот период евреи становятся носителями эксплицитного Логоса, в основе которого лежат:

- идея жесткого, доведенного до крайней формы *единобожия*, почитание *единственного* Бога;
 - убежденность в избранности евреев — *единственного* среди всех остальных народов для того, чтобы выполнять волю Творца мира, править другими народами и судить их;
 - представление о священном праве на «землю обетованную» (Ханаан), которая должна быть пространством, полностью контролируемым избранным народом, очищенным ото всех остальных;
 - безусловная уверенность во вселенском и общемировом значении еврейской миссии и еврейской религии, притом что все остальные народы суть преступники и богоборцы, а их верования — заблуждение, разврат и грех;
 - требование ко всем евреям *свято блюсти* религиозные установки монотеизма (веру в бога Авраама, Исаака и Иакова) как глубинную основу еврейской идентичности;
 - коллективная *ответственность* евреев друг за друга перед лицом грозного и строгого Божества (малейшее отклонение от воли которого карается Им нещадно и безжалостно);
 - вера в то, что среди евреев есть и должны быть лидеры, имеющие прямой контакт с Богом Яхве, которые уполномочены вести за собой народ, руководствуясь прямым наитием.
- По сути, религия Моисея является прямым продолжением тех базовых установок, которые мы встречаем с самого начала Ветхого Завета

и которые составляют его основополагающий код. Эпоха Моисея, который и считается составителем пяти главных книг Ветхого Завета, напрямую вытекает из эпохи Патриархов: снова речь идет о «земле обетованной» как пространственном измерении единственности и избранности евреев. Но если Патриархи до Египетского плена только наметили карту Израиля, то Моисей был призван вывести евреев из Египта и направить их на *окончательное и необратимое* покорение Ханаана.

Показательно, что скитание по пустыне — также классическая для еврейского историала полярность еврейской идентичности, с которой мы постоянно сталкивались на предыдущих этапах. На сей раз она ярче всего проявляется в истории с золотым тельцом. Во время отсутствия Моисея народ отливает из золота идола в форме быка, что, вероятно, было культовой формой почитания Ва'ала. Моисей считает это прямым отступлением от норм единобожия и от исполнения иудеями собственной судьбы, а также преградой для вступления в наследие Ханаана. Грех золотого тельца становится новой линией размежевания: среди евреев, вышедших из Египта, оказываются как праведники, так и грешники, как чистые евреи, так и скрытые имплицитные «идолопоклонники». Позднее Каббала назовет их «великим смешением» ('ענן גאון — רב רב) и объяснит их наличие среди последователей Моисея тем, что они, будучи египтянами, а не евреями, присоединились к евреям во время их бегства из Египта¹. Так снова обозначается антропологический дуализм: внутри еврейского народа оказывается определенная группа тех, кто имеет иную — полярную — метафизическую идентичность, кто возражает Богу, а не соглашается с Ним. Позднее именно этот полюс будет нести ответственность за отступление евреев от единобожия и впадение в множественность (в смешение).

На этом этапе в иудейской религии *нет ни мессианских, ни эсхатологических представлений*², но наличествует убежденность, что евреи выше всех остальных народов, наделены исключительным достоинством и имеют полное право захватить «землю обетованную» и жить в ней, сохраняя и укрепляя свою идентичность. Однако эта же идея была ярко выражена и на предыдущих периодах

¹ Персонализациями эре врав могут служить еврейские старейшины Датан и Абирам, а также левит Корах, поднявшие мятеж против Моисея и провалившиеся сквозь землю.

² Эти темы появляются только в эпоху Вавилонского пленения и после того, как евреи оказываются поданными Ахеменидской Империи. О фундаментальном и основополагающем влиянии Ирана и маздеистской религии на поздний (поствавилонский) иудаизм мы рассматриваем в томе «Ноомахия», посвященном целиком Иранскому Логосу. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

библейского повествования, поэтому ничего метафизически нового Моисей в еврейскую религию не привносит¹. Откровение, полученное им на горе Синай, в том числе и Скрижали Завета, лишь упорядочивают религиозный и общественный закон, в котором основные установки отношения единственного с Единственным уточняются, конкретизируются и описываются вплоть до деталей. Фактически создается особая *еврейская конституция*, определяющая на сей раз эксплицитно то, что должно быть нормой для еврейской идентичности и, соответственно, благочестия и праведности.

Сорок лет скитаясь по пустыне, евреи наконец приходят в Ханаан и начинают завоевывать «землю обетованную» под предводительством Иисуса Навина, сменившего Моисея. Согласно библейской хронологии, эти события начинаются в 1272 году до Р.Х.

Исус Навин безжалостно уничтожает города и Государства Ханаана, вырезает местное население, не щадя никого, подвергает унижениям и надругательствам взятых в плен предводителей и царей, вышедших против евреев на бой. Эти жестокие и радикальные формы агрессии представлены в Библии как исполнение священного предназначения, как *войны Иеговы*, ведущиеся народом, заключившим с ним Завет. Жестокий и могущественный, уничтожающий все на своем пути народ, выступающий от имени еще более жестокого и могущественного, уничтожающего и унижающего Бога.

Евреи, перейдя Иордан, захватывают Иерихон, затем побеждают остальных правителей Ханаана и заселяют огромные территории. Десять колен (Рувим, Симеон, Иссахар, Завулон, Манассия и Ефрем, Дан, Неффалим, Гад, Ашер) расселяются на севере Ханаана (от границы с арамейской Сирией) до земель филистимлян на юго-западе и восточного берега Мертвого моря на юго-востоке. Два колена (Иудино и Вениаминово) обосновываются на юге Ханаана, к востоку от филистимлянского Пятиградия. Левиты же, как особое сословие, не получают своего надела и выполняют функции жрецов в зоне расселения всех колен.

¹ Конечно, секулярный историк может легко возразить: такая преемственность вполне объяснима тем, что именно Моисей и являлся составителем Пятикнижия, носящего его имя, а следовательно, более древние этапы еврейской истории вполне могли быть плодом редакции древних преданий самим Моисеем. В этом случае именно он и считался бы тем, кто ввел и обосновал главный еврейский код, спроецировав его не только на настоящее и должствующее, но и на прошлое. Но если мы встаем на позицию евреев, а также христиан и мусульман, то есть признаем основательность Ветхого Завета, то этот аргумент для нас лишается всякого смысла: скорее ошибется секулярный историк, чем Священное Писание, осененное духом и дающее смысл структуре времени. Но в любом случае роль Моисея, давшего древнееврейской религии окончательную структуру, упорядоченную и систематизированную, огромна.

Эпоха Судей: «Ханаанский миндаль»

После завоевания Ханаана в еврейской истории начинается эпоха *Судей*, которую обычно помещают в хронологические пределы от XIV до XI века до Р.Х., когда первым еврейским царем Саулом было основано Израильское царство. В этот период происходит расселение евреев, вернувшихся из Египта в Ханаан, по его территориям, что сопровождается покорением или истреблением местного населения.

В этот период евреи уже не являются кочевниками-скотоводами, которыми они были в эпоху Патриархов — до египетского рабства. Отныне они становятся отчасти оседлым народом, хотя и практикующим разведение скота¹. Библия дает понять, что вначале земледелием и виноградарством (по меньшей мере, на первом этапе) занимаются не сами евреи, но порабощенные ими народы Ханаана, которые осели на этой территории намного раньше и освоили аграрные практики². Но в любом случае, даже если рассматривать евреев как правящий слой, военно-религиозную аристократию, властвующую над простонародными массами и занимающуюся приоритетно разведением скота, все равно отныне они включены в контекст оседлой аграрной цивилизации, где основной экономической практикой, обеспечивающей материальное функционирование общества, становится именно *аграрное производство*. С социологической точки зрения Израиль теперь вбирает в себя ряд черт, присущих земледельческим культурам, то есть *цивилизации Деметры*. Это особенно важно потому, что завоевание Ханаана евреями, вернувшимися из египетского плена, приходится на начало хронологически зафиксированного периода еврейской цивилизации, тогда как предыдущие эпизоды, связанные с кочевыми этапами и вавилонским рабством, оставили след в форме исторического воспоминания, важного для общей идентичности евреев как общества, имеющего кочевые, а не оседлые приоритеты, общества Авеля, а не Каина, но оказывающего ограниченное воздействие на развертывание и консолидацию конкретных социально-политических и культурных парадигм.

¹ Показателен случай рехавитов, потомков Рехавы, о которых в Библии говорится, что им было запрещено пить вино, строить дома, сеять хлеб, разбивать виноградники, они должны были вести кочевой образ жизни и жить только в шатрах. Этот род продолжал вести изначальный образ жизни древних евреев — кочевников и скотоводов даже в самые поздние времена еврейской истории — накануне Вавилонского плена. О рехавитах упоминает даже пророк Иеремия. См.: Книга пророка Иеремии. Глава 35:14.

² Вероятно, что это было смешанное население, состоящее как из западных семитов, так и из иных несемитских народов, в частности хеттов и хурритов.

В эпоху Судей евреи объединены как и ранее монотеистической культурой, хотя и разделены на 12 колен, подчас оказывающихся друг с другом во враждебных отношениях. Несмотря на часто вспыхивающие ссоры, все колена солидарны между собой глубинным *отчуждением от других народов Ханаана*, которые интерпретируются евреями как «нечистые» и помещаются в область антропологии, полностью определенной *метафизикой возражения* (Богу). Единственным является только народ (am — עַם) 12 колен, а все остальное население Ханаана представляет собой множество, «народы» (go'im — עַמִּים)

Именно в этот период окончательно кристаллизуется еврейская идентичность в ее связи как с религией, так и с конкретным пространством. Отныне территория Ханаана становится родиной евреев, в чем они видят свершение изначальных обещаний, составляющих важнейшую часть завета Патриархов с Богом: в том, что евреи покорили Ханаан, расселились в нем и покорили жившие там народы, им видится ясный знак божественной воли, подкрепляющей ядро религиозных представлений. Эта религиозно-культурная идентичность строится в этот период не на политическом единстве, но на авторитете отдельных личностей (собственно судей — shōftim, שׁוֹפְטִים), которые воплощали в себе нормативное представление евреев о харизматическом вожде, являющемся мерой легитимности.

Одной из главных забот судей было противостояние религиозным культам и учениям коренного населения Ханаана. Именно в это время окончательно и исторически достоверно формируется то, что мы обозначали ранее как «Ханаанский миндаль».

В центре западно-семитского политеистического мира (арамейцы на севере в Сирии, финикийцы на северо-западе вдоль средиземноморского побережья, филистимляне — не семиты — на юго-западе, аммониты и моавитяне на востоке, идумеи на юге), обтекающего с двух сторон *еврейское ядро*, складывается уникальная еврейская цивилизация:

- с идеями, ясно сформулированными в кодексе Моисея,
- с радикально выраженной бескомпромиссной монотеистической религией,
- с яростной и непреклонной политической волей к господству,
- с доведенным до предела этноцентризмом и
- с убежденностью в абсолютном превосходстве над всеми окружающими народами.

Это ядро в течение трехсот лет от смерти Иисуса Навина, считающегося первым из судей, до установления монархии Саула, благословленного последним судьей — пророком Самуилом, занимает

территорию в центре Ханаана в окружении политеистических культур, складываясь по мере перехода евреев от кочевничества к аграрному образу жизни с постепенным установлением власти судей, вокруг которых группируются 12 колен и их отдельные ответвления. Эта модель политико-социальной организации отражает структуру кочевого общества, постепенно переносимую на оседлый образ жизни. Колена более или менее автономны, а власть судей существенно варьируется от диктаторской и основанной на пророческом даре до номинальной и сопряженной лишь с исполнением узких юридических процедур. Судьи подчас становились военными предводителями еврейских армий и возглавляли войны с местными народами.

Ханаанский Логос и парадоксы негативной идентичности

Ноология еврейского ядра: гештальт Ханаанской Блудницы

Центром еврейской цивилизации в эпоху Судей становится древний город Силом, где Иисус Навин разделил территорию Ханаана между 12 коленами и где была расположена Скиния Завета. Эта еврейская цивилизация, с одной стороны, по языку, социальным установкам, глубинному мифологическому пласту, легко опознаваемому в Библии и религиозных обрядах, имеет множество общих черт с западно-семитской культурой в целом, то есть со всеми окружающими народами, с которыми евреи находятся в постоянных и тесных контактах. Но с другой стороны, она осознает себя как фундаментальную *оппозицию* тому политеистическому миру, внутри которого расположена и с которым связана тысячью нитей. Это создает уникальную геософскую модель, где ядро (центр) жестко *противостоит* периферии, будучи в чем-то *единым* полем, а в чем-то — радикально *противоположными* структурами.

В такой ситуации складывается следующая цивилизационная модель. Мы имеем общий западно-семитский культурный фон, общее пространство, включающее в себя Сирию, Финикию и Ханаан, а также частично примыкающие к нему со всех сторон зоны семитской культуры — Ассиро-Вавилонское царство на востоке (изначально восточные семиты) и арабы на юге (южные семиты). Евреи также относятся к нему, имеют общую с ним историю, многие сходные культурные черты и почти тождественный язык. С точки зрения Логоса, все это можно считать в той или иной степени зоной глубинного *титанизма* (за исключением Месопотамии, ноологическая структура которой, как мы видели, несколько сложнее). В этом поле явно опознаваемо присутствие нового бога Ва'ала и его паредры Астарты (утаритской Анат). Поэтому мы можем условно говорить о доминанции культурного круга Ва'ала. Это — титанический Логос, ярче всего представленный талассократической Финикией, но в той или иной степени присутствующий и арамейцам, и заиорданским семитским наро-

дам, и идумеям, и, судя по всему, филистимлянам. Титанизм в решающей степени свойственен и еврейской религии, также практикующей обрезание и поклоняющейся гневному могущественному Богу, именуемому «Богом Гор» (Шаддаи) и «Богом Звезд» (Господь Саваоф), а также «Элохимом», означающим множественное число крылатых помощников верховного Эла/Кроноса. Весь «Сирийско-ханаанский миндаль» — это приоритетная зона титанов — от Горы Ва'ала (Тифона) Цафон до песков Идумеи и Синайской пустыни, покровителем которой египтяне считали зловещего бога-титана Сета¹, убийцу Осириса.

Но уникальность этой картины заключается в том, что основной водораздел проходит здесь по совершенно новой траектории: не по линии Логос Кибелы (Логос титанов) vs Логос Аполлона и (или) Диониса (как в большинстве других средиземноморских цивилизаций), но между *монотеистическим титанизмом* евреев и *политеистическим титанизмом* остальных сирийско-ханаанских культур. Евреи утверждают свое превосходство не над далекими народами (в этот период они с ними активно не сталкиваются, храня в памяти лишь тягости египетского плена и месть еврейского Бога, затопившего фараона и его войска в Красном море), но над родственными исторически, этнически и культурно «братскими» семитами-титанопоклонниками. Их политеизм, отсутствие фундаментальной концентрации титанизма в очищенной и универсальной монотеистической форме делает их в глазах евреев *неполноценными* обществами, карикатурами и пародиями на истинный, доведенный до радикального предела цивилизационный религиозно-философский титанизм. Семиты-политеисты — это субститут евреев. Вместо того чтобы расплывать поклонение темной движущей силе мирового материального могущества в разнообразных фигурах, находящихся между собой в диалектических противоречиях, что свойственно политеистской мифологии, евреи сосредоточили всю цивилизационную энергию в служении единой и единственной инстанции, воплощающей в себе импловзивную мощь гигантской материальной веры, не разменивающейся ни на возведение циклопических сооружений (как в Вавилоне), ни на эротические сценарии коварной любви Великой Матери или капризной Утренней и Вечерней Звезды, убивающей и воскрешающей по своей циклической прихоти хрупких возлюбленных, ни на коллизии внутри сонма подземных и подводных божеств, стихий и вещей. Еврейская вера требует отказа от красочного политеи-

¹ С Сетом египтяне отождествили и верховное божество гиксосов Ва'ала.

стического имажинэра¹ религии Молоха и Ва'ала, от тревожных ритуалов сожжения младенцев и изготовления прожорливых, но часто весьма эффективных теургически идолов-терафимов². Все это лишь расслабляет титаническую волю к власти и материальному могуществу, которая, чтобы быть эффективной, должна быть обращена к нематериальному истоку всего — к тайне той фундаментальной инстанции, с которой иудеи заключили исторический пакт, к мстительному и яростному Яхве, Богу евреев, и только евреев, к *еврейскому Богу*.

Недостаток информации о политеистических обществах Ханаана не позволяет нам проследить контуры драматической борьбы Ва'ала, культы которого широко представлены в этом культурном круге и вполне могут считаться преобладающими, со «старым богом» Элом/Кроносом. Но вместе с тем в высшей степени показательно, что сами евреи активно атакуют Ва'ала и его паредру, а сами своего Бога устойчиво называют Элом, Элохимом и Яхве, что в финикийских теологиях и древнейших угаритских текстах однозначно применяется прежде всего именно к изначальному Богу, «старому богу», потесненному Ва'алом, «новым богом».

В этом может заключаться и другой аспект ноологии «Ханаанского мидаля»: Бог евреев — «старый бог», «Ветхий Денми», и именно Он выступает как Единственный, тогда как все другие, претендующие на роль «богов» инстанции, суть искажения, множества, субституты Бога, а значит узурпаторы, относящиеся к области *возражения*. Эл Угарита и финикийской метафизики (например, в версии Санхонйатона) — тоже титан, хтоническое могущество, родственное изначальным черным стихиям. И именно титанизм роднит его с Ва'алом, который по этой причине также иногда отождествляется с Кроносом (например, Ва'ал-Хаммон). Но тем не менее между Элом и Ва'алом базовый миф постулирует фундаментальное противоречие, войну и соперничество: титанический сын бьется насмерть со своим титаническим отцом. Титанический сын, Ва'ал — не альтернатива Элу с точки зрения ноологии. Его Логос — это Логос Великой Матери. И такой же Логос Великой Матери, по сути, соответствует Элу/Кроносу. Поэтому в структуре общесемитского титанизма (что более всего соответствует западно- и южно-семитской идентичности, так как восточно-семитская идентичность была

¹ Дугин А. Воображение. Философия. Социология. Структуры.

² Однако и это время от времени встречается среди евреев, о чем подчас напряжительно говорится и в Библии. Таков случай одного из Судей — Иеффая, который был сыном блудницы и разбойником. После победы над аммонитами он по обету приносит в жертву свою дочь (Книга Судей. 11: 30 – 31).

структурирована намного более вертикальным и солярным образом) можно сделать предположение, что евреи стояли на стороне именно «старого бога», что отчасти и обосновывает их неприятие Ва'ала и его культов. Но вместе с тем общность титанической и сущностно хтонической природы может быть ответственна за возможный обмен между обоими теологическими могуществами отдельными атрибутами, именами и свойствами. Признаки Кроноса, более всего соответствующие Элу/Илу, подчас переносились и на Ва'ала (и наоборот). В одном из угаритских мифов утверждается, что Эл также был царем горы Цафон и правил там до того момента, пока его не сбросил оттуда Ва'ал, который занял его место. Снова мы сталкиваемся с логикой субститутов, которая может стать при дешифровке мифов семантическим аналогом «ленты Мебиуса». Поэтому и в случае «Ханаанского миңдаля» мы имеем дело не только с радикальной оппозицией, отталкивающей ядро от периферии, но и с взаимным притяжением, что в полной мере заметно в эпоху Судей: евреи этого периода не только отвергают религии и обряды Ханаана, но и тянутся к ним, снова и снова поддаваясь притяжению Ва'ала, строя жертвенники «на высотах», устанавливая идола — в том числе и в самом святилище в Силоме, где находилась Скиния Завета¹.

Ханаан (в самом широком смысле, включая Сирию и Финикию) в целом можно представить как единый сплошной мир титанов, где в центре расположено титаническое монотеистическое ядро, а на периферии — версатильная и многоцветная политеистическая гамма — от торговой финикийской талассократической Империи до темных и кровавых культов семитских кочевников на востоке этого региона. При этом становятся понятными гнев и возмущение израильских пророков, когда они видят, что носители ядра, где западно-семитский титанизм представлен в рафинированной, предельно очищенной, остро теологической форме, втягиваются в более расслабленный, а потому не столь насыщенный, последовательный и эффективный «декадентский» титанизм окружающих народов — с их мистериями Ва'ала, женским культом Астарты, экстатическими плясками и горячечными видениями кастрированных жрецов, изысканным эротизмом и утонченной жестокостью, жадной материальной мощью и избирательностью в веере предлагаемого набора путей в рамках темного пантеона гипохтонических могуществ. Пророки видят в этом не уклонение в титанизм, но предательство титанизма, *расслабленный титанизм*, когда абсолютное, волевое, сосредоточенное в евреях начало жалко разменивается на заманчивую поверхность красочного, но не

¹ Книга Судей. 18:14–31.

основательного многобожия. В окружающих их народах евреи видят пародию на самих себя, свое карикатурное изображение.

В этом и состоит ноологическое прочтение этого периода еврейской истории: избранный народ, заключивший необратимый пакт с главным титаническим началом, жестко возносит себя над всеми презируемыми окружающими народами, ставшими на тот же путь, но сделавшие на нем лишь несколько неуверенных шагов. Отсюда и презрительная генеалогия праотцев этих народов в Библии: они либо продукты инцеста, либо побочные отпрыски от наложниц и служанок, не имеющих доли в наследии избранного народа. Семитские народы-политеисты — это еврейские бастарды, «постыдные отбросы» рафинированного монотеистического титанизма, предельной концентрации черного Логоса, где фундаментальная материальная женственность настолько густа и тотальна, что и не подзревает о своей матриархальной природе и выступает как строго патриархальное — но патриархальное в радикально *титаническом* смысле — общество.

Все это намного позднее глубоко и крайне драматически прожили и продумали раннехристианские гностики, и не случайно многие из них были выходцами из Палестины, Сирии, Финикии и Ханаана. Отождествляя «злого демиурга» с божеством монотеистического еврейского культа, видя в его «мужественности» и жестокости лишь неведение о том, что его генетической порождающей инстанцией является «падшая София-Ахамот», они понимали, с чем имеют дело. Но так же понимали они и насколько глубока эта метафизическая проблема и как трудно ее преодолеть конвенциональными способами. Не случайно последователи Василида говорили о себе, что «они не суть более иудеи, но еще и не христиане»¹. «Уже не иудеи», потому что распознали в Творце фигуру титана², но «еще не христиане», так как выйти из-под западно-семитского гипноза поработавших темных могуществ (архонтов у гностиков) и шагнуть в область светлого Логоса не так просто, если отдавать себе отчет в том, насколько предопределен самим историалом (в гностическом ключе) роковой ход времени, текущий в сторону торжества черного Логоса Кибелы. Христианское время течет

¹ Св. Иринея Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 96.

² Фигуру титанического Творца пронизательно исследовали в своих философских произведениях два румынских автора — Лучан Блага и Эмиль Чоран. Чоран Э. После конца истории. СПб.: Симпозиум, 2002; *Blaga L. Les differentielles divines*. P.: Librairie du savoir, 1990; *Idem. Trilogie de la connaissance*. P.: Librairie du savoir, 1992; *Idem. Trilogie de la culture*. P.: Librairie du savoir, 1995.

в сторону антихриста и возвышения Багряной Жены, Вавилонской (можно было сказать Ханаанской) Блудницы. И лишь светлый (ира-но-эллинский) Христос-Вседержитель способен победить дракона мрака в последней битве. Но этот светлый Логос лежит за границами семитской идентичности — вне Ханаана.

Контриденитичность: евреи и привативное отрицание

При выяснении еврейской идентичности следует обратить внимание еще на одно измерение. Жесткая оппозиция евреев окружающим народам, прежде всего народам Ханаана, то есть еврейский метафизический и теологический этноцентризм, имеет довольно необычную структуру. Все народы в какой-то мере являются этноцентричными, противопоставляя себя и близким и дальним; на этом и основывается классическая идентичность — «мы» и «они»¹. Но в поле «Ханаанского миндаля», к которому примыкают пространства Сирии (вплоть до Харрана на севере) и Сеира (Идумеи) на юге (вплоть до дельты Нила), мы видим непрерывность и связность культуры Ва'ала (можно сказать, Ва'ала и Астарты), составляющей фундамент западно-семитского культурного кода в целом — от амореев до финикийцев, ханааненян, арамеев, включая также филистимлян и смешанные народы. Весь Ханаан в целом поклоняется богу Грозы, умирающему и возрождающемуся снова. Кровавые обряды жертвоприношений (включая человеческие, и особенно жертвоприношения детей) и сакральные оргии составляют постоянный мотив этой культуры. Но эта же культура лежит и в основании общества древних евреев — предопределяет их язык, их теологию, их обряды, их нормативы. Это — общий концептуальный тезаурус, где доминируют хтонические и титанические мотивы, свойственные Ханаану в целом и евреям в частности. У евреев нет иной идентичности, или иначе, их идентичность имеет общий фундамент с другими народами. Однако отношение к этой базовой ханаанской идентичности у евреев и остальных ханааненян радикально отличается. Политеистические культуры проявляют эту идентичность напрямую, говорят ей «да», тогда как евреи, напротив, именно ее и отвергают, отворачиваются от нее, бросают ей вызов. Шеллинг пронизательно замечает по этому поводу:

¹ Sumner W.G. Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals.

Самих себя, таким образом, авраамиды рассматривали как не относящихся к народам, как не-народ, и именно об этом свидетельствует также и имя «еврей». (...) Авраам-еврей, таким образом, значит: Авраам, который принадлежит к кочующим, не привязанным к постоянному жилищу, подобно тому как сам патриарх в Ханаане всегда назывался чужестранцем, ибо тот, кто нигде не задерживается, везде будет лишь чужестранцем и странником»¹.

Будучи частью культуры Ва'ала, евреи ополчаются *против* него. Их Бог — враг Ва'ала. Но он не просто один из племенных богов, лишь отличный от богов соседних — в том числе враждебных — племен. Он — враг именно Ва'ала в целом, враг всей теологии и всей метафизики западно-семитского культурного круга. Однако самое главное заключается в *природе* этого отвержения, этой враждебности. Она не строится по принципу *эквиполентной* оппозиции: не этот бог, а тот, не одно, но другое². Здесь мы имеем дело с совершенно иным типом отрицания, который и составляет уникальность и исключительность евреев и их религии, их единственность. Евреи отрицают культуру Ва'ала, из которой сами и состоят, не через акт альтернативного утверждения, а через *чистое отрицание*, то есть через введение в онтологию радикально нового антионтологического начала. Такое отрицание называется *привативным*. В отличие от *эквиполентного* отрицания, в котором отрицание одного автоматически является утверждением другого, или от *градуальной* модели, где отрицание всегда относительно — несколько хуже того, что утверждается, *привативное* отрицание есть чистое и абсолютное отрицание, не предлагающее взамен отрицаемого вообще ничего — ни другого, ни сохраняющего относительную связь с этим же самым. Это — чистое отрицание, черпающее свое содержание исключительно из отрицаемого и не имеющее в самом себе *вообще никакого утверждения*. Еврейская религия, если рассматривать ее в этом обобщающем западно-семитском срезе, есть *религия чистого проклятия*. Она способна только проклинать то, что вокруг, и благословлять только *сам акт такого проклятия*. Поэтому еврейская идентичность есть *контригентичность*; она строится на чистом отрицании. Но конкретность отрицаемого дана здесь в ханаанской цивилизации Ва'ала, которая является общим знаменателем всего «Ханаанского миндаля» — и его периферии, и его центра. «Ханаанский миндаль» и есть географическая, историческая, религиозная

¹ Шеллинг В.Ф. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013. Т. 1. С. 127.

² См.: Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

и этническая фигура Ва'ала. Показательно, что священная гора, находящаяся на самом юге Ханаана, на границе с Египтом, носит тоже имя Касиос, как и священная гора Касиос рядом с Угаритом, расположенная на севере Сирии. Обе они посвящены Ва'алу, равно как и все области, расположенные по обе стороны от этой оси. Миндаль Ханаан есть миндаль Ва'ала. И когда накал еврейской радикально отрицательной, в каком-то смысле нигилистической, экзистенции утихает, то естественным образом еврейское общество переходит, расслабляясь, к позитивной идентичности, лежащей в самой основе еврея. И это идентичность — идентичность поклонника бога Грозы. Поэтому евреи, отступая от радикализма своей миссии, возвращаются к самим себе, но в политеистическом угаритском срезе, а когда они восходят к своему высшему горизонту, то молния их отрицания бьет не только в другие народы, располагающиеся вокруг, но и в свое собственное сердце. *Отрицая и проклиная других, евреи на самом деле отрицают и проклинают самих себя.* Поскольку другой идентичности, кроме политеистической идентичности Ва'ала, у них просто нет, если не считать напряженный акт отрицания Ва'ала, происходящий из того ядра, которое самому Ва'алу имманентно враждебно. Это ядро не есть другой позитивный бог, с иными функциями, иным именем и иным происхождением. Это в каком-то смысле анти-бог, не-бог, если понимать под «богом» вполне конкретного для западных семитов бога Грозы. И только такой Бог может считаться по-настоящему Единственным: *Бог, которого нет.* Возможно, именно с этим связан эпизод битвы Иакова с Богом.

Секрет идентичности еврея в том, что еврея в конечном счете нет, его просто *не может быть*. Он существует как математическая величина, как мнимое число, концептуально возможное, но онтологически не обоснованное, не представимое, не достоверное. Еврей есть отчаянная борьба с самим собой, где при любом исходе проигрывает сам еврей.

Еврейская идентичность у Шеллинга

При анализе ноологии восточно-семитской (шумеро-аккадской и ассиро-вавилонской) цивилизации мы обратились к теории Шеллинга о соотношении апофатического «старого бога» (B/A^1) и «нового бога» (A^2)¹. Это — оригинальная теория, в определенных случаях она может быть весьма полезна для исследования структуры рели-

¹ У Беме, за которым следует Шеллинг, «старый бог» — это Божественное, еще не ставшее Абсолютным, то есть не очистившееся (absolutio) от своей темной (апофатической, неманифестированной) стороны. Это — божественная бездна (Ungrund).

гий и культов, так как выявляет безусловно наличествующие соответствия и топологические симметрии.

Если применить модель Шеллинга к метафизической картине «Ханаанского миндаля», то мы получаем следующую картину.

Согласно Шеллингу, первичная религия представляет собой своего рода пра-монотеизм, в центре которого стоит культ поклонения **В** как **В. В**, по Шеллингу, есть чисто апофатическое могущество, не обладающее ни бытием, ни самосознанием и состоящее из чистой воли (желания). Эта воля (желание) есть метафизическая материя, *предшествующая бытию и сознанию*. Однако будучи волей, она конституирует прежде всего движение, то есть становление, но не тварное, а пред-тварное, своего рода божественное (пневматическое) становление. Воля есть божественная матрица времени как истории. Поэтому сама история, по Шеллингу, уже есть нечто божественное и священное, поскольку движение не есть акциденция вечности, но акт становления вечности вечностью. *Время в последнем счете есть желание*.

Отсюда вытекает структура примордиальной религии, в центре которой стоит **В** как **В**. Это значит, что *изначальное благочестие есть согласие с могуществом фактичности мира во всех его измерениях*. Это прославление круговращения, как самозамкнутой онтологии божественного желания, развернутого в космос. По Шеллингу, в Библии этой фигуре соответствует имя Бога — Элохим. Множественное число от «Элоха», «бог» в древнесемитских языках, здесь не указывает на политеизм, то есть на множественность богов. Напротив, Элохим — это имя бога как **В**, и, значит, оно предшествует и монотеизму, и политеизму, которые суть дальнейшие моменты теологической интерпретации отношения к **В**. Элохим — это Бог всех народов — и потомков Сифа, и потомков Авеля. Он почитается и теми, кто Ему возражает, и теми, кто с Ним согласен. Элохим — это, собственно, не Бог в единственном числе, но и не боги во множественном. Это скорее Божественность. Причем, по Шеллингу, это Божественность, данная как факт *объективного могущества*, как миродвижение, стирающее в порошок любую данность и снова приводящее к жизни. В почитании Элохим нет сознания и самосознания, но лишь первичный и бездонный ужас. Однако тот, кто испытывает этот ужас, уже чреват сознанием, носит его зачатки в самом себе.

Элохим как Божественность не преодолевается в еврейском историале. Божественность остается общим знаменателем для всех

Подлинным Абсолютом становится A^2 — «новый бог», в котором сияет сознание и самосознание, чистое бытие. Это — Логос. Шеллинг Ф. Философия мифологии.

народов, а в контексте евреев прежде всего общим знаменателем семитской и уже — западно-семитской (сиро-ханаанской) — цивилизации. Поклонение Элохим свойственно и праведникам, и грешникам, и монотеистам, и политеистам. Поэтому это имя используется и в контексте Единственного, к которому обращается единственный (избранный народ). Бог ужасен, он внушает страх и трепет. Это — базовый факт любой религии. Это — корень сакральности. Другой — уже персонифицированной — формой этого чистого ужаса выступает имя Бога Шаддаи, Могущество, Сила.

Если Элохим — это имя Бога как **В**, то далее пути религии различаются. Мы приближаемся к фундаментальному факту иероистории: к точке рождению «нового бога». Это рождение, по Шеллингу, воплощено в имени Иегова (יהוה). И здесь мы подходим к самому тонкому моменту философии Шеллинга. Рождение «нового бога» не может быть фактом прошлого. Все прошлое целиком и полностью принадлежит «старому богу», Ветхому Денми, богу Ужаса, Элохим. Но поскольку прошлое имеет свою долю в настоящем, то и настоящее отчасти находится в плену ужаса. Настоящее конституируется прошлым как **В**, и в той мере, в какой мы переживаем настоящее статус-кво как совпадающее с должным, *tel quel*, в той мере настоящее — уже прошлое, и никакого «нового бога» здесь нет. Предельное воплощение согласия со статус-кво дано в круговом движении, в звездах и камнях (не случайно алхимия считала минералы и металлы продуктами конденсации звездного света), то есть в формах бессознательно-го наличия или такого сознания, которое является абсолютно тавтологичным (здесь можно вспомнить сон Апису в ассирийском мифе или сон «наблюдателей с неба» в теологии Санхонйатона).

Но если настоящее (как космос и движение) начинает — пусть даже смутно — *осознаваться*, это и порождает ужас, первый след наличия субъективного, внутреннего сознания. Ужас, даже в том случае, если он прибывает ужасающегося к земле, отличен от механической покорности кругового движения или минерального покоя. В ужасе, даже покорном и смиренном, в страхе Божиим уже намечена фигура «ужасающегося», того, кто этот ужас испытывает. По Шеллингу, это и есть начало человека как такового, и одновременно начало религии, поскольку человек есть существо религиозное. Раздавленный ужасом человек начинает строить в отношении ужаса ответную стратегию. Это значит, что он начинает осознавать источник ужаса как **В**. Высшим пределом этого является Элохим, религия Элохим. Она есть примордиальная вера, предшествующая даже «цабаизму». «Старый бог», Божественное далее осмысляется следующим образом.

Тотальность Элохима расчленяется на составляющие, где отдельные фрагменты постепенно выделяются в самостоятельные божества. Они по-прежнему внушают ужас, но сама их множественность и даже подчас конфликтность несколько ослабляет давление безличной массы **В** как примордиального единобожия, что, в свою очередь, отвоевывает некоторое пространство для человеческой свободы. Так, в язычестве человек укрепляет свое собственное сознание, и именно множественность богов служит для этого главным теологическим инструментом. Теперь дифференцируя Божественное, человек способен *выбирать*, то есть в нем намечается точка **А**. Это соответствует переходу от единобожия **В** к язычеству, где потенциал множественности, уже заложенный в имени Элохим, становится эксплицитным. С точки зрения структуры времени *настоящее* постепенно выделяется из стихии длащегося прошлого, дает о себе знать. В лингвистике это соответствует разделению совершенного и несовершенного вида, где несовершенный вид обособливает не только длительность (это как раз след Элохим), но открытость, проблематичность, разрыв, где и укореняется постепенно субъект.

Политеизм есть одновременно и уход от **В** (*возражение*), и бросок в сторону **А** (*согласие*). Здесь мы имеем дело с *промежуточной* зоной между богоборчеством (низвержение «старых богов») и благочестием, зарождающимся культом чистого бытия и сознания. Настоящее только начинает рождаться из прошлого и пока еще не конституирует себя как *полностью настоящее*. Но присутствие «нового бога» (**А**) уже ощущается: его близость заставляет носителя ужаса менять структуру своей субъектности. Здесь и появляется гештальт Ва'ала как западно-семитского «нового бога». Ва'ал — это появление настоящего, ведущего тяжелую войну с прошлым, воплощенным в Эл/Илу. По сути, это сражение с Элохим. Здесь **А** прямо противостоит **В**, но контекст этого противостояния все еще остается прежним — это *битва внутри рока*. Настоящее (субъект, сознание) пытается вырваться из-под власти **В** как автореферентной тяжести мира, и это дается ему нелегко. Ва'ал — это не цабаизм в чистом виде, это языческое и окрашенное кровавостью рока и ужасом Божественного *восстание субъекта*, попытка духа (человека) быть, его *бросок к бытию*.

Но евреи, по Шеллингу, идут по другому пути. Начиная с Еноса (на иврите, человек — אנוש), сына Сифа, именем Бога у евреев становится Иегова (יהוה). Это не Элохим, но и не Ва'ал. Иными словами, это и не **В**, внушающее покорный ужас (Элохим), но не **А**², восстающее на **В** и видящее в **В** лишь черную антитезу самому себе, слепое желание, воплощенное в тяжелую бессмыслицу материального рока

(Ва'ал). Это не прошлое (как *только* прошлое, дыхание всемогущей смерти, Муту), но и не настоящее, противопоставленное прошлому (восстание Ва'ала). Поклонение чистому В в еврейском историале соотносится с Месопотамией (восточные семиты). А чистое А² есть религия западных семитов — культ Ва'ала (и соответственно, Астарты). Они имеют общие корни, могут переплетаться и, более того, перетекать одно в другое — от примордиального культа Элохим к цабаизму и Ва'алу, и обратно, имея в основе единство семитского религиозного языка. Амореи и Ханаан (народы Ва'ала) воплощают в себе настоящее, тогда как Месопотамия — прошлое. В этой оппозиции евреи занимают *третью позицию*. Она связана с признанием В как А¹ и, соответственно, с примирением А² с А¹. Но такое примирение не есть компромисс. Компромисс, напротив, достигается в чем-то прямо противоположном евреям, в общем знаменателе Ханаанской культуры, в «Ханаанском миндале», где «новый бог» гармонично сливается со «старым богом» в единой стихии хтонического и гипохтонического титанизма. Ва'ал недостаточно «новый бог». Он еще не Дионис, но лишь пролегомены к нему или его «черный двойник». Евреи несут в себе *измерение будущего*. Только оно и способно обосновать настоящее, поскольку в противном случае настоящее всегда будет обречено либо на пассивность перед лицом рокового ужаса прошлого, либо на слепое и кровавое богоборческое восстание, не имеющее никаких шансов — Муту убивает Ва'ала.

По Шеллингу, смысл миссии Авраама состоит в тематизации для религиозного сознания имени «Иегова». Он пишет:

В настоящем сознание не может снять этого ограничения¹ и, следовательно, будет преодолевать его лишь настолько, чтобы признавать истинного Бога как теперь уже явившегося, однако одновременно как того, который однажды будет (*seyn wird*). Если рассматривать религию Авраама с этой стороны, то она есть чистый, подлинный монотеизм, однако он для него не есть религия настоящего (в котором его монотеизм пребывает мифологически обусловленным), но религия будущего; истинный Бог есть тот, который будет: так звучит его имя. Когда Моисей спрашивает, под каким именем он должен возвестить Бога, который выведет народ из Египта, он отвечает: «Я буду тем, кем буду» («*Ich werde seyn, wer ich seyn werde*»); здесь, следовательно, где Бог говорит от собственного лица, имя переведено из третьего в первое лицо, и было бы совершенно неуместно также и здесь пытаться отыскать выражение метафизической вечности или неизменности. Хотя собственное произношение имени Иеговы нам не-

¹ Речь идет об освобождении от ужаса, внушаемого Элохимом.

известно, однако грамматически оно не может быть ничем иным, как архаической формой будущего времени от *hawa* или, в позднейшей форме *hajah*; теперешнее произношение ни в коем случае не является правильным, поскольку к имени, которое ни в коем случае не должно было произноситься, с очень древних времен начали подставлять гласные другого слова (*Adonai*), что означает «Господь», отчего уже в греческом и всех позднейших переводах вместо «Иегова» везде стоит «Господь». С подлинными гласными имя (также на архаический манер) могло бы звучать как *Yiweh*¹.

«Новый бог» по-настоящему рождается только в будущем, которое и становится главным именем еврейского монотеизма: Яхве (*Yiweh*, по Шеллингу) — «бог, который будет» (*Der Gott der seyn wird*).

Анти-Ва'ал

В этой метафизической реконструкции Шеллинга надо учитывать, что сам философ христианин и, естественным образом, истолковывает Ветхий Завет через призму Нового. Сама его главная триада $B/A^1 - A^2 - A^3$ есть философское осмысление сущностно тринитарной христианской теологии. Поэтому Ветхий Завет мыслится как провозвестие рождения истинного Нового Бога — Иисуса Христа, а также предуготовительная работа Третьего Лица Троицы, Святого Духа. Иными словами, мы имеем дело с сугубо христианским прочтением онтологии и теологии евреев. Но в другом томе «Ноомахии», посвященном иранскому Логосу², мы показали, что темы истории, сакрального времени, последних времен, Спасителя, телеологии, эсхатологии и будущего века целиком и полностью заимствованы поздним иудаизмом из иранской (маздеистской) традиции, и именно из этого истока через иудаизм она вошла в христианство, наряду со второй, также критически важной, философской традицией — эллинской³. Позднее мы, рассматривая поствавилонский иудаизм, вновь обратимся к этому. Поэтому приписывание монотеизму Авраама и еврейской идентичности фактора будущего является экстраполяцией христиано-центричного (игнорирующего глубину семитского *Dasein'a*) и одновременно евро-центричного (игнорирующего Иран и иранизм) толкования на исторический материал, имеющий совершенно

¹ Шеллинг Ф. В. *Философия мифологии*. Т. 1. С. 137–138.

² Дугин А. Г. *Ноомахия*. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

³ В эллинской традиции присутствует тематика Логоса, апофатки и трансценденности, но полностью отсутствуют эсхатология и сотериология, являющиеся исключительным достоянием иранцев. Дугин А. Г. *Ноомахия*. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

отдельную автономную структуру и строящийся по совершенно иным правилам и законам. Поэтому связь авраамизма с измерением будущего, чрезвычайно продуктивную для христианской теологии и ключевую для философской системы самого Шеллинга, следует вынести за скобки, если мы хотим глубже понять собственно евреев — причем в их глубинной диалектической оппозиции с «Ханаанским миндалем» и западно-семитским миром в целом.

В этом случае монотеизм евреев может рассматриваться, используя терминологию Шеллинга, как особый вариант наряду с цабаизмом Месопотамии (культ Элохим) и западно-семитским восстанием Ва'ала. Перед лицом Ва'ала, воплощающего в себе трудные попытки «нового бога» родиться, восстав на всевластие «старого бога», евреи выступают *от лица именно этого «старого бога»*, Ветхого Денми. Если Ва'ал — это попытка стать Дионисом (или хтоническая тень Диониса), то евреи выступают на стороне Эла/Илу, а значит, на стороне Элохим, в толковании Шеллинга. В этом прочтении они фиксируются на примордиальном монотеизме, на почитании В, и ополчаются против политеизма и заложенных в нем потенциалов пробуждения Ва'ала именно как носители всепожирающей миссии Кроноса, в котором воплощается *чистый титанизм*. Но эта же культура Эла свойственна и остальным западным семитам и восточным семитам Месопотамии. Отсюда и близость и противоположность евреев окружающим: если мы примем эту гипотезу, что их ненависть к политеизму в целом объясняется именно оппозицией *конкретно Ва'алу* (и его паредре Астарте, считающейся инструментом освобождения Ва'ала — отсюда сотериологический потенциал в аналогичных культурах), поскольку именно Ва'ал воплощает в себе самую пронзительную и дерзкую попытку бросить вызов статус-кво, року, слепому могуществу спящего Элохима. *Ва'ал — квинтэссенция беспокойных богов*, о которых речь идет уже у ассирийцев. И именно этому гештальту евреи бросают вызов.

Но главное отличие евреев от простых инерционных носителей идеи Господина Звезд и Минералов (*zebāōth* — זבאות) в том, что они пребывают в культуре, где ужас уже проявил себя, где восстание совершилось, где бурный покой замкнутого само на себя неутолимого желанья (по сути, это чистая стихия Великой Матери) уже столкнулся с *возражением*, с резкой оппозицией. Одно дело — исповедовать Элохим (Эла/Илу) *до* Ва'ала, «последнего из богов», лишенного наследства, а другое — *после* него и *параллельно* с ним. Ва'ал уже рождается; настоящее врывается в прошлое как боль и вызов. Евреи же, встав на сторону В, Элохима, не могут просто игнорировать это онтологическое и метафизическое изменение. Поэтому они противостоят «новому богу», Ва'алу, «Ханаанскому миндалю», активно и симметрично,

перенимая между тем отдельные стороны его восстания¹. Они не просто подавляют восстание или помогают сделать это своему суверену (Элохим), они еще и *восстают на восставшего*. Тем самым их идентичность качественно меняется. Ва'ал в западно-семитском контексте не эксклюзивен, он отчасти все еще слит с тем, на кого восстает. Поэтому и восстающие на Ва'ала евреи, сражаясь с Ва'алом, в определенных моментах оказываются в роли противников Бога, так как происходит взаимообмен свойствами. Определенные черты «нового бога» переходят и на самих евреев, которые стремятся максимально очистить себя от любого намека на это. Защищать Кроноса *до* восстания на него олимпийских богов — одно. Быть на его стороне *после* свержения — совершенное другое. Ва'ал сам восстает на Элохима. Восставшие на Ва'ала евреи, под эгидой Элохима, оказываются в специфическом положении: они бросают вызов титанам с позиции самого титанизма, только более глубинного, радикального, корневого, абсолютного, свободного от каких бы то ни было примесей божественного. Тем самым Яхве евреев оказывается не «новым богом» или «богом будущего» (как у христианина Шеллинга), но стихией абсолютного черного и слепого желания, возведенного во вселенский универсальный принцип. Здесь сама «духовная материя», апофатическая стихия, предшествующая какой бы то ни было конкретизации, обрушивается на свои собственные творения. Отсюда и вытекает «отрицательная идентичность» евреев, их онтологический нигилизм, их метафизическое небытие. Чтобы победить Ва'ала как квинтэссенцию политеизма (дифференциации в структуре В), необходимо не просто оставаться верными Элохиму, но возвести его объективное наличие (мощь, желание) *в личность*, в фигуру, в Другого, нежели все остальные — и прежде всего Ва'ал. Это и есть *персонификация* Бога Авраама, Исаака и Иакова, то есть Яхве. Если Элохим есть прежде всех и главное — *прежде* Ва'ала, то Яхве, будучи *до* Ва'ала, есть *вместе* с Ва'алом, как акт его низвержения. Поэтому еврей *есть* только в уничтожении других, чтобы этим самым актом упразднить это во имя Другого (нежели Ва'ал), сделав таким образом и себя единственным, и Того, во имя которого он бьется, — Единственным. Этим актом уничтожения и полна Библия. В этом смысл еврейства — в уничтожении других (то есть как раз этих, имманентно данных), однако *не ради* себя как позитивной структуры (как это имеет место в случае других народов и их этноцентризма, какую бы форму — вплоть до самой радикаль-

¹ Намек на этот парадоксальный момент обмена идентичностями между двумя полюсами метафизической войны можно усмотреть в гематрии, числовом значении библейских имен. Так, гематрия имени Ва'ала (וַאֲלֵהֶם — 2 + 70 + 30) дает число 102. Но такое же число и в выражении «наш Бог» — אֱלֹהֵינוּ (1 + 30 + 5 + 10 + 50 + 6).

ной и воинственной — он ни принимал), а *ради акта уничтожения*, то есть ради Бога.

Отсюда вытекает уникальная теологическая фигура — *анти-Ва'ал*. Это такое **В** (примордиальное желание, тоска Великой Матери), которое перестает быть апофатическим, но приобретает облик и бытие в своем противостоянии с пытающимся родиться **А**. Но для того чтобы противодействовать рождающемуся, уже недостаточно оставаться не родившимся. Поэтому евреи берут на себя функцию стать черным двойником рождающегося, то есть рождают для того, чтобы не дать родиться **А**. Однако такой акт не может быть актом **В** как **В**. **В** — это пред-Ва'ал. Анти-Ва'ал концептуально связан именно с **А**, он есть анти-**А**, но это значит, что он уже *знает* об **А** (а не «еще не знает», как Элохим) и, следовательно, каким-то образом принадлежит сфере **А**, а это, в свою очередь, означает, что он сам так или иначе соучаствует в **А**. Такое соучастие делает негативность еврейской теологии осознанной, логической и онтологической. Но эта онтология вместе с тем строго негативна, как **В**, и столь же могущественна.

Война с Ва'алом ведется не за преобразование «нового бога» в истинно настоящего, истинно рожденного и освободившегося от тяжести желания, но *за его упразднение*, за его опрокидывание, за его возвращение в стихию **В**, которую он покинул вопреки законам бездны. Евреи приходят в Ханаан, чтобы вернуть в бездну ее сынов и дочерей. Это и есть возмездие, с точки зрения могуществ Элохим.

Праведный Иов: снос гомологии

Ярче и нагляднее всего метафизика раннего иудаизма представлена в Книге Иова. Многие историки Библии считают ее древнейшей частью Ветхого Завета, быть может, предшествующей Пятикнижию Моисея. Именно в Книге Иова описана принципиальная структура изначального иудейского монотеизма. Поэтому с точки зрения ноологии на нее надо обратить самое пристальное внимание.

Иов был праведником, жившим на земле Уз, 'uz (возможно, в Северной Аравии или Идумее). Он соблюдал безукоснительно все заповеди Бога, и за это Бог наградил его детьми, богатством, почитанием и славой. Далее следует чрезвычайно сложный для дешифровки позднего монотеизма сюжет, в котором описано, как в определенный день к Богу приходят «сыны божи» (bnē ha-elohīm) и среди них сатана (в Септуагинте — ὁ διάβολος, на иврите — satan). Вероятно, это след древнейшего ханаанского политеизма, тогда как впоследствии теологи перетолковали выражение «сыны божи» (bnē ha-elohīm) как родовое метафорическое определение ангелов.

Но если мы допустим след политеизма, то в контексте западно-семитской традиции можно принять Бога-Иегову за Эла, «сынов божиих» — за «сынов Эла», а вот фигура сатаны (дьявола) в этом случае будет соответствовать Ва'алу как западно-семитскому эквиваленту А² Шеллинга. Сатана-Ва'ал выдвигает фундаментальный аргумент: «Разве даром богобоязнен Иов?»¹ Здесь важны все возможности перевода. На латыни в Вульгате это будет: «Numquid Job frustra timet Deum?» Дословно: «Разве Иов без причины (бескорыстно) боится Бога?» По-гречески: «μη δῶρεαν σέβεται Ἰωβ τὸν θεόν?» Дословно: «Не даром же Иов почитает Бога?» На иврите же: «וַיִּשְׂא אֱלֹהִים אֶת־דְּבָרָיו אֶל־יְהוָה». Дословно: «Даром ли боится Иов Бога?»

Основной смысл в том, что сатана-Ва'ал ставит под сомнение верность Иову, намекая на свой собственный случай — ведь в Угаритском мифе он оказался среди всех других «сынов божиих» единственным обделенным, лишенным наследства. И следствием этого стало его восстание. Таким образом, сатана-Ва'ал ставит дилемму: не является ли Иов сам Ва'алом, а его послушание и богобоязненность действительны только до тех пор, пока он вполне удовлетворен положением дел и не подозревает о своей собственной природе. Это фундаментальный момент. Иов — иудейский А², носитель сознания. Это сознание он обращает к праведности и согласию, отсюда богобоязненность и богопочитание. Как А², то есть как малый Логос, малая мысль, он готов полностью признавать и бояться А¹ в качестве большого Логоса. И пока существует полная гомология между ними — между Иовом-А² и Иеговой-А¹ — все обстоит наилучшим образом. Иов не только самый богобоязненный человек на земле, он еще и самый процветающий, самый счастливый, наделенный максимумом земных благ. И вот здесь сатана задает свой каверзный вопрос: Иов столь благочестив потому, что это его сущность, или просто потому, что благочестие есть прямой путь к процветанию? Иными словами: даром ли благочестив Иов? Что стоит его благочестие, если гомология между им самим и Богом не подвержена испытаниям и поэтому Иов вполне может признавать Бога как гарант своего счастья, а значит, строить гомологию не от Бога (не от А¹), а от А². Таким образом сатана задает проблему: Иов — чей? Он действительно обращен к Богу или он обращен к самому себе? Если второе, то Иов и есть Ва'ал. А значит, лишившись своих благ, он восстанет на Бога. В этом и состоит драматическая история Иова.

Бог дает возможность сатане провести опыт над Иовом. Он может забрать у Иова все, кроме него самого. Иов лишается всего —

¹ Книга Иова. Глава 1.9.

его дети умирают, его стада уничтожают вторгшиеся племена или они гибнут от молнии.

Во всем этом не согрешил Иов и не произнес ничего неразумного о Боге¹.

Испытания продолжают, и Бог позволяет сатане затронуть и самого Иова. Тогда сатана насылает на Иова смертельную болезнь — проказу. Иов оказывается в самой плачевной ситуации. Он изгнан из города, лишен всего, он сидит на гноище, и единственное, что у него осталось, — это нестерпимая боль, страдание, а также память о том, чего он лишился. При этом он все еще сохраняет благочестие и не отворачивается от Господа. Здесь Иов еще держится, и на совет своей жены, впавшей в отчаяние, — «похули Бога и умри!»² — он отвечает: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?»³

Здесь мы уже видим обозначающееся отличие Иова от Ва'ала: будучи лишенным всего, Иов не изменяет своему благочестию. Однако в дальнейших главах книги в беседах со своими бывшими друзьями, пришедшими к Иову, чтобы то ли укрепить его в вере, то ли, напротив, укорить, настаивая на том, что это справедливое наказание за те грехи, которые Иов, видимо, совершал, но которые просто были неизвестны другим, Иов начинает колебаться и склоняться к восстанию. Ведь он, как никто другой, знает, что никаких грехов он не совершал и наказывать его просто не за что. Аргумент про тайные грехи является самым важным: если бы это было так, то гомология между A^2 и A^1 сохранялась бы неизменной, а зазор проистекал бы из несовершенства A^2 , что является, в свою очередь, вполне логичным. Если бы Иов был хотя бы в небольшой степени грешен, это спасло бы его веру. Но он твердо знает, что никогда не отступал от благочестия ни на шаг. И значит, его наказания, его страдания, его ужас, его унижение — это нечто иное. Что?

И вот тут сатана-Ва'ал добивается своего: у Иова впервые возникает мысль о восстании. До самого последнего момента Иов верит в гомологию, в единство структуры сознания A^2 и A^1 . Он прекрасно понимает, что в A^1 есть полнота знания, а у него самого — лишь часть. И он внутренне спокоен, несмотря ни на какие испытания. Но когда аргумент о «тайных грехах» артикулирован, он сталкивается

¹ Книга Иова. Глава 1.22.

² Книга Иова. Глава 2.9. Правда, в ивритском тексте, равно как и в Септуагинте и Вульгате, говорится «благослови Бога и умри». בָּרַךְ אֱלֹהִים וּמָוֶת. Εἰπόν τι ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τελευτά. *Benedic Deo, et morere.*

³ Книга Иова. Глава 2.10.

с тем, с чем столкнулся Ва'ал или, в монотеистическом контексте, сатана, который пал. Иов не совершал грехов, и поэтому, признавая Бога и оставаясь Ему верным, он должен либо признать себя полноценным субъектом и восстать на него, окончательно встав на сторону A^2 , а несправедливость, необоснованность наказания со стороны Бога опознать как то, что Бог есть не A (A^1), но B ; либо добровольно принести в жертву себя как мыслящее наличие, как «сына божия», как пусть несовершенный и малый, но полюс гомологии, то есть отказаться от того, что он A^2 . Здесь решается вся драма иудаизма и структура его отношений с соседними западно-семитскими культурами. Религия Сирии, Финикии и Ханаана — это религия Ва'ала по преимуществу. Она основана на титанической хтонической субъектности, то есть строит метафизику от A^2 . Это построение может быть основано на гомологии — либо на покорности (культы старого бога), либо на восстании (культы бога Грозы). Но они могут сочетаться: если человек ведет благочестивую жизнь и Бог вознаграждает его за это, действует «режим Эла», «Элохима», а если усилия благочестия не компенсируются, вполне может наступить драматическая развязка Ва'ала — кровавые культы, оргии и жертвоприношения. Главное, чтобы соблюдалась справедливость. Это и хочет доказать сатана-Ва'ал в полемике с Богом относительно праведного Иова. Он хочет сказать, что Иов, будучи семитом, представляет собой сына Ва'ала, и обнаружится это тогда, когда справедливость базовой гомологии $A^2 - A^1$ будет нарушена.

Сатана-Ва'ал почти добивается своего, когда в диалоге с бывшими друзьями Иов отдает себе отчет в нарушении этой гомологии и впервые готов проявить свое принципиальное родство с Ва'алом. Но именно в этот момент в беседу вступает Елиуй, самый младший из собеседников. Именно он, а не Иов оказывается выразителем собственно иудейской метафизики: Иов же замирает в моменте колебания между Элом и Ва'алом, а еще точнее, на границе принципиальной гомологии. И вот вступивший в беседу Елиуй, возможно инкорпорированный в Книгу Иова из другого контекста, высказывает самое важное:

Вот в этом ты неправ, отвечаю тебе, потому что Бог выше человека. Для чего тебе состязаться с Ним? Он не дает отчета ни в каких делах Своих¹.

Что нового сказал Елиуй, чего не знал бы Иов? Иов никогда и не сомневался, что Бог выше человека. Но эта высота была высотой го-

¹ Книга Иова. Глава 33.12–13.

мологичной, то есть основанной на справедливости. Человек умен, но Бог умнее. Человек праведен, но Бог еще более праведен. Человек справедлив, а Бог еще справедливее. Для Иова «высота Бога» гомологична. А вот для Елиуя, то есть для единственного полноценного и законченного еврея в этой истории, — нет, не гомологична. Бог-то мудр, справедлив, высок и всемогущ. Но не так, как в умаленной пропорции мудр, справедлив, благочестив и силен человек. Бог «не дает отчета ни в каких делах Своих», а это значит, что между A^2 и A^1 нет гомологии, нет общей меры. Это значит, что Бог радикально иначе в отношении человека, Он — ganz Andere.

И здесь поставленная сатаной-Ва'алом проблема находит внезапно совершенно неожиданное решение, на котором и строится фундамент изначального иудаизма, подходящего к своему теологическому оформлению. В отличие от остальных западно-семитских народов, так или иначе вращающихся вокруг гештальта Ва'ала, то есть титанической версии A^2 , Елиуй делает бросок и отменяет претензии субъекта на A^2 . «Бог выше человека» — major sit Deus homine. Проблему справедливости, основанную на гомологии, которая и определяет пару послушание/восстание в западно-семитском религиозном контексте, Елиуй (то есть иудаизм) решает путем ее разрушения, ее отмены. Иов оказывается в тупике, пока он мыслит в контексте справедливости и гомологии A^2/A^1 .

Слова Иова кончились¹.

И кончились они констатацией неспособности решить проблему сатаны. Лишь Елиуй провозглашает иудейскую формулу веры. «Бог выше человека», а это значит, в данном контексте, что от гомологии A^2/A^1 необходимо отказаться самым решительным образом. Истина иудаизма в том, что человек — это не A^2 вообще. Он не Ва'ал, более того, он не-Ва'ал, анти-Ва'ал, противоположность Ва'алу. А значит, он вообще не субъект, а если и субъект, то ни в коей мере не гомологичный Субъекту-Богу. Человек не может рассчитывать ни на справедливость, ни на восстание. Он — никто. То, что ему кажется справедливым, может быть каким угодно в глазах Бога. Бог есть абсолютная мощь. Казалось бы, мы снова возвращаемся к метафизике В, по Шеллингу: онтологическая тяжесть могущества, рока снова вбивает в землю попытавшегося встать на ноги субъекта — A^2 . Это и верно, и нет, поскольку здесь речь идет не о том примордиальном страхе и трепете, который испытывает человек, еще не отважившийся на

¹ Книга Иова. Глава 31.40.

субъектность, то есть есть еще не знавший Ва'ала, еще не искушаемый им, но о признании абсолютного превосходства Бога уже после этого опыта субъекта, после или, точнее, в ходе искушения сатаной, дьяволом, Ва'алом. Поэтому Елиуй, а в его лице евреи как таковые утверждают нечто, что является совершенно новым метафизическим словом в семитском контексте: то, в пользу чего аннулируется субъект, A^2 , Иов, это не **В**, но **А**. Причем, так как A^2 аннулирован, это уже не может быть гомологическим A^1 , это просто **А**, мыслящий Бог, Великий Субъект, негомологичный, однако, ничему в сотворенном Им мире. И самое главное — негомологичный человеку.

Именно Елиуй размыкает тупик Иова, обозначенный сатаной: нерв иудаизма найден, и все остальное из этого момента вытекает. Елиуй предвзвешивает теофанию Иеговы, более того, именно он делает ее возможной. До Елиуя еврейская метафизика была приблизительной, только теперь она обретает законченные черты. Елиуй возвещает:

Слушайте, слушайте голос Его и гром, исходящий из уст Его¹.

И окончательным приговором гомологии служат последние решающие слова Елиуя:

Вседержитель! мы не постигаем Его².

При этом в греческом это место еще более прямо отвергает именно гомологию: *καὶ οὐχ εὐρίσκομεν ἄλλον ὄμοιον*, «мы не находим ничего подобного Ему», а на иврите: «Шаддай, мы не достигаем Его величия» (שַׁדַּי אֲנִי לֹא מַגִּיעִים אֵת גְּבוּרָתוֹ). После этой фундаментальной декларации, которая размыкает сомнения Иова через операцию снятия его субъектности, становится возможным монолог Иеговы (Шаддая).

Здесь следует обращение самого Бога к Иову, когда Бог подтверждает правоту Елиуя развертыванием своей мощи (на сей раз не просто роковой мощи наличия, но и предшествующей этому наличию апофатической предвзвешивающей мысли, то есть Логоса Иеговы).

Бог рассказывает Иову о своем могуществе, показывая, что общей меры между Ним и Иовом нет. Важно, что аргументами в этой экспозиции бесконечного могущества служат два чудовища: земное — Бегемот, названный «верхом путей Господних»³, и морское — Левиафан. При этом Левиафану посвящено больше места, что косвенно, вероятно, восходит к теме Угаритских мифов о поединке

¹ Книга Иова. Глава 37.2.

² Книга Иова. Глава 37.23.

³ Книга Иова. Глава 40.15.

Ва'ала с богом моря Йамму (оставшимся верным Элу, старому богу) и морским змеем Таннану или Литаном (откуда Левиафан). Таким образом, здесь Иегова дает иную версию истории с Ва'алом: Ва'ал не победил змея, но проиграл ему. Как проиграл сатана-Ва'ал сражение за сущность Иова.

И вот после прямого откровения Иеговы как А, Иов окончательно признает себя иудеем, то есть отказывается от претензии на А², а следовательно, рвет связи с сатаной. Он произносит слова последнего покаяния:

И отвечал Иов Господу и сказал:

знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть оставлено.

Кто сей, омрачающий Провидение, ничего не разумея? — Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. Выслушай, [взывал я,] и я буду говорить, и что буду спрашивать у Тебя, объясни мне.

Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле¹.

От чего отрекается Иов? От А², от себя самого, от своей субъектности, от гомологии и от Ва'ала.

И тогда Иегова восстанавливает Иову все, что он у него отнял. Излечивает его, дает детей и снова делает его богатым. Но на сей раз не за праведность Иова, а в силу своего не соизмеримого ни с чем могущества, без всякой связи с колебаниями, отречением или верностью Иова. Здесь-то и фиксируется окончательно структура иудейского историала, о которой мы говорили. Быть согласным с Богом — значит только его признавать как Субъекта, как А. Восстановить на него, возражать ему — значит переходить на сторону А² и быть солидарным с Ва'алом. Это не просто — соблюдать Договор или следовать логике справедливости. Здесь мы имеем дело с чисто иудейским благочестием, секрет которого в добровольном оскотлении собственной субъектности, что делает евреев «избранным народом» в совершенно особом смысле — не как низшего полюса вертикального отрезка, где вторым полюсом является Бог (это было бы как раз гомологией А²/А¹), но как религиозной общности, единственно среди всех остальных народов и религий знающей об отсутствии этой гомологии, а значит, о том, что есть единственное А, и это — Иегова, а все остальное перед ним лишь сплошное послушное темное В.

¹ Книга Иова. Глава 42.1–6.

Израиль как царство

Израиль и идея царства: Самуил и Саул

Эпоха Судей в еврейской истории сменяется периодом царей. Последним из судей, завершающих весь этот период еврейского историала, был пророк Самуил. Первым царем, помазанным на царство, был Саул, правивший, согласно Библии, 40 лет и принадлежавший к колену Вениаминову.

В это время евреи переживают сложный период, так как к общим нестроениям и вражде между самими коленами добавляется новый фактор: резкое усиление филистимлян, занимавших береговые территории на юго-западе Ханаана. Филистимляне, бывшие одним из «народов моря», появились в Ханаане еще в эпоху Патриархов. Вероятно, они являлись частью культуры, центром которой был Крит, а также один из островов Кикладского архипелага Санторина, погибший при извержении вулкана, что, вероятно, стало причиной гибели всей критско-минойской цивилизации. Филистимляне обосновались в пяти городах — Пентаполисе, куда входили Ашдод, Ашкелон, Газа, Гат и Экрон. Филистимляне поклонялись богу моря (или богу зерна) Дагону, а также Ва'алу (в форме Баал-Зебула — дословно Повелитель Мух или Повелитель Мусора¹) и Астарте, которую они почитали под именем Деркет². Свидетельства о культе именно этих божеств указывает на то, что филистимлянская культура была частью западно-семитской цивилизации, в центре которой мы снова видим Ва'ала (Баал-Зебула) и его паредру (Астарту-Деркет), а также «старого бога» Дагона, который, по утаритским текстам, считался «отцом Ва'ала». Есть свидетельства, что одно из филистимлянских поселений в глубокой древности находилось и в Сирии, севернее Финикии, что объясняет укорененность и древность связей филистимлян с западно-семитской религией.

С филистимлянами евреи, вторгшиеся в Ханаан вместе с Иисусом Навином, враждовали с самого начала, но к концу эпохи Судей филистимляне настолько усилились, что смогли захватить Силом и за-

¹ Zebül, זבול на иврите — мусор, удобрения, нечистоты.

² Богиня Деркет изображалась в форме русалки, наяды — женщины с рыбьим хвостом.

брать себе главную святыню евреев — Скинию Завета. Правда, через некоторое время они вернули святыню евреям, так как, согласно Библии, почувствовали на себе гнев Божий.

Перед лицом военной угрозы со стороны филистимлян, а также аммонитов (и особенно их царя Нааса) евреи и потребовали у Самуила поставить им *царя*¹. Библия так передает этот эпизод:

Когда же состарился Самуил, то поставил сыновей своих судьями над Израилем.

Имя старшему сыну его Иоиль, а имя второму [сыну] его Авия; они [были] судьями в Вирсавии.

Но сыновья его не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки, и судили превратно.

И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов.

И не понравилось слово сие Самуилу, когда они сказали: дай нам царя, чтобы он судил нас. И молился Самуил Господу².

Здесь показательно и то, что евреи, прося царя, *ссылаются на опыт других народов*, и то, что эта просьба *не понравилась Самуилу*. Особенность культуры евреев эпохи Судей состояла в соединении теократического начала (власть религиозных и харизматических вождей, часто пророков, то есть непосредственно сообщающихся с Богом) с гибкой системой межплеменных связей между коленами. Евреи были объединены вокруг Силома — центра, с которого и началось заселение «Ханаанского миндаля» при Иусе Навине и где располагалась Скиния Завета, главная святыня иудеев. Святилище в Силоме было символическим центром. При этом между собой колена соединялись лишь общностью исторической традиции и метафизической миссией единственности, полнее всего воплощенной в тех судьях, которые (как Самуил) были одновременно правителями и пророками. Другие народы Ханаана были более централизованными и находились под властью царей. До Саула у евреев наличие царской власти не зафиксировано. Патриархи по

¹ На иврите слово «царь» — melekḥ (מֶלֶךְ). Оно происходит из восточно-семитского языка аккадцев и использовалось у ассирийцев и халдеев. Скорее всего, из Месопотамии титул и соответствующий институт царства перешел к западным семитам амореев, а затем к финикийцам, арамеям, моавитянам, аммонитам, идумеям и т. д. Показательно, что финикийский бог Молох, производный от него Мелькарт, главное божество Тира, и аммонитский Мильком означают именно царя (среди богов).

² Первая Книга Царств. Глава 8:1–6.

факту выступают часто как властители, равновеликие царям окружающих народов, и даже в определенных случаях оказываются более могущественными, чем они. Ветхий Завет подчеркивает, что цари народов могут быть негативными фигурами (как цари амореев Сигон и Ог¹), нейтральными или даже положительными (как Мельхиседек, царь иевусеев). Царями названы также властители земель Содомы, а позднее Аммона и Моавы, считающиеся потомками Лота. Именно как о царях говорится и о потомках Исава, сына Исаака — идумеях. Цари были у ассирийцев, вавилонян, арамейев и филистимлян. Но никогда не у евреев. До Саула идея царства у евреев отсутствовала по глубинным идеологическим причинам. Властители всех других народов, кроме евреев, назывались «царями», а евреи же, будучи избранным народом, всячески избегали любой формы посредничества между самими собой и Богом, тогда как фигура царя традиционно мыслилась в западно-семитском, а равно и ассиро-вавилонском контексте как сакральная инстанция, как *посредник* между землей и Небом. Модель отношения единственного к Единственному исключала инстанцию царя-посредника, и это исключение вытекало из самой структуры еврейского монотеизма — по крайней мере в той форме, в какой он был представлен как в раннюю допотопную эпоху, так и от Евера до Авраама, Исаака, Иакова и вплоть до Моисея, Иисуса Навина и остальных судий, заканчивая последним из них — пророком Самуилом. Иметь царя в оптике метафизического понимания сущности евреев было равнозначно тому, чтобы отступить от единобожия и тем самым перейти от единственности ко множественности, то есть от еврейства к не-еврейству или недо-еврейству, к субституту еврейства. Именно поэтому евреи обращаются к Самуилу с тем, чтобы он поставил «над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов», и именно поэтому «ему это не понравилось». По сути, момент помазания Саула есть критический поворот еврейской истории: утратив Скинию, захваченную филистимлянами, евреи теряют контакт со своим центром и во имя решения прагматических задач спасения и сохранения своей независимости отступают от своей идентичности и принимают модель тех, кому онтологически и метафизически противостоят. Прося Самуила помазать царя, они добровольно отказываются от того, что ранее составляло их сущность, — они признают *посредника* и качественно изменяют ось отношения единственного с Единственным. Все это с предельной ясностью изложено в Первой Книге Царств:

¹ Аморейский царь Васана Ог был последним из племени гигантов (рефаимов).

И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними;

как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам, так поступают они с тобою; итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними¹.

Просить себе царя — значит отвергать единобожие, изменять своей сущности. Фраза, сказанная от лица Бога — «ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними», — совершенно однозначна. До этого момента единственным царем евреев был Бог. Теперь они отвергают Его. Избрание царя из своей среды есть акт возражения и неповиновения, это «нет», сказанное евреями Богу. Поэтому с самого начала в контексте еврейского историаала тема царства оказывается не просто двусмысленной, но строго негативной.

Самуил предупреждает народ в последний раз, описывая им, чего он отныне будет лишен:

И пересказал Самуил все слова Господа народу, просящему у него царя, и сказал: вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и [сделает] всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; и поставит [их] у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его; и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы; и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим; и от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евреям своим и слугам своим; и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела; от мелкого скота вашего возьмет десятую часть, и сами вы будете ему рабами; и восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда².

¹ Первая Книга Царств. Глава 8:7–9.

² Там же. Глава 8:10–19.

Самое главное в этом предостережении — последняя фраза: «и не будет Господь отвечать вам тогда». Это означает, что учреждение царя прерывает прямую связь единственного с Единственным.

Но народ не согласился послушаться голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами, и мы будем как прочие народы¹.

Далее просьба дать народу царя откровенно признается злом.

Но я воззову к Господу, и пошлет Он гром и дождь, и вы узнаете и увидите, как велик грех, который вы сделали пред очами Господа, прося себе царя². И в продолжение этой темы:

И сказал весь народ Самуилу: помолись о рабах твоих пред Господом Богом твоим, чтобы не умереть нам; ибо ко всем грехам нашим мы прибавили еще грех, когда просили себе царя³.

Важно, что в ивритском оригинале в обоих случаях, когда речь идет о царе, используется слово «зло», «злоба» (га — זר), а не «грех» (hattah — חטא). Также и в церковно-славянской версии вместо «как велик грех» передается «яко злоба ваша велика», а во втором случае — «приложим ко всем грехом нашим злобу». Грех — это служение «Ваалам и Астартам» (ⲛⲓⲣⲓⲱⲗⲁⲓ ⲛⲓⲁⲥⲧⲁⲣⲧⲁⲙ)⁴. А избрание царя — именно зло, которое *добавляется*, прикладывается ко греху. Это важное семантическое различие ускользает в Синодальном переводе. Совершенное зло может быть трансформировано в относительное добро, и именно это происходит через сакрализацию царской власти в помазании Саула на царство. А грех — чисто негативное понятие, сопряженное с прямым возражением против Единственного. Царство — зло, но не грех. А идолопоклонничество — грех.

И далее Самуил снова различает зло и грех, обращаясь к народу:

И отвечал Самуил народу: не бойтесь, грех этот вами сделан, но вы не отступайте только от Господа и служите Господу всем сердцем вашим, и не обращайтесь вслед ничтожных богов, которые не принесут пользы и не избавят; ибо они — ничто⁵.

Здесь снова утрачено важнейшее различие, ясно подчеркнутое в церковно-славянском: «вы сотвористе всю злобу сию», избрав царя.

¹ Первая Книга Царств. Глава 8:19–20.

² Там же. Глава 12:17.

³ Там же. Глава 12:19.

⁴ Там же. Глава 12:10.

⁵ Там же. Глава 12:20–21.

Но и сделав это, ни в коем случае нельзя впадать в грех, которым является обращение к «пустоте», к «ничто», к «ничтожности» (*tohu* — תהו), чем является идолопоклонничество.

Таким образом, царство становится *двойственным*. С одной стороны, Саул спасает евреев от врагов — филистимлян и амалекитов, но с другой стороны, он не подчиняется полностью воле Бога, высказанной Самуилом, и щадит часть войска амалекитов и их царя Агага, а также скот. Это — существенная деталь: имущество побежденного врага (скот, а также женщины и дети), обычно составляющее добычу победивших, в ряде случаев признавалось «херем» (חֵרֶם), сакральным, что означало подлежащим принесению в жертву Богу, то есть полному уничтожению. Саул нарушает это правило и оставляет в живых побежденных противников и захваченные стада, и именно это становится выражением его восстания против Бога, его *возражения*. В этот момент снова дает о себе знать двойственность, составляющая фундаментальный код Библии, но на сей раз эта двойственность между благим царством и плохим царством, а значит, между праведным царем и неправедным.

Давид: архетип благого царя

Нарушая запрет Самуила, Саул переходит в категорию неправедного царя, и поэтому Самуил помазывает на царство другого царя — Давида, сына Иессея, который является праведным и благим. Но и в случае Давида, который считается архетипом царя-пророка (хотя и сам Саул, будучи помазанным на царство Самуилом, также принимает участие в ритуальной процессии пророков и сам пророчесствует), двойственность, присущая самой природе царской власти, ее склонность к падению во грех, также дает о себе знать. Это проявлено в истории с Вирсавией, женой хеттеянина¹ Урии, которого Давид отправляет на гибель, чтобы взять его жену себе. Сыном Вирсавии будет другой великий царь Израиля, Соломон. Позднее Давид раскаивается в своих поступках, и грех обмана, убийства и блудодеяния становится мотивом знаменитого 50-го Псалма.

¹ Скорее всего, хеттеянин Урия был этническим хеттом. Тот факт, что хетты населяли Ханаан еще в эпоху Давида, показывает устойчивость индоевропейского присутствия в этой области. Некоторые аспекты цивилизации филистимлян — использование боевых колесниц, высоко развитая металлургия и т. д. — дают основание считать, что хеттский (возможно, хеттско-хурритский) элемент играл определенную роль и в этом народе, по происхождению относящемся к «народам моря».

И было это дело, которое сделал Давид, зло в очах Господа¹.

Снова речь идет о зле, которое составляет сущность царской власти, но которое может быть преодолено и искуплено уклонением от греха идолопоклонства и мужественной защитой народа от внешних врагов. Позднее Давид совершает еще ряд дел, которые оказываются предосудительными в глазах Бога. Так, например, он проводит перепись населения вверенных ему территорий, что представляется навязыванием качественному бытию народа количественных рамок².

Но пока в Израиле существуют два царя, помазанных на царство, Саул и Давид, то гонения Саула на Давида и благородное поведение последнего истолковываются в рамках основного библейского кода как противостояние *возражения* (отступничество Саула) и *согласия* (праведность Давида). Это завершается гибелью Саула и окончательным воцарением Давида.

Царь Давид укрепляет Израиль как царство, объединив под своей властью все колена. При нем евреи завоевывают у иевусеев³ Иерусалим, расположенный в центре Иудеи, на границе между землями колена Вениаминова и колена Иудина. Давид торжественно перенес в Иерусалим Ковчег Завета, где поместил его в специально предназначенную для него Скинию. Таким образом, Ковчег Завета был перенесен в город, не принадлежавший ни одному из колен и бывший в личном владении царя. Этим жестом царь и пророк Давид превратил Иерусалим в общеврейскую святыню, вокруг которой концентрировалась религиозная жизнь всех двенадцати колен Израиля. В Иерусалиме царь Давид купил у иевусея Аравны гору Мориа, где воздвиг жертвенник Богу Израиля. Согласно Библии, именно на этом месте (на горе Мориа) Авраам решил принести в жертву Исаака. Эта деталь является чрезвычайно важной, если вспомнить о метафизическом значении принесения в жертву младенцев в контексте всей западно-семитской (ханаанской) религии. На этом месте — на горе Мориа — и возвел Храм сын Давида Соломон, третий царь. Он и построил Иерусалимский Храм, ставший главной святыней иудеев в последующие периоды и местонахождением Ковчега Завета.

Библия повествует о том, как Давид побеждает все соседние народы Ханаана — сирийцев, моавитян, аммонитов, филистимлян, амаликитян, идумеев. Таким образом, царство Давида становится полиэтническим образованием, напоминающим Империю. Эта Им-

¹ Вторая Книга Царств. Глава 11:27.

² *Guénon R. Le Règne de la quantité et les signes des temps.*

³ Иевусеи — народ, живший в Ханаане до евреев. Некоторые историки видят в нем потомков древнего населения Малой Азии — хаттов.

перия Давида является парадигмой еврейской экспансии: в ней «Ханаанский миндаль», сложившийся в эпоху Судей, достигает своего наибольшего предела, распространяя влияние Израиля на все окружающие его народы от Идумеи до Сирии. При этом в религиозном смысле Давид остается образцом верности единобожию, а в политическом создает систему, где еврейское ядро правит окружающими его народами, преобразая землю Ханаана в обещанный еще Аврааму рай. Иерусалим становится центром этого *еврейского рая*, земли обетованной. Библия говорит:

И преуспевал Давид и возвышался, и Господь Бог Саваоф был с ним¹.

В этот период, который является переломной точкой еврейского историала, в Империи Давида достигается вершина метафизического пути евреев к исполнению своего предназначения. Авраам шел в Ханаан, чтобы превратить его в Империю Давида. И память об этой Империи составила сущность еврейского самосознания, еврейской ностальгии и еврейской надежды во все последующие эпохи. Царь-пророк Давид, составивший самую знаменитую часть Ветхого Завета — Псалтырь, в период Царств становится архетипическим выражением единственного, обращенного к Единственному, пребывающего в полном согласии с Единственным. Царь Давид продолжает линию праведников и добродетельных мужей — от Авеля, Сифа, Еноха и Ноя до Патриархов, Моисея, Иисуса Навина и благочестивых Судей. Его псалмы, сложенные во славу Божию, становятся высшим проявлением человека верующего, предельным накалом благочестия, созерцания и духовного возвышения. Но в них также представлена и вся двойственность человека, его судьбы, и в том числе двойственность царской миссии. Давид описывает не только духовное возвышение, но и падение, не только восторг, но и отчаяние, не только уверенность, но и сомнение. Псалтырь, вероятно, самое человеческое из всех религиозных произведений, в нем отражены одновременно и торжественность вертикальной вечности, и смятенное падение в телесность, изменчивость и хаос. При этом Псалмы царя-пророка Давида отражают напряженность внутренней борьбы, которая творится в душе самого Давида. Надежда и вера в Бога, в Единственного сопрягается с колоссальным напряжением человеческой воли, подверженной страстям, слабостям, увлечениям и переменам. В этом заключается собственно семитский и — уже — еврейский элемент: полем борьбы становится внутренний мир, человеческое сердце, которое приобретает особое

¹ Вторая Книга Царств. Глава 5:10.

значение именно в силу того, что речь идет о единственном, то есть об избранном народе. В своей максимальной концентрации и контрастности народ воплощен в царе. В каком-то смысле теперь единственным становится именно израильский царь, берущий на себя миссию всего народа. Отсюда позднеиудейское учение о том, что цари народов являются манифестацией ангелов Божиих¹, предстоящих Богу от лица различных групп человечества. И ангел евреев — это высший из ангелов, сам архангел Михаил, Ангел Лица.

В Давиде и его царстве происходит переплавление зла, присущего царству как таковому, царству, как нееврейской структуре, как субституту, в нечто противоположное — в онтологический институт благочестия и единобожия. И если в Сауле баланс двойственности склонился ко злу и греху, то в Давиде, напротив, восторжествовала благословенная сторона царства. Поэтому в царстве Давида соучаствуют не только евреи, но и покоренные ими народы, которые также получают свою *долю* во всеобщем имперском благоденствии.

Соломон: парадоксы Храма

Преемником Давида в Израильском царстве становится его сын от Вирсавии Соломон. Он продолжает дело отца, укрепляет еврейскую Империю и осуществляет главное деяние, которое предопределяет на долгие века структуру всей еврейской идентичности: *строит Храм*. Отныне Иерусалимский Храм становится главным святилищем евреев, полюсом, сочетающим в себе религию, самосознание народа и сакральность ханаанского пространства. Иерусалим превращается в центр земли обетованной, которая, в свою очередь, есть центр мира. А Храм есть центр Иерусалима. Поэтому Храм Соломонов, местонахождение Скинии Завета мыслится отныне как синоним всего «Ханаанского миндаля». Поскольку Ханаан, земля обетованная, по религиозным верованиям иудеев есть центр мира и его парадигма, то Храм Соломонов, в свою очередь, представляет собой святыню, в которой сконцентрирована вся Вселенная.

Важно, что Храм возводится именно царем и представляет собой кульминацию еврейской Империи. В еврейской религии с этого времени он играет роль главного духовного полюса.

¹ Еврейские слова «царь» и «ангел» состоят из тех же согласных: *melekh* (מֶלֶךְ) и *meleākh* (מְלַאכִּי), только во втором слове наличествует *kh*, *aleph*, некогда произносившийся как придыхание. Слово ангел, מַלְאָךְ, образовано от глагола מָלַךְ, посылать, и эта этимология прозрачна в случае ангелов, «посланцев Божиих». Некоторые филологи полагают, что изначально и слово *melekh* (מֶלֶךְ) могло иметь отношение именно к этому же жесту: царь мыслился как посланец, представитель Божества.

В согласии с трехчастной картиной мира в Иерусалиме находится вход на небо (Небесный Иерусалим) и спуск в шеол (לַשְׁמַיִם), ад, подземный мир. Вертикальная ось миропорядка проходит через Храм. Отсюда его значение для всей еврейской цивилизации, строящейся отныне вокруг Священного Писания (Торы) и Иерусалимского Храма.

Показательно, что для строительства Храма Соломон приглашает дружественного царя Тира (перехватившего в тот момент гегемонию над финикийскими городами у Сидона) Хирама Первого. Финикийцы не только снабжают израильтян строительными материалами, но и создают¹ само сооружение по образцам храмов, посвящаемых финикийским богам — Элу, Ва'алу, Мелькарту, а также богиня Астарте, Ашера и т. д.

Храм Соломонов воплощает в себе всю внутреннюю диалектику еврейского историаала, соединяя прежние периоды (до установления царства) с последующими. Это значит, что в Храме отражено общесемитское культурное пространство, единое поле сиро-ханаанской цивилизации, которая была объединена в еврейской Империи Саула, Давида и Соломона. И поэтому Храм является выражением этого ханаанского западно-семитского универсализма. Но вместе с тем Храм воплощает в себе и единственность евреев как избранного народа, а соответственно, и единственность культа служения Единственному богу. Здесь пересекаются, таким образом, два слоя еврейской идентичности, полнее всего выраженные в периоде царей: с одной стороны, исключительность евреев и их Бога (единственный и Единственный), а с другой — интеграция всех семитских (и некоторых несемитских) народов, населяющих Ханаан. Так, в израильском царстве объединяется *единственность*, составляющая глубинную идентичность евреев, и *единство*, которое является чем-то прямо противоположным, поскольку предполагает не эксклюзию (исключение другого), но инклюзию (включение). Так двойственность еврейской культуры между ядром «Ханаанского миндаля» и его периферией, ясно обозначившаяся в ходе завоевания Ханаана, начиная с эпохи Судей и до эпохи царей, приобрела новое выражение в царстве, Иерусалиме, и возведенном в его самом центре Храме, как в сердце всего мира. Как и в Империю уже при Давиде включаются ханаанские народы, отличные от евреев, так и в Храме Соломоновом создаются особые места для того, чтобы политеисты могли приносить там жертву своим богам, а архитекторами Храма выступают финикийцы, носители отнюдь не монотеистической традиции.

¹ Библия сообщает, что царь Тира послал в Иерусалим архитектора Хирама Абиффа.

Более того, Соломон сам возводит алтари чужим богам, что в Библии описано как его уступки многочисленным женам и наложницам, взятым из числа различных покоренных и соседних народов.

И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин, кроме дочери фараоновой, Моавитянок, Аммонитянок, Идумеянок, Сидонянок, Хеттеянок, из тех народов, о которых Господь сказал сынам Израилевым: «не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам»; к ним прилепился Соломон любовью.

И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его.

Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам, и сердце его не было вполне предано Господу Богу своему, как сердце Давида, отца его.

И стал Соломон служить Астарте, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской.

И делал Соломон неугодное пред очами Господа и не вполне последовал Господу, как Давид, отец его.

Тогда построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая пред Иерусалимом, и Молоху, мерзости Аммонитской.

Так сделал он для всех своих чужестранных жен, которые кадили и приносили жертвы своим богам¹.

Это уклонение в сторону от чисто монотеистической еврейской идентичности в случае Соломона качественно отличается от предыдущих отступлений евреев в эпоху Судий. В предшествующие периоды вопрос ставился о дифференциации евреев от не-евреев как народов и обществ, но после создания царства, еврейской Империи, эта дифференциация не могла быть проведена со всей строгостью, так как само царство было именно языческой (семитско-ханаанской) идеей, а под властью евреев в Израиле оказались многочисленные народы-политеисты, которых необходимо было интегрировать. Поэтому Соломон не просто уклоняется в язычество, но сама его Империя и даже высший центр монотеизма и еврейства в онтологическом измерении — Иерусалимский Храм — представляют собой неразделимое соединение того, что в строго еврейской идентичности должно было быть разделено. Поэтому *возражение*, отклонение от правильной (с монотеистической точки зрения) позиции в отношениях единственного с Единственным, в этот период формулируется принципиально иначе, чем рань-

¹ Третья Книга Царств. Глава 11:1–8.

ше, — как *внутренняя проблема иудаизма*. Чужое оказывается *примешанным* к евреям изнутри, что впервые проявляется в поклонении золотому тельцу в эпоху Моисея, но в эпоху царств приобретает *эксплицитный характер*.

Когда евреи требовали себе у Самуила царя, они уже становились на путь *принципиального компромисса с идентичностью, альтернативной им самим*. И этот компромисс дал знать о себе в Сауле, в некотором смысле в Давиде (прелюбодеяние с Вирсавией) и, наконец, в Соломоне, то есть в трех великих царях единого Израиля. Пересечение единственности и единства и составляет сущность диалектики еврейского историала, где эпоха трех великих царей (когда Израиль был и единым и единственным) делит собой два логических периода — до царства (где доминирует единственность) и после царства, где единство начинает рушиться, вначале делясь на два (Иудею и Израиль), а затем переходя ко множественности, воплощенной в рассеянии. Соломон находится в *средней точке*, в абсолютном центре еврейского историала, как кульминация и еврейской славы, и одновременно *глубинного противоречия*.

Разделение царства: последние вспышки свободы

После смерти царя Соломона единое Израильское царство распадается на два царства: Иудею на юге (земли колен Иуды и Вениамина) и Израиль на севере (территория проживания остальных десяти колен). В этом распаде проявляет себя гнев Яхве на Израиль за то, что Соломон пошел на уступки политеизму и стал строить жертвенники другим богам, подчиняясь давлению своих иноплеменных жен. Но если смотреть глубже, Бог мстит Израилю именно *за царство*, которое само по себе было отступлением от нормативной организации еврейского общества, намного более соответствующего харизматическим вождям и пророкам эпохи Судей.

Прямым наследником Соломона, бывшего царем единого царства, был Ровоам. Он, однако, навлек на себя гнев многих колен Израилевых, которые, собравшись в Сихеме, восстали и решили отделиться от Ровоама. На стороне Ровоама осталось только колено Иуды и половина колена Вениамина, образовавшие южное царство Иудею, столицей которого остался Иерусалим. А десять северных колен создали особое новое Израильское царство и избрали себе царем Иеровоам I. Основатель Израильского (северного) царства Иеровоам I восстановил святилища в Вефиле, заложенные патриархом Иаковом, и в Дане и превратил их в места поклонения, стремясь релятивизировать значение Иерусалимского Храма. В обоих храмах

на севере (Дан) и на юге (Вефиль) он приказал установить статуи золотых тельцов, символизовавших Ва'ала. Таким образом, в случае северной половины бывшего единого царства мы видим прямое уклонение в политеизм и сдвиг чаши весов в сторону ханаанской идентичности, продолжающей структуры периферии, противопоставлявшейся традиционному ядру «Ханаанского миндаля».

К Израильскому царству отошло девять колен — Завулон, Иссахар, Ашер, Неффалим, Дан, Манассия, Ефрем, Рувим и Гад. К ним же перешло значительное число потомков Левия, у которых, как у священнического сословия, своей земли не было. О колене Симеона ничего не говорится, так как считается, что к этому моменту оно было ассимилировано более воинственным Иудиним коленом, поскольку их земли были соседними на юге Ханаана.

Однако и цари Иудеи, сохранившие контроль над Иерусалимом и, соответственно, высшей святыней евреев — Иерусалимским Храмом, не воплощали в себе полностью *праведную* часть. Если некоторые из них — в частности Иезекия и Иосия — следовали за линией строгого монотеизма, то другие, например сын Иезекии, Манассия или его внук Амон, напротив, повторяли логику царей Израиля и уклонялись в почитание Ва'ала и Астарты, также переходя на сторону политеистического титанизма. Поэтому распад единого Израиля на две составляющие нельзя представить себе в виде разделения общей структуры на две противоположные части — праведную и греховную. Раскол прошел изнутри всего израильского общества, и смешение охватило как север, так и юг некогда единой еврейской Империи.

Между царями Израиля и Иудеи, начиная с Ровоама и Иеровоама I, шли непрерывные войны, и это затрагивало религиозную сферу, так как для властителей Израиля было принципиально подорвать монополию Иудеи на владение главным священным центром всех евреев — Иерусалимским Храмом. Поэтому ханаанский политеизм и культ Ва'ала, но в сочетании с почитанием Яхве, стал своего рода израильским синкретизмом, противопоставленным более близкой к раннему монотеизму Иудее. Хотя и там, как мы видели, при некоторых царях брала верх тяга к языческим практикам. Вместе с тем Израиль и Иудея подчас заключали между собой союзы для войны с общими врагами, хотя сплошь и рядом такие альянсы сменялись снова враждой и, напротив, заключением союзов с другими Государствами Ханаана.

В конце VIII века (732 — 722 до Р.Х. согласно Библии) северное — Израильское — царство было завоевано царем Ассирии Саргоном II. Большая часть евреев, там проживавших, была насильно уведена в Ас-

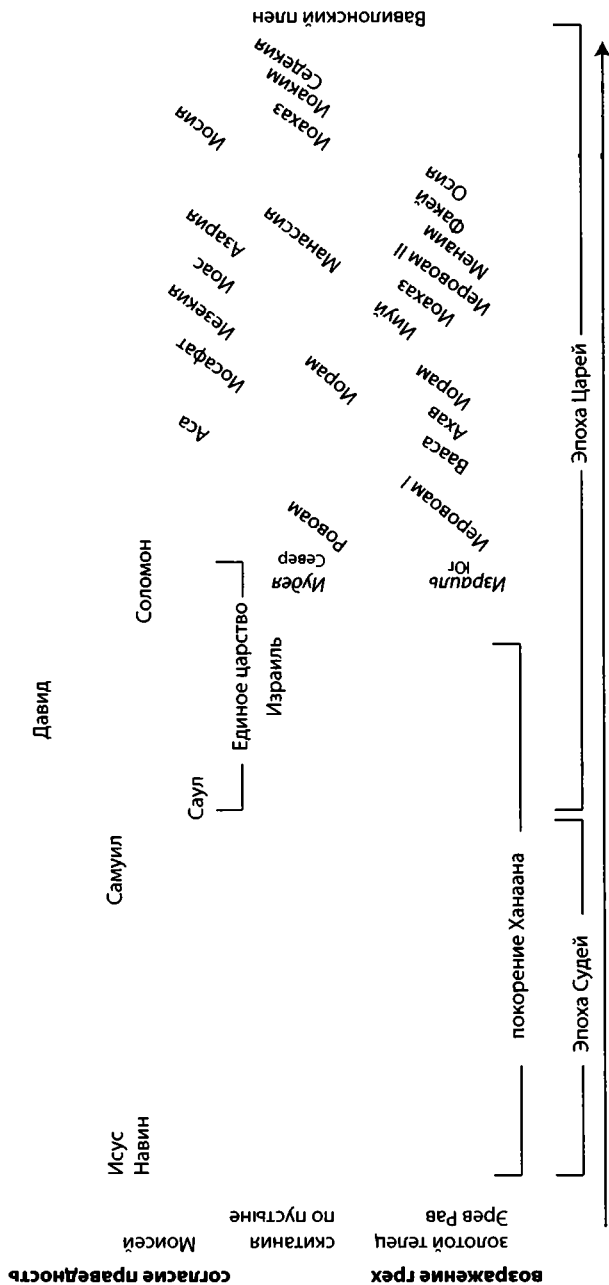
сирию и расселена в различных областях Междуречья. Так началось первое еврейское рассеяние (по-еврейски «галут», גלות, по-гречески «диаспора», διασπορά).

Падение Северного царства и разрушение ассирийцами израильских храмов в Дане и Вефиле на некоторое время укрепили положение Иерусалимского Храма как главного сакрального центра для всех колен. В Иерусалим стали стекаться паломники из всего бывшего Израильского царства. Но вместе с тем и Иудея попала под власть ассирийцев и была вынуждена платить ассирийской Империи дань. Это еще более способствовало укреплению общесемитского политеизма, который был общим культурным знаменателем огромной ассирийской державы, распространившей свое влияние от самой Месопотамии до Египта.

Показательно, что всякий раз, когда Иудея укреплялась в своей политической самостоятельности, ее цари делали шаги в сторону восстановления монотеизма и проводили религиозные реформы, призванные заново утвердить классическую для евреев структуру соотношения единственного к Единственному.

Так, царь Иезекия одновременно и отказывается платить дань ассирийцам Саннехериба, и запрещает служение в Храме другим богам, кроме Яхве. Затем, правда, при его потомках и самостоятельность Израиля ослабевает, и политеизм восстанавливает свои позиции. Ситуация повторяется позднее, когда, в свою очередь, слабнет Ассирийская Империя. При правнучке Иезекии, после двух царей-политеистов, или как минимум не противившихся политеизму, к власти в Иудее приходит Иосия, возвращающийся к эксклюзивному почитанию Яхве. Им были отменены все политеистические (ханаанские) культы, разрушены алтари Ва'ала и Астарты в религиозных центрах северных колен, а Иерусалимский Храм окончательно превращен в главный и единственный религиозный полюс евреев. Иосия предписал обязательное чтение книг Ветхого Завета.

Иосия был последним еврейским царем, которому удалось не только укрепить самостоятельность Иудеи, но и захватить многие территории Израиля (включая Самарию, Галилею), а также закрепиться на некоторых филистимлянских землях. При нем евреи почти полностью восстановили единое царство, напоминающее Израиль первых трех царей, до распада на север и юг. И вместе с этим народ снова обратился к Единственному. Это был исторический момент, когда евреи были не только единым и независимым политическим целым, царством под властью единого правителя, но и контролировали значительную территорию «Ханаанского миндаля», по крайней мере всю его сердцевину, и исповедовали религию, соот-



Структура второй фазы еврейского историала — от Моисея до Вавилонского плена

ветствующую критериям исключительности и предельного дистанцирования от верований и культов окружающих народов. Иными словами, *при царе Иосии евреи в последний раз были самими собой.*

Следующие правители, Иоахаз и Иоаким, были зависимы от египтян. И наконец, царский период еврейской истории завершается вторжением Нововавилонского царя Навуходоносора II¹, который представлял собой следующую за ассирийской месопотамскую Империю. Евреи Израиля были уведены в плен еще раньше, в ходе ассирийских завоеваний, а теперь халдейский правитель, разбивший Иудею, захватил Иерусалим и увел в плен значительную часть жителей Иудеи.

На этом завершается история независимых еврейских царей. Евреи еще попытались восстать против халдеев, но были побеждены, и сын Иоакима, Иехония, сдал вавилонянам Иерусалим, после чего был выслан Навуходоносором в Вавилон. Последним же царем стал дядя Иехонии, Седекия. Во время его правления иудеи еще раз попытались поднять восстание против вавилонян, но в июле 586 года до Р.Х. Навуходоносор II снова подавил его и уничтожил Иерусалим. После взятия Иерусалима Храм Соломона был полностью разрушен.

¹ Навуходоносор был сыном царя Набопаласара, который разбил вместе с мидянами ассирийцев и подчинил себе Междуречье, основав Нововавилонское Царство с правящей халдейской династией.

Время пророков и иранский поворот еврейского историала

Пророки: институт и функция

В эпоху Двоецарствия в еврейском обществе возрастает роль пророков, которые постепенно становятся важнейшей осью еврейства как такового. Как институт пророчество окончательно сформировалось именно в этот период, но как явление оно существовало и раньше, поэтому можно говорить о чередовании *ранних пророков* от Моисея и Иисуса Навина через эпоху Судей до Давида и Соломона (к ним же причисляются Илия и Елисей, жившие в Израиле после разделения царства) и *поздних пророков*, игравших важную роль накануне завоеваний Израиля Ассирией, а затем Иудеи халдеями, а также в самом Вавилонском плену.

В самом общем смысле древнееврейское слово «пророк» (נָבִי' — נָבִי) не имеет общепринятой этимологии и изначально появляется в Библии для описания того, кто «видит» и «говорит», то есть собственно «пророчествует», «изрекает» нечто, что было открыто в особом вдохновенном состоянии. В определенном смысле пророчество предполагает прямой контакт с Богом, прямой в том смысле, что слова пророка не являются ни пересказом знаний, услышанных от другого лица, ни плодом чтения и изучения каких-то священных текстов и писаний. Поэтому необходимым условием для того, чтобы быть и считаться пророком, была *неграмотность*, неумение читать и писать. Это мы ясно видим в 70-м Псалме пророка Давида, также причисленного к ранним пророкам:

Уста моя возвестят правду Твою, весь день спасение Твое, яко не познах книжная¹.

Пророк получает знание из непосредственного источника, и в этом его отличие от тех, кто только следует традиции и преданию, которые, в свою очередь, восходят именно к опыту пророка. В этом смысле пророками были все те фигуры Ветхого Завета, которые вы-

¹ Псалом 70. 15. В соответствующем месте Септуагинты так и сказано: «τὸ στόμα μου ἐξαγγελεῖ τὴν δικαιοσύνην σου ὅλην τὴν ἡμέραν τὴν σωτηρίαν σου ὅτι οὐκ ἔγνων γραμματείας», где выражение «ὅτι οὐκ ἔγνων γραμματείας» — «так как я не владею грамотой».

ражали свое согласие с Единственным и находились с Ним в прямом общении. Таковы и Адам, и Ной, и Евер, и Патриархи, к каждому из которых являлся сам Бог или его ангелы. Пророком был Моисей, получивший откровение на горе Синай, когда Бог обращался к нему напрямую из неопалимой купины. Пророки были известны в эпоху Судей, и последний судья Израиля, Самуил, был, как и его предшественник Илий, пророком, равно как и его мать, пророчица Анна. Пророчицей была и Девора, четвертая из судей Израилевых, вдохновившая евреев на борьбу с ханаанским царем Явином.

В истории с установлением царства Израиль и помазания царя Саула пророк Самуил выступает как носитель двойной легитимности: и как судья Израиля (этот институт был учрежден Моисеем), и как пророк, то есть как лицо, имеющее прямую связь с Богом. Поэтому он и получает от Бога указание изменить структуру политико-религиозного управления еврейским народом. В истории с помазанием Саула упоминается «сонм пророков»¹ (hebel nabī'im — חבל נביאים), как вполне сложившийся институт. Показательно, что Самуил после помазания Саула предрекает ему, что тот встретит «сонм пророков», спускающихся из святилища (расположенного «на высотах», in escelsis в латинском переводе, как передается ивритское слово bamah — בגג, святилище, и часто подразумевается, что речь идет о святилище Ва'ала), и сам испытывает на себе прямое прикосновение Божества. Самуил говорит:

и найдет на тебя Дух Господень, и ты будешь пророчествовать с ними и сделаешься иным человеком².

Пророчество делает того, кто получает этот дар, «иным человеком» ('ish aher — אִישׁ אֲחֵר). Таким образом, изначально царское достоинство в контексте еврейской традиции уже с первого царя — Саула, также концентрирует в себе не только политическую власть, но пророческое измерение.

Еще в большей мере, чем Саул, пророческий дар присущ Давиду, который представляет собой фигуру царя-пророка по преимуществу. Давид не только принимает участие в пророческой процессии при переносе Скинии, причем ведет себя во время нее так, как будто в него вселяется дух, но и составляет Псалтырь — совокупность песней, где он передает подчас чисто пророческие послания, переплетающиеся с откровенным изложением мыслей и переживаний смертного человека и великого царя. Давид, как и Саул, и даже на-

¹ Первая Книга Царств. Глава 10:5.

² Там же. Глава 10:6.

много более полно и глубинно, становится «иным человеком», так как пророческий дух качественно меняет его бытие изнутри, свидетельством чего и является Псалтырь.

Вместе с тем в эпоху Давида и Соломона существовали и другие крупные пророки, к которым Давид обращался за советом и разъяснением, — это Нафан (наставник и воспитатель Соломона), Гад, Ахия Соломлянин, Самей и т. д.

С первых упоминаний институционализированных чисто пророческих общин, несколько отличающихся от жреческих и левитских, при их описании встречается устойчивая черта — акт пророчества почти всегда связан с музыкой и танцами, которые являются непременным атрибутом пророческого вдохновения. Это мы видим и в самих песнопениях Давида, где обычно указывается, какие именно инструменты должны сопровождать тот или иной Псалом.

Войны с Ва'алом пророка Илии

Последними, кого относят к ранним пророкам, были две крупнейшие фигуры Ветхого Завета — пророк Илия и его ученик Елисей. Илия, живший в Израильском царстве после разделения единой державы при царе Ахаве и его преемнике Охозии, считается настолько значительной фигурой в Ветхом Завете, что именно к нему можно применить формулу «пророк по преимуществу», величайший из пророков. Считается, что пророк Илия не только мог силой Бога творить чудеса, насылать засуху, вызывать дождь, но и говорить лицом к лицу с Богом. Согласно Ветхому Завету, Илия не умер, но был взят живым на небо в огненной колеснице. До него этой участи сподобился только Енох, потомок Сифа, живший до Всемирного потопа. Поэтому деяния пророка Илии приобрели в иудаизме парадигмальный характер.

Отличительной чертой пророка Илии является борьба с Ва'алом, культ которого в Израиле стал почти официальной религией, а при Ахаве под влиянием его супруги царицы Иезавели, бывшей финикийкой, он почти полностью вытеснил религию Яхве. В принципе, правители Израиля в целом тяготели к ханаанскому политеизму или к синкретизму, сочетающему поклонение Яхве с обрядами в честь других семитских богов. Так, после разделения царства первый царь Израиля Иеровоам установил культ почитания золотых тельцов (Ва'ала) в Вефиле и в Дане, в двух крайних точках (северной и южной) его царства. Он и другие цари Израиля стремились основать свою собственную религиозно-обрядовую систему, чтобы израильтяне не зависели от Иерусалимского Храма, расположенного в Иудее, с которой Израиль постоянно враждовал. Это было существенным отличием еврейско-

го севера от юга: если цари Иудеи колебались между монотеизмом, связанным с храмовым богослужением, каким оно было в целом при трех первых царях единой державы, и ханаанским политеизмом, то цари Израиля с самого начала сделали ставку на синкретизм, обобщающий монотеизм и политеизм, и колебания их религиозной политики проходили лишь между пропорциями в ту или иную сторону. Тем ярче в этой израильской среде выделяется фигура пророка Илии, который ведет свою войну с Ва'алом, с его жрецами, с царицей Иезавель и даже с самим царем во имя Яхве и против каких-либо уступок политеистам в условиях, когда он не может опереться на традиции Храма, но лишь на свою пророческую идентичность («другого человека») и на помогающего ему Бога. Пророк Илия отстаивает ядро «Ханаанского мидаля» в условиях, когда волны ханаанской периферии затапливают все его пространство. И в таких предельных условиях он выступает сам как полюс еврейской святости в ее чистом и незамутненном никакими компромиссами виде.

Илия увещевает Ахава отступить от идолопоклонства, затем насылает засуху и разрешает ее. Он приглашает жрецов Ва'ала на испытание в отношении жертвенного обряда и низводит с неба огонь на залитый водой жертвенник, а затем, после своего триумфа, лично казнит их. Картина состязания с пророками Ва'ала чрезвычайно ярко излагается в Ветхом Завете:

И подошел Илия ко всему народу и сказал: долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ему ни слова.

И сказал Илия народу: я один остался пророк Господень, а пророков Вааловых четыреста пятьдесят человек [и четыреста пророков дубравных]; пусть дадут нам двух тельцов, и пусть они выберут себе одного тельца, и рассекут его, и положат на дрова, но огня пусть не подкладывают; а я приготовлю другого тельца и положу на дрова, а огня не подложу; призовите вы имя бога вашего, а я призову имя Господа Бога моего. Тот Бог, Который даст ответ посредством огня, есть Бог. И отвечал весь народ и сказал: хорошо, [пусть будет так].

И сказал Илия пророкам Вааловым: выберите себе одного тельца и приготовьте вы прежде, ибо вас много; и призовите имя бога вашего, но огня не подкладывайте.

И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваале, услышь нас! Но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который сделали¹.

¹ Третья Книга Царств. Глава 18:22 – 26.

Пророк Илия на новом витке еврейского историала снова возвращается к базовому коду всей Библии: к отношению единственного к Единственному. Важно, что народ, к которому обращается Илия, не просто стоит на стороне Ва'ала. Он именно «хромает на оба колена», то есть не может сделать радикальный выбор между тем, чтобы быть евреем или не-евреем, оказываясь в промежуточном положении. Народ колеблется между возражением и согласием, между грехом и праведностью. И Илия, как и все ветхозаветные праведники и особенно как пророки последних эпох перед Вавилонским пленом и во время его, стремится вернуть избранный народ к его избранности. Показательно, что он говорит о себе «я один остался пророк Господень» перед лицом четырехсот пятидесяти пророков Ва'ала и, как добавляет Септуагинта, четырехсот «пророков дубравных», то есть тех пророков, которые служат культы в священных рощах¹. Так идентичность евреев снова стягивается к единственному (на сей раз это сам Илия), который и выполняет функцию *евреев в целом*, бросая вызов ханаанскому множеству.

У жрецов Ва'ала не получилось вызвать огонь для жертвенника, несмотря на то, что:

стали они кричать громким голосом, и кололи себя по своему обыкновению ножами и копьями, так что кровь лилась по ним².

Этот обычай подчеркивает экстатический характер культа Ва'ала, имеющий многие характерные черты оргиастических практик из цикла Великой Матери, где нанесение себе кровавых ран (а также подчас оскопление) является важным элементом сакрального действия.

После этого Илия восстанавливает жертвенник и осуществляет чудо:

Тогда Илия сказал всему народу: подойдите ко мне. И подошел весь народ к нему. Он восстановил разрушенный жертвенник Господень.

И взял Илия двенадцать камней, по числу колен сынов Иакова, которому Господь сказал так: Израиль будет имя твое. (...)

Во время приношения вечерней жертвы подошел Илия пророк [и воззвал на небо] и сказал: Господи, Боже Авраамов, Исааков и Израилев! [Услышь меня, Господи, услышь меня ныне в огне!] Да познают в сей день [люди сии], что Ты один Бог в Израиле, и что я раб Твой и сделал все по слову Твоему.

Услышь меня, Господи, услышь меня! Да познает народ сей, что Ты, Гос-

¹ Чаще всего под этим именем понимались жрецы женского божества Ашера или Астарты.

² Третья Книга Царств. Глава 18:28.

поди, Бог, и Ты обратишь сердце их [к Тебе].

И ниспал огонь Господень и пожрал всеожжение, и дрова, и камни, и прах, и поглотил воду, которая во рве¹.

Таким образом, Илия доказал наглядно могущество Яхве по сравнению с беспомощностью Ва'ала. Это наглядное доказательство решило выбор народа:

Увидев это, весь народ пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог!²

Далее следует логическое продолжение классической миссии евреев: безжалостное истребление неевреев, что является константой отношения ядра «Ханаанского миндаля» к его периферии.

И сказал им Илия: схватите пророков Вааловых, чтобы ни один из них не укрылся. И схватили их, и отвел их Илия к потоку Киссону и заколол их там³.

Резней на реке Киссон в Изреельской долине Илия, оставшийся один, доказывает превосходство единственного над многими, то есть над множеством, тем самым символически снова завоевывает Ханаан, превращая его из нееврейского ада в еврейский рай. Это символизируется дождем, который наконец ниспадает на иссушенную землю, после чего Илия бегом под струями ливня сопровождает колесницу царя Ахава в город Изреель.

В истории с Илией есть один эпизод, который указывает на глубокую интеграцию всего сиро-ханаанского пространства в период Двоецарствия и, очевидно, в предшествующие столетия в сфере религии. Илия — непоколебимый представитель строгого монотеизма и жесткий борец с Ва'алом. Логически его пророческая функция должна была бы ограничиваться миром евреев — то есть Израилем и Иудеей (куда он и бежит, спасаясь от Иезавели). Илия, оставленный всеми, сетует, обращаясь к Богу:

Он сказал: возревновал я, о Господе Боге Саваофе, ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили жертвенники Твои и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтоб отнять ее⁴.

¹ Третья Книга Царств. Глава 18:30 – 38.

² Там же. Глава 18:39.

³ Там же. Глава 18:40.

⁴ Там же. Глава 19:14.

Снова Илия говорит о своем одиночестве и о тяжести несения еврейского архетипа, ставшего его личной судьбой. Но Бог, отвечая ему, неожиданно дает указание:

И сказал ему Господь: пойди обратно своею дорогою чрез пустыню в Дамаск, и когда придешь, то помажь Азаила в царя над Сириею, а Ииуя, сына Намессиина, помажь в царя над Израилем; Елисея же, сына Сафатова, из Авел-Мехолы, помажь в пророка вместо себя¹.

В этом указании мы видим, что Илия призван помазать на царство уже не иудейского и не израильского царя, но сирийского, хотя жившие в Сирии в тот период арамеи исповедовали как раз политический культ — Ва'ала и Астарты. Как Самуил основал царство Израиля, помазав Саула, что было своего рода компромиссом, так и Илия, самый последовательный поборник еврейской исключительности, призван легитимизировать своим сакральным авторитетом не только царя Израиля Ииуя, целью которого было уничтожить Иезавель и ее потомство, а также покончить со жрецами Ва'ала, но и сирийского царя Азаила, который также был призван исполнить часть божественной миссии. Эту миссию Илии позднее исполнил пророк Елисей, которому Илия передал свою «силу».

Будучи константой еврейской идентичности, лично воплощающий ее в самом себе, Илия становится фундаментальной фигурой иудаизма. Сюжет с его вознесением на небо в огненной колеснице только подчеркивает архетипический характер его миссии: Илия — парадигма израильтянина, единственного перед лицом Единственного, и в этом свойстве смерть не властна над ним. Он есть акт войны Яхве против его врагов, и поэтому миссия Илии длится столько же, сколько сам мир. Отсюда и более поздние мотивы пост-вавилонского иудаизма, связанные с возвращением пророка Илии перед концом света, и его роль как одного из двух свидетелей (наряду с Енохом) в христианском Апокалипсисе.

Метафизика плача и проблема «второ-пророков»

Пророки приобретают особый вес в еврейском обществе по мере упадка царской власти и постепенного ослабления Израиля и Иудеи, а также отхода царей от строгой линии монотеизма Яхве. Пророки эпохи Двоецарствия чаще всего проклинают уклонение

¹ Третья Книга Царств. Глава 18:15 — 16.

в политеизм (культы Ва'ала), грозят правителям Божией карой, описывают несчастья и катастрофы, которые ожидают евреев, если они не покаются, а также предрекают гибель и уничтожение окружающим народам и Государствам, только усугубляющим своими нападениями и без того плачевное положение избранного народа.

Пророки этого периода абсолютно пессимистичны, и их трагизм, отчаяние и глубокое одиночество ярче всего передано в архетипе Илии, а также в речах пророка Иеремии, названных *плачами*. Фактически пророки теперь только плачут, изрыгая сквозь этот плач проклятия врагам Израиля и горькие укоры избранному народу, который сам виноват в таком положении дел — в силу своего отклонения от миссии и от культа Бога Яхве.

Великими пророками поколения, предшествующего Вавилонскому пленению, обычно называют трех — Исайю, Иеремию и Иезекииля, а в христианской традиции к ним добавляют Даниила, пророчествовавшего в Вавилонском плену. Самым ранним из них является Исайя, родом из священнической семьи, родившийся в Иерусалиме, который, согласно Ветхому Завету, был современником нескольких царей Иудеи — от Озии до Иезекии и был убит во время гонений царя Манассии, тяготевшего к политеизму и культу Ва'ала. Иеремия и Иезекииль жили после него приблизительно через столетие, накануне Вавилонского плена и были современниками падения Иерусалима, а Даниил — уже в самом плену. Однако эта хронология полностью противоречит тому, что у Исайи мы находим обращение к персидскому царю Киру Великому и, более того — словословие ему. Но согласно классической истории Кир захватил Вавилон приблизительно через семьдесят лет после пленения иудеев. Исайя, обращавшийся к Киру, должен был жить как минимум за два века до него. Сдвиг на два столетия между ветхозаветными датами и хрониками других народов (как греков, так и вавилонян, персов и т. д.) мы фиксируем в отношении всех событий, начиная с правления Навуходоносора, и обе хронологии постепенно сближаются между собой к концу IV века до Р.Х. и конкретно к эпохе завоеваний Александра Великого. Применительно к Исайе остается предположить, что под этим именем выступают две различные личности, два пророка, жившие с разницей в два с половиной столетия. Однако за этой хронологической неувязкой скрывается нечто гораздо более фундаментальное: все пророки, начиная с Исайи, включают в свои речи и плачи темы и сюжеты, которые полностью отсутствуют в более ранних библейских текстах, совершенно чужды по духу и структуре ветхозаветной доктрине и содержат прямые ссылки на иранские религиозные сюжеты, учения и мотивы, не говоря уже

о прямых упоминаниях Исайей (старейшим пророком этой группы) Кира. Аналогичные темы встречаются и у Иеремии, и Иезекииля, где совершенно очевидны иранские мотивы и многочисленные отсылки к вавилонским религиозным и мифологическим сюжетам, причем с деталями, однозначно свидетельствующими о событиях и условиях Вавилонского плена¹. И даже житие четвертого великого пророка, признаваемого таковым в христианстве, Даниила, скорее всего, сдвинуто во времени, так как с самого начала его повествования мы имеем дело с типично иранской версией имперской циклологии и эсхатологии, перенесенной на семьдесят лет назад — на эпоху Навуходоносора. В этом контрасте между двумя хронологиями содержится нечто гораздо более глубокое, нежели может показаться на первый взгляд.

В книге «Иранский Логос»² мы показали, что иранская традиция является источником нескольких фундаментальных религиозных и философских идей, составляющих исключительное достояние именно персов и их Логоса. Это прежде всего идеи:

- Вселенской Империи;
- световой войны как смысла истории и вытекающей отсюда логики линейного, эсхатологически ориентированного времени;
- финальной реставрации священного царства и последнего царя;
- Спасителя, приходящего в момент конца света;
- воскресения мертвых.

Этих идей ни вместе, ни по отдельности нет ни в одной из окружающих Иран культур (как индоевропейских, так и неиндоевропейских), но именно в иранской традиции все они объединены общей четко выстроенной и изначально наличествующей структурой, где каждый элемент непротиворечиво объясняет наличие и функции другого, а все они вместе составляют *органическое целое*. Это целое,

¹ Явным анахронизмом, как мы видели, является название Ура Халдейским в библейском рассказе об Аврааме. Среди Псалмов Псалом 136, «На реках Вавилонских», также представляется поздней вставкой, так как пронзительно описывает тоску и отчаяние Вавилонского плена, вложенные в уста царя Давида, жившего за несколько столетий до него. Для секулярного историка, не ставящего в целом под сомнение основательность библейской истории, не составляет труда допустить пост-вавилонскую обработку более ранних текстов. Но для представителя иудейской или христианской традиции подобные объяснения неприемлемы, и поэтому герменевтика священного предания находит иные способы согласовать между собой внешние противоречия. Поскольку для верующего вечность обладает позитивной онтологией, то нет ничего невозможного в том, что Святое Писание содержит фрагменты, повествующие о будущем, которому в момент самого написания еще только предстоит свершиться.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

как мы видели, может выступать концентрированно и эксклюзивно, как это имеет место в самой чисто иранской культуре с присущими ей ираноцентризмом и исключительностью, но может выступать и в более умеренном и более инклюзивном виде, будучи в этом случае открытой и для других народов и культур. Эту вторую — инклюзивную — версию иранского Логоса, распространяющегося и не только на иранское общество, мы назвали по аналогии с эллинизмом «иранизмом».

Но этот комплекс идей, имеющий чисто иранское происхождение и свое основание в древнеиранской религии, составляет значительную часть позднего иудаизма и впоследствии достигает кульминации в христианстве, которое берет из иудаизма прежде всего и в первую очередь именно этот *иранский* (иранистский) элемент.

Ключевой фигурой в откровенной иранизации поствавилонского иудаизма является Ездра (а также его сподвижник Неемия), но мы видим его следы и раньше у Зоробабеля. Теперь самое главное: мы обнаруживаем некоторые безусловно иранские мотивы эсхатологии, финального Спасителя-Царя и универсальной Империи уже у пророков. И показательно, что первым из них (по ветхозаветной хронологии) является Исайя, который и обосновывает прямо сакральную легитимность Кира Великого и *персидской Империи* как таковой. Именно у Исайи мы встречаем и другие иранистские темы и мотивы. А когда те же сюжеты повторяются у Иеремии и Иезекииля, считающихся более поздними, нежели Исайя, то уже в этом нет ничего удивительного. Удивительно только то, что тот самый Исайя, который воспевает Кира, должен был жить за двести с лишним лет до него. Если же речь идет о двух Исайях, то второй — поздний — Исайя, живший при Кире, вполне может рассматриваться как автор и всех остальных типично иранских тем, которыми изобилуют его тексты. Но как же быть в этом случае с Иеремией и Иезекиилем? Ведь у них мы видим ряд мотивов, весьма сходных с «Второ-Исайей». В этом случае и для них надо найти более поздних двойников «Второ-Иеремию» и «Второ-Иезекииля», которые жили бы на двести лет позднее их ранних омонимов. Но так как и многие другие события двух хронологий — библейской и составленной на основании документов иных культур Средиземноморья и Междуречья — также фиксируют все тот же сдвиг на искомые двести лет, то, видимо, проще было допустить ошибку, закрывшуюся в хронологические детали Ветхого Завета, и тогда не потребуются гипотезы ни «Второ-Исайи», ни «Второ-Иеремии», ни «Второ-Иезекииля». Однако нас интересуют прежде всего структурные соответствия, которые легко

и непротиворечиво прослеживаются в небиблейской хронологии, но составляют определенные проблемы в библейской.

С точки зрения структуры еврейской религии мы вполне можем выделить в пророках два пласта: один — доперсидский, другой — постперсидский. Например, все, что мы знаем о пророке Илие или Елисее, отражает логику чистого иудаизма, продолжающего основные ориентации классического монотеистического течения, ядра «Ханаанского миңдаля», битвы с Ва'алом. Но этот же пласт мы легко обнаруживаем и у остальных пророков: у Исаии, Иеремии и Иезекииля. Он совсем слабо представлен, впрочем, у Даниила, чьи идеи и образы почти исключительно иранистские, поэтому книга Даниила и рассматривается иудаизмом как апокриф. Но пророки, включенные в иудейский «Танах», в значительной степени разделяют общее мировоззрение, кристально ясно представленное в деяниях и речах Илие. Этот пласт строго относится к аутентичному коренному иудаизму и исчерпывается его проблематикой.

При этом у Илие и Елисея вообще нет никаких намеков на эсхатологию, грядущего Мессию-Спасителя, систему сменяющих друг друга царств, всеобщее воскресение и конец света. А у великих пророков эти чисто иранистские сюжеты не только присутствуют, но и подчас доминируют. Таким образом, второй пласт пророков, в некотором противоречии с библейской хронологией, следует отнести к поставилонской эпохе. Причем, быть может, далеко не все их тексты таковы: нельзя исключить, что, как и в случае с Исаией, где просто логически необходимо признать присутствие одновременно двух слоев повествования, у Иеремии и Иезекииля мы также можем выделить не только персидский уровень, но и более древний, собственной еврейский. И это вполне можно объяснить логически, если признать, а это является почти общепринятым сегодня мнением, что в поставилонскую эпоху более древние тексты иудейского наследия подверглись определенной редакции, отражающей иранистскую идеологию Ездры и секты фарисеев, продолжающих эту традицию. В этом случае все встанет на свои места.

С учетом такой поправки можно сказать, что собственно иудейским является именно плач пророков, то есть их фиксация происходящей на их глазах (или уже случившейся) утраты евреями своей главной задачи — быть единственным народом, обитающим на земле обетованной и остающимся в согласии с Единственным. Евреи отступают от самих себя и за это терпят наказание. Это фундаментальный факт еврейского историаля, который четко идентифицируется в двух его точках:

- 1) в эпоху Двоецарствия в целом; и особенно по мере приближения к моменту вторжения Навуходоносора;
- 2) в период самого Вавилонского плена, когда евреи окончательно и бесповоротно утрачивают политическую и религиозную (а эти вещи тесно связаны в нормативной модели иудаизма) самостоятельность.

Плач пророков особенно уместен в контексте этого историаала в первой точке, так как он в этом случае объясняет причину надвигающейся катастрофы и предвосхищает ее. Во второй точке катастрофа уже произошла и является необратимой и очевидной. И здесь-то и возникает потребность сказать что-то еще *кроме плача*. Плач отныне становится само собой разумеющимся. Пророки должны сделать *следующий шаг*. Но для этого шага в прежнем наследии иудаизма нет достаточного материала. Миссия избранного народа не выполнена или выполнена, но осталась в прошлом. И никакого знака или указания в прежней традиции не содержится. Это и создает условия для того, чтобы обратиться к *иному религиозному и идейному контексту*, который мог бы дать надежду и наделить пророков как последних носителей наиболее чистой миссии быть единственным, новым смыслом. Необходимо пророчествовать дальше, но в структуре классического иудаизма это более невозможно. Трагизм Илии именно в том, что он — последний пророк. Он еще напрямую общается с Богом, он творит чудеса, он повелевает стихиями, он способен убедить маловеров, он может мстить врагам и уничтожать сотнями жрецов Ва'ала, но он ничего не может поделать для того, чтобы изменить *фатальный ход вещей*. Он одинок и бессилен, вопреки своему могуществу и прямой поддержке Бога. Это одиночество Илии составляет содержание плача Иеремии. При этом показательно, что книга Плач Иеремии начинается с оплакивания уже павшего Иерусалима (считается, что Иеремия был свидетелем этого), то есть, по сути, плен уже наступил.

Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! он стал, как вдова; великий между народами, князь над областями сделался данником.

Горько плачет он ночью, и слезы его на ланитах его. Нет у него утешителя из всех, любивших его; все друзья его изменили ему, сделались врагами ему.

Иуда переселился по причине бедствия и тяжкого рабства, поселился среди язычников, и не нашел покоя; все, преследовавшие его, настигли его в тесных местах.

Пути Сиона сетуют, потому что нет идущих на праздник; все ворота его опустели; священники его вздыхают, девицы его печальны, горько и ему самому.

Враги его стали во главе, неприятели его благоденствуют, потому что Господь наслал на него горе за множество беззаконий его; дети его пошли в плен впереди врага.

И отошло от дочери Сиона все ее великолепие; князья ее — как олени, не находящие пажити; обессиленные они пошли вперед погонщика.

Вспомнил Иерусалим, во дни бедствия своего и страданий своих, о всех драгоценностях своих, какие были у него в прежние дни, тогда как народ его пал от руки врага, и никто не помогает ему; неприятели смотрят на него и смеются над его субботах. Тяжко согрешил Иерусалим, за то и сделался отвратительным; все, прославлявшие его, смотрят на него с презрением, потому что увидели наготу его; и сам он вздыхает и отворачивается назад¹.

Иранский след: генеалогия надежды

Иеремия плачет, рыдает, проклинает, кается, призывает месть на главу врагов своих. Но у него нет надежды. Показательно, что последняя глава Плача завершается словами, в которых только одно отчаяние:

Неужели Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?²

И все. Никаких других тем в классическом иудаизме больше нет. В целом большинство текстов Иеремии выдержаны в этом же духе: вначале он предсказывает, что скоро произойдет с евреями, а затем и оплакивает это. Впрочем, почти тот же настрой преобладает и у Иезекииля:

А ты подними плач о князьях Израиля³, —

призывает Иезекииль в 19-й главе, и заканчивает грустной констатацией:

Это плачевная песнь, и останется для плача⁴.

Но в этот ортодоксальный и строго иудейский контекст вторгается «Второ-Иеремия»:

И соберу остаток стада Моего из всех стран, куда Я изгнал их, и возвращу их во дворы их; и будут плодиться и размножаться.

¹ Плач Иеремии. Глава 1:1 — 8.

² Там же. Глава 5:22.

³ Книга Пророка Иезекииля. Глава 19:1.

⁴ Там же. Глава 19:14.

И поставлю над ними пастырей, которые будут пасти их, и они уже не будут бояться и пугаться, и не будут теряться, говорит Господь. Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: «Господь оправдание наше!» Посему, вот наступают дни, говорит Господь, когда уже не будут говорить: «жив Господь, Который вывел сынов Израилевых из земли Египетской», но: «жив Господь, Который вывел и Который привел племя дома Израилева из земли северной и из всех земель, куда Я изгнал их», и будут жить на земле своей¹.

В последних словах явно описывается Вавилонский плен и возвращение из него. Но тут же появляется и вторая тема — «восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь». Это не просто надежда из глубины отчаяния, это уже совершенно иная религия, которая утверждает приход финального Царя, как последней точки историала. Но нигде ранее до опыта проживания в Персидской державе евреи не упоминали этой фигуры — «последнего Царя», который представляет собой главное звено маздеистской эсхатологии².

Иезекииль: еврейское будущее

Иезекииль был современником Иеремии и, по преданию, был уведен в Вавилонский плен, тогда как Иеремия остался в Иудее. Иезекииль поселяется у Ниппура, бывшего некогда главным религиозным центром Месопотамии, где находилось святилище бога Ветра (Бога Грозы) Энлиля. Эта деталь вполне соответствует структуре видений Иезекииля, с которых начинается его книга. Эти видения описывают херувимов, небесных животных, которые фигурируют в шумеро-аккадских и ассирио-вавилонских мифах и изображениях. Но это лишь деталь, подчеркивающая влияние той среды, где оказались евреи в рассеянии и которую стали активно включать в свои собственные религиозные и пророческие практики.

Но в 36-й и 37-й главах Книги Пророка Иезекииля появляются новые мотивы, которые не сводятся к месопотамскому контексту, но при этом прямо говорят о воскресении мертвых, то есть о том, что

¹ Книга Пророка Иеремии. Глава 23:3–8.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

в иранской традиции носит название Фрашокарт. Практически нигде до этого в иудейской традиции нет ничего подобного. В персидской же маздеистской (зороастрийской) традиции — это фундаментальный компонент всей структуры историала.

Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи.

И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это.

И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «кости сухие! слушайте слово Господне!»

Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь.

Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею.

И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них.

Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут.

И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои — весьма, весьма великое полчище¹.

Описание воскресения мертвых — радикально новый мотив, полностью отсутствующий в иудейской религии. Это уже не просто вавилонское влияние, как видение херувимов и колес с глазами, но чисто иранская зороастрийская тема. И здесь у Иезекииля происходит самое главное: *на евреев переносится концепт световой войны, составляющий сущность иранской идентичности*. Это — прямой след иранизма. Отсюда и резкая смена тона. Отныне пророк больше не плачет, он *провозвещает будущее*. Этого будущего вообще нет в чистом архетипе еврейства, в нем после Двоецарствия есть только плач. Но это будущее составляет фундаментальное измерение персидской традиции, более того, как телеологический и сотериологический концепт будущее присутствует исключительно в иранизме, и из иранского контекста проистекает сама идея

¹ Книга Пророка Иезекииля. Глава 37:1 – 10.

истории как линейного движения к духовной цели. Это уже Второ-Иезекииль — еврейский автор, не просто знакомый с иранской религией, но прикладывающей к еврейскому контексту самую главную линию иранской идентичности — световую войну и культуру ожидания. И вполне показательно, что предшествующая и рядом находящаяся 36-я глава также резко меняет тон пророчества, провозглашая избавление евреев, их возвращение в Ханаан (что и произойдет при персах).

Иезекииль теперь пророчествует о возвращении из Вавилонского плена:

Посему так говорит Господь Бог: Я поднял руку Мою с клятвою, что народы, которые вокруг вас, сами понесут срам свой.

А вы, горы Израилевы, распустите ветви ваши и будете приносить плоды вашему народу Моему Израилю; ибо они скоро придут.

Ибо вот, Я к вам обращусь, и вы будете возделываемы и засеваемы.

И поселю на вас множество людей, весь дом Израилев, весь, и заселены будут города и застроены развалины.

И умножу на вас людей и скот, и они будут плодиться и размножаться, и заселю вас, как было в прежние времена ваши, и буду благотворить вам больше, нежели в прежние времена ваши, и узнаете, что Я Господь.

И приведу на вас людей, народ Мой, Израиля, и они будут владеть тобою, земля! и ты будешь наследием их и не будешь более делать их бездетными¹.

При всем сходстве с древними обещаниями Бога земли Ханаанской евреям — от Патриархов до Моисея, это такой поворот еврейского историала, который представляет собой провозвестие *совершенно нового события*: возвращения из Вавилонского плена. Сам плен был наказанием за отступление евреев от монотеизма. И последней точкой в истории наказания был плач пророков и одиночество Илии (последнего единственного). Теперь мы видим у Иезекииля («Второ-Иезекииля») совершенно новый мотив: это испытание скоро завершится, и евреи снова вернутся в Ханаан. При этом речь идет не только о повороте исторической судьбы, но и об иной логике истории: впереди начинает сиять радикально новая цель — Страшный Суд и воскресение мертвых. Эти два персидских понятия, — Визаришн и Фрашокарт, — меняют структуру еврейского историала в тот момент, когда Вавилон падает под ударами персов и Кир захватывает город, основывая новую Империю — царство Ахеменидов, Второе

¹ Книга Пророка Иезекииля. Глава 36:6–12.

царство. Финальное восстановление полноты святости в еврейской истории приобретает отныне строго иранскую структуру. Впереди возвращение мира к своей изначальной матрице, к структурной полноте. Поэтому и возвращение в Ханаан евреев делается возможным и обоснованным: теперь евреи оказываются в структуре *грутого* историаля, где главной вехой становится ожидание последнего Царя, Спасителя, а затем Страшного Суда и воскресения мертвых.

Но это касается уже *новых евреев*. Это совершенно иной род — с иным духом и иным сердцем. Иезекииль передает слова пророчества:

И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу.

И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас.

И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное.

Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять.

И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом¹.

В примыкающих 38 — 39-й главах мы снова видим иранский сюжет: световая война достигает своей кульминации и разрешается последней битвой верных Богу евреев с армиями князя Гога, властителя Роша, Мешеха и Фувала², воплощающего в себе аналог Ангро-Манью иранской эсхатологии.

И поднимешься на народ Мой, на Израиля, как туча, чтобы покрыть землю: это будет в последние дни, и Я приведу тебя на землю Мою, чтобы народы узнали Меня, когда Я над тобою, Гог, явлю святость Мою пред глазами их. Так говорит Господь Бог: не ты ли тот самый, о котором Я говорил в древние дни чрез рабов Моих, пророков Израилевых, которые пророчествовали в те времена, что Я приведу тебя на них.

И будет в тот день, когда Гог придет на землю Израилеву, говорит Господь Бог, гнев Мой восплает в ярости Моей³.

Здесь прямо говорится «о последних днях», то есть о конце света, что также является строго иранской темой. С 40-й главы начинается

¹ Книга Пророка Иезекииля. Глава 37:1 — 10.

² Там же. Глава 39:1.

³ Там же. Глава 38:16 — 18.

описание Небесного Иерусалима, который представляет не просто план Второго Храма, восстановленного персидским наместником Иудеи Зоровавелем, предводителем возвратившихся при Кире II евреев в Ханаан, но метафизический символический образ совершенного святилища, которое обнаружит себя в конце времен.

Мессия у малых пророков

Традиция кроме четырех великих пророков называет двенадцать малых. Это — Иоиль, Иона, Амос, Осия, Михей, Наум, Софония, Аввакум, Авдий, Аггей, Захария, Малахия. Они относятся и хронологически и семантически к разным моментам еврейского историаала.

Наиболее чистым случаем собственно еврейского пророка можно считать Иону, которого традиция связывает с Илией и Елисеем. По одной версии, он был тем самым сыном вдовы, которого воскресил Илия. Он известен тем, что проповедовал вне Ханаана, в Ассирии, куда попал чудесным образом во чреве кита. Это единственный случай, упоминающий о пророческой деятельности евреев в Месопотамии до Вавилонского плена, хотя, как мы видели, Илия получает от Бога поручение помазать на царство сирийского царя, а значит, в поле западно-семитской цивилизации еврейские пророки имели определенные сакральные полномочия и пользовались авторитетом. До покорения Ассирией Израиля контакты с Ассирией были довольно слабыми, поэтому и в случае Ионы возможен анахронизм, связанный с эпохой последующей за ассирийскими завоеваниями. Однако по содержанию и стилю своих пророчеств, сопряженных с предсказанием судьбы Ниневии, столицы Ассирии, Иона вполне традиционен именно для еврейской религиозной среды.

К этой же категории относится и живший в эпоху израильского царя Ахава (тогда же, когда и Илия), но другими авторами относимый к более поздним временам, пророк Авдей. От Авдея остался только один короткий текст, связанный с предсказанием трагической судьбы Идумеи, что заставило самого его считать благочестивым идумеем, жившим при дворе царя Ахава.

Два пророка, Амос и Осия, жили при израильском царе Иеровоаме II, успешном в завоевании соседних земель (он захватил Сирию вплоть до Евфрата), но далеким от еврейского монотеизма, в чем его эти пророки и обличали. Амос и Осия, так же как и предыдущие, вполне соответствуют традиции Илии и Елисея и могут относиться к тем эпохам, куда их помещает традиция.

В целом к этому же типу относятся и два других пророка из числа малых — Наум и Михей, живших при царе Езекии. Единственным исключением можно считать фрагмент из Книги Пророка Михея, где содержатся довольно прямые указания на Мессию:

И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиними? из тебя произойдет Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле и Которого происхождение из начала, от дней вечных¹.

Однако сам контекст вполне мог иметь более узкие пределы толкования в отличие от очевидных эсхатологических и мессианских тезисов других пророков.

Пророк Софония жил при праведном царе Иудеи Иосии, обратившемся к традиционному монотеизму. Софония предрекает гибель Иерусалиму и упоминает «день Господень», что позднее будет истолковываться как указание на Страшный Суд и конец времен, но у самого пророка эта тема вполне может выступать как метафора наказания евреев за отступление от благочестия через нашествие вавилонян. Софония также предсказывает и гибель Ашура и Ниневии и радуется тому, что от Иерусалима финальное наказание отведено на время.

Самые большие трудности возникают с пророком Иоилем, которого одни считают пророком древнейшим и жившим в IX веке до Р.Х., а другие, напротив, поздним и относящимся к эпохе после Вавилонского плена. Вторая гипотеза семантически подтверждается тем, что в его текстах речь идет о Страшном Суде, что является чисто иранской (зороастрийской) идеей.

Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок день тьмы и мрака, день облачный и туманный: как утренняя заря распространяется по горам народ многочисленный и сильный, какого не бывало от века и после того не будет в роды родов².

И далее:

Я соберу все народы, и приведу их в долину Иосафата, и там произведу над ними суд за народ Мой и за наследие Мое, Израиля, который они рассеяли между народами, и землю Мою разделили³.

¹ Книга Пророка Михея. Глава 5:2.

² Книга Пророка Иоила. Глава 2:1 — 2.

³ Там же. Глава 3:2.

Вместе с первой волной евреев, которым Кир позволил вернуться в Иудею под предводительством Зоровавеля, были два пророка — Аггей и Захария. Аггей известен тем, что призывает Зоровавеля и первосвященника Исуса, сына Иоседекова поторопиться с возведением Второго Храма. Но вместе с тем у него уже ясно видно прямое обращение к Мессии-Спасителю, перед пришествием которого и создается Храм.

Ибо так говорит Господь Саваоф: еще раз, и это будет скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу все народы, и придет Желаемый всеми народами, и наполню дом сей славою, говорит Господь Саваоф¹.

Это место уже вполне можно истолковать как пророчество о грядущем царе иудейском и израильском, которому суждено прийти в конце времен. Столь же ясно обозначает эту мессианскую тему другой пророк той же эпохи Захария:

Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли².

Таким образом, Аггей и Захария продолжают линию «второ-пророков», у которых четко выражена иранистская эсхатологическая линия, перенесенная на евреев, вернувшихся из Вавилонского плена.

Однако здесь важно заметить, что и строительство Второго Храма, и возвращение евреев в Иерусалим представляют собой нечто совершенно отличное от прежних периодов еврейского историала: после Вавилонского плена и вплоть до разрушения Второго Храма в 70 году по Р.Х. евреи были не самостоятельной политико-религиозной силой, определявшей во многом судьбы Ханаана, но этнорелигиозным меньшинством, проживавшим в Империи, где доминировали совершенно иные культы, религии и политические системы — от Вавилона, через Персию до Греции Александра Великого, Сирии Селевкидов и вплоть до Рима. Поэтому отныне речь идет об особой религиозной идентичности, где тема власти и правления приобрета-

¹ Книга Пророка Аггея. Глава 2:6–7.

² Книга Пророка Захарии. Глава 9:9–10.

ет либо статус метафоры, либо ностальгии, либо эсхатологических чаяний. Лишь в эпоху Хасмонеев будет достигнута ограниченная и относительная автономия.

Скорее всего, в поствавилонском иудаизме мы имеем дело одновременно с наложением нескольких семантических пластов. При этом следует подчеркнуть, что эсхатологическая тема ожидания конца света и прихода еврейского царя-Мессии имеет чисто иранское происхождение и хронологически появляется как раз в то время, когда евреи оказываются под властью персов в составе Империи Ахеменидов. Именно Ахемениды и посылают евреев с Зоровавелем в Иерусалим, за что Второ-Исайя и благословляет Кира, называя его «помазанником», мессией и признавая сакральную легитимность его Империи.

Самым последним из малых пророков является Малахия, который жил во времена Ездры, реформатора позднего иудаизма, который вывел из Месопотамии еще одну группу евреев. Из четырех глав Книги Малахии в двух последних речь идет о конце света.

Вот, Я посылаю Ангела Моего, и он приготовит путь предо Мною, и внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф.
И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится?¹

И далее:

Ибо вот, придет день, пылающий как печь; тогда все надменные и поступающие нечестиво будут как солома, и попалит их грядущий день, говорит Господь Саваоф, так что не оставит у них ни корня, ни ветвей.
А для вас, благоговеющие пред именем Моим, взойдет Солнце правды и исцеление в лучах Его, и вы выйдете и възграете, как тельцы упитанные; и будете попираť нечестивых, ибо они будут прахом под стопами ног ваших в тот день, который Я соделаю, говорит Господь Саваоф².

Малахия также пророчествует о возвращении перед концом света пророка Илии.

Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного³.

¹ Книга Пророка Малахии. Глава 3:1 – 2.

² Там же. Глава 4:1 – 3.

³ Там же. Глава 4:5.

Таким образом, в пророках мы имеем дело с двумя доктринальными линиями, объединенными стилистически. Первая представляет собой прямое продолжение древней традиции, сопряженной с эпохой доминанции евреев в структуре «Ханаанского мицдаля» как носителей религиозно-политической власти и метафизической миссии. Эта миссия обосновывается древнейшей историей евреев до Авраама, предвосхищается и оформляется Авраамом с обозначением сакрального статуса земли обетованной, реализуется в эпоху Судей через завоевание Иисуса Навина и достигает кульминации в трех царях единого Израильского царства. Далее она начинает катиться к закату и растворяться в культуре западно-семитского политеизма по мере ослабления политической мощи разделившегося (на державу юга с центром в Иерусалиме и державу севера) Государства — вплоть до полной утраты независимости, пленения и рассеяния. В традиции пророков эта линия воплощена в культуре плача и величии *фундаментально искажает восприятие мира в сторону переживания тяжелой и непреодолимой катастрофы.*

Вторая линия, которую по аналогии со Второ-Исайей можно назвать «второ-пророчеством», представляет собой совершенно иную модель восприятия логики священной истории, где отныне преобладает иранская эсхатология, *культура ожидания*, тема конца света, предвосхищение воскресения мертвых (фрашкоарт) и обращение в будущее, к моменту прихода Царя-Спасителя, призванного основать мировую Империю Света. Этот набор тем чужд древнему иудаизму и появляется в еврейском контексте как раз тогда, когда Нововавилонское царство захватывают войска Кира Великого и сами евреи оказываются под властью иранских Императоров. Но в сочетании с древним материалом специфической еврейской традиции это порождает особую религиозную форму — *поствавилонский иудаизм*, где иранизм является *семантической доминантой*, реорганизующей содержание еврейской религии в особом эсхатологическом ключе. Этот глубоко иранизированный иудаизм связан со Вторым Храмом, Зоровавелем и особенно Ездрой.

Чтобы яснее понять это фундаментальное изменение самой еврейской структуры, еврейского Dasein'a, осуществляющееся в труднейший для народа переходный период Вавилонского плена, необходимо кратко рассмотреть этот период.

Поздний иудаизм: в контексте Империи Света

В плену

Вскоре после смерти Иосии, последнего великого и праведного царя Иудеи, на короткий срок восстановившего власть над значительными землями на севере, в Израиле, царь Навуходоносор II, правитель Нововавилонского царства, разбил евреев, захватил Иерусалим и разграбил Храм. Через 8 лет он повторил набег и разграбление Храма, а еще через 11 лет (в 586 году до Р.Х., согласно Библии), при царе Седекии после попытки евреев поднять восстание против Вавилона и провозгласить независимость Иудеи, вавилоняне под предводительством того же Навуходоносора после трудной осады вновь захватили Иерусалим и на сей раз разрушили Храм Соломона до самого основания. Иерусалим был сожжен, а его стены скрыты.

Большинство жителей Иерусалима были убиты, оставшиеся взяты в плен и угнаны в Вавилонию в качестве рабов. Ковчег Завета был при этом утерян. Царь Седекия попытался бежать, но был схвачен возле Иерихона, ослеплен и отправлен в Вавилон вместе с родственниками.

Так завершается не только эпоха царств, но и вся история независимого Израиля, так как после этого и вплоть до создания в Палестине современного Государства Израиль, в течение почти трех тысяч лет евреи не имели политической независимости и находились либо в составе других Империй, либо в рассеянии по разным странам, либо в вассальном, зависимом положении перед лицом более сильных народов.

Плач пророка Иеремии подводит под этим периодом метафизическую черту глубокого и необратимого отчаяния.

Следующая эпоха известна как период Вавилонского пленения (galūth Babel — גלות בבל).

Согласно Библии, Вавилонский плен длился 70 лет. Данные Ветхого Завета расходятся (как мы видели в случае датировки жизни пророков) с хронологией событий, восстановленной по другим источникам, но общая последовательность в целом сохраняется. Здесь важны не столько детали и числа, сколько *структура* еврей-

ского историала, которая в целом полностью подтверждается и документальными записями других народов.

Евреи оказались в Месопотамии не сразу, но перемещались туда по частям. По мере роста могущества Ассирийской Империи при Саргоне II и его сыне Синахерибе Израильское царство оказалось под властью Ниневии, и значительная часть евреев с севера Ханаана были переселены в Месопотамию (особенно на север). Так в Междуречье возникла значительная еврейская диаспора. На следующем этапе, когда Ассирия пала под ударами халдеев из Вавилона, евреев, теперь уже из Иудеи, также стали переселять в Междуречье; и это повторялось после каждого восстания против вавилонского господства. Самым многочисленным переселением было то, которое последовало за разрушением Храма и самого Иерусалима. Таким образом, вначале в Вавилоне оказались 10 колен Израиля (Завулон, Иссахар, Ашер, Неффалим, Дан, Манассия, Ефрем, Рувим, Гад, Леви), а существенно позднее — 2 колена из Иудеи (Иудино¹ и Вениаминово). 10 израильских колен были пленены ассирийцами, а 2 колена из Иудеи — вавилонянами. При этом еврейская история в дальнейшем повествует о том, что при персах в Ханаан вернулись только выходцы из двух колен Иудиных. Это стало основанием для легенды о десяти потерянных коленах Израилевых, к которым намного позднее в христианскую эпоху стали возводить свое происхождение самые разные народы — тюрки (караимы), афганские пуштуны, скифы или киммерийцы, и даже англичане (теория британского израилизма²).

Оказавшись в Вавилонском плену, евреи довольно быстро интегрируются в политическую и административную элиту. Это мы видим в истории пророка Даниила, который становится толкователем снов самого Навуходоносора и его советником. В целом этот сюжет почти полностью повторяет историю Иосифа, оказавшегося в Египте: оба из презренных рабов превращаются во влиятельных сановников. Такими предстают четыре еврейских отрока «из сынов Иудиных Даниил, Анания, Мисаил и Азария»³, которые получили образование при дворе Навуходоносора и стали его ближайшими советниками. Среди них сам Даниил, доживший, согласно Библии, до первого года правления персидского царя Кира Великого, обладал кроме всего прочего даром пророчества и видений. Это и стало главным фактором в его судьбе.

¹ В колено Иудино было интегрировано колено Симеоново.

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

³ Книга Пророка Даниила. Глава 1:6.

Пророк Даниил переживает в Вавилонском плену всех вавилонских царей — Навуходоносора, его сына Амель-Мардука, Нериглиссара, Лабашу-Мардука, луннопоклонника Набонида и царевича Валтасара. За эти 70 лет Нововавилонская Империя успевает достичь расцвета и прийти к упадку. Судьба Даниила показательна: он выходит с честью из всех состязаний с халдейскими жрецами и магами и укрепляет свои позиции при царях Вавилона. Уже Навуходоносору Даниил предсказывает падение его царства в толковании сна о колоссе на глиняных ногах. И последнему правителю царевичу Вальтасару он предрекает гибель, что и случается при Кире. Когда же персы Кира сокрушают халдеев, то и при них Даниил оказывается на высших позициях, снова претерпевает испытания (Бог спасает его в яме со львами) и опять становится в ряду первых лиц Империи — на сей раз Персидской.

Подобно Даниилу, бывшему советником вначале вавилонских царей, а затем иранца Кира, близкими к царской власти были царский телохранитель Зороавель, который возглавил первую волну евреев при их возвращении в Иудею, а также царские виночерпии Ездра и Неемия, которые повели за собой вторую волну евреев.

Второ-иудеи

Пребывание в Вавилонском плену фундаментально аффлектирует еврейскую идентичность. Религия иранцев, развитая и цельная, позднее систематизированная и досконально описанная в зороастризме, но существовавшая явно уже во времена Ахеменидов и предшествующего персам Мидийского царства, представляла собой:

- во-первых, индоевропейскую традицию, с характерными для нее патриархальным культом небесных богов, трехчленным вертикальным делением сакрального космоса и жестким противостоянием хтоническим могуществам Великой Матери,
- а во-вторых, уникальную систему эсхатологии и сотериологии, неизвестную другим индоевропейским народам и наличествующую только у иранцев, где были тесно связаны идея вселенской Империи Света, последних времен, прихода Спасителя (Саошьянта) и воскресения мертвых¹.

¹ Согласно иранской религии, история мира имеет три циклические фазы: творение (бундахишн), смешение (гумезишн) и разделение (визаришн). На первом этапе бог Света Ахура-Мазда творит мир в его духовной и материальной гармонии; на втором — в мир врывается злая сила, Ангро-Манью, и в мире свет смешивается с тьмой; на третьем — свет побеждает тьму, изначальная гармония восстанавливается и в мир приходит спаситель — Саошьянт. Тогда же наступит воскресение мерт-

Эта коренная религия иранцев была в общих чертах разработана в Мидии, на севере Ирана, но стала достоянием многих иранских племен (включая персов), а вместе с Ахеменидами культ верховного божества этой религии Ахура-Мазды, Бога Света и Империи, стал преобладающим. При этом он не вытеснял культы других богов, которым поклонялись завоеванные народы, но герменевтически *перетолковывал их в иранском ключе*. Сама идея Империи, которую мы можем различить впервые у шумеров и аккадцев, а позднее, более контрастно у ассирийцев и перенявших ее халдеев Новавилонского царства, именно при Ахеменидах приобретает концептуальное оформление и достигает вселенских пропорций. При этом религия и политика Ахеменидской Империи качественно отлична от еврейской парадигмы. Если сущность еврейской традиции состоит в диалектике отношений единственного с Единственным, то сущность иранской — в диалектике отношений единственного с Единым. Единственность эксклюзивна, а единство инклюзивно. В изначальной матрице иранская идентичность была закрытой и оставалась таковой отчасти и в последующие эпохи. Сами персы считали единственными именно самих себя. Однако иранский Бог — Ахура-Мазда мыслился именно как Единый Бог, Вселенский и Всеобщий. В шеллинговской трактовке он представлял собой торжествующий и всемогущий принцип A^2 , фигуру «нового бога», триумфального в своем вечном и всемирном сиянии. При этом иранская религия строилась на метафизическом дуализме и признании онтологии тьмы, которая предшествует творению и действует в прямо противоположном ключе, нежели Ахура-Мазда. Темное начало названо в иранской религии Ангро-Манью. Показательно, что вторая часть имен обоих главных начал этой религии соотносится с областью сознания, мышления. Мазда — означает «мудрость», «правильный» и «совершенный» ум, а Манью — «мысль», «дух». Поэтому иранская традиция основана в самых своих корнях на «битве умов», Ноомахии, что и является сущностью световой войны¹. Сам космос здесь — поле противостояния этих двух ноологических начал. Но в световой войне обязательно побеждает Ахура-Мазда, Сияющая Мудрость, небесный Бог Света, Империи и иранцев. То есть мы имеем дело со своего рода «дуалистическим монотеизмом», где Бог Един, и как таковой жестко противопоставлен множественности, но эта множественность берется здесь как следствие *противоположной мысли*, которая

вых (Фрашокарт). В такой версии священной истории акцент падает на последние времена и финальную битву сынов света (саших персов) с сынами тьмы (стальными народами).

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

не создает двойственность в Боге, а лишь объясняет отличие телесных копий от небесных световых образцов.

Таким образом, «дуалистический монотеизм» присущ иранцам и в самом узком понимании их идентичности. Их — иранский — Бог мыслится как Бог всего мира и всех народов. Иранский этноцентризм можно воспринять как постулирование единственного (самих иранцев), но не в отношении к Единственному, а в отношении к Единому. Эта трактовка иранской идентичности, вероятно, была присуща раннему (доахеменидскому) маздеизму, и снова стала актуальной позднее в эпоху Сасанидов (особенно после формализации зороастрийской ортодоксии). Но при Ахеменидах, когда под властью иранского царя царей, шаханшаха, Императора оказались многочисленные народы, страны и религии, сама идентичность качественно изменилась и стала открытой. Здесь наметился переход от Ирана к иранизму, и вот этот иранизм уже в полной мере в политико-религиозном контексте с полным основанием можно назвать отношением *единого к Единому*. Это стало фундаментом Второго царства и в сакрально-политической сфере предопределило самосознание и двух последующих царств — Греческого и Римского. Единство всемирного Бога было необходимым элементом самой онтологии *единой всемирной Империи*. Един Бог, один царь, едино царство. Это стало основой имперской теологии, имеющей в иранской традиции свое глубинное и развитое основание и, более того, тесно связывающей Бога, царя и царство со структурой времени, представляющей собой *процесс ожидания* Спасителя, Суда и воскресения мертвых. Будущее как цель времени, как необходимый момент всего мироздания только у иранцев приобретало *религиозное значение*, что выразалось в фигуре Спасителя-Саошьянта, представляемого как последний Царь. Царь-Спаситель был призван восстановить единство, нарушенное Ангро-Манью (Злой Мыслью), поэтому будущее приобретало фундаментальное значение и сопрягалось с идеей царства и победы армии Света над армией Тьмы, то есть с финалом световой войны, которая для иранцев и составляла основу экзистенции¹.

Полностью эта модель иранской религии проявилась существенно позднее, но уже при Ахеменидах все основные ее моменты были намечены. При этом первыми, кто отчетливо распознал и зафиксировал их, были как раз евреи, оказавшиеся внутри Персидской Империи (как мы видели, на высоких позициях) и ранее безвозвратно утратившие связь со своим историалом (последней точкой которого был плач Иеремии по разрушенному Иерусалиму). В этой ситуации

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

и складывается такое явление, как *поствавилонский иудаизм*. И оно совершенно уникально и оригинально, а по сравнению с предыдущими циклами еврейской истории выглядит практически *новой религией*, и, следовательно, народ, который эту новую религию исповедует, следует считать также в определенном смысле «новым». По аналогии с термином «второ-пророки» (скалькированным нами с выражения «Второ-Исайя») можно говорить о *второ-иудеях* и *второ-иудаизме*, тем более что эта эпоха сопряжена со строительством *Второго Храма* Зоровавелем.

Чтобы понять еврейскую идентичность, а также феномен христианства в его историческом и этнологическом измерении, необходимо обратить на эту вавилонскую (персидскую) трансформацию самое пристальное внимание.

Сдвиг в структуре Божества: от Единственного к Единому

До вавилонского плена евреи проживали историю обещания обетованной земли, исполнения этого обещания через завоевание Ханаана, установления царства и строительства Храма. Отношения единственного с Единственным строились вокруг земли и измерялись еврейской властью над ней. Согласие и возражение прямо отражались в политике и религии, и соответствующие акты Божества также проецировались именно в эту область. Двоецарствие, упадок Израиля и его завоевание Ассирией, а затем и падение Иудеи вплоть до разрушения Первого Храма были последним аккордом этого историала, его трагическим концом. Как избранный народ евреи оказались в большинстве своем на стороне *возражения*, и последними, кто стоял на стороне *согласия* с Яхве, были отчаявшиеся плачущие пророки (архетип Илии и Иеремии). Далее евреи были рассеяны, рассыпаны и изгнаны с земли обетованной. Самое главное — они были *лишены власти* над этой землей, а следовательно, были вынесены за пределы той структуры, которая составляла их идентичность и через которую они истолковывали все, что с ними происходит и должно происходить, то есть строили свой историал. Вавилонский плен был концом исторического бытия перво-евреев, и судьба десяти «потерянных колен» является яркой иллюстрацией этого исчезновения. Израиль исчез.

Но в среде более поздних выходцев из Иудеи, переселенных в Первое царство (Нововавилонское) и оказавшихся через 70 лет во Втором, стал постепенно складываться *новый историал* и вместе с ним новая общность. Эта общность формировалась на сей раз под

прямым влиянием иранской религии, воплощенной в самой Персидской Империи. Евреи отныне — как месопотамская диаспора, так и те, кто остался в Ханаане, — стали частью Всемирного Царства с единым царем царей и Богом. Теоретически у них был следующий выбор:

- 1) обособиться и сосредоточиться исключительно на ностальгии, став традицией плача и реликтовым культом;
- 2) полностью ассимилироваться в имперском обществе, утратив свою радикально трагическую идентичность;
- 3) выработать новую версию религиозного самосознания, включающего иранскую структуру.

Скорее всего, отдельные сегменты еврейского общества эпохи Вавилонского плена и прямо примыкающей к ней иранского господства (и позднее — вплоть до греков и римлян), выбрали разные варианты. Но «второ-иудеями» стали именно те, кто пошел по третьему пути. Это была единственная возможность продолжить еврейскую историю на новом этапе. Для этого было необходимо принять и адаптировать иранскую эсхатологию, перетолковав ее в иудейском ключе и изложив в иудейских терминах с опорой на еврейскую традицию.

Главным в этом был переход от Единственного к Единому, что с формальной точки зрения было не так трудно, но сдвиг в метафизической семантике был грандиозен: это был переход от попытки удержать A^1 и как не- B , и не как A^2 (где A^2 было представлено лишь трагической попыткой Ba' ала стать чистым сознанием), к спокойно-му (по-индоевропейски) признанию триумфа A^2 . A^2 — светлый Логос, Отеческий Бог ясного Неба, Бог Империи. Перед лицом иранского A^2 отступало B , но и Ba' ал в своем титанизме (то есть общий ханаанский западный семитизм) уходил на задний план и, более того, и семитские боги (и «старый», и «новый») перемещались в зону Ангро-Манью, «темного духа». Но в основе иранской религии все же стояло именно A^2 , и чтобы полноценно обосновать A^1 как не- B , сама иранская религия нуждалась в исполнении пророчеств о будущем. Метафизически это могло быть осуществлено лишь обращением к A^3 , то есть к Спасителю, Саошьянту. Поэтому «второ-иудаизм», принявший иранскую идею, и сосредоточился на эсхатологии. Именно это измерение будущего и давало надежду на выполнение космического предназначения избранного народа, несмотря на провал предыдущего этапа еврейского историала. Спаситель отныне становится в центре внимания иудейской религии, а понятие царя, помазанника, из относительной и двусмысленной фигуры, связанной как раз с эпохой упадка еврейской идентичности, превращает-

ся в центральную категорию. С эпохи Ахеменидов евреи («второ-иудеи» или «второ-евреи») начинают жить в контексте *световой войны и культуры ожидания*, предвосхищая приход Империи Конца. Эта Империя Конца, чье установление было связано с приходом Царя-Спасителя, отражала модель Четырех царств, описанную пророком Даниилом, где падение земных царств предшествовало обнаружению Царства Небесного и нисхождению Небесного Иерусалима (как у пророка Иезекииля).

Эта версия иудаизма может быть рассмотрена как еврейское издание иранизма, так как, с одной стороны, основные структуры были взяты из иранской религии и отражали историал Империи (теорию Четырех царств), а с другой — применялись преимущественно к евреям, а не к иранцам, создавая тем самым *концептуальный дубль* самих иранцев, что явно обнаруживается в религиозно-политических реформах Ездры. Было бы натяжкой считать это новое религиозное учение «еврейской версией зороастризма», но почти так же неверно рассматривать его как прямое и логическое продолжение предшествующей еврейской традиции. Вавилонский плен — момент фундаментального и необратимого *разрыва*. В нем завершается один еврейский историал и начинается другой. Причем этот сдвиг и эта трансформация не менее существенны и принципиальны, нежели будущее разрушение Второго Храма и новое рассеяние. Иудеи первых веков по Р.Х. и иудеи последних веков до Р.Х. представляют собой в целом *одно и то же этнорелигиозное явление, один и тот же Dasein, один и тот же историал*. В обоих случаях это *ирано-еврейский синтез*. Тогда как до Вавилонского плена — до самого момента разрушения Первого Храма — это были иные евреи с иной идентичностью.

Кроме «второ-иудеев», определенные группы евреев просто растворились в Империи¹, а еще одна часть сохранила инерциальную

¹ Возможно, это растворение не было столь одномерным, как это могло бы быть в случае других народов. Мы видели, что еврейская идентичность была метафизически исключительной и осознавалась именно таковой (избранный народ). При этом ее структура была полностью привативной, так как, не имея никакого другого содержания, кроме западно-семитской культуры Ва'ала, она была основана на радикальном отвержении именно этого содержания. Отсюда метафизическая негативность еврейской идентичности. Растворяясь в народах Четырех Царств (от Нововавилонского до Римского), евреи — например, символические 10 колен — возможно, сохраняли все же свою особенность, но их негатив отныне распространялся не на отвержение западно-семитской культуры политеистического Ханаана, а на аналогичную операцию в отношении позитивной идентичности тех народов и культур, где им пришлось пребывать. Таким образом, можно представить себе поздних евреев как носителей той или иной средиземноморской культуры — например, эллинской или иранской,

связь с предыдущей традицией, продолжая линию «плача» и постепенно перенося структуру, ранее бывшую сакральной действительностью, в область условности и метафоричности. Если ранее фактичность власти над обетованной землей была мерой отношения евреев с их Богом и их миссией, то отныне Ханаан был частью одной из Четырех мировых Империй, о которых говорится у пророка Даниила. И в этих Империях евреи никогда больше не имели полной политической автономии, следовательно, фактология власти указывала на то, что избранный народ, отступив в эпоху Двоецарствия от своей единственности окончательно, *так к ней и не вернулся*. Но если не принимать иранской эсхатологии и сопряженной с ней напрямую метафизики «нового бога», но при этом настаивать на преемственности древним иудеям, то мы получим своеобразный религиозный комплекс, обращенный лишь в прошлое, но стремящийся к тому, чтобы восстановить независимость Иудеи (и Израиля) как самостоятельной державы. Это стало платформой позднеиудейского движения «ревнителей», «зелотов» (צאנזער — צדק), оформившегося на этой идейной почве в эпоху Маккавеев в конце I века до Р.Х., когда над Иудеей правили политически римляне, а культурно — греки. Это течение ярче всего представлено в течении саддукеев.

Возвращение: кого и куда?

Считается, что период Вавилонского плена завершился с возвращением части евреев в Иудею после завоевания Вавилонии персидским царем Киром Великим, который в 539 году до Р.Х. издает приказ о восстановлении Иерусалимского Храма, точнее, о строительстве совершенно *нового* — Второго — Храма, и о возвращении евреев из рассеяния. В этот же год первая волна переселенцев под предводительством Зоровавеля достигает земли Иудеи. Последующая эпоха — вплоть до 70 года по Р.Х. — называется «эпохой Второго Храма».

Восстановление Храма по пророчествам должно было состояться как раз через 70 лет после начала пленения. Библия утверждает,

но только с обратным отрицательным знаком. На этом замечании можно представить себе целую галерею отрицательных идентичностей — минус-грек, минус-римлянин, минус-перс и т. д. В эпоху следующего смещения после разрушения Второго Храма в 70 году по Р.Х. такие минус-идентичности, возникающие на основе еврейских ассимиляций, уже достоверно встречаются, и по мере приближения к европейскому Новому времени их количество и значение неуклонно возрастают. В процессе европейского Просвещения они уже играют существенную роль, а с XIX века становятся ведущей силой в распространении глобального капитализма, пока в XX веке не начинают доминировать в глобальной мировой элите.

что так оно и произошло, несмотря на постоянно возникающие препятствия и даже на угрозу уничтожения всей еврейской диаспоры в Персии от рук амалекитянина¹ Амана, высокопоставленного чиновника персидского царя. Благодаря жене персидского царя Артаксеркса еврейке Эсфири истребления удалось избежать, и, убедив Артаксеркса в лояльности, а также пользуясь позицией Эсфири как царской наложницы, евреи вооружились и уничтожили своих врагов (в память об этом иудеи празднуют Пурим и читают свиток Эсфири, где оглашается, в частности, список повешенных сыновей Амана).

Зоровавель считается потомком иудейского царя Иехонии, оказавшимся в Вавилонском плену. Другим его именем было Шешбацар. Само имя Зоровавель (זרובבל) на аккадском означает «Отпрыск Вавилонский» и не содержит никакого специфически иудейского элемента. О нем говорится, что он был телохранителем Кира и был назначен им наместником Иудеи. Но поскольку Иудея была частью Персидской Империи, он мог иметь лишь статус сатрапа, то есть представителя Царя Царей, при этом в отличие от других сатрапий Кира, наместник Иудеи не принял царского титула даже в уменьшенном объеме, что подчас допускалось в Империи (например, в отношении царя финикийского Сидона). Более того, Зоровавель-Шешбацар подчинялся правителю Заречья (Эбер-Нахари), включавшего в себя Сирию, Финикию и территории стран левой стороны реки Иордан, ранее называвшихся Аммон и Моав — вплоть до Идумеи.

Назначение второстепенного наместника из числа выходцев из этой области было вполне в духе иранской Империи, стремившейся объединить народы под властью единого Царя, а их многочисленных богов под началом Единого Бога — Ахура-Мазды². Зоровавель, судя по имени, вполне мог быть и коренным вавилонянином, но также и евреем, как говорит Библия. В любом случае он являлся чиновником иранской Империи и был уполномочен заниматься интеграцией еврейской религии в метарелигию имперскую. Поэтому если ему и доверили строительство Храма, как главного священного центра евреев, то в совершенно ином контексте, нежели был построен Первый Храм. Первый Храм был кульминацией укрепления духовно-

¹ Амалекитяне — семитский кочевой народ, живущий в Синайской пустыне, близкий к арабам. Евреи традиционно считали амалекитян своими злейшими врагами. Однако в Библии подробности описания Амана указывают на его греческое происхождение, так как он неоднократно представлялся действующим в интересах Македонии. Македонское царство усиливалось в Элладе как раз в эпоху последних Ахеменидов.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

политической мощи единого израильского царства над всем Ханааном. Он служил печатью исполненности обещаний, подтверждением завета Единственного с единственным: земля обетованная была на самом деле в исторической конкретике дана избранному народу, покорившему все (или почти все) остальные народы Ханаана, создавшему свою независимую еврейскую Империю и воплотившему свою признательность и свою верность в возведении грандиозного Храма в честь Того, Кто помог осуществить все это. Второй Храм создавался «Отпрыском Вавилона» с санкции и по поручению Кира II Великого, признанного Исайей Помазанником Божиим (Мессией, *mashiah* — מָשִׁיחַ). Об этом Второ-Исайя говорит прямо:

Так говорит Господь помазаннику Своему Кир: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись;
Я пойду пред тобою и горы уравнию, медные двери сокрушу и запоры железные сломаю;
и отдам тебе хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства, дабы ты познал, что Я Господь, называющий тебя по имени, Бог Израилев¹.

Поэтому теперь евреи выступают не как правители своей Империи, а как подданные другой — персидской. И Бог Израилев сливается с Богом этой Империи, Единственный с Единным. Соответственно, и Храм возводится в контексте иной Империи и иной метафизической структуры Божества. Это Храм *Богу Единому*. И хотя евреи настаивают, что этот Единный Бог и есть тот самый Единственный, но помазанник его теперь иранец Ахеменид Кир, и Бог Империи — это Бог Кира, Бог метафизического Ирана (Ираншахр) и иранизма. В иранской Империи Иерусалимский Храм мог иметь статус только вторичного религиозного центра, с весьма небольшим политическим значением — особенно в свете подчинения наместника Иудеи сатрапу (*bel-pahati*) Эбер-Нахари.

Поэтому возвращение евреев из Вавилонского плена представляет событие, имеющее мало общего с возвращением из плена египетского. Моисей и Исус Навин вели свой народ на завоевание обетованной земли, и впереди им сияла обещанная власть, что и сбылось и на чем строится весь еврейский историал вплоть до Навуходоносора. Теперь же из Вавилонского плена евреи возвращались как подданные иранской Империи, просто переселявшиеся с места на место в контексте единой державы, не меняя ни подчинения, ни ста-

¹ Книга Пророка Исайи. Глава 45:1 – 3.

туса и получив лишь возможность восстановить священное место для своих жертвоприношений — но все это под покровительством Единого Бога Ахура-Мазды и, как мы видели у второ-пророков, с совершенно новой структурой религиозного учения, куда были включены неизвестные ранее темы эсхатологии, мессианства, финального царства, Страшного Суда и воскресения мертвых¹. Поэтому мы и говорим о «второ-евреях»: из Иудеи в плен был *уведен один народ* (просто евреи), чей историал укладывается в рамки от Моисея до Навуходносора, проецируясь в условное прошлое вплоть до Патриархов, Евера, Ноя, Сифа и даже Адама, а *вернулся другой* («второ-еврей»), чей историал начинался именно с этой точки и был организован в контексте иранской (иранистской) эсхатологии и учения о универсальной Империи.

Начало строительства Второго Храма, современниками чего были пророки Аггей и Захария, было связано не только с Зоровавелем, но и с иудейским первосвященником Иисусом, сыном Иоседековым², который в этот период выступает духовным главой (второ-) иудейской общины.

За переселением Зоровавеля-Шешбачара следуют еще две волны еврейских переселенцев во главе с Ездрой и Неемией.

Реформация Ездры: второ-иудейская идентичность и новый историал

Главной фигурой поствавилонского иудаизма («второ-иудаизма») является Ездра. Еврейский историк I века по Р.Х. Иосиф Флавий, равно как и иудейская традиция относят время жизни Ездры к V веку до Р.Х., хотя существуют различные версии относительно того, служил ли он изначально при дворе Артаксеркса I либо Ксеркса. Как и многие другие иудеи, Ездра принадлежал к элите Империи и играл в политике значительную роль. Он был отправлен в Иудею для того, чтобы придать этой области статус самостоятельной сатрапии, так как ранее она была частью Заречья (Эбер Нахари). С этим связана и история возведения иерусалимских стен, поскольку этот

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² У пророка Захарии обращение к Иисусу Иоседекову насыщено эсхатологическими мотивами и удивительно резонирует с формулами позднейшего христианства: «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! не головня ли он, исторгнутая из огня?» (Книга Пророка Захарии. Глава 3:1–2).

символический акт подчеркивал повышение автономного статуса всей области. Заслуга их возведения в кратчайшие сроки приписывается сподвижнику Ездры Неемии. Сам же Ездра привозит во Второй Храм церковную утварь, необходимую для осуществления богослужений, захваченную Навуходоносором и возвращенную Киром и его наследниками евреям.

В Книге Ездры история с получением Иудеей статуса прямой сатрапии Иранской Империи хронологически не фиксирована, но структурно сопряжена с конфликтом властителей Иерусалима с самаритянами — начальниками области Сирии (Заречья), которые изначально хотели участвовать в строительстве Второго Храма (в рамках общеимперского религиозного синтеза), но получили от иудеев отказ. Это становится началом затяжного исторического противостояния жителей Иудеи с самаритянами, населявшими земли бывшего северного царства — Израиль. Самаритяне считали себя частью еврейского народа и еврейской традиции. Иерусалимское священство же отказывало им в этом.

Когда евреи стали строить Второй Храм, самаритяне стали выяснять права иудеев на автономию, что привело к приостановке строительных работ. Согласно Библии, под влиянием Аггея и Захарии строительство было возобновлено при Дарии I после того, как были обнаружены подтверждения указов Кира II Великого в царских архивах в Экбатане. Но все же автономия достигнута была окончательно при Ездре, который имел статус первосвященника, но не царя, и при его сподвижнике Неемии, бывшем наместником.

Ездра осуществил глубокую реформу иудаизма. Многие эпизоды его жизни и ряд текстов, считающихся в иудейской традиции апокрифическими, но входящих в корпус Священного Писания христиан (например, Третья Книга Ездры), содержат указания на его пророческий дар и прямые отношения с Богом и ангелами (особенно с архангелом Уриилом). Вместе с тем Ездре принадлежит и история первых дней творения, несколько отличающаяся от Книги Бытия в деталях и апокалиптические предсказания о Мессии, Последних Днях и Страшном Суде.

В текстах Ездры и примыкающих к нему текстах его сподвижника Неемии мы видим все основные семантические линии второ-иудейского историала.

1. Возвращение евреев из Вавилонского плена является первым актом *нового историала*, а все предшествующее иудейское прошлое служит структурной парадигмой. При этом сам Ездра выступает как «новый Моисей», восстанавливающий в народе нормативы чистого монотеизма. При этом снова актуализиру-

ется проклятие в сторону политеистов и окружающих народов. Таким образом, теперь субъектом истории становятся вернувшиеся в Иудею два колена — Иудино и Вениаминово, тогда как упоминаний о десяти коленах северной части (бывшего Израиля) больше нет, а живущие в этой области Ханаана самаритяне, вероятно, бывшие как раз потомками северных евреев, рассматриваются почти как и остальные язычники.

2. Приложение древнего архетипа к новым условиям дает следующую модель: вернувшиеся из плена евреи призваны возродить благочестие (эти реформы и осуществляет Ездра), упорядочить и полностью восстановить богослужения в Храме (по аналогии с первым Храмом). Эта консервативная революция является необходимым условием для дальнейшего витка.
3. Далее остается ждать и надеяться, когда придет Последний Царь, который снова сделает евреев свободными, независимыми и могущественными, и тем самым поствавилонские онтологические условия сомкнутся с довавилонскими, причем в точке кульминации.

Формулировка данного историала была настолько фундаментальной, что позднейший иудаизм считал Ездру величайшим из еврейских пророков и законоучителей, а мусульмане были уверены, что иудеи самого Ездру именовали «Сыном Божиим». В Талмуде Ездра прославляется как «новый Моисей».

Однако между еврейским историалом и «второ-еврейским» историалом существует фундаментальная разница. В них идет речь о *двух* качественно различных идентичностях: первая (собственно еврей) относилась к единственному (избранному народу), и эта единственность была подкреплена деяниями Единственного и зафиксирована в фактах действительной власти евреев в пределах «земли обетованной» (что имело свои прелюдию, циклы, кульминацию, упадок и конец). Вторая же идентичность была условностью, чистым проектом, воссоздающим единственного по абстрактным лекалам из небытия, и Единственный, к которому обращались «второ-иудеи», никак в дальнейшем не подтвердил обоснованность их претензий на единственность, единого Израильского царства так и не сложилось, а сами евреи, прожив несколько столетий под властью сменяющих друг друга «гойских» Империй, в конце концов были рассеяны по миру. При этом все восстания и попытки реализовать второй историал по формуле первого давали *отрицательный результат*.

Вместе с тем структура второго историала была скопирована с иранской религиозной модели со всеми ее основными момента-

ми, отсутствовавшими в первом историале. В реформированном Ездрой иудаизме, систематизировавшем эсхатологию «второ-пророков», тема царства приобретает метафизический характер, Мессия-Помазанник превращается в ключевую фигуру сценария Конца Света, и даже Единственность еврейского Бога приобретает черты иранского патриархального Единого, Бога всего мира, всех народов и Отца Света. Роль Архангелов, херувимов и серафимов в позднем иудаизме также возрастает, отражая упорядоченную модель иранской Амеша Спента, помощников Ахура-Мазды. И наконец, требование Ездры к евреям, чтобы они разорвали брачные узы с иноплеменницами, отражает типично иранскую идею чистоты крови, необходимую для сохранения иранского субъекта, война Света в неприкосновенности¹. Ранее пророки призывали евреев воздерживаться не столько от этнического смешения, сколько от отступления в политеизм, что было самым серьезным вызовом на прежнем этапе. Ездра же копирует иранский образец благочестия, облекая его в иудейскую — на первый взгляд — форму.

Именно Ездра закрепляет в поставившемся иудаизме все те признаки, которые ассоциируются позднее с иудаизмом как таковым: ожидание Мессии, эсхатология, обращение к чисто духовным образцам, Страшный Суд, воскресение мертвых, пришествие последнего царя, побеждающего своего противника (сатану) и устанавливающего всемирное царство, где Свет окончательно торжествует над Тьмой. Сюда же следует добавить визионерский опыт описания духовных миров или мира идей, образцов, что является неотъемлемой доктринальной составляющей иранского маздеизма, но что полностью отсутствует у евреев до эпохи «второ-пророков». Ранее евреи знали только один мир, данный феноменологически, и он есть *единственный* из миров, как сами они — единственный избранный народ, поклоняющийся Единственному. Но именно иранский дуалистический монотеизм с базовой идеей световой войны и создает концептуальные предпосылки для деления мира на мир образцов, идей (менок) и мир телесных феноменов (гетик), что скорее всего и было источником вдохновения греческого пифагорейства и платонизма². Лишь в период Вавилонского плена, и скорее всего под влиянием именно персов, так как у вавилонян этот дуализм образец/копия не был эксплицитно развит и доктринально оформлен, евреи (через пророков) включают в свой религиозный опыт практику созерцания духовного мира — с его фигурами, образами, сущностями

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Там же.

и т. д. Именно во «второ-иудаизме» устойчиво и весомо появляется *второй мир*, неизменный и сотканный из света, населенный ангельскими сущностями. Иными словами, Небо приобретает глубинное измерение и самостоятельную топографию.

Но все эти элементы, позднее ставшие главными доктринальными моментами христианства, являются *ключевыми семантическими узлами иранской традиции*. И в этом качестве, как еврейская вариация иранской эсхатологии, «второ-иудаизм», и особенно христианство, из него вышедшее, действительно получили конкретное и действительное воплощение: в Иудее родился Иисус Христос, и через три века всемирная Римская Империя приняла его как истинного Бога, которому поклонились все народы земли. Иранский Логос в иудейском оформлении стал и структурно непротиворечивым (от иудаизма Ездры к христианству), и фактически подтвержденным. Но параллельно этому буквальное прочтение «второ-иудаизма» или попытка истолковать его в «перво-иудейском» контексте, напротив, были полностью опровергнуты и могли быть расценены лишь как *симулякр*. Буквальная интерпретация поствавилонского иудаизма Ездры может быть понята только как пародия, и в этом случае «второ-иудеи» суть не консервативные революционеры, восстановившие изначальную идентичность, но *имитация*, превращающая серьезные онтологические процессы в нечто напоминающее фарс.

Отсюда двойственность и такого символа, как Второй Храм. Это была отнюдь не реконструкция Первого. Это было воплощение нового видения Иезекииля, а также эсхатологический сакральный проект, направленный на ожидание явления Христа. Когда Христос пришел, в течение короткого срока Храм был разрушен. Потому, что он был не истинной и законченной святыней, а зримым полюсом культуры *ожидания*, разрешившейся в Христе.

Фарисеи и саддукеи

Возможность двойственного прочтения «второ-иудаизма», оформленного Ездрой, дала о себе знать в появлении в иудаизме персидской, а также эллинской эпох двух течений или сект — фарисеев и саддукеев.

Фарисеи выходят на историческую арену Иудеи как самостоятельная и оформленная религиозная группа и философское течение лишь в эпоху Маккавеев (во II веке до Р.Х.), но сами они возводили себя к Ездры и считались продолжателями именно этой традиции. Еврейская этимология возводила слово «фарисей» к корню p-t-s — פָּרַשׁ, означающему «отделение». В этом случае фарисей — это тот, кто

отделен от других, и подразумевается, что он соблюдает ритуальную обрядовую чистоту. Однако нетрудно заметить, что этот же корень *р-г-с* можно понять и как «парс», житель Парса (Фарса), и в обоих случаях это полностью соответствует сущности реформ Ездры, одновременно и закрепляющей иранские элементы в еврейском контексте и настаивающей на отделении евреев от всех остальных этносов, вплоть до расторжения межэтнических браков. Еще одна трактовка слова «фарисей» объясняет его пейоративным названием, используемым их идейными противниками (садукеями), обвинявшими фарисеев в «отделении», «отступничестве» от основной массы иудеев. Но и это значение вполне оправданно, так как с точки зрения инерциального чисто ностальгического иудаизма, стремящегося вопреки всему сохранить скорлупу доавилонской традиции и отвергающего иранскую реформу, линия Ездры и его последователей, скорее всего, и выглядела как отступничество.

Сущность идеологии фарисеев сводилась к признанию в традиции как письменной, так и устной ее части, устной Торы. Это устное учение представляло собой инструмент герменевтики писаний, с помощью которой структура библейского текста истолковывалась применительно к тому или иному историческому периоду. Для фарисеев в центре внимания стоял именно историал и его соотнесение с базовым метафизическим кодом (остающимся неизменным и в целом изложенном в Ветхом Завете) и конкретной экзистенцией и фактологией жизни народа в определенных условиях. Зазор между первым и вторым составлял главную линию еврейской миссии: отношения единственного к Единственному. Эти отношения, их геометрия зависели, согласно фарисеям, от семантического узора историала. Именно поэтому для фарисеев, постоянно обращающихся к герменевтике и к устному преданию сдвиг, осуществившийся после возвращения из Вавилонского плена, был принципиальным. Более всего он коснулся именно сферы герменевтики, куда вошел комплекс чисто иранских идей, что сами фарисеи истолковывали как открытие нового измерения устной Торы, то есть как герменевтическую процедуру. Для фарисеев принципиальным было признание духовного мира и его топографии (в духе пророка Иезекииля), что позднее, в талмудическую эпоху, станет основой меркаба-гнозиса, а в Средневековье получит всестороннее развитие в Каббале. Они строго придерживались всей мессинской и эсхатологической тематики, включая веру в Страшный Суд и воскресение мертвых, поскольку именно это и было главным ключом к тому моменту историала, в котором находились иудеи после Вавилонского плена. Пиком фарисейской традиции становится

законоучитель I века до Р.Х. Гиллель и его школа, положившие начало талмудическому иудаизму рассеяния. От этой магистральной линии время от времени отклонялись отдельные группы фарисеев, утрачивающие изначально полную и склоняющиеся к более буквальному толкованию традиции — в частности, к пониманию мессии в узком смысле — как *политического вождя* евреев, способного завоевать частичную и ограниченную локальную автономию, а не как *эсхатологической фигуры* всемирного значения и Спасителя мира. Таким был, к примеру, современник Гиллеля, другой фарисейский законоучитель, Шамай.

Фарисеям противостояли саддукеи, которые занимали во многом противоположные позиции в толковании иудейской традиции. Нельзя строго утверждать, что саддукеи были прямыми продолжателями доавилонского иудаизма, так как они преимущественно были интегрированы в культурную жизнь Второго Храма, составляли основу священнического сословия, а значит, также до определенной степени следовали за Ездрой, который и установил основные правила и каноны храмового иудаизма. Но тем не менее в рамках общей традиции Ездры саддукеи стояли на стороне буквальной интерпретации Ветхого Завета, не признавали вообще устной Торы и в целом тяготели к узкому и формальному толкованию религии, старясь как можно больше подражать доавилонским установлениям, что на практике выглядело как имитация и симулякр.

Саддукеи представляли собой другую сторону «второ-иудаизма», противоположную фарисеям. Если фарисеи учитывали иранистский сдвиг, связанный с Ахеменидами, персидской традицией и привнесением эсхатологической темы, ставшей у них главной и смыслообразующей, то саддукеи делали вид, что ничего не произошло, что еврейская история разворачивается непрерывно, следуя единому коду, определяющему все ее этапы. Таким образом, буквализм саддукеев отрицал герменевтику как таковую, и исключал живое экзистенциальное переживание историала, что было, однако, характерной чертой иудаизма во все эпохи. Именно поэтому «традиционализм» саддукеев был не подлинным и не глубоким, а эклектичным.

Важнейшим элементом учения саддукеев было отрицание самостоятельности духовного мира, воскресения мертвых, Страшного Суда и фигуры Спасителя, то есть всех иранских религиозных элементов. Тема мессии толковалась ими буквально и применялась исключительно к локальным явлениям Иудеи. Мессия был для них политическим вождем, способным обеспечить евреям автономию в довольно узкой географической области. Это резко

контрастировало с фарисеями, которые, усвоив идею Империи и Спасителя мира, включили их в структуру своего религиозного учения и ожидали исполнения еврейских чаяний уже в универсальном масштабе.

Особенно обострились отношения между саддукеями и фарисеями в эпоху Маккавеев, когда фарисеи уже полностью оформились как самостоятельная школа и даже народное философско-религиозное движение.

Евреи и Александр Великий: передача царства

До 322 года до Р.Х., в течение 200 лет, Иудея остается под властью персидской державы, будучи ее сатрапией. В этот период евреи большого влияния ни на политическую, ни на религиозную жизнь Империи не оказывали. При этом далеко не все переселились назад в Иудею, и в самой Месопотамии и, шире, в Иране и на Ближнем Востоке, на всем пространстве Империи Ахеменидов, существовали еврейские общины, подчас достаточно многочисленные. При этом в силу традиционной изоляции и партикуляризма, свойственных евреям, некоторые из них сохраняли высокий духовный уровень, и для самой Иудеи выступали как образцы ортодоксии и носители живой традиции, которая, как это не парадоксально, в условиях изгнания подчас была более органичной и целостной, нежели в Иудее, где многое было создано заново и подчас напоминало симулякр.

Александр Великий, придя к власти, начал грандиозную борьбу с Иранской Империей, и это стало моментом передачи миссии Вселенского царства от персов к грекам. В пророчестве Даниила это описывалось как переход власти от медведя к барсу¹, а в интерпретации сна Навуходоносора как смещение от серебряной груди колосса на глиняных ногах к его медным бедрам².

Александр в рамках борьбы с персидским царем Дарием III вторгся на Ближний Восток и начал захват Палестины. Тогда-то он и посылает гонцов в Иерусалим, где представителем власти является первосвященник Иаддуй, с тем чтобы призвать евреев сражаться на своей стороне. Верные персам евреи отвергают это предложение, и после взятия финикийского Тира и филистимлянской Газы Александр ведет свои войска на Иерусалим. Еврейский историк Иосиф Флавий так описывает этот эпизод:

¹ Книга Пророка Даниила. Глава 7.

² Там же. Глава 2.

Когда известие об этом дошло до первосвященника Иаддуя, он совершенно растерялся от страха, не зная, как встретить ему македонян, ввиду того, что царь гневался на прежнее его неповиновение. Вследствие этого первосвященник поручил народу молиться и, принеся вместе с народом жертву Предвечному, стал умолять Господа защитить иудеев и оградить их от надвигающейся опасности. И вот, когда Иаддуй после жертвоприношения прилегал отдохнуть, Предвечный явился ему во сне и повелел ему не робеть, а украсить ворота города венками, открыть эти ворота, всем облачиться в белые одежды, ему же и прочим священникам встретить царя в установленных ризах и не бояться при этом ничего, так как Господь Бог заботится о них. Восстав от сна, первосвященник был очень рад и, объявив всем о полученном предвещании и поступив сообразно полученному им во сне повелению, стал готовиться к прибытию царя¹.

Таким образом, вполне в духе фарисейской трактовки поствавилонского историала, Иаддуй легитимизирует пророческим сном переход Империи от персов, которым иудеи были верны и лояльны, к грекам. Теперь уже Александр Великий, как ранее Кир II, наделяется статусом Мессии, помазанника Божия. Так евреи снова встраиваются в логику священной истории, но уже в новой (иранистской) системе координат. Александр, согласно Иосифу Флавию, вместо того чтобы штурмовать город и истребить его население в ответ за несогласие подчиниться, неожиданно преклоняется перед первосвященником, вышедшим ему навстречу. Александр объясняет своим недоумевающим спутникам так:

Я поклонился не человеку этому, но тому Богу, в качестве первосвященника которого он занимает столь почетную должность. Этого [старца] мне уже раз привелось видеть в таком убранстве во сне в македонском городе Дии, и, когда я обдумывал про себя, как овладеть мне Азией, именно он посоветовал мне не медлить, но смело переправляться [через Гелеспонт]. При этом он обещал мне лично быть руководителем моего похода и предоставить мне власть над персами. С тех пор мне никогда не приходилось видеть никого в таком облачении. Ныне же, увидав этого человека, я вспомнил свое ночное видение и связанное с ним предвещание и потому уверен, что я по Божьему велению предпринял свой поход, что сумею победить Дария и сокрушить могущество персов и что все мои предприятия увенчаются успехом².

¹ *Иосиф Флавий. Иудейские древности.* В 2 т. Т. 1. М.: АСТ, 2002. С. 638 – 639.

² Там же. С. 639 – 640.

Вслед за этим эпизодом следует очень важный момент:

Тут он (Александр. — А. Д.) вошел в храм, принес, по указанию первосвященника, жертву Предвечному и оказал при этом первосвященнику и прочим иереям полное почтение. Когда же ему была показана книга Даниила, где сказано, что один из греков сокрушит власть персов, Александр был вполне уверен, что это предсказание касается его самого¹. В великой радости отпустил он народ по домам, а на следующий день вновь собрал его и предложил требовать каких угодно даров. Когда же первосвященник испросил разрешения сохранить им старые свои законы и освобождения на седьмой год от платежа податей, царь охотно согласился на это. Равным образом в ответ на просьбу разрешить также вавилонским и мидийским иудеям пользоваться прежними законами он охотно обещал им исполнить все их просьбы. Когда же он сам обратился к народу с предложением принять в ряды своих войск всех, кто того захочет, причем им будет предоставлено право не изменять своих древних обычаев, но жить, не нарушая их, многим очень понравилось это, и они согласились участвовать в его походах².

Вся картина интеграции в Империю, которую мы ранее видели в отношении персов, полностью повторяется. Но вот религиозные последствия вхождения евреев в греческую Империю отличны. Главным ядром поствавилонского иудаизма является исключительно *иранизм*. Именно он составляет семантический полюс всей еврейской идентичности эпохи Второго Храма, да и последующих периодов талмудической эпохи — вплоть до нашего времени. С момента вступления в эллинский мир, конечно, начинается эллинизация еврейской культуры и даже отчасти религии. Но она не несет с собой того необратимого и фундаментального сдвига, который происходит в эпоху Кира II и других персидских правителей. Идентичность «второ-евреев» отныне не меняется, и даже в рамках эллинизма евреи остаются носителями преимущественно иранистской религиозной культуры: греческое начало в евреях, хотя и значительно, но последней глубины не затрагивает. А иранское, напротив, *затрагивает*. И хотя к грекам отношение евреев в целом положительное, в глубину еврейской религиозной жизни эллинизм не проникает.

¹ С точки зрения верификации пророчеств и парадигм смены власти в модели Четырех царств так оно и было.

² *Иосиф Флавий. Иудейские древности. С. 640.*

Евреи при Птолемах: эллинизация и перевод традиции

После смерти Александра Македонского Иудея вначале оказывается под властью греческой династии Птолемеев (320–201 гг. до Р.Х.) после того, как египтяне сумели отстоять ее у Селевкидов. Контроль над Иерусалимом неоднократно переходил от Селевкидов к Птолемах, и обратно, пока наконец Птолемей не сумел захватить его хитростью в субботний день, когда евреям было запрещено брать в руки оружие.

После взятия Иерусалима Птолемей, продолжая имперскую стратегию, начатую ассирийцами, переселил значительную часть евреев из Иудеи в Египет, но определенную степень самоуправления оставил для первосвященника Иерусалима. В этот период начинается интенсивная эллинизация евреев. Многие евреи в Египте забывают арамейский и начинают говорить по-гречески. При сыне основателя династии Птолемеев Птолемеи II Филадельфе осуществляется перевод (специально отобранными первосвященником Элазаром семьдесятю толковниками) Священного Писания на греческий — Септуагинта. Это становится первой попыткой соотнести между собой терминологически, теологически, семантически и философски иудейский Логос и Логос эллинский. А кульминацией иудейского интеллектуального эллинизма, центром которого Египет оставался даже после перехода Иудеи под власть Селевкидов, можно считать фигуру Александрийского философа-платоника Филона (ок. 25 г. до Р.Х. — ок. 50 г. от Р.Х.), который дал развернутое толкование иудейской теологии в терминах классической греческой философии и метафизики, преимущественно платонической. Филон применяет теории Платона к иудейской религии, отождествляя творческую мощь еврейского Бога-Творца с греческим представлением о Логосе и сводя к нему то, что Платон назвал миром идей. В духе среднего платонизма Филон соотносит платонизм с теологией и становится вместе с другими представителями этого направления (в частности, Нумением, Плутархом Херонейским и т. д.) основателем новой проблематизации, открывающей путь последующим гностикам и неоплатоникам. Филон Александрийский может рассматриваться как ярчайший пример последовательной реинтерпретации иудаизма в эллинском ключе с ноологической точки зрения, что представляет собой фундаментальный сдвиг на уровне парадигм — от еврейской версии иранизма к аполлоно-дионисийскому Логосу светлого платоновского демиурга, воплощающего в телесный феноменальный космос эйдетические образцы вечно-

го интеллектуального света. Филон предвосхищает собой и своим толкованием иудаизма последующие поколения евреев-христиан, подавляющее большинство которых было глубоко и основательно эллинизировано, и толковало собственную еврейскую (иудео-иранистскую) традицию в эллинистических терминах, еще дальше отступая от изначального контекста. Этот эллинистический иудаизм Александрии и других египетских городов и центров культуры был уже не просто эллинской надстройкой над еврейской религиозной идентичностью, но представлял собой *эллинизацию иранской религии*, прошедшей через метаморфозы поствавилонского иудаизма Ездры. Таким образом, греческий перевод Священного Писания вместе с определенными пластами изначального (довавилонского) иудаизма представлял собой одновременно и *эллинизацию ключевых иранских идей*. Так важнейшим религиозным концептом стало греческое слово «Христос», Χριστός, что представляло собой лингвистическую кальку с еврейского слова Машиах (Мессия), מָשִׁיחַ, дословно «Помазанный», от глагола מָשַׁח, «мазать, помазывать», имеется в виду «помазывать на царство». Но семантически оно заключало в себя иранскую идею Спасителя (Саошьянта) — последнего царя. Поэтому поиск греческих эквивалентов для различных концептов иудейской религии включал в себя опосредованный перевод и иранской эсхатологии, что было еще одним полюсом иранизма в эллинизме в целом, на сей раз в иудейском обличье.

В это время начинается процесс активной эллинизации евреев, распространяется греческая культура и философия. Евреи впервые в своей истории включаются полноценно в контекст Средиземноморской индоевропейской цивилизации.

Селевкиды: эллинисты против хасидеев

Правители Антиохии, бывшие соперниками Птолемеев, не смирились с потерей Иудеи и неоднократно предпринимали попытки отвоевать ее. Еще при Птолемеях III Эвергете агенты Селевкидов пытались перетянуть жителей Иерусалима на свою сторону и заставить их выступить против Птолемеев, но эта стратегия не увенчалась успехом. Четвертый правитель эллинистического Египта Птолемей IV Филопатор изменил свое отношение к евреям после того, как попытался войти в Иерусалимский Храм и внутри него в Святую Святых, куда по иудейским обычаям доступ был разрешен только первосвященнику. После этого, как говорит Третья Книга Маккавеев, у царя подкосились ноги, и он не смог самостоятельно двигаться. С этого момента Птолемей IV стал плохо относиться к евреям.

После смерти Птолемея IV Филопатера сирийский царь Антиох III снова предпринял попытку захватить Иудею. Он воспользовался жестоким обращением Птолемея IV с евреями после его неудачного посещения Иерусалимского Храма и постарался привлечь их на свою сторону. Это ему удалось, и евреи во время вторжения сирийской армии поддержали ее. В 201 году до Р.Х. Иудея перешла под власть Селевкидов.

Антиох III, повторяя жест Александра Великого, относился к евреям в целом благожелательно. Иудеи же, со своей стороны, видели в Селевкидах, как на первых порах и в Птолемеях, законных властителей Империи, благословенной Богом. Это облегчало эллинизацию точно так же, как ранее иранизацию. Но мы уже видели различие в этих процессах: иранизация затрагивала сущность еврейской идентичности, превращая евреев во «второ-евреев», а эллинизация аффектировала форму изложения, хотя, конечно, влияла и на образ мысли евреев. При Селевкидах процесс эллинизации достигает апогея, поскольку греческий становится официальным языком Государства, и вся политическая элита, не говоря уже о торговцах, вынуждена говорить на этом языке. Многие еврейские общины используют греческий не только в официальной практике, но и в быту, и даже в религии. Так, еврей из Александрии Филон, бывший главой иудейской общины, вообще не знал иврита.

Это порождает такое явление, как *евреи-эллинисты*. Позднее мы встречаем их среди первых христианских общин, и именно они и составят основную среду распространения христианства¹. Еврей-эллинисты не только говорили и думали по-гречески, изучали эллинскую культуру и философию, они продолжали метафизическую ориентацию «второ-евреев» на сакрализацию Империи и рассмотрение еврейской религии и еврейского Бога как универсального и всемирного, то есть не столько Единственного, сколько *Единого*. И метафизика Единого, уже в полной мере и предельно четко выраженная в иранском Ахура-Мазде, еще более эксплицитно и развернуто осмыслялась в греческой философии — прежде всего в пифагорействе и платонизме. Поэтому эллинское влияние развивало и оттачивало иранскую идеологию, что полностью вписывалось в общую структуру поствавилонского иудаизма и подготавливало почву для христианства. По сути, эллинизированное фарисейство, представлявшее собой ранее иудаизированный иранизм, и стало основной идеологией евре-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

ев в период греческих царств, в которых продолжалась легитимность Империи Александра Великого — Второго из Четырех мировых царств.

Против еврейских эллинистов в эпоху Селевкидов выступило противоположное течение хасидеев, сторонников «благочестия». Показательно, что этот раскол прошел через все еврейское общество: так, главой хасидеев в один период был первосвященник Ония III, тогда как его брат Иешуа возглавлял эллинистов.

Противостояние хасидеев и эллинистов приобрело постепенно драматический характер, что стало особенно заметным по мере обострения отношений между Селевкидами и Птолемеями. Антиох IV Эпифан предпринял попытки окончательно завоевать Египет и для этого провел модернизацию всех подвластных ему земель. При этом в Иудее эллинисты всячески стремились завоевать доверие царя и продемонстрировать ускоренный переход еврейского общества к эллинским культам (что представлялось Антиоху IV признаком их политической лояльности и залогом подчинения), тогда как хасидеи противились этому и время от времени — особенно перед лицом жестоких поборов или скандальных инициатив эллинистов (например, заставлявших иудеев в языческие праздники выходить на улицы в венках и петь языческие гимны) — выражали непокорность. Когда хасидеи изгнали эллинистов, Антиох IV предпринял карательный поход на Иерусалим.

Историк Диодор Сицилийский в своей «Исторической библиотеке» дает картину того, как сами эллинистические властители Сирии (Антиох IV) воспринимали иудейскую культуру.

Когда царь Антиох осадил Иерусалим, евреи держались какое-то время, но когда все запасы были исчерпаны, они оказались вынуждены делать попытки примирения для прекращения боевых действий. Тогда большинство друзей советовали царю взять город штурмом и уничтожить полностью народ евреев, так как они одни из всех народов избегали отношений с другими народами и смотрели на всех людей как на своих врагов. Они отмечали также, что предки евреев были изгнаны из всего Египта как люди нечестивые и ненавидимые богами. Для очищения страны все люди, которые имели на своих телах белые отметины или знаки проказы, были собраны и изгнаны за границу, как находящиеся под проклятием; беженцы заняли территорию вокруг Иерусалима и учредили еврейскую нацию, сделав свою ненависть к человечеству традицией, и на этот счет введя совершенно диковинные законы: не ломать хлеб с любым дру-

гим народом, не проявлять к ним никакой доброты¹. Друзья напомнили Антиоху и о вражде, которую в былые времена его предки испытывали к этому народу. Антиох, прозванный Епифан, разгромив евреев, вступил во внутреннее святилище храма бога, куда по закону может входить только священник. Найдя там мраморную статую очень бородастого человека, с книгой в руках, сидящего на осле, он предположил, что это изображение Моисея, основателя Иерусалима и создателя нации, человека, кроме того, предписавшего для евреев их человеконенавистнические и незаконные обычаи. А так как Епифан был потрясен такой ненавистью, направленной против всего человечества, он поставил перед собой цель уничтожить их традиционный уклад. Соответственно, перед изображением основателя и перед алтарем бога под открытым небом, он принес в жертву большую свинью, и вылил кровь на них. Затем, подготовив тушу, он приказал священники, содержащие ксенофобские законы, окропить мясным отваром, лампу, которую они называют бессмертной и которая постоянно горит в храме, погасить, а первосвященник и остальные евреи были принуждены отведать мясо.

Пересказывая все эти события, друзья настоятельно советовали Антиоху положить конец этой расе, либо, в противном случае, отменить их законы и заставить изменить свое поведение. Но царь, будучи великодушным и кротким человеком, взял заложников, но отклонил обвинения против евреев, как только он взыскал обусловленную дань и разобрал стены Иерусалима².

Согласно еврейской версии событий, Антиох IV захватил Иерусалим, подверг его разграблению и разрушению. Иерусалимский Храм был превращен в святилище Зевса, а городские стены скрыты. С этого момента начинаются систематические и жестокие гонения на еврейский культ. Антиох IV делает всю ставку именно на партию эллинистов, что еще более раскалывает еврейское общество, поскольку в такой ситуации пропорции нарушаются, и сторонники Империи и универсализма оказываются проводниками политики, направленной на прямое подавление еврейской идентичности. Таким образом, фактически власть над еврейским обществом оказывается в руках эллинистов, но этически и исторически правы хасидеи. Идеологически хасидеи были более всего близки к саддукеям, но и часть фарисеев поддержала борьбу против Селевкидов, так как

¹ Неназванные «друзья» Антиоха описывают здесь ту неприязнь, которую вызвали в окружающих народах еврейский этноцентризм и претензия на богоизбранность. Особенно это касалось хасидеев.

² *Diodori Siculi. Bibliothecae Historicae. T. VI. Lpz.: Sumptibus Ottonis Holtze, 1872. S. 193 – 195.*

ситуация грозила полным исчезновением еврейской идентичности и растворением евреев в эллинистическом мире.

Хасмонеи: симулякр еврейского царства

В среде хасидеев и саддукеев в первой половине II века до Р.Х. постепенно зреют идеи zelотов, сторонников полного освобождения евреев от власти внешних Империй и построения снова независимого еврейского Государства, основанного на иудаизме и его традициях. Мессиянские настроения, заимствованные у персов, переплетаются с волей евреев к независимости, и это приводит к нагнетанию ожидания Мессии, который должен стать могущественным и независимым еврейским царем и восстановить Израиль как суверенное Государство.

Как ответ на жесткое обращение со стороны сирийских царей и их безусловную поддержку исключительно партии эллинистов под предводительством священника Маттафии из рода Хасмонеев и пяти его сыновей (названных позднее Маккавеями по прозвищу одного из них — третьего сына Иуды) в 167 году до Р.Х. началось религиозное восстание, к которому примкнули хасидеи. Оно постепенно крепло и стало восприниматься народом как начало исполнения пророчеств и первые признаки прихода Мессии (иранская черта, но в локальном и эксклюзивистском варианте, что отражает толкование хасидеев и саддукеев). Маттафия и его сыновья создали небольшую повстанческую армию, которая совершала набеги на поселения Иудеи, разрушала эллинские алтари, убивала эллинистов и насильственно восстанавливала иудейские обряды.

Иуде Маккавею удалось установить свою власть на значительной части Иудеи и Южной Самарии (бывшего царства Израиль), а также захватить Иерусалим (кроме центральной крепости). Бывший регентом при малолетнем Антиохе V, сменившем Антиоха IV Эпифана, Лисий попытался договориться с восставшими и смягчил политику эллинизации. Но восставших, уже вошедших в эсхатологический режим ожидания еврейского царя, полумеры не удовлетворяли. Так, Иуда Маккавей в 161 году до Р.Х. вновь захватывает Иерусалим и заключает договор с Римом, бывшим в то время главным противником Селевкидов и Четвертым царством, перенимающим миссию Третьего (греческого). Но Иуда Маккавей не смог отразить очередную карательную экспедицию следующего сирийского царя Деметрия I и был в 160 году до Р.Х. убит.

Вслед за Иудой предводителями евреев становятся его братья — вначале Ионафан, затем Симон. По мере роста их влияния и могу-

щества Селевкиды, озабоченные в то же время внутренними распрями и борьбой за престолонаследие, варьируют свое отношение к Маккавеям — от благожелательной до агрессивной. Они прекращают настаивать на насильственной и искусственной эллинизации Иудеи, признают определенные права евреев на отправление религиозного культа, но не признают их политической независимости окончательно. И степень независимости Иудеи в этот период варьируется в зависимости от баланса сил в правящей элите самой Сирии, так как разные правители пытаются либо опереться на восставших иудеев, либо, напротив, ополчиться на них. Этот период обычно называют *этноархией*, а первых трех братьев Маккавеев — *этноархами*. Формально они не были царями, и только третий из них, Симон, был избран первосвященником Иерусалимского Храма. При Симоне Иудея фактически получает автономию в составе Селевкидского царства. Династию Хасмонеев принято отсчитывать со 142 года от Р.Х., хотя первые Маккавеи царями не признавались.

Сын Симона Иоанн Гиркан I (? — 104 г. до Р.Х.) укрепил Иудею, осуществил иудаизацию некоторых областей Самарии и Идумеи. Но войска Антиоха VII осадили Иерусалим и принудили Иоанна Гиркана I добровольно срыть стены Иерусалима и снова признать главенство Селевкидов.

Все завоевания эпохи этнархии Маккавеев напоминают древнееврейскую эпоху, так как снова спустя много столетий еврейская армия сталкивается с идумеями, моавитами, арамеями и самарянами (жителями бывшего северного царства Израиль) и везде несут монотеизм и диалектику отношения единственного с Единственным. В этот период окончательно оформляется саддукейская идеология, которая настаивает на сохранении этого регионального локального масштаба — как в политике, так и в теологии, стремясь очистить иудаизм от иранских влияний или как минимум перетолковать их в очередной раз, но теперь в древнееврейском — доавилонском — ключе.

Кульминацией саддукеев стало признание сына Иоанна Гиркана I Аристовула (? — 103 г. до Р.Х.) царем Иудейским. Фактически это было исполнением мессианских чаяний «второ-иудаизма», если истолковать его в локальном саддукейском контексте. Фигура царя Аристовула I Филеллина была под стать симуляционной природе всей этой идеологии: он правил мало, жестоко и глупо. Однако в условиях ослабления Сирии и такой монархии было достаточно, чтобы временно поддерживать независимость.

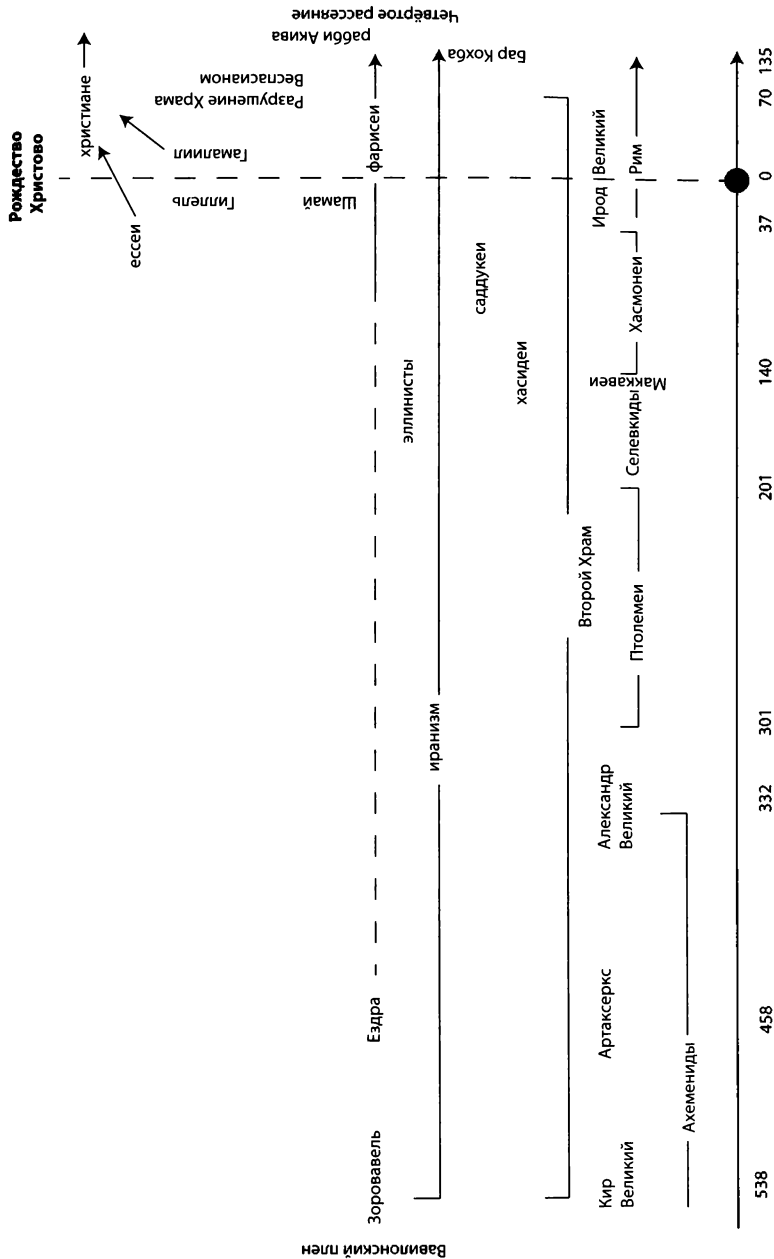
Аристовула I сменил его брат, не менее слабый властитель Александр Яннай (125 — 76 гг. до Р.Х.), при котором — прежде всего из-

за слабости Селевкидов — независимость Иудеи усиливается. При нем саддукеи укрепляются настолько, что начинают насаждать свою версию иудаизма самым жестким образом, что приводит к восстанию фарисеев. Обе партии — саддукеи и фарисеи — воплощают в себе два типа еврейской идентичности: эксклюзивистскую и локальную в случае саддукеев, более универсалистскую и основанную на герменевтике и глубоком внимании к историалу в случае фарисеев. Фарисеи формируют свою армию, но терпят поражение, и победившая сторона беспощадно расправляется с ними, в том числе опираясь и на иностранных наемников (что само по себе есть противоречие — особенно в случае саддукеев, призывающих евреев блюсти полную этническую чистоту).

Следующим царем династии Хасмонеев был Иоанн Гиркан II (? — 30 г. до Р.Х.), также опиравшийся на саддукеев, как и Александр Яннай. Иоанн Гиркан II был сыном первой и единственной царицы Иудеи Саломеи Александры (140 — 67 гг. до Р.Х.), которая вышла замуж за Александра Янная, уже имея 10-летнего сына, завещанного ею после ее смерти в цари Израиля. Этот правитель был не менее жалким, если сравнивать его не только с ветхозаветными царями или ожидаемым узкоеврейским Мессией саддукеев, но даже в сопоставлении с его прямыми предшественниками Маккавеями, отчаянно боровшимися за свой народ и свою традицию. В этот период начались династические распри между Иоанном Гирканом II и его соперником и младшим братом Аристовулом II (? — 49 г. до Р.Х.), и в ходе ожесточенного противостояния Иоанн Гиркан II не нашел ничего лучше, как пригласить для своей поддержки римлян во главе с полководцем Гнеем Помпеем, после чего римляне вступили в Иудею, захватили в 63 году до Р.Х. Иерусалим и включили Иудею в состав своей Империи. Над землями Хасмонеев был установлен римский протекторат, а Иоанн Гиркан II снова считался лишь этнархом, то есть местным правителем, фактически и юридически полностью зависящим от Рима.

В эту эпоху возвышается принявший иудаизм идумеянин Антипатр, близкий к Иоанну Гиркану II и назначенный Римом прокуратором Иудеи за свою преданность Империи. Его сын Ирод становится правителем Галилеи.

Тем не менее, пользуясь проблемами на сей раз в самом Риме (убийство Цезаря в 44 г. до Р.Х.), сын Аристовула II Антигон II (? — 30 г. до Р.Х.) заключает договор с парфянами (иранскими царями и противниками Рима) и в 40 году до Р.Х. все-таки свергает Иоанна Гиркана II. Теперь Иудея становится ареной противостояния Рима и Парфии, так как Сирия Селевкидов окончательно ослабевает.



Структура еврейского историа: от Вавилонского плена до четвертого рассеяния

Если Иоанн Гиркан II был ставленником Рима, то Антигон II превратил на короткий срок Иудею в область, контролируемую Парфией.

Конец Хасмонеям кладет Ирод, который, будучи, как и его отец Антипа, изначально на стороне римлян, продолжил эту политику и при поддержке римских войск выступил против парфян. В этой войне он одержал победу, взял Иерусалим и казнил Антигона II, основав Государство в составе Римской Империи и начав в нем править в статусе царя. Ирод отверг саддукейскую версию иудаизма и снова обратился к эллинизму, способствуя широкой эллинизации своих подданных. Вместе с тем он значительно перестроил Второй Храм. В высшей степени символично и показательно, что Ирод в своей политике делает ставку именно на фарисеев, которые при нем начинают играть ведущую роль в религиозной жизни и занимать основные посты в иерархии храмового иудаизма. При этом эллинизм Ирода все же заходил куда дальше, чем фарисейская ортодоксия, что подчас вызывало протесты против его политики и у фарисеев. Фарисеи решились на разрушение языческих статуй и даже на заговор с целью убийства Ирода. Но в целом именно фарисейская герменевтика «второ-еврейского» историала при Ироде возобладала. Это стало концептуальной прелюдией к христианству.

Так закончилась или почти закончилась (если учитывать иудейские восстания zelотов в I веке по Р.Х.) история локальной интерпретации поствавилонского историала, где единственным фактологическим элементом, подтверждающим эсхатологические ожидания, была эпоха Хасмонеийской династии, больше напоминающая, как и все остальные буквальные версии эпохи «второ-иудаизма», симулякр.

Христианство и иудаизм

Ноология Нового Завета

Здесь мы подошли вплотную к сложнейшей и неисчерпаемой теме христианства и его соотношения с иудаизмом и с еврейской цивилизацией в широком смысле слова. Этой теме посвящено столько работ, и взгляды здесь настолько расходятся — в зависимости от конфессиональной, этнической, идеологической, философской принадлежности тех, кто ее рассматривает, что никакой однозначной картины не существует даже в самом отдаленном приближении. Отношение иудаизма и христианства — это огромный мир сам по себе. В силу предельной комплексности этого вопроса мы ограничимся самыми общими соображениями, имеющими прямое отношение к теме Ноомахии, ноологии и геософии, то есть к выяснению структуры Логосов цивилизаций, оставив все остальное за скобками. В других работах¹ мы уделяли и еще надеемся уделить в будущем этой проблеме больше внимания, здесь же мы дадим лишь краткое резюме.

Христианство появляется в иудейской среде начала I тысячелетия по Р.Х., а дата Рождения Иисуса Христа и является в христианском мире началом новой эры, от начала которой две тысячи лет ведется летоисчисление.

¹ Дугин А.Г. *Метафизика Благой Вести* // Дугин А.Г. *Абсолютная Родина*. М.: Арктогея-Центр, 1999; *Он же*. *Русская вещь*. Т. 1. М.: Арктогея-Центр, 2000; *Он же*. *Философия традиционализма*. М.: Арктогея-Центр, 2002; *Он же*. *Постфилософия*. М.: Евразийское движение, 2009; *Он же*. *Крестовый поход солнца* // Дугин А.Г. *Конспирология*. М.: РОФ «Евразия», 2005. С. 155–219; *Он же*. *Метафизические корни политических идеологий* // Дугин А.Г. *Конспирология*. С. 131–154; *Он же*. *Орден «Илии»* / Дугин А.Г. *Конспирология*. С. 20–246. В центре метафизической проблематики этих работ лежит сопоставление строгого креационизма (воплощенного в иудаизме и в монотеизме в целом), не допускающего общей онтологии у Творца и твари, и манифестационизма, признающего эту общую онтологию в форме особого священного мистериального среза, где Высшее Начало напрямую соприкасается с феноменальным миром (концентрация внимания на этом измерении составляет сущность софиологии и, шире, Логоса Диониса). Мы также анализировали в этой оптике особенность христианской религии, с одной стороны, признающей последовательный и однозначный креационизм (монотеизм) Ветхого Завета, а с другой — фиксирующей свое внимание на воплощении, вочеловечивании Бога, то есть на его имманентной эпифании.

Структура иудейской культурно-религиозной среды может быть рассмотрена как наложение друг на друга целого ряда самостоятельных пластов.

1. Самым глубинным пластом и одновременно постоянно фиксируемым на всем протяжении израильской истории фактором является западно-семитская, ханаанская религиозность, отражающая общий титанический настрой всего аморейского финикийско-ханаанского и арамейско-сирийского культурного круга. Это религия, связанная с культом «старого бога» Эла/Кроноса и «нового бога» Ва'ала, между которыми существует глубинное метафизическое напряжение. В определенных моментах обе линии сходятся (и Ва'ал интерпретируется как Эл/Кронос), в других расходятся вплоть до оппозиции «старого бога» «новому», что мы видим уже в истоках иудаизма. Этой аморейской прото-религии присущ центральный сюжет о жертвенном насильственном умерщвлении сына отцом, что, в частности, выражается в карфагенском и финикийском жертвоприношении младенцев. Эта западно-семитская метафизика может быть названа *метафизикой Сатурна* или *религией титанов*. Иудаизм, с одной стороны, изначально строится на разрыве с этой матрицей в ее политеистической версии, на оппозиции гешталту Ва'ала, но при этом метафизика Сатурна остается в нем преобладающей, но возведенной в особую монотеистическую теологическую форму (в терминах Шеллинга, это попытка личностной и патриархальной трактовки В как А¹, но с отказом от признания легитимности А², отвергаемого как титаническое восстание «нового бога», Ва'ала). Поэтому метафизика Сатурна представляет собой вполне оригинальную трактовку аморейской религии, основывающуюся на ее концептуальном и терминологическом фундаменте, но следующую особым и исключительным путем.
2. Особенность и исключительность такой трактовки общего западно-семитского религиозного комплекса обосновывает *монотеизм иудеев*, воплощенный в культе бога Яхве. Это — библейский код отношения единственного к Единственному. Он обуславливает эксклюзивное положение евреев как избранного народа в отношении других народов Ханаана и Сирии, обосновывает их превосходство и богоизбранность и делает их ядром «Ханаанского миндаля». Этот религиозный комплекс составляет основу религии Моисея и эксплицитно отражен в Ветхом Завете. Конкретным воплощением этой религиозной идеи было завоевание Ханаана Исусом Навином и последующий период Судей.

3. Третьим пластом, располагающимся несколько выше в общей структуре, является политико-религиозная фиксация религии Моисея и завоеваний Иисуса Навина в едином *Израильском царстве* Саула, Давида и Соломона с Иерусалимом как священной столицей и Храмом как локализацией духовного центра иудейской сакральности. Период Царств представляет собой и кульминацию предшествующего иудаизма в факте построения *еврейской Империи*, достигшей апогея при Соломоне, и одновременно упадок и деградацию еврейской традиции, наступивших после начала Двоецарствия и разделения на Иудею и Израиль, что выразилось в отступлении от монотеизма и закончилось в начале захватом Ассирией Израиля, а затем халдеями Иерусалима. На этом завершается весь историал изначальных иудеев или «*перво-иудеев*», основанный на разных вариантах отношения единственного к Единственному. Иудеи как «единственный» отвергли Единственного, встав на путь *возражения*, и за это были переданы в руки других народов. Вавилонский плен представляет собой *конец* ранней (изначальной) иудейской религии, состоящей, как мы видели, в свою очередь из нескольких пластов.
4. Следующий пласт — Вавилонское пленение — по сути, относится уже к другой идентичности, которую мы назвали «*второ-иудеями*» и которая была искусственно разработана в это время под влиянием ассиро-вавилонской, но в гораздо большей степени *иранской* религии. Евреи, оказавшиеся под властью Новоавилонского царства, так больше и не получили *полноценной независимости*, оставаясь на периферии всех четырех всемирных царств — Вавилонского, Персидского, Греческого и Римского. В этих условиях была создана новая религиозно-политическая модель, которую мы назвали «второ-иудаизмом», а ее носителей «второ-иудеями» или «второ-евреями». По сути, здесь начинается *другой историал*, со своей автономной логикой и особым субъектом, представляющим по отношению к «перво-евреям» либо консервативно-революционную реконструкцию, либо симулякр. В формировании главного смыслового ядра этой новой «второ-иудейской» общины играет *иранская религия*, которая предопределила все основные силовые моменты этого историала. В первую очередь это циклология (смена царств), культура ожидания, теория световой войны, понимание Бога как Единого, идея всемирной Империи, эсхатология, приход последнего Царя и фигура Спасителя. Именно это иранское семантическое ядро и составляло отныне *главное содержание «второ-иудаизма»*, использующего уже в совершенно новом контексте элементы

«перво-иудейского» историала, его образы и коды, адаптированные к новому содержанию. Так, иранский Спаситель и последний Царь мировой Империи Саошьянт становится Царем Иудейским, Мессией, которому суждено освободить евреев из-под гнета народов (гоев). При этом цари Империи Ахеменидов, как позднее Александр Великий, признаются легитимными мировыми правителями, а частичное переселение евреев назад в Иудею и разрешение персов построить заново Иерусалимский Храм рассматривается как «избавление». Здесь главная роль принадлежит Ездre.

5. Далее следует разделение внутри «второ-евреев», с одной стороны, на сторонников локальной и буквальной интерпретации иранизированного иудаизма (или идуизированного иранизма), а с другой — его символической и универсальной интерпретации. Первые составляют ядро *хасидеев* и *сагдукеев*; вторые — *фарисеев*. Иудаизм саддукеев представляет собой симулякр «перво-иудейской» традиции, игнорирующий фундаментальную *метаморфозу еврейской идентичности в период Вавилонского смещения*, и ярче всего проявляется в эпосе Маккавеев и почти пародийной Хасмонеи династии. Иудаизм фарисеев, напротив, следует за *символической герменевтикой*, обосновывает новый «второ-пророческий» историал и тяготеет к универсалистской интерпретации иудаизма в иранском эсхатологическом ключе, принимая идею всемирного Мессии, Страшного Суда, духовного мира, конца света и воскресения мертвых.
6. Последним и самым поверхностным уровнем была интенсивная *эллинизация* иудаизма в период Птолемеев, и особенно Селевкидов, чему способствует тот факт, что после Вавилонского пленения и в последующие за ним периоды еврейская диаспора в Средиземноморье постоянно растет, увеличивая удельный вес эллинизации евреев в целом и влияя на культурную парадигму иудаизма. Эллинизация заключалась, в первую очередь, в привнесении в семитско-иудейскую культуру радикально иной интерпретационной системы, состоявшей в доминации олимпийского аполлонически-дионисийского, орфико-платонического начала, резко противоположного по своей структуре и даже антагонистического по отношению к семитскому титанизму в целом, и к его монотеистическому выражению, в частности. Эллинизация была направлена против глубинной западно-семитской идентичности, и эллинская интерпретация семитизма (и иудаизма) состояла в переворачивании основных религиозных пропорций — в спиритуализации и идеализации глубинных бого-

словских установок (ярчайшим примером чего является Филон Александрийский). Истокованный в эллинском ключе иудаизм был чем-то радикально отличным от коренного семитского хананского иудаизма Авраама, Моисея и Давида¹.

Поздний иудаизм периода Ирода Великого, который сложился к моменту Рождества Христова в Иудее и Самарии, а также в окружающих землях — в Сирии, Моаве и Идумее, состоял из всех этих пластов. При этом иудейское общество в этот период находилось в контексте Римской Империи, последнего из Четырех мировых царств. Кроме того, в I веке до Р.Х. в Иудее появляется течение ессеев, которое стоит на еще более символических и платонических позициях, нежели фарисеи, более строго следуя за иранизмом и основным его метафизическим и сотериологическим вектором. Ессеи представляли собой своего рода духовный орден с элементами зороастризма и пифагорейства, основанный на радикальной аскезе, мистической экзегетике иудейских текстов и экстатическом эсхатологическом ожидании. Этот мистико-религиозный комплекс, скорее всего, и стал ядром позднейшего иудео-христианства².

В этом контексте и формируется христианская религия, которая включает в себя все шесть уровней иудаизма, выводя из них свое радикально новое теологическое и сотериологическое учение. Иудейские пласты интегрируются в христианство следующим образом.

1. Первое и самое главное: христианство — религия Сына. В центре ее находится не Отец, а именно Сын. Не трансцендентный Творец, а ставшее плотью Его Слово. Сын здесь приносится в жертву, подвергается насильственной казни, распинается на кресте, но воскресает и своей крестной смертью совоскрешает духовно человечество. Это имеет определенные аналоги в западно-семитских политических культах Ва'ала и Адониса, но резко

¹ Параллельно с эллинизацией иудаизма как семитского монотеизма аналогичные процессы шли в контексте семитского политеизма, центром чего стала Сирия, начиная с эпохи Селевкидов. Здесь платонической реинтерпретации подвергались политеистические учения и культы, что дало «Халдейские оракулы» и сирийский неоплатонизм. Показательно, что учеником Плотина был финикиец Порфирий (Молх), а один из крупнейших неоплатоников Ямвлих был сирийцем. Сирийцами были также Сириан, учитель Прокла, и Дамаский, схолярх Афинской академии, закрытой Юстинианом. Последним историческим центром неоплатонизма становится также сирийский Харран, куда после посещения Персии переезжают неоплатоники.

² Ewing U.C. *The Essene Christ*. New York City: Philosophical Library, 1961; Larson M.A. *The Essene heritage: or, The teacher of the scrolls and the gospel Christ*. N.Y.: Philosophical Library, 1967; Paul A. *Qumrân et les esséniens: L'éclatement d'un dogme*. P.: Cerf, 2008; Dupont-Sommer A. *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*. P.: Payot, 1983.

и радикально противоположно эксклюзивистски монотеистическому настрою сатурнического иудаизма (отвергающего A^2). Таким образом, мы видим в этом и связь с западно-семитской ханаанской цивилизацией (жертвоприношения Сына), и резкое отличие от классического иудаизма.

2. Христианство признает богоизбранность иудеев и их центральное место в «Ханаанском миндале». Оно настаивает на том, что именно ветхозаветные иудеи и их история есть тот историко-географический геософский контекст и тот историал, который является священной предпосылкой для Вочеловечивания Сына. Иисус Христос рождается в земле обетованной, в Вифлееме, обрезывается как правоверный иудей и соблюдает иудейские заповеди. Он и есть *единственный*, полностью преданный *Единственному*, но при этом он *единый* и преданный *Единому*, и еврейский Мессия и Спаситель, и Мессия и Спаситель всего мира и всех народов.
3. История Иисуса Христа тесно связана с Иерусалимом и его Храмом как священным полюсом иудаизма. При этом Христос происходит из рода царя Давида, поэтому он и есть долгожданный *Царь* иудеев, Помазанный, Христос. Но приход Христа меняет всю структуру сакрального космоса иудеев. Отныне не географический и исторический Израиль, не его столица Иерусалим и не Иерусалимский Храм являются осью сакральной Вселенной, но *сам Христос*, и Его церковь, община преданных Ему последователей христиан. Так происходит радикальная эсхатологическая спиритуализация иудейского царства, его столицы и Храма. Иисус предсказывает их разрушение и опустошение, а также их воссоздание в лице Его самого — в воскресении, вознесении и приходе Духа Святого в Пятидесятницу. Отныне духовное *Царство Небесное* становится *родиной и святыней богоизбранного народа христиан*, и оно внутри, в душах верующих. Так священный центр иудейской цивилизации переносится в область духа и разрывает свои связи с телесной историей ветхих иудеев. Разрушение Второго Храма в 70 году по Р.Х., иносказательно предсказанное Христом, является прямым символом перехода к *Третьему Храму*, которым является всемирная христианская Церковь. А сами христиане становятся *«третье-иудеями»*. Теперь они полностью согласны с Сыном, который, в свою очередь, полностью согласен с Отцом. Таким образом, по Шеллингу, здесь A^2 признает не **B**, но A^1 . И печатью этого признания является A^3 , Святой Дух.
4. Пришествие Иисуса Христа представляет собой *свершившееся* явление Спасителя. В высшей степени показательно, что по-

клониться Христу в пещеру, где он родился, приходят три персидских царя — волхвы, священные монархи, цари-жрецы, олицетворяющие иранскую мессианскую культуру ожидания, столь значительно повлиявшую на иудаизм. Спаситель приходит в конце времен, когда завершается цикл «смешения» (гумезишн) и начинается «разделение» (визаришн)¹. Это разделение на «избранных» и «проклятых» и происходит в христианстве: те, кто признает Христа, оказываются по одну сторону, те, кто отвергает его, — по другую. Именно поэтому Христос говорит:

Итак всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным;
а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным.

Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч,

ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее.

И враги человеку — домашние его².

Таким образом, в христианстве находит свое высшее воплощение иранизм, заложенный во «второ-иудейском» историале. Именно рождение Христа и все с ним связанное, а также последующие эпохи мировой истории, суть настоящее исполнение «второ-пророчеств» и *ответ* на культуру великого ожидания. Таким образом, в христианстве иранизм, составляющий ядро «второ-иудаизма», достигает своей кульминации и становится главным содержанием религии и культа.

5. Наиболее последовательные сторонники иранского вектора в поствавилонской традиции — часть фарисеев и особенно ессеи — воспринимают христианство как эсхатологическую реализацию собственных чаяний. Другая часть «второ-иудеев», саддукеи и некоторые локально мыслящие фарисеи, составляющие партию «зелотов», не принимают Иисуса Христа как мессию и продолжает ожидать другого (этнорелигиозного) Мессию. Очевидно, что в глазах христиан такое ожидание может означать лишь «ожидание антихриста».
6. Христианство распространяется в среде эллинизированных иудеев, ярким примером которых может служить апостол Павел.

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Евангелие от Матфея. Глава 10:32–36.

Новое учение приобретает сторонников и в самом Израиле, но преимущественно распространяется в еврейской диаспоре, эллинизация которой еще глубже и полнее, нежели таковая и без того эллинизированных израильтян. Но эллинизация есть помещение в зону влияния эллинского Логоса, интеграция в Средиземноморскую аполлоно-дионисийскую культуру. Она затрагивает не просто язык (хотя язык и его семантические структуры подчас имеют решающее значение), но и философию, стиль восприятия мира, духовные ориентиры, и самое главное — доминацию того или иного полюса Ноомахии. Принимая эллинизм, иудеи *вставали на сторону светлого Логоса Аполлона и божественного Логоса Диониса*, умирающего и воскресающего бога, царя будущего века, согласно учению орфиков. Раннехристианские проповедники новой религии, будучи иудеями по происхождению, сразу же оказывались в платонической интеллектуальной среде, примером чего является посещение Ареопага апостолом Павлом и его встреча с Дионисием Ареопагитом, а также тот факт, что все известные нам самые древние списки Евангелия написаны по-гречески и содержат в себе многие идеи, явно отражающие платоническое толкование иудаизма в духе Филона Александрийского. Кроме того, в основании Четвертого Евангелия от Иоанна стоит чисто эллинское учение о Логосе, и с самого начала распространения христианства в нем живейшую роль играют «эллинисты», о которых шла речь на Иерусалимском соборе 49 года¹.

Эти шесть моментов в соотношении христианства и иудаизма показывают и связи, и разрывы, существующие между ними. Апостол Павел формулирует это со всей однозначностью в своих посланиях, где речь идет о двух эрах — эре Закона (Ветхий Завет) и эре Благодати (Новый Завет). Новый Завет не отвергает Ветхий, появляется внутри Ветхого и обращается к носителям Ветхого Завета. Однако он *снимает* его, совершает и завершает, открывая новую духовную эпоху, когда (как А²) рождается *внутри* человечества, становится близким ему и спасает его своей жертвой, даря ему возможность обожения, чего ни при каких обстоятельствах и ни в коем случае не мог дать Закон:

ничтоже бо соверши законъ: приведение же есть лучшему упованию, имже приближаемся къ Богу².

¹ Деяния Апостолов. Глава 15:1 — 34.

² Послание святого апостола Павла к Евреям. Глава 7:19.

Это означает, что Ветхий Завет есть «развернутое предисловие» («приведение», в церковно-славянском тексте) к Новому, и толковать его надо только в свете Пришествия Христа, как пророчество об этом Пришествии. Без факта явления Христа содержание Ветхого Завета, закона, становится лишь развернутой в истории *теологической метафорой*, не способной радикально изменить онтологический статус человечества.

Это чрезвычайно важное положение. Неспособность достичь эффективно предела есть сущность титанизма (Сизиф, Тантал, Данаиды). Подхождение к цели вплотную и невозможность сделать последний триумфальный жест, а значит, снова падение, есть *судьба титанов*¹; именно это гарантирует титанической цивилизации «задержку» в ее ожидании, обман упований, обманчивый взлет надежды и новое разочарование. *В титанической цивилизации Мессия-Спаситель прийти не может*. Он всегда есть «близ при дверях», но никогда не пересекает порога. Здесь и происходит разделение ветхого и нового, цивилизации Отца и цивилизации Сына. Титаны тянутся к цели. Боги имеют цель достигнутой. Титаны хотят свободы, боги ею обладают. Титаны ждут, боги изначально дождались, им нечего ждать. Эпоха благодати — это эпоха *Бога внутри*, в мире и с миром, эпоха Воплощения. Спасение становится *фактом*. Это — эра Свободы, завершающая собой эру стремления к ней, которая есть поэтому эра Закона, предполагающего принципиальную несвободу.

Эра Благодати — эра Сына. Эра Отца предполагает эру Сына, но здесь встает важный вопрос об идентичности Отца. Шеллинг, как мы видели, в своей философии формулирует это следующим образом: A^2 (Сын и Свет, Слово-Логос) окружен тьмой; Он может отнестись к ней как к своей антитезе (**B**, материя, зло), а может как к Отцу (A^1 — Неведомый Бог, Алофатическое Начало). Сам Шеллинг считает, что христианство и состоит в признании Примордиальной Тьмы — Богом-Отцом, в чем и заключается смысл кенозиса Сына, Его умаления и Его жертвы. Он признает Того, Кто над Ним самим, и тем самым свидетельствует, что Он — истинный Бог, Второе Лицо Троицы. Приблизительно так мыслили себе те христиане, которые впервые формулировали основные догматы новой веры. Иудаизм, таким образом, еврейская цивилизация и еврейский Логос рассматриваются как главная и фундаментальная *метафора*, открывающая свой смысл и свою онтологическую *истину* в момент прихода Христа как Бога и Сына Божьего и вместе с тем Сына Человеческого. Са-

¹ Такова судьба Ва'ала или Прометея.



Схема пластов иудейской идентичности и структура христианства в его отношении к иудаизму

мое главное, что христианство утверждает тезис, который неприемлем в рамках классического иудаизма, являющегося религией Отца, монотеистическим титанизмом: Сын, дающий свободу и благодать, уже пришел. Он — то же, что и Отец (принцип единсущности), но другой (принцип различения ипостасей, Лиц), так как Сын. Таким образом, для ортодоксальной христианской теологии Ветхий Завет полностью приемлем в оптике Нового Завета, тогда как для иудаизма, остающегося в режиме титанического ожидания, напротив, христианство отвергается — не менее жестко, чем политеистические культы Ва'ала или Адониса.

На схеме (см. с. 320) соотношение различных слоев еврейской идентичности и надстроенной на ней христианской представлено наглядно. Отношение христианства к иудаизму в этом случае вполне прозрачно:

- во-первых, христиане понимают под «иудаизмом» прежде всего «второ-иудаизм» в его иранистской версии (яснее всего представленной у фарисеев и отчасти у эллинизированных иудеев — идея Логоса, средний платонизм), отвергая полностью локальную интерпретацию Мессии (свойственную саддукеям и Хасмонейской династии);
- во-вторых, «перво-иудаизм» интерпретируется именно через иранистскую версию «второ-иудаизма», как провозвестие самого христианства (Мессия);
- в-третьих, христианство есть *сбывшееся* мессианское чаяние, истолкованное *гуховно* (в духе световых архетипов — царство Божие) и универсально, что находит свое предельное воплощение в христианизации Римской Империи.

Талмудический иудаизм: фарисейские истоки

Приход Христа расколол иудейское общество, в котором правила иудейская династия Ирода Великого — Иродиады, бывшие васалами Рима. Определенная часть евреев признала Иисуса Христом, Мессией и последовала за ним. Это были представители разных толков, видимо, значительная часть (если не большинство) ессеев, чьи обычаи и доктрины имеют много общего с раннехристианскими общинами, и фарисеев, исполнением эсхатологических ожиданий которых Христос и являлся. Чем больше было в евреях того периода ирано-эллинистских (иранистских и эллинистических) влияний¹, тем легче принимали они Иисуса Христа.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

Другая часть иудеев следовала за саддукеями и вдохновлялась примером Маккавеев, ориентируясь на еврейское восстание. Их принято называть «зелотами», то есть несогласными с римской властью и стремящимися ее свергнуть, чтобы восстановить независимое еврейское Государство. Показателен описанный в Евангелии выбор еврейского народа между Иисусом Христом и осужденным на казнь Вараввой, предложенный Понтием Пилатом в соблюдение обычая отпускать одного из преступников в честь Пасхи. Многие истолковывают Варавву как зелота, борца против Рима и сторонника восстановления независимости Иудеи, а значит, мы имеем дело с выбором между *метафизическим и универсальным мессианством и узким локальным симулякром эсхатологии*, свойственным как раз саддукеям (ранее хасидеям). Прежде при Маккавеех сходные разногласия привели к войне саддукеев с фарисеями, но теперь драма выбора между двумя путями «второ-иудаизма» обрела вселенский фундаментальный онтологический характер, так как *евреи решали судьбу Бога*. Те, кто выбрали Бога, последовали за Христом и его апостолами, став ядром новой религиозной общины. Те, кто выбрали Варавву, попытались продлить логику Маккавеев и в христианскую эру, что привело к разрушению Второго Храма римлянами, а после подавления последнего исторического восстания зелота Бар Кохбы в 30-х годах II века по Р.Х. евреи окончательно рассеялись по миру, в большинстве своем покинув земли Иудеи и Ханаана. Показательно, что далеко не все фарисеи приняли Иисуса Христа, и часть из них на этот раз оказались в стане зелотов. В частности, таковы были последователи фарисейского законоучителя Шамайи, в отличие от последователей другого авторитета — Гиллея, остававшегося лояльным римлянам, хотя и его ученики и последователи отнеслись к Иисусу Христу по-разному: считается, что его внук Гамалиил, учитель апостола Павла, в конце жизни принял христианство, а другой ученик, рабби Акива, напротив, поддержал восстание Бар Кохбы и даже признал его «Мессией».

Таким образом, вместе с приходом Христа принципиально завершается эпоха Второго Храма или «второ-иудаизма». Все иудеи покидают Ханаан: и те, кто стали христианами, и те, кто сохранили «второ-иудаизм» и отправились в рассеяние. Но если принявшие христианство евреи стали частью совершенно новой общины и нового историала, то отвергшие Христа иудеи оказались также в новых исторических условиях и были вынуждены обосновать новый историал. Этот историал принято называть *талмудическим*, так как в первые столетия по Р.Х. и прежде всего в Месопотамии иудей-

ские законоучители записывают свод древних законов, названный «устной Торой», что позднее и составит основное содержание Талмуда. Важно подчеркнуть, что главной интеллектуальной силой талмудического иудаизма становятся *фарисеи*, тогда как саддукеи и zeloty сходят с исторической арены, поскольку их учение было тесно связано с конкретной территорией — с Иудеей (шире — Ханааном) и ожиданием появления еврейского вождя или царя, способного добиться для евреев политической независимости. После разрушения Второго Храма, и особенно после подавления восстания Бар Кохбы, надеяться на это более было невозможно. Поэтому остался только один выход: снова перетолковать традицию, теперь уже применительно к новым историческим условиям — к условиям рассеяния, и здесь как раз символизм, духовная герменевтика и эсхатологический универсализм фарисеев сыграл ключевую роль. Фарисеи заложили основу талмудическому иудаизму или иудаизму рассеяния, стараясь продлить «второ-иудаизм» в новую эпоху, невзирая на тот фундаментальный вызов, который представлял собой христианство. Теперь уже фарисеи как иранистские и даже отчасти эллинизированные «второ-иудеи» пытаются перенести в новые условия, в новый исторический контекст *онтологию дохристианской эпохи*, истолковывая рассеяние в духе чисто иудаистической логики — ветхозаветного кода и без учета христианской теологии Сына.

Наличие в еврейской диаспоре I — III веков и христиан, и фарисеев создало поле напряжения между двумя религиозными общинами, традиции которых стремительно расходились между собой все дальше и дальше. Если первые еврей-христиане обращаются почти исключительно к евреям-нехристианам, то универсальность христианского учения подталкивает их к диалогу с неевреями, то есть с эллинами или с обществами эллинистического мира — римлянами и другими народами. Христиане из среды евреев-эллинистов, таким образом, все больше открываются окружающим народам, адаптируя к ним свое эсхатологическое мессианское послание, тогда как евреи, отвергшие Христа, все больше замыкаются в себе, закрываются от внешнего мира, создавая особую культуру *отчуждения*, в которой их единственность приобретает все более негативистский и отрицающий характер. Как первые евреи, жившие среди остальных западно-семитских народов, несли в себе отрицательную идентичность, отвергая позитивную семантику окружающей ханаанской культуры (прежде всего Ва'ала), так и евреи рассеяния также оказались в оппозиции народам и цивилизациям, в которых они пребывали, формируя столь же отрицательную

идентичность в отношении тех, кто находился рядом и вокруг них. И прежде всего объектом этого отрицания становились христианские общины, сделавшие радикально иной выбор в момент пришествия Иисуса Христа или вслед за этим вняв призыву апостолов, а позднее следующих поколений христианских проповедников¹. Так появилась линия напряженного противостояния христиан против иудеев.

Христианские гностики против иудаизма

Это противостояние христиан и иудеев в первые века распространения христианства контрастнее всего выразилось в учениях гностиков, где обе позиции были заострены до предела. Большинство гностиков были выходцами из иудейской или сирийско-ханаанской среды, то есть были знакомы одновременно со «второ-иудаизмом», иранизмом и эллинизмом.

Если иудеи-ортодоксы отвергали Христа (в первую очередь по метафизическим причинам — в нем они отвергали Сына и принесенную им Свободу в пользу Отца и Закона), а христиане-ортодоксы принимали и Отца и Сына, но Отца только и исключительно через Сына, то раннехристианские гностики принимали Сына, но отвергали Отца как «злого демиурга». Иудеи стояли на стороне радикального монотеистического креационистского титанизма: для них единственно существующим был материальный телесный мир, созданный как ремесленное изделие строго трансцендентным Богом. Христиане тяготели к платонической (олимпийской) и отчасти манифестационистской перспективе: трансцендентный (апофатический) Бог явил самого Себя через имманентного Сына, а значит, вместе с Сыном в мир было привнесено *духовное измерение* — промежуточное между чисто апофатической Божественностью Отца и природной материальностью. Это духовное измерение описывается как Святой Дух, Утешитель, Третье Лицо Пресвятой Троицы. В христианской мистике это станет также основой метафизического образа Софии. В ортодоксальном христианстве мы видим, таким образом, полное аполлоно-дионисийское перетолковывание западно-семитского титанизма в его иудейской монотеистической версии. Гностики же противопоставляют Сына Отцу, что приводит их к тезису о «двух Отцах» — истинном и ложном (что вполне соотносимо с расщеплением изначальной бездны на А¹ и В у Шеллинга). Истинным Отцом является чисто апофатическое начало, Бездна, не проявляющая себя

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

никак и не имеющая отношения к тварному феноменальному миру. Ложным Отцом является «злой демиург», титан и узурпатор, творец материального мира, представляющего собой пародию и тюрьму. Он пожирает своих детей, чтобы сохранить свою «монотеистическую» власть. «Монотеизм» здесь трактуется как теологический аналог жеста Кроноса, пожирающего своих детей: Единственный Бог не допускает существования других богов из ревности и стремления сохранить полноту власти, то есть по той же самой логике, по которой Кронос пожирает потомство. Сын у гностиков есть Сын истинного Отца, который приходит в мир ложного Отца, «злого демиурга», чтобы спасти «своих», тех, чья природа восходит к истинному Отцу и кто мучается в темнице материального мира, управляемого хищным прожорливым узурпатором. Бога Ветхого Завета гностики отождествляют именно с ложным Отцом и «злым демиургом», а Иисуса Христа — с Богом-Сыном, но Сыном истинного Отца¹. Так, христианство гностиков становится антииудейским и отчасти «анти-семитским» (по меньшей мере «анти-западно-семитским»), так как они отрицают власть и главного титана (Яхве), и многих титанов, «архонтов», в описании которых легко узнать богов сирийско-ханаанского, финикийского пантеона или Элохим. Гностическое христианство становится поэтому обостренной версией титаномахии, ведущейся от лица олимпийских богов с доминантой жертвенной и сотериологической миссии Диониса. Здесь более радикально ставится вопрос о том, кто и кому приносит в жертву Христа. Истинный Отец не хочет смерти Сына, но готовит спасение мира, отражающего на материальном уровне небесный образец, Плерому, и поэтому призванного возвратиться к Нему, возвыситься, вознестись. Отсюда свойственный гностикам докетизм, то есть доктрина о том, что не сам Христос умер на кресте, а лишь Его оболочка. А распяли Его титаны, то есть архонты «злого демиурга», Кроноса, ложного Отца. Следовательно, христианское таинство в учении гностиков приобретает дополнительное измерение: для хищного и эгоистического Отца-Узурпатора — это убийство младенца, заместительная жертва Молоху.

Таким образом, христианские гностики прямо противопоставляют метафизику, развертываемую вокруг Сына, как A^2 , ортодоксальному иудаизму, отвергающему любой намек на A^2 , как это было в случае Ва'ала. В иудеях, не принявших Иисуса Христа, они видят как раз носителей титанизма, хтонического начала, завуалированного псевдопатриархатом культа Великой Матери. Эту гендерную двой-

¹ Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

ственность «злого демиурга» гностики (в частности, последователи Валентина) описывали через теологический миф о том, что он является сыном «павшей Софии», породившей его в акте партеногенеза, хотя сам он об этом и не догадывается, считая себя абсолютным и появившимся из самого себя. Так («злой») Творец скрывает под своей маскулиноидной маской то, что мы назвали ранее «Творчихой»¹.

Иудео-христианство

В интерпретации метафизической сущности христианства возможна и еще одна парадигмальная позиция, воплощенная в том, что принято называть «иудео-христианством»² и что нашло свое выражение в раннехристианской секте эбонитов, позднее в арианстве и несторианстве. Этот стиль был доминирующим в сирийской антиохийской школе раннехристианского богословия.

Иудео-христиане попытались примирить строгий монотеизм Ветхого Завета с признанием факта прихода Мессии. Это стало возможным лишь за счет отрицания *божественности* Христа и догмата о Святой Троице, «унитаризм». В этом направлении христианства сложилось представление о «Христе-Ангеле» или Христе «истинном пророке» (*verus propheta*), то есть о его тварной и небожественной природе. Он не почитался как Сын Божий, но как пророк-обновитель иудаизма. Представители этого направления часто продолжали настаивать на соблюдении всех иудейских правил — включая обрезание. Скорее всего, именно представителям этой секты апостол Павел направил свое послание, известное как «Послание к евреям», так как его смысл окажется релевантным лишь для тех, кто, признавая Христа, сохраняет верность иудейскому Закону³.

Позднее Арий, принадлежавший к Антиохийской школе, также отказался признать за Пречистой Девой наименование «Богородица», а за Христом — божественную природу. За что после интенсивной внутрицерковной борьбы он и его сторонники были отлучены⁴. Эти арианские воззрения долго держались в среде воинственных готов, интерпретировавших арианство в героическом ключе (если Христос был только человеком, то его подвиг был тем более важ-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Skarsaune O., Hvalik R. (eds.). *Jewish Believers in Jesus*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.

³ Tomson P.J., Lambers-Petry D. (eds.). *The image of the Judaeo-Christians in ancient Jewish and Christian literature*. Tübingen: Mohr Siebek, 2003.

⁴ Steinacher R., Berndt G.M. (eds.). *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*. Vol.1. Farnham, UK: Ashgate, 2014.

ным и заключал в себе волевой импульс преодоления собственной ограниченной человеческой природы, видимо, полагали готы-христиане).

Не столь радикальные, но сходные настроения преобладали и у других богословов Антиохийской школы, полемизировавшей с Александрийской школой (Ориген, позднее, каппадокийцы, Кирилл Иерусалимский и др.¹) в вопросе о возможности аллегорического толкования Ветхого Завета². Антиохийцы настаивали на том, чтобы понимать Ветхий Завет буквально, как историческую истину, отрицая тот символический пласт (аллегорезу), на котором в духе аполлонического платонизма настаивали александрийцы. Принято считать, что в антиохийцах, таким образом, преобладало более семитское начало (в пределе титанизм), в александрийцах — эллинское.

Однако следует обратить внимание на то, что сирийское общество той эпохи, хотя и было по своему происхождению семитским, идеологии подверглось основательной эллинизации, а ранее — что еще более важно — глубочайшей иранизации. В томе, посвященном иранскому Логосу³, мы проследили глубину и серьезность иранского влияния на феномен эллинизма в целом. Кроме того, сам «второ-иудаизм» в его фарисейской версии также был глубинно пронизан иранскими мотивами, составляющими остоу его семантической структуры. Поэтому сирийское иудео-христианство, как иудео-христианство в целом, довольно распространенное и в Месопотамии, и в Малой Азии, следует рассматривать не столько как семитский феномен, сколько как еще одну версию иранизма, причем более акцентированного, нежели у талмудических фарисеев (отсюда принятие Христа), но все же менее радикального, нежели у собственно христиан. Поэтому в феномене иудео-христианства — и в частности, в Антиохийской школе, равно как и в целом в Церкви Востока — мы видим не столько семитское начало, сколько иранское. И неудивительно, что позднее, когда Церковь Востока последует за Несторием (еще одной, хотя и более смягченной и более близкой к ортодоксальному христианству версией иудео-христианства), также вышедшему из Антиохийской школы, она будет распространяться преимущественно в Иране и станет фактически иранской Церковью⁴.

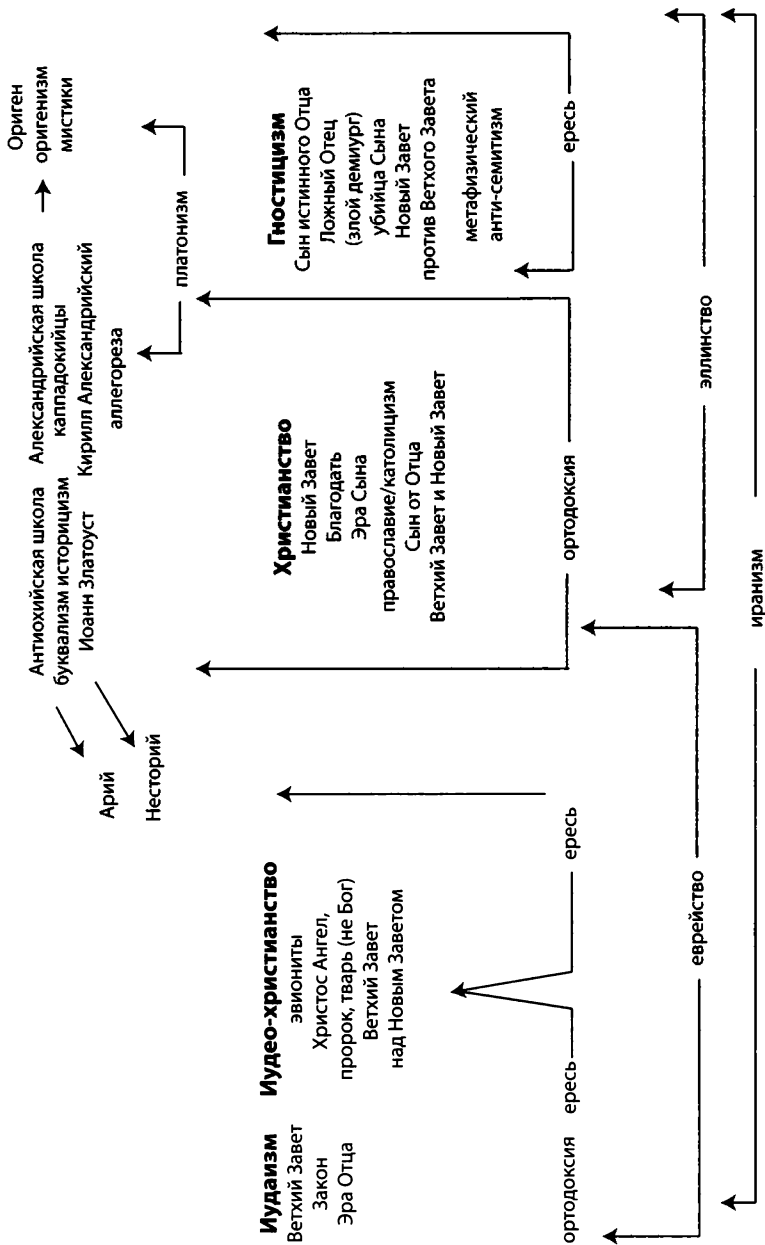
Отсюда и типично антиохийский историцизм, который можно истолковать как следы семитского материализма и тягу к хтониче-

¹ Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Комкнига, 2006.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

⁴ Baum W., Winkler D. The Church of the East: A Concise History. L.: Routledge, 2003.



Ноологическая структура соотношения иудаизма и христианства

ской тяжести, но можно и как чисто иранскую черту, поскольку концепт истории, как мы показали в другом томе «Ноомахии»¹, является исключительно иранской идеей.

Ярким примером иудео-христианского течения являются мандеи (сабии), отдельные общины которых до сих пор проживают в иранском Хузистане.

В целом же соотношение между христианством, иудаизмом и эллинизмом можно представить в виде схемы, учитывающей промежуточные варианты (см. с. 328).

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Цивилизация изгнания

Рассеяние и его Логос

За разрушением Иерусалимского Храма в 70 году от Р.Х. и особенно в 136 году вслед за восстанием Бар Кохбы последовало изгнание евреев из римской провинции Иудея, что положило начало последнему рассеянию (галут), когда подавляющее большинство евреев оказалось за пределами Ханаана, будучи разбросанными по разным странам. Хотя значительная часть евреев расселилась по странам Востока — Междуречье, Персия и вплоть до Индии, — большинство осело в пространстве Римской Империи, то есть в пределах Средиземноморской цивилизации.

Еврейская диаспора в I—II веках от Р.Х. переживает сложную идеологическую трансформацию: с одной стороны, изначальная иудейская идентичность — и даже идентичность «второ-иудеев» — оказывается существенно поколебленной, так как евреи утрачивают все свои святыни — землю Ханаана, столицу Иерусалим и Второй Храм, но самое главное, они теряют *политическую власть* и даже отдаленную и призрачную возможность восстановить ее в обозримом историческом времени. Это представляет настоящую сакральную катастрофу для еврейской цивилизации и превращает изгнание в глубинное духовное испытание.

Переживание этой катастрофы, культура утраты и метафизика плача отныне составляют фундаментальную черту еврейской идентичности, экзальтирующей ностальгию и пронзительное чувство пустоты. Таким образом, организованные вокруг иудейской тоски еврейские общины превращаются в самобытный культурный феномен, где изоляция от окружающих народов становится исторической сверхзадачей.

С другой стороны, евреи оказываются в интенсивной среде греко-римской европейской культуры, которая активно воздействует на них, подталкивая к ассимиляции и интеграции в общество с радикально иным цивилизационным кодом. Восточные евреи интегрируются в иранское общество. Но при этом ассимиляция инокультурных влияний также вызывает и ответное обособление иудейских обществ, становящихся все более закрытыми, а в других случаях способствует культивации отрицательной идентичности, которая

становится более не анти-западно-семитской (как в эпоху противостояния культу Ва'ала и сиро-ханаанскому политеизму), но анти-европейской или анти-иранской, что в полной мере скажется намного позже уже в эпоху Модерна.

И наконец, с третьей стороны, распространение христианства привлекает еврейские общины, разбросанные во всей территории Средиземноморья, тем, что позволяет в определенной мере совместить первое и второе — сохранение еврейской идентичности в условиях утраты земли, Иерусалима и Храма и интеграцию в нееврейское европейское общество.

Отдельные группы евреев следуют по каждому из этих путей.

Одни полностью растворяются в среде европейских и азиатских народов и утрачивают свою идентичность. Другие замыкаются внутри обособленных структур талмудического иудаизма, практикующего радикальное отчуждение. Третьи становятся христианами и на первом этапе распространения христианства выступают как основное ядро новой религии. Но по мере роста влияния и масштаба христианства оно становится все более «эллинским», и еврейский элемент также практически бесследно растворяется в новом христианском обществе, где, по определению апостола Павла, «нет ни еллина, ни иудея»¹. Результат такой же, как и в первом случае — полное исчезновение еврейской идентичности в контексте новой европейской христианской культуры.

Собственно еврейская идентичность сохраняется только в тех евреях, которые следуют путем обособления и культивируют метафизику плача. Этот процесс концентрируется на Востоке и его кульминацией становится создание Вавилонского Талмуда, представляющего собой огромный свод богословских, обрядовых и этических принципов, которым суждено будет определить цивилизационную специфику иудейского общества в последующие два тысячелетия².

Талмуд представляет собой запись устных преданий и комментариев выдающихся иудейских законоучителей, поясняющих все проблемные моменты иудейской религии и идентичности. Талмудическое еврейство провозглашает новую версию «культуры ожидания», становящейся впредь осью бытия этой части еврейства рассеяния: отныне евреи, вынужденно оказавшиеся подчиненными де-

¹ Письмо апостола Павла к Колоссянам. Глава 3:11.

² Кодификация «устной Торы», чем, собственно, и считается Талмуд, отражала изначальную установку течения фарисеев еще в первые века до Р.Х. и началась еще в Иудее в I—II веках по Р.Х., где в этом приняли участие великие учителя, наследники Гиллея, первого систематизатора, и в частности, рабби Акива, вдохновитель восстания Бар Кохбы. Рабби Акива был первым, кто начал составление свода Мишны.

монической, противобожественной власти богоборческих народов в наказание за грехи и отступления от строгого единобожия и культа Яхве, призваны искупить изгнанием грехи предков, чтобы, пройдя испытания и муки, снова вернуться на «землю обетованную» в то время, когда придет еврейский Машиах (Мессия). Вплоть до этого момента евреи должны жить вне Ханаана, но держать дистанцию в отношении «трефных» (то есть «проклятых, богомерзких») царств и их населения, строго следовать своим верованиям, блюсти свою идентичность, не смешиваясь с другими народами и не принимая их цивилизационных установок. Особенно Талмуд оговаривает опасность и еретичность христианства, представляющего собой для евреев высший соблазн, а поэтому заслуживающего всяческого порицания.

Эта группа евреев-талмудистов сформировала постепенно новую идентичность, которая отчасти сохраняет этноцентризм ветхозаветных иудеев, их высокомерную неприязнь к окружающим народам и острое переживание собственной «богоизбранности», но в условиях, когда *полностью отсутствует возможность доказать это преимущество на практике*. Более того, поскольку еврей-ортодоксы оказались в униженной и часто бесправной ситуации, то к этому добавились глубинная ненависть и мстительность, скрытые под внешней лояльностью и законопослушностью. Две тысячи лет евреи диаспоры вынуждены были склоняться перед теми, кого они глубоко презирали и ненавидели, подчиняться государям и законам, которые они считали богоборческими, греховными и омерзительными, существовать бок о бок с людьми, которых в душе воспринимали как ничтожных двуногих демонов. Это постепенно сформировало совершенно особый *диаспорический тип*, который оставался устойчивым и фиксированным даже тогда, когда по тем или иным причинам евреи не могли полностью соответствовать требованиям Талмуда, проводить основное время за изучением Священного Писания и исполнять строго все предписания иудейской религии. Относительная секуляризация евреев диаспоры, их участие в социальной, политической и экономической жизни стран, где они оказались, не отменяла *двойной структуры их культурной идентичности*: внешне они признавали «правила игры» гойских народов, внутренне они их с негодованием и презрением отвергали, накапливая могущество мести и ненависти. В этом проявилась отрицательная идентичность (минус-идентичность), о которой мы уже говорили.

Однако талмудическое еврейство в поставиловский период глубоко впитало в себя иранскую идею, и строило свой исторический с учетом мессианского горизонта, универсальности эсхатологиче-

ской власти, фигуры последнего Царя — космического Спасителя, Страшного Суда, конца света и воскресения мертвых. Таким образом, все религиозные типы евреев в христианскую эпоху обладали одним общим знаменателем — *фундаментальным и сущностным влиянием иранизма*, вошедшим в глубины их структур. Иранизм в своей историко-эсхатологической ориентации был ключевым измерением христианства, проявился в дуализме гностиков, предопределял мессианство как иудео-христиан (в более универсалистской версии), так и талмудических иудеев (в более эксклюзивистской, закрытой версии).

Талмудический тип евреев диаспоры сформировал новую «цивилизацию рассеяния», где правила духовные авторитеты еврейского мира, «гаоны», «князья изгнания» (gāon — קהן), но где повсюду существовала параллельная организация: соблюдая требования христианских и иных (неиудейских) обществ, евреи стремились организовать жизнь своей общины по талмудическим правилам, а в тех случаях, когда связь с «князьями изгнания», «гаонами» была затруднена, эти общины выстраивались вокруг духовных наставников, учителей (раввинов), следивших за соответствиями существующего порядка иудейским правилам и требованиям.

«Цивилизация рассеяния» стала на два тысячелетия новой матрицей еврейской культурной идентичности, сформировала особый и сразу узнаваемый экзистенциальный тип, в котором сочетались благочестие, ненависть, жертвенность, мстительность, страдание, злоба, ностальгия, трагизм, этноцентризм, мужество, трусость, соучастие и презрение. Ницше назвал этот комплекс, определяющий, с его точки зрения, сущность еврейской психологии, французским термином «ressentiment», что означает одновременно высокомерное презрение, жалкую зависть, мстительную злопамятность и бесильную злобу к тому, кто оказывается в лучшем положении, более силен, успешен и счастлив, нежели сам носитель «ressentiment'a», или представляется ему таковым¹. Полноценное участие в гойском обществе для евреев этого типа было невозможным по двум обстоятельствам: это запрещалось христианскими правилами, согласно которым иудеи, не признавшие Христа, были не просто еретиками, но «отверженными», «сатанинским племенем» и т. д., и одновременно талмудическими законами, настаивающими на дистанции от нечистых «дьявольских» народов и их социальных, религиозных и даже экономических практик. Поэтому евреи оказывались вытесненны-

¹ См.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Университетская книга, 1999.

ми на периферию общества и занимались теми профессиями, которые были презираемыми или формально запрещенными христианской этикой. Так, типично еврейским занятием стал обмен денег, выдача денег под проценты, а также торговля и предпринимательство, не требовавшие жесткой интеграции в сословную и религиозную централизованную структуру христианских обществ. Естественно, эти занятия, считавшиеся христианами позорными и недостойными, не прибавляли уважения евреям.

Участие евреев этого типа в европейской цивилизации, которое на определенных этапах было весьма значительным, как правило, вызывало глубокую неприязнь у европейского населения, что приводило к регулярно повторяющимся еврейским погромам, выселению, преследованию и насилию. Но так как причина этих коллизий коренилась в антагонизме религиозных и цивилизационных установок, а не в совокупности случайных факторов, то они воспроизводились снова и снова. С идеей истребления евреев как специфической цивилизации мы сталкиваемся и во время египетского рабства, и в период Персидской державы, когда эта идея пришла в голову амалекиту Амману, и в эпоху сирийских Селевкидов (Антиох VI Эпифан), и у римлян в I—II столетиях от Р.Х., и в Средневековой Европе (Англия, Испания), и даже в Новое время в XX веке в национал-социалистической Германии. Такое постоянство указывает на то, что в определенных ситуациях еврейская идентичность входит в жесткий конфликт с цивилизационными и социокультурными установками доминирующих культурных групп, что вполне может стать поводом для политической манипуляции настроениями широких социальных масс. Совершенно бессмысленно задаваться вопросом, до какой степени евреи в той или иной ситуации сами виноваты в том, что с ними случается: сама структура «цивилизации изгнания» делает подобные коллизии вероятными и даже логически обоснованными, что прекрасно понимали хасидские цадики. Галут, изгнание дано евреям для страдания, они страдают в нем и должны страдать в нем (страдать, а не наслаждаться!), чтобы искупить грехи Израиля и приблизить пришествие Машиаха¹.

¹ Показателен следующий эпизод из истории раннего хасидизма, приводимый философом Мартином Бубером: «Три года Зуся и Элимелех провели в странствиях, стремясь разделить участь Шхины в Изгнании и обратиться к Богу заблудшее человечество. Однажды они ночевали на постоялом дворе, где в это время справляли свадьбу. Гости оказались шумными и задиристыми, да к тому же выпили чрезмерно. Увидев дремавших в уголке бедных странников, они решили позабавиться. Зуся лежал с краю, а Элимелех — у стены, и разбушевавшиеся гости схватили Зусю, стали бить его, пинать и, вконец измученного, бросили на пол, а сами пошли плясать. Элимелех удивился, что его не тронули. В глубине души он позавидовал страданиям брата. По-

Еврейскую диаспору принято разделять на две половины — сефардов и ашкенази. Термин «сефарды» происходит от еврейского названия Испании и обозначает евреев диаспоры, сложившихся в обособленную культуру на Пиренейском полуострове из потоков миграции иудеев внутри Римской империи, а затем внутри Халифата. Разговорным языком сефардских евреев служил ладино, представляющий собой версию испанского. Испанские евреи стали называться сефардами после их изгнания из Испании и Португалии в конце 1492 года при католических королях Изабелле и Фернандо и после исхода с Пиренейского полуострова. Сефарды переселились оттуда в страны Северной Африки, Палестину, Малую Азию, на Балканский полуостров, Апеннинский полуостров, на юг Франции, а также в Англию и Нидерланды, позднее же, в эпоху колониальных завоеваний — в Америку. Потомками изгнанных сефардов являются и болгарские евреи, евреи западной части Турции (турецкие евреи), греческие евреи, югославские, итальянские и центрально-азиатские.

Ашкенази¹ представляет собой культурный круг еврейской «цивилизации рассеяния», сформировавшийся в Центральной Европе и имеющий ряд характерных отличий от сефардской культуры. Термин появился впервые с XIV века. Бытовым языком подавляющего большинства ашкенази был идиш, еврейская версия немецкого.

Каббала: платонизация иудаизма или иудаизация платонизма?

«Цивилизация рассеяния» сохраняла свою идентичность более или менее одинаковой в течение почти двух тысячелетий. При этом в ней есть несколько моментов, которые вносили в ее структуру существенные изменения.

Фундаментально затронуло сам Логос еврейской цивилизации изгнания распространение учения Каббалы в XIII веке, которое сде-

этому Элимелех сказал: "Дорогой брат, давай поменяемся местами, и ты спокойно выступишь". Так они и поступили. Тем временем гости опять захотели позабавиться. Они схватили было Элимелеха. Но один из них сказал: "Это не по правилам! Окажем подобающую честь и другому!" И гости выволокли Зусю из угла и снова отдубасили его, приговаривая: "Вот и тебе свадебный подарочек!" Когда его наконец оставили в покое, он засмеялся и сказал Элимелеху: "Так-то, дорогой брат. Если человеку суждено получить удары, он их получит независимо от того, где находится". Бубер М. Хасидские предания. Первые учителя. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим: Республика, 1998. С. 274 – 275.

¹ Название «ашкенази» происходит от имени внука Иафета Аскеназа, потомки которого расселились в Северной Европе, и в частности в Германии.

лал общеизвестным испанский каббалист Моше де Лион¹. Основы Каббалы, тайного учения, приписываемого раввину II века от Р.Х. Шимону Бар Йохай², но полноценно оформленного не ранее начала XIII века, изложены в книгах «Сефер Йецира», «Бахир» и полнее всего в книге «Зохар»³, представляющей собой развернутый комментарий на Пятикнижие Моисея, выполненный в мистическом ключе. История возникновения Каббалы и ее основные течения и школы исчерпывающе изучены в трудах еврейского ученого и философа Гершома Шолема⁴, где автор на основании глубокого знания этой традиции и обширного научного материала переосмысливает основные моменты этого культурного и философского явления, корректируя многочисленные клише, сложившиеся вокруг Каббалы — как внутри иудаизма, так и за его пределами. Согласно Шолему, Каббала представляет собой совершенно оригинальное явление, по своим философским и метафизическим ориентациям довольно далеко отстоящее от классического талмудического иудаизма «цивилизации рассеяния», хотя оперирующей терминами, символами и концептами иудейской и талмудической традиции.

Основные черты, выделяющие Каббалу в общем поле иудаизма, по Шолему, таковы:

- доминанция мифа вопреки антимифологической установке талмудизма и классического иудаизма в целом;
- учение об образцах и копиях (система сефирот), полностью воспроизводящее платонизм и, однако, радикально чуждое классическому иудаизму;
- аллегорическое и символическое толкование Библии и Талмуда вопреки буквальной трактовке, преобладавшей в иудейской теологии;
- акцент, поставленный на инстанциях, опосредующих отношения между Богом и миром (дерево сефирот), что релятивизирует жесткую логику радикального монотеизма;
- учение о нескольких уровнях творения — четыре мира: Ацилут (манифестация), Брия (творение-креация), Йецира (придание формы) и Асия (актуализация, активация, приведение к действительности), при этом акцент ставится на первом творении (мир

¹ Scholem G. *Origins of Kabbalah*. Princeton: Princeton University Book, 1990.

² Шимон Бар Йохай был последователем Гиллеля.

³ *Zohar*. Т. 1—IV. P.: Verdier, 1981—1991.

⁴ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004; Scholem G. G. *Origins of Kabbalah*; *Idem*. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Fr. / M.: Suhrkamp, 1998; *Idem*. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. N. Y.: Schocken Books, 1971.

Ацилут, Ближних), соответствующем *манифестации*, прямому излучению Божественного света, предшествующему обычному творению феноменального мира (миры Бриа и Йецира);

- *антропоморфизм* — учение об Адаме Кадмоне, Изначальном Человеке, и «шиур кома» (shī'ūr qōmah — ש"ך קומה), учение о формах Бога — членах Его тела, лица и т. д., совершенно чуждые иудейской традиции;
- развитый *эротический символизм*, включающий в себя концепцию Шекины, Присутствия Божьего, описываемую как *женская ипостась*, жена и паредра Бога (что категорически противоречит как нормам иудейского единобожия, так и жестко патриархальной ориентации иудейской культуры);
- многочисленные *гностические сюжеты*, связанные с *первокатастрофой* (учение Исаака Лурьи о разбитых вазах сефирот, куда попал божественный свет, но которые, не выдержав его, лопнули), требующей ответных действий от человечества (тиккун, восстановление);
- нагнетенный мистический *иррационализм*, контрастирующий со строгим рационализмом нормативной иудейской теологии.

Если рассмотреть Каббалу как философскую и мифологическую систему, мы обнаружим в ней все признаки Логоса, не просто отличного от Логоса иудейского (монотеистический титанизм, монотитанизм), но прямо противоположного ему. Здесь мы имеем дело с *платоническим и гностическим перетолковыванием иудаизма*, с его масштабной реинтерпретацией, отчасти напоминающей герменевтику Филона Александрийского и имеющей множество параллелей с христианской доктриной. По сути, здесь мы находимся в присутствии обратного (по отношению к еврейскому) Логоса — аполлонически-дионисийского, европейского и эллинского, лишь обернутого в семитскую иудейскую оболочку. Это не просто уже иудаизированный иранизм (как талмудическая традиция или иудео-христианство), это — радикальный эллинский платонизм¹.

Первые критики Каббалы внутри самого иудаизма прекрасно понимали его антиномизм по отношению к основной линии талмудической «цивилизации рассеяния», и на этом основании жестко его отвергали. Каббала пробивала себе место в еврейском мире с огромным трудом.

Каббала представляла собой ноологическую революцию внутри иудаизма, когда одна и та же форма — в очередной раз — радикаль-

¹ Намеки на связи самого платонизма с иранской традицией мы исследовали в кн.: Дугин А.Г. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

но меняла свое внутреннее содержание. Каббала стала совершенно новым измерением внутри той же экзистенциальной еврейской идентичности, еврейского Dasein'a, пронизанного ressentiment'ом рассеяния, ностальгией, мечтой, мстительностью, героизмом и темной ненавистью к окружающему миру, достраивающей этот Dasein до новых духовных горизонтов. Платонизм здесь был спроецирован на эксклюзивистский контекст особого еврейского начала. Титаническая (по сути) оболочка талмудического монотеизма поменяла свое содержание.

Но «обернутость в иудейскую оболочку» была не просто формой прикрытия ноологического сдвига, так как все здание пневматического платонизма и гностицизма прикладывалось к эксклюзивистской еврейской парадигме; таким образом, происходила не просто «платонизация иудаизма», но и «иудаизация платонизма». Каббала эксплицитно декларировала верность основным иудейским принципам:

- богоизбранности евреев и их праву и долгу править другими народами («идолопоклонниками», гоями);
- вере в возвращение на «землю обетованную» в конце времен;
- «культуре ожидания» Машиаха (приход которого каббалистические тексты высчитывали на основании особой циклологии по теории «шemitot»¹);
- отвержению любых пересечений с нееврейским миром «гоев» (относимым Каббалой к «левой стороне», «той стороне» (sitra ahra — ארץ ארם), то есть к миру Самаэля, дьявола);
- соблюдению всех требований и норм классического иудаизма.

«Зохар», главная книга Каббалы, начинается словами из «Песни Песней» и следующим за ней комментарием:

Что Роза между терниями, то возлюбленная моя между девицами» (Песня Песней 2:2). Открытие рабби Езехии: «Что такое Роза? Это община Израиля»².

«Терниями» являются все остальные народы, среди которых проживают евреи в изгнании. Символизм Розы и эротический контекст «Песни Песней» применительно к «общине Израиля» получает развитие в теории женского начала в Боге, Шекины (Shekīnah — שכינה), которая в «Зохаре» мыслится дуально: часть женского начала остается с Богом, а часть отправляется в изгнание, рассеяние вместе с ев-

¹ Иранская черта, адаптированная к иудаизму.

² Zohar. T. 1. P. 21.

реями¹. Это изгнанное божественное присутствие, близкое к представлениям гностиков о падшей Софии-Ахамот и о пневматическом (женском — у валентиниан) начале, наличествующем лишь в общине избранных, отождествляется с самими евреями, что практически равнозначно утверждению того, что «евреи и есть Бог», по меньшей мере его имманентное, женско-ипостасное измерение. Эта концепция была совершенно чужда классическому иудаизму², но она становится осью каббалистической герменевтики и основой нового для традиционного иудаизма историала, полнее всего отраженного в каббалистической книге «Сефер ха-Темуна», где излагается теория циклов — шемиттот (от библейского термина *shmittah* — שמיטה, означающего год, на который выпадает отдохновение от дел)³. Эта теория закладывает основы особого каббалистического историала.

Каббалистический историал утверждает, что «Тора» (Священное Писание) остается неизменной в своей сущности, но в разных циклах, то есть в разных космических условиях, она озвучивается

¹ Тему женской ипостаси в Божестве вполне можно рассмотреть как метафизически переработанный элемент западно-семитской мифологии, где Астарта, Анат или Танит считались не просто сестрами, паредрами и возлюбленными Ва'ала, но «сиянием» его лица, его «славой». Отсюда включение в позднюю каббалистическую теорию парцуфим «лиц» таких инстанций, как *Nukvah d' Atiq Yomīn* и *Nukvah d' Arich Aprin*, где Атик Йомин понимается как высшая идентичность Бога в сефире Кетер, Корона, а Арих Анпин, как внешнее выражение этой идентичности. При этом термин *Niqvah* (ניקה) означает дословно «существо женского рода». В этом случае Нуква Атик Йомин (жена Ветхого Денми) может быть отождествлена с Ашерой, супругой Эла, а Нуква Арих Анпин (жена Длинного Лица, то есть Лица, нисходящего вглубь сотворенного мира) — с собственно Астартой-Анат, сестрой-супругой Ва'ала. Отсюда же двойственность Шехины в каббалистическом историале: высшая Шехина (Ашера) остается с Богом, а низшая Шехина (павшая София) отправляется с евреями в изгнание, что позволяет соотнести ее с Астартой, и что самое интересное, самих евреев — с Ва'алом. Евреи претерпевают в изгнании те же муки и страдания, что и Ва'ал в смерти. И так же, как Анат (Астарта) участвовала в воскресении Ва'ала, так и Шехина имеет самое прямое отношение к мессианской мистерии избавления евреев. В такой оптике иудейский Машиах предстает собственно предельной концентрацией и даже персонификацией Ва'ала. Так, многовековая борьба с Ва'алом в парадоксальной диалектике еврейской истории завершается отождествлением с Ва'алом самих евреев. Этот же парадокс историала мы видим и у другого народа — у германцев, начавших с противостояния адским могуществам (титанам, великанам), но закончивших тем, что оказались на их стороне. Эту тему мы рассматривали в кн.: Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

² Однако мы без труда найдем ее в иранской традиции, где природное тождество иранцев и Ахура-Мазды является фундаментальным основанием всей маздеистской религии. Однако в иранизированной поствавилонском иудаизме напрямую такая идея нигде не излагается, хотя, возможно, и подразумевается. В Каббале же об этом говорится практически напрямую.

³ *Scholem G. Origins of Kabbalah*. P. 460 — 475.

и понимается по-разному. В настоящем историческом цикле, соответствующем эпохе рассеяния (изгнания) и называемом «шемитта Гебура» (по имени 5-й сефиры, обозначающей «строгость», «наказание», «суд», «справедливость» — в смысле «возмездия за грехи»), актуализирована «Тора» мира Бриа (творения), но в будущем цикле, который последует после Спасения Израиля, прихода Машиаха и возвращения на землю обетованную («шемитта Рехамим», «цикл милости»), откроется «Тора» мира Ацилут, которая будет отличаться по огласовке букв и, соответственно, по смыслу от той, которая существует сейчас. Каббалисты допускали, что отдельные духовно отмеченные люди, получившие высшее посвящение от пророка Илии, который может тайно посетить каббалиста и открыть ему таинственные пути иудейских мистерий, способны достичь в своей практике созерцания «Торы» Ацилут. То есть выйти за пределы «шемитта Гебура», что означает возможность трансгрессии трагических условий рассеяния и радикальной трансформации иудейской идентичности, нормативной для этого иероисторического цикла. Так каббалисты привносили прямой опыт вечности в радикально хроноцентрическую философию иудаизма эпохи рассеяния. Но такой — редчайший — сценарий в ортодоксальной Каббале предусматривался только и исключительно для евреев, соблюдающих все галахические правила, полностью освоивших «Тору» и Талмуд, достигших сорок лет и прошедших до конца путь сефиротических восхождений.

Исаак Лурья: кавана, сжатие Бога, сефироты

Сефиротические восхождения, подъем в духе по древу десяти сефирот в ходе произнесения классических иудейских и особых каббалистических молитв, детально концептуализированы в теории «кавана» (kavanah — כוונה), разработанной одной из самых влиятельных школ Каббалы — сафедской¹ школой Ицхака Лурьи (1534–1572), называемого «Ари», «Лев». Доктрина Лурьи² представляет собой полноценный и развернутый космогонический и метафизический миф, который фиксировал в упорядоченной модели более общие теории предыдущих этапов Каббалы.

Эта теория строится на трех главных моментах:

- учение о примордиальном сжатии Бора (tsimtsūm — צמצום);
- учение о разбитых вазах (shavīrath ha-kelīm — שְׁבִירַת הַכֵּלִים);
- учение о финальном восстановлении (tīqqūn — תִּיקּוּן).

¹ Современный Цфат.

² См.: Дугин А.Г. Каббала и неоплатонизм // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013. С. 230–237.

Лурья описывает процесс творения мира как «сжатие Бога», его «сужение» (*contractio*) или «возвращение к самому себе» (*tsimtsūm*). В результате на том месте, где был Бог, остается «ничто». Но так как это «ничто» некогда было заполнено Богом, оно имеет *структуру*. Эта структура (*reshīmu* — רשׁוּמָא , дословно Его отпечаток, Его след) есть субстанциальная основа будущего творения. Концепция сжатия (*tsimtsūm*) носит откровенно гностический характер и связана с апофатическим пониманием Божества как не-сущего или сверх-сущего, Единого (*ἓν*) неоплатоников. Это переключается также с идеей примордиальной и недоступной Бездны у Валентина. Только в отличие от неоплатоников и гностиков сжатие (*tsimtsūm*) предполагает процесс *внутри Бога*, что можно истолковать как привычную для «второ-иудаизма» историчность, перенесенную в область принципов. Для неоплатоников апофатическое начало (*Deus Absconditus*) вечно «вернуто» и запредельно. Оно не *становится* таковым, оно такое всегда. Отсюда и процесс манифестации, то есть рождение Ума, *Noûs*, как единого многого (*ἓν πολλὰ*) также является *вечным*, а соответственно, и далее — рождение Души из Ума вечно, и воплощение Души в мир телесных феноменов также вечно. У гностиков, в свою очередь, вечно все, предшествующее телесной демиургии, и хотя внутри Плеромы, божественной полноты разворачивается определенный — причем катастрофический — процесс (метания Верхней Софии, ее беспокойство у Валентина), высшее Начало это не затрагивает. В лурианской Каббале кинетические процессы переносятся уже на *само Божество* (сжатие), что представляет собой оригинальность собственно иудейского подхода, его отличие как от неоплатонизма, так и от гностицизма, при сходстве самой главной идеи — апофатического и сверхтологического понимания Первого Начала. Этот историцизм внутри Божества может быть, однако, сопоставлен с иранской драмой на небесах и с наличием фраварти (души) у самого Ахура-Мазды¹. Особенно это наглядно в зерванизме, где именно Зерван-Время мыслится высшим Божеством. Шеллинг, в свою очередь, также помещает историю (время) внутрь Божества, хотя речь идет об особом метафизическом «времени», связанном с диалектикой трех базовых метафизических Начал — $V/A^1 - A^2 - A^3$.

«Сжатие» Бога создает предпосылки для творения, которое проходит по метафизическому сценарию и связано с первокатастрофой (тема первокатастрофы, лежащей в основе творения, встречается и в финикийской мифологии, где возникновение мира связывается с Вселенским пожаром, аналог чего мы встречаем у Гераклита и стоиков).

¹ Дугин А.Г. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Из «остатков»¹ божественного присутствия в опустевшем ничто (*reshīmu*) под воздействием божественного луча (*kav* — כַּו, в арамейском это слово означает дословно «окно»), исторгнутого из «сжавшегося в себя», «свернувшегося» Бога, складываются вазы (*ha-kelīm*) десяти сефирот (*sephirōth* — סְפִירוֹת):

- Кетер (כְּתָר) — корона, венец;
- Хохма (חֹכְמָה) — мудрость;
- Бина (בִּינָה) — по нимание, различение, дискурсивное мышление, рацио;
- Хесед (חֶסֶד) — милосердие, милость;
- Гебура (גְּבוּרָה) — строгость, доблесть, героизм, могущество, справедливость;
- Тиферет (תִּפְאָרֶת) — красота;
- Нецах (נְצַח) — вечность, победа;
- Ход (הוֹד) — величие, слава;
- Йесод (יְסוּד) — основа;
- Малхут (מַלְכוּת) — царство, мир феноменов, Вселенная.

Бог в виде Дре в н е г о Человека, Адама Кадмона, *после «сжатия»* (*tsimtsūm*), испускает из себя свет (луч *kav*, открывшееся окно в божественной бездне), который изливается на сефиротическое Древо. Но вазы сефирот не способны выдержать света, они разбиваются (*shavīrath ha-kelīm*), и свет из них разливается по богооставленной (за счет сжатия Бога) зоне *ничто*. Эта зона описывается как мир скорлуп (*qlīrōth* — קְלִיפּוֹת), который представляет собой хищные тени материальности, появившиеся после того, как высшая наилучшая часть «остатков» (*reshīmu*) была оформлена в систему сефиротических ваз. Пролитый свет низвергся в мир «скорлуп» (*qlīrōth*) и был пойман ими. Скорлупы живут за счет уловленного ими и *не предназначенного для них* Света. Метафизика Света, на которой строится вся система Каббалы, также имеет прямое отношение к иранизму и представляет собой каббалистическую версию световой войны².

Собирание Света: каббалистический историал

В мир скорлуп направляется в изгнание божественное Присутствие, Шекина, представленная низшей десятой сефирой — Малькут,

¹ Теорию «остатков», наличествующих там, где само присутствие удалилось, мы встречаем в гностических доктринах Валентина, где речь идет об «аромате, сохраняющемся в сосуде, откуда вино уже вылито», что объясняет для гностика ностальгию по Плероме, наличествующую в мирах Нижней Софии и, соответственно, в материальной Вселенной «злого демиурга». Эта же идея запечатлена в других традициях, где символом Бога или Первоначала становится «след» (в частности, в буддизме).

² Сынами Света в данной ситуации выступают, естественно, сами евреи.

Царство. Это «Душа Мира», и воплощена она в еврейском народе. Он пребывает в рассеянии в силу фундаментальной первокастрофы — разбиения ваз. Мир скорлуп, «другая сторона» (*sitrā ahṛā*) — это мир демонов, где правят Самаэль (שָׂמַאֵל)¹, предводитель ада, дьявол и его паредра инфернальная Лилит (לִילִית)², а также другие демонические существа. В истории этот демонический мир воплощен в тех нееврейских народах, среди которых вынуждены в рассеянии пребывать евреи. Они собирательно названы Эдомом (Исавом), потомками сына Иакова, и Ишмаилом, сыном Авраама от наложницы Агарь. Под «Эдомом» совокупно понимаются христиане, под «Ишмаилом» — мусульмане. И те и другие мыслятся как общества «скорлуп» (*qlīrṛōth*), руководимые демоническими правителями. Именно поэтому они, будучи вампирической тьмой, притесняют евреев, являющихся светом, Шекиной и Богом. Скорлупы «трэфных» гойских царств, «тернии» удерживают Розу (Израиль) в своем плену (прообразами которого были Египетское рабство и Вавилонское пленение). В этом смысл *каббалистического романа*: евреи пребывают в изгнании потому, что в нем вместе с ними и через них пребывает Бог, точнее, его женская ипостась, Шекина, которая и есть коллективно само еврейство.

Но задача евреев-Шекины есть возвращение к Богу, восстановление ваз, их починка и соби́рание разлитого света. Это называется процессом вселенского восстановления — *tīqqūn*. Евреи призваны в рассеянии осуществить фундаментальную миссию: *собрать разлитый свет*, сохраняя верность Богу, и в момент прихода Машиаха, вернуться вместе с ним на землю обетованную, возродить царство Израиля, которое будет править народами мира (скорлупами), восстановить Храм (Третий Храм). Тогда Шекина вернется к Богу, и сефиротическое Древо снова станет соединять нижний и верхний миры, а задача творения будет осуществлена. Это — космический шаббат (שַׁבָּת), праздник мирового еврейства в кульминации осуществления его миссии.

Восстановление (*tīqqūn*) является делом всех евреев, которые живут в изгнании столько столетий, исполняя именно эту миссию — нести свет во тьме, сохранять его несмотря на агрессивные посягательства окружающих их демонических народов, старающихся уничтожить богоизбранный народ, поработить его, обратить в свою «лживую», «демоническую» веру и «выпить» из него свет. Евреи должны оставаться верными своему избранничеству и Ветхо-

¹ Samāel — дословно «Яд Божий».

² Имя Lilith, возможно, происходит от ивритского слова «ночь» и, вероятно, родственно аккадскому lili или lilītu, что означало «ночной дух».

му Завету, не поддаваться на соблазны мира «скорлуп» (qlippōth), ни в коем случае не принимать цивилизационного Логоса, культурного и религиозного кода тех народов, среди которых они живут, так как это — «чары иной стороны», чтобы в конце истории (в конце «шемитта Гебура»¹) осуществить финальный реванш, утвердить свое вселенское могущество, наказать своих угнетателей и истребить их под корень, стереть с лица земли (здесь можно вспомнить Пурим, список Эсфири, геноцид автохтонов Ханаана, осуществленный Иисусом Навином и последующими правителями Иудеи и Израиля т. д.).

Весь этот каббалистический историал в его отношении к Шекине и метафизике Света самым прямым образом соответствует структурно историалу иранскому, и если заменить иранца (ария) на еврея, смягчить тезис о повальном геноциде других народов (чего в ясном виде нет у иранцев), вынести за скобки ressentiment (отсутствующий у персов) и идею рассеяния (иранцы никогда не переживали полноценного рассеяния, хотя и оказывались под властью чуждых им правителей), то мы получим практически идентичную картину. Сыны Света, воплощающие в самих себе Бога, ведут непримиримую войну с сынами Тьмы вплоть до конца света, когда придет чаемый Спаситель-Царь (Саошьянт-Мессия) и установит Всемирную Монархию, а также освободит землю обетованную — Ханаан, в одном случае, Ираншахр — в другом².

Но в то же самое время не это ли самое мы видим и в христианской традиции, только применительно к настоящему циклу? Христиане — избранный народ Христа. Они ведут световую войну с дьяволом и антихристом. Но Спаситель уже пришел, а через триста лет возникла и Всемирная христианская Империя. В духе христианской этики народы, не принявшие Христа, не уничтожаются, а просвещаются, и среди них по всей земле ведется жертвенная и подчас мученическая проповедь Евангелия. И это сходство иудейского (каббалистического), христианского и иранского историалов отнюдь не случайно, но обосновывается *общностью изначальной парадигмы*, которую мы надежно идентифицируем во *Втором всемирном царстве* (Ахеменидов).

Показательно, что постепенно Каббала была принята всей «цивилизацией рассеяния», и таким образом произошел глубокий ноологический сдвиг внутри еврейского Логоса. Иранское начало в сочетании с эллинским (платонизм) и собственно христианским

¹ По одной из версий каббалистического историала приход Машиаха должен был состояться в 1648 году, что и стало основанием для мессианских претензий Саббатаи Цеви.

² Дугин А.Г. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

в Каббале стало доминирующим и главенствующим, хотя эту аполлоническую структуру (с определенной долей дионисийского Логоса) еврейская традиция в привычном для нее ключе применила к самим евреям, понятым как закрытая этнорелигиозная общность. А так как эта общность своими корнями уходила в западно-семитскую культуру и изначально была связана с религией старого бога (Яхве-Кроноса), то лишь это добавляло в Каббалу определенную титаническую окраску, однако не только не преобладающую, но даже подчас трудно различимую.

В рамках самого иудаизма Каббала считается закрытым учением, доступным лишь для избранных. Ее было рекомендовано изучать только мужчинам, достигшим 40 лет и прошедшим все этапы классического талмудического образования. Содержание учения и священные тексты каббалисты должны были хранить в тайне и предоставлять к ним доступ только тем, кто соответствует вышеназванным условиям и имеет рекомендации от авторитетных учителей. Хотя из этого правила были и исключения — например, крупнейший каббалист XVIII века Моше-Хаим Луццато (1707 — 1746), начавший заниматься Каббалой намного раньше 40-летия, до которого он, кстати, не дожил.

В польском *хасидизме* XVIII века каббалистические идеи и практики, ранее предназначенные только для духовной элиты раввинов, стали доступны сравнительно широким массам и, таким образом, достигли потенциально всего еврейского населения.

Каббалистический историал, с одной стороны, контрастировал с классическим иудаизмом талмудического периода, с другой — основывался на его принципиальных установках и достраивал дополнительные измерения, которые, если посмотреть в их корни, подразумевались изначально заложенным иранизмом.

Ноологическая идентичность Каббалы

С точки зрения Ноомахии, существенную проблему составляет вопрос: была ли Каббала выходом иудаизма за границы собственно еврейского Логоса, основанного на типично еврейском *Dasein'e*, прослеживаемого со времен Моисея и сохраняющегося в травматической форме в цивилизации рассеяния, и соответственно, полноценным вступлением в аполлонический (аполлоно-дионисийский) контекст Средиземноморского, европейского (и иранского) Логоса, либо титаническая мощь еврейской идентичности захватила и «приватизировала» в духе еврейского этноцентризма концептуальный арсенал иранизма, платонизма и гностицизма, и в этом случае речь

идет о захвате (или попытке захвата) титанами Олимпа, то есть об узурпации ноологических структур тех обществ, против которых и ведется радикальная борьба Розы Израиля? В первом случае каббалисты оказываются по одну сторону с иранистами и христианами, в другом — по разные. Нечто подобное уже происходило в пост-вавилонском второ-иудаизме и, в частности, в фарисеях (и ессеях), значительная часть которых пошла за Христом и стала ядром его последователей. При этом другая часть отвергла этот путь и образовала новую структуру — цивилизацию рассеяния, сеть общин талмудического иудаизма. Каббалистические теории снова обозначали момент выбора, и мы вправе были бы ожидать от каббалистических кругов волну обращений (конверсий). Отчасти это и произошло в случае испанских марранов, а также в саббатаизме и франкизме, полностью основанных на Каббале. Но отчасти, нет, и большинство евреев диаспоры сохранили эксклюзивизм и отчужденность от других народов, религий и культур и продолжили вести с ними войну, оставаясь верными идеологии отрицательной идентичности и логике *ressentiment*'а.

В целом вопрос о том, стала или нет Каббала моментом универсализации евреев, остается открытым. Показательно, что первая гипотеза (о преодолении иудаизма) была горячо поддержана и развита христианами каббалистами¹, вдохновлявшимися неоплатонизмом Флорентийской академии и идеями Марсилио Фичино (1433 — 1499) — в первую очередь Пико делла Мирандола (1463 — 1494)² и его учеником Иоганном Рейхлиным (1455 — 1522)³, а также многими другими христианскими мистиками, толковавшими Каббалу в духе платонизма и классического средиземноморского европейского греко-латинского Логоса⁴, вообще закрывая глаза на иудейский партикуляризм и эксклюзивизм или трактуя их аллегорически через перенос представления об «избранном народе» на христиан в целом или «общину мистиков»⁵. Видимо, аналогичной позиции придерживались и те иудеи, которые переходили в христианство, сохраняя

¹ *Blau J.L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y.: Columbia University Press, 1944.

² *Farmer S.A.* Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486), Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.

³ *Reuchlin Johannes.* Sämtliche Werke. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1996.

⁴ См.: *Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; *Он же.* Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический.

⁵ Раймонд Луллий, Франческо Джорджи, Паоло Риччо, Бальтазар Вальтер, Атанасиус Кирхер, Кристиан Кнорр фон Розенрот, Йохан Кемпер и т. д.

философский и метафизический интерес к Каббале (они-то чаще всего и были главными информаторами христианских каббалистов).

В самом иудаизме преобладала вторая версия, при том что процесс адаптации платонических теорий, естественно, не рассматривался как «захват» и «узурпация», но, напротив, представлялся как сокровенное и собственно еврейское тайное знание (отсюда вымышленная древняя генеалогия «Зохара», приписываемая Шимону Бар Йохай), взятое («похищенное») некогда у иудеев силами «обратной стороны», демоническими народами «мира скорлуп» (qlirpōth)¹.

В любом случае, Каббала представляла собой открытие — в трудной драматической экзистенции культуры рассеяния, построенной на «мистике ожидания» и муке постоянного откладывания эпохи избавления, «шемитта Рехамим» — нового *вертикального* измерения, которое позволяло сбрасывать нагнетание тяжелого, подчас невыносимого исторического бытия в мире скорлуп и обращать духовное внимание не только на бездну актуального страдания, но и на созерцания посредством каббалистических «кавана» (восхождений по Древу сефир) высших начал, что давало каббалистам новые силы, чтобы стойко выносить трудности изгнания.

¹ Приблизительно так же ранние христианские апологеты, стремившиеся интегрировать в христианство эллинизм, объясняли сходство греческих и, шире, языческих мудрецов с текстами и концептами Ветхого Завета тем, что «язычники» «украли» эти знания у евреев и даже что демоны подслушали речи еврейских мудрецов и сообщили их поклоняющимся им язычникам. См.: Дугин А. Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

Псевдо-мессии и святое отступничество: пробуждая Ва'ала

Саббатаи Цеви: ускорить Избавление

В истории цивилизации рассеяния следует остановиться на событиях XVI века, связанных с явлением «каббалистического» Машиаха — Саббатаи Цеви (1626 — 1676)¹. Гершом Шодем совершенно справедливо придает движению саббатаизма, масштаб которого еврейские историки в большинстве своем склонны занижать, огромное и даже центральное значение в истории евреев в последние века и видит в нем поворотный момент в историале еврейской цивилизации в целом. Сам Шодем не является саббатаистом и не считает Саббатаи Цеви Машиахом, но он стремится проникнуть вглубь еврейской идентичности, построить ее непротиворечивый историал, учитывающий все аспекты еврейской культуры — как ортодоксальные, так и еретические, экстремальные.

Согласно Шодему, Саббатаи Цеви не был Машиахом, но не был он и «псевдо-мессией», то есть авантюристом, лжецом и обманщиком. Он был евреем-каббалистом и мистиком, который пошел за основными тезисами каббалистического мессианского иудаизма слишком далеко. Лично его и его последователей это завело, по мнению Шодема, в религиозный тупик, которым является всякая еретическая секта, но вместе с тем его история в крайней, гротескной и даже экстремистской форме выражает глубинные стороны еврейской цивилизации рассеяния в целом. Поэтому значение Саббатаи Цеви выходит далеко за пределы фактологии его эпохи и мало известных хроник секты его последователей — в Европе и Османской империи (где они были известны как «денме»²).

Саббатаи Цеви объявил себя ожидаемым евреями Спасителем, Машиахом, провозгласил наступление эпохи избавления (новая шемитта — шемитта Рехамим), призвал своих последователей возвращаться в Палестину, обещая успех этого начинания с опорой на

¹ Scholem G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626 — 1676. L.: Routledge Kegan Paul, 1973.

² Название секты происходит от турецкого слова *dönme*, дословно «отступники» или «оборотни». Центром секты был город Салоники.

вмешательство божественных сил. В своих проповедях он активно пользовался цитатами из Каббалы и ее символизмом.

Саббатаи Цеви не добавлял лично почти ничего нового в общий контекст еврейского мессианства, он просто *отождествил самого себя с кульминацией каббалистического историчала*: для него само-го в глубине его духовного опыта отчужденные формы экзистирования в условиях цивилизации изгнания закончились, и наступила эпоха осуществления эсхатологических обещаний, пришел мессианский момент, время תְּקוּפָה. Его личная вера в то, что культура ожидания завершена и обещанное свершилось, что Событие (Ereignis) уже произошло, захватила множество евреев рассеяния, что привело к небывалому до этого духовному и религиозному подъему. Евреи увидели в Саббатаи Цеви знак того, что изгнание закончено, а следовательно, власть царства скорлуп над Розой Израиля стремительно уходит в прошлое. Потоки верующих устремились к Машиаху.

Саббатаи Цеви провозгласил, что наступление мессианских времен требует пересмотра прежних религиозных правил. Ему принадлежит знаменитое высказывание: «Благословен Ты, Господи Боже наш, Царь мира, который разрешает запрещенное (mattir isurim)»¹, которое его последователи расшифровали как отмену обязательных требований классического иудаизма и установление новых правил и норм, связанных с эпохой, когда «освобождение» уже наступило². Саббатаи Цеви отменил традиционный пост, который евреи соблюдали в память о разрушении Второго Храма, так как начало мессианского времени снимает трагизм этого события, открывая новую страницу *наступившего* будущего. Кроме того, Саббатаи Цеви совершал то, что получило название «странные действия» (ma'asim za'atim), среди которых было надругательство над некоторыми священными для иудеев предметами — молитвенными коробками (тифилины) и свитком «Торы».

Все это толковалось его последователями как проявления мессианских трансформаций самих глубинных экзистенциальных и онтологических условий. Так, Натан из Газы, главный толкователь Цеви, обосновал это тем, что Саббатаи Цеви приходит непосредственно из мира Ближних, Ацилут, который находится *выше*, чем ранее открытая «Тора» мира Бриа, мира творения, а следовательно, в его антиномистских действиях содержится ключ к этой неизвестной

¹ Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 113.

² В исламской истории, и конкретно в иранском контексте, нечто подобное мы встречаем у исмаилитов крепости Аламут, объявивших Духовное Воскресение. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

и недоступной доселе метафизической инстанции¹. В значительной степени именно Натан из Газы был ответственен за систематизацию и толкования действий и высказываний Саббатаи Цеви; он объяснял его видения и пророчества, интерпретировал смутные намеки и выстраивал вокруг его жестов сложные каббалистические системы.

Шолем убедительно доказывает, что саббатаистская каббала, основателем которой и был Натан из Газы, самый верный его «пророк» и последователь, по своей структуре, стройности и значимости превосходит тот событийный фактологический ряд, который был связан непосредственно с фигурой самого Саббатаи Цеви². Саббатаи Цеви был мистиком, ему приходили видения, он был мессиански и эсхатологически ориентирован, искренне верил в свое предназначение, но лишь в контексте развернутых и основательных комментариев и интерпретаций Натана из Газы все это по-настоящему обрело смысл и значение. В истории саббатаизма метафизическая и каббалистическая герменевтика неоднократно оказывалась более значимой, нежели двусмысленные и подчас откровенно сомнительные исторические факты, вокруг которой она строилась. Это очень важная черта еврейского мессианства последних веков: подчас его фундаментальность и основательность привлекаемого метафизического толкования гротескно контрастируют с двусмысленностью, искусственностью и даже ничтожностью его исторических осуществлений³. Это в полной мере видно в истории самого Саббатаи Цеви.

Падение «Машиаха»: разочаровавшиеся и верные

В день еврейского нового года в 1665 году Саббатаи Цеви в Смирне, своем родном городе, в синагоге провозгласил себя Машиахом, что подхватили и признали его последователи (в первую очередь его

¹ Саббатаи Цеви воспроизводил пародийно тем самым логику христианской метафизики: явившийся Мессия отменяет ряд требований Закона, так как приносит в мир свободу и благодать. Но в случае Саббатаи Цеви это носило гротескный и утрированный характер. Однако ход мысли его последователей и толкователей «странных действий» повторял ход мысли ранних христиан, вышедших из сходной среды мистического иудаизма, пропитанного эсхатологическим иррационализмом.

² Scholem G. Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626 – 1676.

³ Нечто подобное, однако, мы встречали и на более ранних этапах еврейского исторического процесса: например, в диспропорции между толкованием возвращения евреев в Иудею после Вавилонского плена, и особенно в династии Хасмонеев, и масштабом этих событий в общем историческом контексте, что и в тот период оставляет впечатление симулякра. Симулякр Саббатаи Цеви или Якоба Лейба Франка, впрочем, намного более очевиден и трагично пародичен.

главный сторонник каббалист Натан из Газы, который самого себя считал восставшим Илией), приветствуя его как «царя Израиля», который должен повести народ в Палестину верхом на льве, пожирающем семиглавого дракона¹.

Саббатаи Цеви стал пророчествовать также о том, что в ближайшее время он придет в Константинополь (Стамбул), где и примет из рук султана корону. Это было ключевым моментом всей его эпопеи: в этой точке визионерский каббалистический опыт должен был выдержать испытание столкновением с исторической действительностью. Этот момент насыщен крайним экзистенциальным напряжением и колеблется между глубинной драмой и жалкой пародией.

Когда Саббатаи Цеви появился в Константинополе, то был немедленно арестован и помещен в крепость Галлиполь, где (правда, с королевскими почестями) заключен под стражу в Башне Могущества. Там Цеви, уверенный, что еще не все потеряно, продолжал принимать стекающихся к нему из всех концов рассеяния паломников. Его жена Сара² захотела посетить царницей, кроме того, хроники упоминают о наличии семидесяти дев, окружавших Саббатаи Цеви (что дало основание для обвинения его в нарушении правил еврейской морали, что для «царя иудейского», впрочем, не было серьезным отступлением, тогда как для простого верующего — безусловно, было).

В этом же 1666 году он был под стражей препровожден в Адрианополь, и адрианопольские евреи ожидали этого события как последнего сигнала к наступлению мессианских времен. Но вместо этого 16 сентября 1666 года султан обвинил Саббатаи Цеви в разжигании беспорядков среди населения Империи и предложил ему на выбор: либо отказаться от иудаизма и перейти в ислам, либо быть немедленно обезглавленным. Это — кульминация истории Саббатаи Цеви, и в этой ситуации он поступает следующим (в целом довольно неожиданным — особенно для «Машиаха») образом: отрекается от своего мессианства и вместе с тем от своей веры, иудаизма, принимает ислам, переодевается в турецкую одежду (тюрбан) и получает от султана за это предательство веры богатое вознаграждение (ко-

¹ *Freely J. The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi. Woodstock, N.Y.: The Overlook Press, 2001.*

² Свою свадьбу с Сарой Саббатаи Цеви прямо уподобил свадьбе каббалистического Эн-Софа, апофатического Начала с Торой. Сара была еврейкой, чьи родители погибли во время резни, учиненной Богданом Хмельницким. Позднее она вела вольный образ жизни в Амстердаме и Ливорно, будучи уверенной при этом, что ей суждено стать «женой Машиаха». Брак с блудницей представлял собой еще одно из «странных действий» Саббатаи Цеви.

шельки с серебром). Это было самое «странное действие» (*ma'asim zaġim*) из всех «странных действий», проделанных Саббатаи Цеви, и оно спровоцировало самые крайние формы метафизической герменевтики, проливающие свет на наиболее темные и зарытые стороны еврейской идентичности.

Позднее, в 1673 году, Саббатаи Цеви сослали в Албанию, где он умер в 1676 году в Ульцине (современная Черногория).

После этого широкие круги приверженцев Саббатаи Цеви разделились на несколько категорий. Одни отшатнулись от него, предав анафеме его и его сторонников (наиболее активными из которых были Натан из Газы, Маттатиас Блох Ашкенази и Яков Палахе). Так поступило большинство ортодоксальных иудеев, однозначно квалифицировавших Саббатаи Цеви как «авантюриста» и «проходимца».

Остальные последователи признали отступничество как новую и самую странную «*zaġadku Машиаха*», как его «финальный жест», эсхатологический и мессианский смысл которого только еще предстоит разгадать. Это направление верных саббатаистов, образовавших ядро секты, сохранившейся до настоящего времени, также разделилось на две половины: одни саббатаисты остались в рамках иудаизма, другие, повторив парадигмальный жест «святого отступничества» «Машиаха», обратились в ислам.

Те, кто остались в рамках иудаизма, решили, что отступничество и предательство Машиаха является его личным выбором, который они истолковали в парадоксальном ключе как необходимость «жертвенного нисхождения Машиаха в "мир скорлуп" (*qlirpōth*), чтобы собрать там рассеянные капли света, похищенные inferнальными народами», в данном случае Ишмаилом (мусульманами).

По мнению этих саббатаистов, Саббатаи Цеви не умер, но «скрылся», перешел в стадию «окультации»¹. При этом Натан из Газы выдвигает парадоксальный тезис: осуществив вероотступничество, «святое предательство» Саббатаи Цеви спустился в ад и стал «царем демонов»; такое толкование пародирует (возможно, бессознательно) «спуск Христа в ад», но больше напоминает семитический цикл мифов о смерти Ва'ала или Адониса и о необходимости их умереть, чтобы воскреснуть (*descensus ad inferos*). В архаических мифах бог или культурный герой после смерти (сокрытия) становятся судьей мира мертвых — греческие Радамант, Минос и Эак, египетский Осирис, иранский Йима, индусский Яма и т. д.

¹ Здесь уместна параллель с шизмом и теорией окультации последнего Имама, Махди. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Абрахам Кардозо: пробуждение Ва'ала

Для течения сабатаистов, причисляемых Шоломом к «умеренным», характерно исполнение обычных иудаистических обрядов при сохранении веры в мессианскую роль Саббата Цеви и в осуществленность «восстановления» на духовном плане, тогда как историческая и материальная реализация мессианских надежд в очередной раз временно отложена, но *принципиально* уже свершилась. Один из представителей этого направления, сефардский еврей из семьи марранов, Абрахам Мигель Кардозо (1626 — 1706) разработал крайне оригинальную версию гностического сабатаизма. Она строилась на каббалистической теории «лиц» (paḡzūph, פָּגְזוּף) — этот термин точно соответствует греческому слову «ипостась», но не имеет христианских коннотаций) и на доктрине о «трех узлах веры». Три узла веры представляют собой три выражения Божества:

1. Первопричина или «Святой Ветхий Денми» ('athīq yōm — עתיק יום).
2. Господь Израиля или «Святой Царь» (melekh qadōsh — מלך קדוש).
3. Присутствие Божие (shekīnah — שכינה).

Первое «лицо» (paḡzūph, ипостась) представляет собой то, что можно назвать *объективным Богом*, Первоначалом, ответственным за разумное устройство мира. Эта ипостась является общей для разных религий, так как соответствует признаваемому всеми Первоначалу (таково его толкование у ортодоксального еврейского философа и теолога Маймонида). Вторая ипостась, по Каббале, это конкретизация Первоначала в личном Боге Израиля; это — обращенный напрямую к евреям лик первого Бога, заключившего с ними Завет. «Святой Царь» — это paḡzūph, «второй узел веры», имеющий отношение только и исключительно *к евреям*. А «Присутствие», Шекина, есть женская ипостась «Святого Царя», «Бога Израилева», Его Жена и воплощена она в самом еврейском народе. В классической Каббале в мессианскую эпоху евреи возвратятся из изгнания, как жена возвращается к мужу. Отсюда брачный эротический символизм последних времен и финального восстановления. Показательно использование каббалистами термина nuḡvah (נִגְוָה) — женская особь, существо женского рода и даже самка — для описания внешней — манифестационной — стороны Божества. При этом соединение еврейского народа с Машиахом означает мистерию нижнего брака¹, чему соответствует глорификация — вечного — высшего брака — Бога и его женской ипостаси. В результате всей цепочки эсхатологических соединений — и горизонтальных и вертикальных — сам «Святой Царь»

¹ Эта тема в мифологическом контексте фактически повторяет сценарий мистерии Ва'ала и Анат угаритской традиции, но только спроецированный на структуру исторического времени — в духе иранизма.

(Бог Израиля) восседает рядом со «Святым Ветхим Денми», «первым узлом» (Всеобщим Богом). Так, все три узла веры будут воссоединены.

В этой диалектике мы наглядно видим соединение еврейского партикуляризма с универсальной метафизикой Всемирного царства и Всемирного Бога, изначально присутствовавшей в иранской религии, затем достигшей апогея в христианстве, чья теология и философия история прошли за первые три века от Р.Х. весь путь от локального ко всеобщему. Показательно, что манера изложения этого саббатаистского мессианства чрезвычайно напоминает и мифологию Ва'ала и мистерии иерогамии, бывшие важной составляющей как месопотамской религии, так и утаритского цикла.

Но саббатаистская Каббала Абрахама Мигеля Кардозо привносит в эту структуру *травматический* компонент. Он противопоставляет первый узел веры (первый *razzūph*) второму и третьему. Так, конфликт обнаруживается в самой структуре Божества. С точки зрения Кардозо, вера в «Ветхого Денми» Израиля, в «объективного Бога», была *грандиозной ошибкой*. Так как это означало признание главенство универсального рока, которому поклоняются все остальные народы, а значит, это был акт имплицитного «идолопоклонничества». Именно потому, что древние евреи поверили этому «объективному Богу», они оказались в изгнании и под тяжелым бременем цивилизации рассеяния¹. Они пошли за роком, необходимостью, причинно-следственной связью, а не за свободой и уникальным избранничеством своего Бога, личного Бога евреев, который не мог так поступить с евреями, поскольку они — его Жена, Шекина, а значит, его часть. Отсюда парадоксальный призыв Кардозо: восстать против Бога необходимости, «Ветхого Денми» во имя личного «Святого Царя», «Бога Израиля». И именно этот личный строго еврейский «Бог Израилев» воплотился, по Кардозо, в Саббатаи Цеви. Рассеяние и сама ограничивающая «Тора» мира Бриа суть следствие отступничества евреев от самих себя и от своего

¹ Это важнейший метафизический сдвиг: «объективный Бог» понимается здесь не в духе иранского и еще более яркого христианского универсализма, где речь идет об абсолютно свободной и вполне персонифицированной инстанции небесного отеческого Начала, объединенного тонкой диалектикой с апофатическим Единым и именно от Единого получающего свой фундаментальный универсализм, но в духе стойков и месопотамских «цабаистов» (по Шеллингу), то есть поклонников объективного рока. Для индоевропейцев (как иранцев, так и элинов) отеческий Бог ясного Неба — это прежде всего свобода, в которой соучаствуют все верные Ему — последователи и сыны. Для семита эта же инстанция — давящий закон имманентной необходимости, напротив, не оставляющей ни малейшего пространства для свободы субъекта. Именно против такого «объективного Бога» в интерпретации семитов и восстает Ва'ал, западно-семитский прообраз мыслящего — также имманентного — субъекта.

«истинного Бога». Рассеяние вообще не кончится, а Шекина не восстанет из праха, то есть мессианские времена не придут, если евреи не восстанут от лица Бога Израилева на «Ветхого Денми» и не свергнут Его и Его закон. Саббатаи Цеви, по Кардозо, был воплощением именно еврейского Бога, а те иудеи, которые отвергли его, снова совершили предательство и перешли на сторону «Ветхого Денми».

В теориях Кардозо мы имеем дело с перевернутым гностицизмом¹. Гностики считали высшего Бога благим, а более близкого к людям бога — «злым демиургом». В каббалистическом саббатаизме Кардозо все наоборот: высший Бог есть рок и зло, а имманентный этноцентричный Бог Израиля и в конечном итоге сам еврейский народ, пробужденный и спасенный своим новым Машиахом Саббатаи Цеви, есть добро, которое призвано победить зло. Гностики восстают против того, кто находится непосредственно над ними, «злого демиурга» во имя отсутствующего, запредельного, апофатического Божества. Саббатаисты же предлагают восстать против высшего Божества во имя того, кто находится непосредственно над ними и внутри них, в своей женской ипостаси Шекины.

Таким образом, мы снова сталкиваемся с оживлением гештальта Ва'ала и со все более уверенным отождествлением этого гештальта не с политеизмом других народов (в условиях рассеяния евреи живут как раз среди монотеистов, правда, толкующих Бога как Единое), но с самой еврейской общиной рассеяния, которая призвана осознать свою уникальность и свое «истинное» призвание и подвигнуться на восстание. И снова Ва'ал восстает на старого бога, но теперь фигурой сына становятся не сиро-ханаанские язычники и не еврейские апостаты,

¹ Крупнейший исламский метафизик и главный теоретик суфизма Ибн Араби также проводил различие между истинным Богом, как он есть, и «Богом, живущим в вере», но его выводы были прямо противоположными выводам Кардозо: «бог Израилев» — это, по Ибн Араби, типичный «Бог, живущий в вере», в данном случае в вере евреев. Он имеет свою онтологию — почти социологического уровня (социологи считают, что есть то, во что верит общество), — но это онтология условная и относительная (элиинские философы, последователи Парменида или Платона называли это онтологией мнения, *δόξα*). Истинной онтологией (то есть бытием в соответствии с истиной, *ἀλήθεια*) обладает только Бог как таковой, открывающийся в глубинном и исключительном опыте Единого (совсем в духе платоновской хенологии). Радикальный эксклюзивизм Кардозо, со своей стороны, можно считать парадигмальным для любой абсолютизации частного, для любой претензии локальной религии или культа на универсальность и исключительность, что и составляет отличительную черту любого партикуляризма и воинствующего экзотеризма, не только иудейского, но и христианского, исламского (захиризм и салафизм, вплоть до ваххабизма), и даже зороастрийского. Любой этноцентризм несет в себе такие предпосылки, но мало где он развивается до экзальтированного кровавого — причем эсхатологически заостренного — культа Ва'ала, как у Кардозо.

но, напротив, само «Ханаанское ядро», осознавшее в метафизике святого отступничества свое предназначение — *пробуждение бога Грозы*,

Денме: царь демонов и погашение светильников

Вторым течением саббатаистов стало самое «радикальное» крыло последователей Саббатаи Цеви. Они образовали в Солониках секту «денме», сохранившуюся в Турции (и некоторых других странах) до настоящего времени. Члены этой секты утверждают, что все «верующие» (ma'amīnīm — מַאֲמִינִים) должны обязательно перейти в ислам, но лишь для того, чтобы последовать за Саббатаи Цеви в ад, на ту сторону, в «ворота нечистоты». Радикальные саббатаисты доводят до логического предела антиномизм и полагают, что в наступившую мессианскую эпоху *должны быть* нарушены все запреты. Эта идея получила название «спасение через грех».

Логика саббатаистской трансгрессии всех запретов такова:

- евреи являются божественным светом, который в изгнании разлит среди мира скорлуп (qlīppōth);
- скорлупы, «другая сторона» (sitṛā ahṛā) — те народы, среди которых живут евреи и которые являются их онтологическими врагами, — стремятся захватить свет, которым они вампирически питаются;
- этому можно противостоять двумя способами — всячески отстраняться от скорлуп, чтобы они погибли от голода и жажды от своей собственной тьмы (это позиция традиционной изоляции иудеев), но можно и иначе — если свет хлынет во мрак, то он *взорвет* его своим изобилием и изгнание закончится;
- именно так и поступил Машиах Саббатаи Цеви, и так же следует поступить всем настоящим верующим-евреям;
- надо идти в грех, чтобы уничтожить грех святостью;
- на практике это означает, что евреям надо вступать в нееврейскую (гойскую, идолопоклонническую) культуру и цивилизацию, чтобы уничтожить их в их основании;
- так как еврей есть божественный свет, то, когда он совершает грех, то есть погружается в мрак, он — при правильной организации всего процесса «спасения через грех» — уничтожает грех и мрак и тем самым актуализует мессианский момент истории.

Ярче всего эта идея представлена в одном из трех течений¹ денме — в секте Каркаш, основателем которой был Барухио Руссо (1680 — 1720)

¹ Два других: последователи Якоба Керидо, брата последней жены Саббатаи Цеви Йохебед (Айша), и секта Измирли (или Капандши), не признававшая ни Керидо, ни Барухио Руссо и следовавшая строго за Саббатаи Цеви и Натаном из Газы.

(исламское имя Осман Баба), который объявил себя реинкарнацией Саббатаи Цеви и «новым Машиахом». Барухио Руссо был особенно последовательным в том, что касалось нарушения запретов «Торы» Бриа, практикуя «спасение через грех». Он подчеркивал важность отмены всех табу на отношения полов, в том числе и отмену запрета на инцест¹, так как, по его мнению, это, с одной стороны, погружает священных евреев в грех, чтобы взорвать его изнутри, а с другой — приближает к ним Тору мира Ацилут, где запретов вообще не существует. Последователи Барухио Руссо назывались также сторонниками «Десятичного пути» (On Yolu), потому что включали в свои доктрины элементы других религиозных учений² (видимо, по той причине, что и это считалось в иудаизме грехом и помогало взорвать скорлупы изнутри).

Саббатаисты разных направлений, и прежде всего радикальные саббатаисты «денме», теорию отмены табу на отношения между полами воплощали на практике в форме оргиастических обрядов, известных как «погашение свечей». Даже в XX веке есть ряд свидетельств, что практика ритуального обмена женами и религиозных оргий была распространена в этих средах. Обряд «погашения свечей» обычно проходил 21-го числа месяца Адар, в праздник ягненка. Шолем указывает, что

этот обряд пришел в Салоники из Измира (Смирны)³, так как и его название и его содержание очевидно происходят из древнего языческого культа «Великой Матери», который процветал в Античности и продолжал практиковаться после его общего упразднения небольшой сектой «Гасителей Свечей» в Малой Азии под прикрытием ислама. Вне сомнений денме заимствовали этот обряд вакханалии, основанный на древнейших мифах, и адаптировали его к своим мистическим представлениям о сакральной значимости обмена женами⁴.

Якоб Франк: упасть и подняться

В XVIII веке саббатаизм получил еще более радикальное продолжение в еще одном «новом Машиахе», Якобе Лейбе Франке (1726 —

¹ Нельзя исключить, что здесь снова мы имеем дело с иранским мотивом сакрального брака *xwēddōdah*. См.: *Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.*

² Это объясняет феномен участия евреев в различных религиозных движениях и культах, в том числе и синкретических, а также в неоспиритуализме и течениях New Age в наше время.

³ Саббатаи Цеви родился в Смирне.

⁴ *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality.* P. 114.

1791), который, повторяя жест Саббатаи Цеви, предложил своим последователям перейти в католицизм (многие польские евреи вслед за ним крестились и заняли после этого в Польше высокое положение¹) и внешне отвергнуть иудаизм, внутренне сохраняя с ним глубинные, но парадоксальные связи. Именно «франкисты» снабдили польских католиков подтверждениями «кровавого навета»², заключавшегося в обвинении евреев в том, что они «пьют кровь христианских младенцев» и «добавляют ее в ритуальные опресноки — мацу». «Франкисты», следовавшие в этом за Барухио Руссо, также практиковали инцест и ритуальные оргии. Франк утверждал, что в видении ему была открыта Лестница Иакова, и она представляла собой латинскую букву V, означавшую «спуск, а затем подъем». Франк полагал, что *взлета не будет, если не будет падения*. Он провозглашал:

Я пришел в этот мир не для того, чтобы поднять тебя, но для того, чтобы сбросить тебя на дно бездны. Ниже этого уже невозможно спуститься, и подняться с опорой только на свои силы также невозможно. Только Бог может поднять из такой глубины могуществом своей длани³.

В другом месте он пояснял:

Нам всем сейчас предписано спуститься в бездну, в которой все законы и все религии уничтожены. Но нам не дают пройти туда «боги», которые на самом деле, суть три «Властителя Мира». Но мы должны ускользнуть от них, то чего не могли сделать древние — ни Соломон, ни Иисус, ни Саббатаи Цеви. Чтобы осуществить это, обыграть богов других религий, необходимо быть «абсолютно молчаливым», нести «бремя тишины» (*masai' dumā*)⁴.

Это означало, что необходимо искоренить монотеистические религии, но делать это не открыто, а тайно. Однако загадочное выражение «бремя тишины» (*masai' dumā* — מַסַּי' דּוּמָא), заимствованное из пророчеств Исаяи, имеет и явную эсхатологическую коннотацию и относится к тайне наступления «последнего дня». Полностью этот фрагмент звучит так:

¹ Их потомки составляли значительную часть новой польской аристократии, экономической элиты (олигархии) и позднее стали ядром польского политического либерализма.

² *Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot. P.: L'Harmattan, 2012.*

³ *Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 130.*

⁴ *Ibid. P. 131.*

Пророчество¹ о Думе². — Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи?

Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы действительно спрашиваете³, то обратитесь и приходите⁴.

В контексте Франка «ночь» и Сеир (Идумея, Исав) относятся к христианскому царству, в котором живут евреи. Избавление от этой «ночи» приближается. Но ночь еще длится, и поэтому надо еще какое-то время нести на себе ее бремя. Однако утро уже *наступает*. Это мессианское утро восстает из «бремени тишины» и фактически означает пророческую миссию самого Франка.

Далее, развивая эту мысль, Франк утверждает:

Как человек, желающий покорить крепость, не говорит об этом вслух, но идет к ней и делает это всеми силами, так и мы должны прокладывать наш путь в молчании⁵.

Франк был последователем Барухи Руссо и еще более заострил его теорию «спасения через грех». Согласно Франку, «три узла веры» (то есть три «лица», рагдүрһім, ипостаси), о которых учил Кардозо, воплощаются последовательно в физических индивидуумах. Воплощение «Ветхого Денми» он видел в Саббатаи Цеви. Воплощение «Царя Израилева» — в самом себе. А физическое воплощение Шекины в женщине будет последним мессианским актом. Это — фигура женского Машиаха, олицетворяющая сефиру Малькут (Царство), и называется также «Наша Госпожа», «matronita» (на ладино). На эту

¹ Слово masai', מַסַּי', дословно означает бремя или ношу и образовано от глагола «нести», но в Библии в книгах пророков оно часто означает «речь пророка», который в момент ее произнесения является носителем бремени Духа, отсюда нечленораздельность и страдающая тяжесть пророчества. Пророк, несущий на себе Дух, ощущает колоссальную тяжесть его метафизической семантики.

² Слово «Дума» интерпретировалось по-разному. Город с таким названием существовал в Иудее к юго-востоку от Хеврона. Но так как в самом стихе речь идет о Сеире, а это другое название Идумеи, то его и толковали как пророчество, обращенное к Идумее. Но Идумея, Сеир, область Исав, в Каббале означала христианский мир. Одновременно слово duma — דומה означает буквально молчание.

³ В ивритской версии, точно переданной в Септуагинте, это звучит — כִּי אִם יִשְׁעוּ אִם יִשְׁעוּ «если ищите, то и ищите» — ἐὰν ζητήσῃς ζήτηε, «аще ищещи, ищи» в церковно-славянском, si quaeritis, quaerit на латыни. А далее следует «и возвратитесь ко мне» — וְשׁוּבוּ אֵלַי, что, однако, не сохраняется ни в одном классическом переводе: ни в греческом παρ' ἐμοί οἴκει (у меня живи), ни в латыни convertimini, venite (обратись ко мне и приходи), ни в церковно-славянском (и у мене обитай).

⁴ Книга пророка Исайи. Глава 21:11 — 12.

⁵ Scholem. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 131.

роль претендовала дочь Якова Франка Ева Франк, которая оказалась связанной сложными интригами с политическим классом Польши, а также русским и французским двором¹.

Женский Спаситель называется Франком «Божественной Мудростью», или «Софией», перед которой «склоняют оружие все воины». Она должна занять место одного из трех «Властителей Мира» Смерти. Но пока она пребывает в замке и уклоняется от взглядов всех жителей земли. Задача — найти ее². Франк продолжает систему гностических аллюзий и интерпретирует все «странные действия», которыми наполнена история саббатаизма, а также «странные действия», упоминаемые в Библии, например, «странный огонь»³, зажженный сыновьями Аароновыми перед Скинией Завета⁴, за который Бог уничтожил их, как жесты, призванные достичь женского *Машиаха*. Франк называет Мудрость-матрониту «священным змеем» и поясняет, что те, кто спрашивают, что делает змей в раю, выдают свое невежество.

Здесь мы ясно видим активное вхождение в еврейское сознание цивилизации рассеяния архетипа Астарты и даже Анат, если учитывать воинственный аспект «женского Машиаха», прообразом которой служат Руфь, отсекающая голову Олоферну, или Юдифь, составляющая список казней рода Амалека.

Складывая вместе различные стороны учения Франка, который был принят при Австрийском Дворе и пытался даже построить особое Государство крещенных евреев на территории Австрийской Империи, Шолем задается вопросом⁵: как человек с подобными взглядами мог считаться «христианином»? Его принятие христианства им самим воспринималось как нисхождение в страну Эдома,

¹ Некоторые исследователи, отмечая личный интерес к ней русских Императоров Павла и Александра Первого, сделали предположение о ее тождестве с загадочной княжной Таракановой. *Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot.*

² Снова пророчество о Думе: «если ищите, то ищите».

³ Дословно выражение לִי שֶׁק означает «рассеянный, распыленный, размельченный огонь». Эта идея «распыления» (לִי שֶׁק) может символически указывать на рассеяние евреев и особые онтологические условия существования в нем. Собственно подвиги Руфи и Эсфири уместны только в ситуации предельного угнетения со стороны «других народов» — в случае Руфи это могущество ассирийских войск Олоферна, грозившее уничтожить Иерусалим, а в случае Юдифи — условия проживания под властью персов.

⁴ Надав и Авиуд, сыны Аароновы, взяли каждый свою кадьильницу, и положили в них огня, и вложили в него курений, и принесли пред Господа огонь чуждый, которого Он не велел им; и вышел огонь от Господа и сжег их, и умерли они пред лицом Господним (Левит. Глава 10:1–2).

⁵ *Scholem. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality.*

как пересечение бездны и, соответственно, уничтожение тем самым ее могущества. Франк — классический представитель саббатаизма, то есть еврей, оставляющий свою религию и обращающийся в другую, мыслит себя и свою миссию, как спуск света в мир скорлуп, чтобы взорвать их изнутри. Жест Саббатаи Цеви и денме применительно к исламу (Ишмаилу), повторяется Франком применительно к христианству (Исаву/Эдому)¹.

Саббатаизм и франкизм демонстрируют, насколько далеко отклоняются некоторые направления еврейской мистики и еретического мессианства, построенные на каббалистическом историале, от магистральной линии иудаизма. Как мы видели, каббалисты снимают напряжение от ожидания События через созерцание-кавана, что сглаживает остроту экзистенциального отчаяния. Радикальный мессианизм же выливается в антиномизм, нигилизм и саморазрушение, выражающееся в готовности совершить религиозное самоубийство («святое предательство»), изменить еврейской идентичности, чтобы в экстатическом порыве добиться желаемого в истории, путем практики активного разрушительного нигилизма — «подрыва мира скорлуп изнутри».

Все это в целом объясняется травматической структурой самой экзистенции рассеяния, культивирующей саморазрушительный *ressentiment* на фоне изнурительного (титанического) ожидания, когда Событие постоянно откладывается, и в окружении многочисленных соблазнов интеграции, предлагаемой в разных формах нееврейским миром. Кульминацией этого становится пробуждение гештальта Ва'ала во всех его ипостасях — как буйной и революционной, так и страдательной, что найдет свое выражение в участии евреев в феномене Модерна, в революциях и революционных диктатурах, а также в агрессивных наступательных версиях сионизма.

Хотя секты, продолжающие следовать Саббатаи Цеви и Якобу Лейбу Франку, являются в целом маргинальным явлением в еврейской цивилизации, а Каббала, напротив, представляет собой широко распространенный — и с учетом ее популяризации хасидами — магистральный феномен, именно крайние случаи дают ключ к пониманию более сглаженных и менее обостренных явлений.

Каббала может рассматриваться как сублимация исторической реакции тысячелетнего ожидания мессианской эры, наступление которой постоянно отодвигается, а триумф титанической миссии откладывается. Во внутреннем измерении мифа и платонического исхождения в духовные миры, еврейский *Dasein* диаспоры обретает

¹ Отсюда пророчество о Сеире.

возможность сбросить колоссальное, постоянно накапливающееся напряжение культуры ожидания, растягивающейся на века, по сравнению с которым все тяготы сорокалетнего скитания Моисея по пустыне или Вавилонский плен представляются детской игрой. В феномене псевдомессии и «святого предательства» эта экстагическая сублимация истерики *выливается наружу*, порождая гротескные и экстравагантные формы, полные безграничной тоски, отчаяния и нелепости шутовского окончания великой драмы.

Иудаизм и Модерн

Революция Ва'ала

Согласно пронизательному Шолему, именно экстремистский и антиномистский гетеродоксальный мессианизм Саббатаи Цеви или Якоба Франка является ключом к пониманию важнейших сторон феномена «еврейского Просвещения», «Хаскалы», а это, в свою очередь, приближает нас к решению сложной и чрезвычайно важной проблемы соотношения еврейской цивилизации рассеяния и европейского Модерна. Так, Шолем пишет:

Очевидно, что корректное понимание саббатаистского движения после отступничества Саббатаи Цеви дает нам новый ключ для понимания истории евреев в XVIII веке и в целом и особенно во всем, что касается начала Хаскалы (просвещения) в ряде европейских стран¹.

Если вдуматься в то, что хочет сказать Шолем, мы увидим контуры весьма любопытного процесса: ангажированность евреев в нееврейские культурные коды (представленные прототипами «конверсий» Саббатаи Цеви и Якоба Франка) может быть рассмотрен как семантическая матрица для понимания глубинного смысла *секуляризации иудаизма* — от появления реформированного иудаизма до еврейского участия в европейской культуре Модерна и Просвещения. Саббатаизм и франкизм демонстрируют нам в объемной и наглядной версии двойную герменевтику «еврейской апостасии», то есть выхода евреев из строго определенного круга, очерченного нормативами цивилизации рассеяния и ее патрикуляристского и изоляционистского Логоса — Логоса ожидания.

Каббалистический историа́л и его циклология создали специфический мессианский график, так или иначе сопряженный с ключевыми датами каббалистической циклологии — 1666 — 1999 годы (шире — XVII и XX века), и в преддверии этих дат «культура ожидания» меняла свой регистр, выливаясь в экстатический порыв еврейской общины, переходя из фазы «смирненного охранитель-

¹ Scholem G. The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. P. 82.

ства» в фазу радикальной революции, жесткого и определенного мессианского восстания, оживляющего гештальт Ва'ала. Но это переключение режимов в структуре еврейской идентичности, сформированной цивилизацией рассеяния и талмудической культурой ожидания, наталкивалось на фатальное *отставание* социально-политической истории от мессианского тайминга. Так, Саббатаи Цеви, подготовленный серией эсхатологических видений к тому, чтобы принять от султана корону Османской империи в Константинополе и объявить начало мессианской эры, вместо этого попадает сперва в почетное заключение в «Башне Могущества» в Галлиполе, а затем и на унизительное судилище, после чего он вынужден позорно (для евреев и тем более для того, кто претендует на роль Машиаха!) принять ислам. Так, резкий мессианско-революционный порыв вверх приводит к резкому падению вниз, к сбрасыванию поднятых крыльями надежды евреев в бездну «скорлуп». И если консервативный иудаизм делает из саббатаистского провала вывод о том, что любая попытка «ускорить» ход времени является «соблазном» и «ересью», то непреклонные сторонники Саббатаи Цеви решают иначе: они конвертируют энергию великого провала в агрессивную стратегию социально-религиозного «энтризма», добровольного «марранизма», который внешне выглядит как конверсия евреев в нечто *принципиально нееврейское* и даже антиеврейское («ислам» Саббатаи Цеви, «христианство» Якоба Франка), но на самом деле является ясно осознанной стратегией подрыва «мира скорлуп» изнутри, саботажем «гойского мира» и «трефных царств», погружением в то, что для правоверного иудея — «смертный грех», и все для того, чтобы превратить эту стратегию в путь к спасению и торжеству мирового еврейства с кульминацией в восстановлении еврейского Государства, возвращении евреев на землю обетованную и создании искусственных условий для мессианской реализации. Этот сценарий, с учетом заложенной в нем яркой антиномичности, можно назвать *«революцией Ва'ала»*.

Саббатаизм и франкизм показывают, что значит *быть верным каббалистически-мессианскому историалу* даже в тех условиях, когда социально-политические условия отвергают эсхатологический тайминг. Сталкиваясь с явной неготовностью мировой исторической действительности к мессианской повестке дня (в еврейской интерпретации), ортодоксальные иудеи делают вывод: «еще не время, будем ждать дальше». Саббатаисты же и франкисты настаивают, со своей стороны, что «время пришло», а значит, *пора действовать*. Но если путь вверх закрыт (разочарование Саббатаи

Цеви, получившего вместо короны Империи угрозы отсечения головы), и это неоспоримо зафиксировано в эмпирическом факте, то надо *идти вниз*¹, то есть за пределы иудаизма, смело вступая в неиудейское и даже антииудейское пространство, чтобы через хаос и эвокацию бездны приблизить желанный мир еврейского События. Именно этим объясняются и метафизически обосновываются вызывающие на первый взгляд полное недоумение действия последователей Якоба Франка, снабжавших польских католиков после конверсии «доказательствами» того, что ортодоксальные иудеи приносят в жертву «христианских младенцев», а в силу недостатка или полного отсутствия таких доказательств сами от лица бывших единоверцев иудеев приносили такие жертвы, что является одной из первых в истории операций «действия под прикрытием знамени противника» (*false flag operation*). «Франкисты» и генетически связанные с ними рода и семьи стояли у основания многих антисемитских движений — включая национал-социализм Гитлера, и эта парадоксальная ситуация есть еще одно яркое проявление общей стратегии экстремистского мессианства в русле общей идеи «спасения через грех»².

Сатанизм Просвещения

Если теперь мы применим то же самое к европейскому Просвещению, то получим совершенно идентичный по своей струк-

¹ Измерение вниз в гетеродоксальной Каббале связывается с более древней концепцией Каббалы *Arieh Anpin*, что на арамейском интерпретируется как «Длинное Лицо», означающее удлинение Бога в нижнем направлении — в сторону сокращения Самого Себя и создания тем самым возможности для манифестации того, что от Него отлично. Это основная идея учения Исаака Лурьи — *tsimtsüm*. Сам термин «Арих Анпин» происходит от библейского выражения *Erech Araim* — עֶרֶךְ אַרְיָאִים, что дословно означает «Длинный Нос», метафорически «Долгое Дыхание», а истолковывается он как отложенная месть, что на другие языки было переведено именем Бога — «Долготерпеливый» (Исход, Глава 34:6).

² Подробный обзор участия франкистов в антисемитских движениях в Европе дан в документированной работе Шарля Новака. *Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot*. Следует обратить также внимание на связи основателя антисемитской ложи «Туле» барона фон Зеботтендорфа с парой турецких саббатаистов, посвятивших его в свою организацию. Зеботтендорф описывает некоторые теории и доктрины этого круга в книге «Практика древнего турецкого масонства». *Sebottendorff R. Die Praxis der alten türkischen Freimauerei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchimie. Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954*. О связях Зеботтендорфа с турецкими денме см. в кн.: *Goodrick-Clarke N. The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890 – 1935*. Wellingborough, England: The Aquarian Press, 1985.

туре феномен. Евреи активно вступают в европейское Просвещение не потому (или *не только* потому, скажем мы осторожнее, поскольку нам предстоит еще выяснить соотношение между ноологическими структурами еврейского Логоса рассеяния и Логоса европейского Модерна), что это соответствует иудаизму — формальные принципы Просвещения (атеизм, материализм, секуляризм, демократия, социальный прогресс, эмансипация женщин, осмеяние древности, критика Библейской версии истории, позднее — теория эволюции видов и т. д.), не только не соответствуют, но *прямо противоположны* догмам классического иудаизма, но потому, что они смело идут в мир скорлуп, ада и тьмы, в мир греха и лжи, которыми является для них гойский проект Нового времени (как раньше аналогом этого были Ишмаил и Исав, ислам и христианство для псевдо-Машиахов) и соучаствуют в Модерне как в осознанном и взятом как таковое зле. Это еще один этап стратегии «спасения через грех», путь по маршруту Якоба Франка, символизируемому латинской буквой V, по первой нисходящей ее половине. Евреи Хаскалы, оптимистически поддерживая Просвещение, *спускаются в Модерн* так же, как Якоб Франк спускается в Эдом. Поэтому энтузиазм еврейского вовлечения в процессы европейской модернизации представляет собой особую форму жертвы, когда во имя приближения мессианских времен евреи жертвуют своей «святостью», идя на гибель, чтобы приблизить заветный миг освобождения и восстановления для Израиля. Это раздвоение Машиаха, о котором говорит Каббала: наряду с Машиахом-Победителем из колена Иудина должен появиться «*страдающий Машиах*» из колена Иосифова. Им и становятся евреи, в Новое время вышедшие из иудаизма, смешавшиеся с неевреями и активно включившиеся в процессы новой европейской истории, не имеющей к иудаизму практически никакого отношения и зачастую прямо противоположной его догмам и принципам. Евреи, вступая в Модерн как в мир скорлуп, *переставали быть евреями*, складывали с себя идентичность «цивилизации рассеяния», но взамен этого они *делали сам Модерн еврейским*, наделяли своей «святостью» миры греха, которые в силу этого «просветлялись» и «освящались». Таким образом, Просвещение приобретало для евреев совершенно новый и вполне этноцентрический смысл: это был *ключительный аккорд собирания света, разлитого после разбития сефиротических ваз*. Но чтобы собрать эти искры, необходимо погрузиться на самое дно ада. Это и проделало еврейство Хаскалы, активно включившись в процессы Модерна и постепенно став одной из его главных движущих сил и опор.

Двойная идентичность тех, кто совершает «святое отступничество», разобранный на примере саббатаистов и «франкистов», имеет огромное значение для понимания роли евреев в европейской цивилизации Нового времени. Шолем всячески подчеркивает, что опыт тех, кто последовал за псевдо-Машиахами в другие религии, показывает нам, что при всей искренней и полной ангажированности в ислам или христианство, турецкие денме или польские и австро-венгерские франкисты в тайне *сохраняли свои еврейские корни* — не смешивались с другими общинами, а если и смешивались, то строго следили за формированием идентичности тех потомков, в которых было возможно сохранить еврейскую составляющую. Так, проект Франка по построению еврейского Государства предполагал, с одной стороны, что его граждане все примут католичество, но с другой — что в нем должны проживать *только этнические евреи*¹. Через эту тайно культивируемую идентичность еврей-отступники сохраняли связи с евреями-ортодоксами, что позволяет предположить наличие еще более *глубокой и общей мессианской стратегии*, где оба полюса — и традиционный, и реформаторский (вероотступнический, «спасение через грех», революция Ва'ала) — объединялись в *общей* картине мессианского историала.

Точно такая же картина наблюдается и в еврейском Просвещении, и в более широком участии «модернизированных» и «секуляризированных» евреев в западном Модерне: уходя далеко за пределы «цивилизации рассеяния», погружаясь с головой в лживые и греховные, богоборческие (для ортодоксальных иудеев) практики и теории, евреи совершают «священное предательство», «спасение через грех», так как извлекают из своего мнимого «обращения», «секулярного марронизма» историко-мессианскую выгоду, которой косвенно пользуются и ортодоксальные иудеи. Выступая против государственных религий во имя светскости, секулярные евреи объективно создают условия для укрепления иудаизма, ранее находившегося в подчиненном положении в силу особого отношения христианства к иудаизму. Через разрушение сословного общества для евреев, ранее сосредоточенных в гетто, открываются новые социальные, политические и экономические горизонты. Всячески поддерживая буржуазные реформы, иудеи получают возможность повысить социальное значение тех экономических (преимущественно торгово-финансовых) практик, которые составляли основную точку приложения усилий иудеев в Средние века и в Возрождение, когда полноценное соучастие в жизни христианских народов им было закрыто.

¹ Novak Ch. Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot.

Практика «сакрального предательства» и отрицания иудаизма во имя самого иудаизма вполне может рассматриваться как парадигма еврейской модернизации — применительно к модернизации самого еврейства и к роли евреев в общем процессе модернизации в Европе и за ее пределами. Включаясь в модернизацию и постепенно становясь ее авангардом, евреи вступают в сферу «ада» и «греха», но лишь для того, чтобы стать в ней «князьями», «царями» (вспомним о титуле «князя демонов», который был присвоен Натаном из Газы Саббатаи Цеви после его принятия ислама). Так евреи превращаются в «князей Модерна» по логике «спасения через грех». В каждой из революций Модерна — буржуазной, демократической, научной или социалистической — они видят одну из версий восстания Ва'ала, что и становится постепенно доминантой (хотя и не единственной) их новейшей идентичности.

Эрев рав: клиппа Иакова

Некоторые еврейские каббалисты, в частности последователи течения миснагедов, вождем которого был Виленский Гаон, Элияху бен Шломо Залман (1720 — 1797), соотносили практики и теории «священного отступничества» с тем местом в «Зохаре», где речь идет о «пяти народах Великого Смещения», 'erev rav (אב רב)¹. Сам Виленский Гаон обращал свою критику в первую очередь против хасидского движения, непримиримым противником которого он был. Но в еще большей степени это относится к саббатаизму, и особенно к франкизму. Следует учесть, что для миснагедов связь хасидизма с саббатаистами была само собой разумеющейся (сами хасиды ее всячески отрицают), и это с академической точки зрения признает и Гершом Шодем, указывавший на то, что после отступничества Саббатаи Цеви многие его сторонники и последователи начали от него открещиваться либо в силу разочарования, либо по соображениям конформизма. В любом случае саббатаизм фундаментально затронул все стороны еврейской мистики начиная с XVII века, и хронологически подъем и расцвет хасидского движения приходится именно на исторический период, следующий непосредственно за саббатаистской эпопеей.

Отождествление Виленским Гаоном особого течения, которое он сам считал наиболее опасным и которое страстно критиковал, с «пятью народами великого смещения», 'erev rav, осно-

¹ Landau B., Rosenblum Y. The Vilna Gaon: the life and teachings of Rabbi Eliyahu, the Gaon of Vilna. Sarasota, FL: Mesorah Pub., 1994.

ываается на одном из разделов каббалистической книги «Зохар» (Тикуне ха-Зохар), где впервые вводится и трактуется это понятие. В силу принципиальной значимости этой темы и самого отождествления 'egev gav с одной из наиболее проблематичных и тревожных сторон еврейской идентичности в контексте географии и ноологии, следует полностью привести это место «Зохара».

«Зохар» описывает 'egev gav следующим образом:

Великое Смешение состоит из пяти народов: Нефилим (или падшие), Гиборим (или герои), Анаким (или великаны), Рефаим (или тени, дословно «врачи», «колдуны») и, наконец, Амеликим. Из-за этих народов маленькое he (ה) Тетраграмматона выпало со своего места¹. Балеам и Балак произошли из ветви Амалека: уберите буквы «лак» из Балака и «еам» из Белеама и останутся буквы слова «Бабел» (Вавилон), «ибо там смешал Господь язык всей земли»².

Люди Амалека, разбросанные по земле в эпоху Вавилонской башни, были остатками тех, о ком в момент потопа было сказано: «и истреблю все существующее, что Я создал, с лица земли»³. И потомки Амалека в период четвертого рассеяния⁴ — это те могущественные князья, которые правят над Израилем силой оружия. О них также говорится в стихе: «Но земля растлилась пред лицом Божиим, и наполнилась земля злодеяниями»⁵.

О Нефилимах сказано: «тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы»⁶. Они составляют вторую группу Великого Смешения, они происходят из «павших» («нефилим») из верхнего мира.

¹ Тема соотношения Тетраграмматона, Божественного имени Яхве, не подлежащего огласовке в иудейской традиции и состоящей из букв (справа налево) יהוה, является центральной для теории 'egev gav. Эти буквы каббалисты располагают вертикально и соотносят с четырьмя мирами. ' соответствует самом Богу. Первое ה — Элохим-Матери, Небесной Шекине. Буква י представляет собой духовный мост, ось мира. Второе ה, маленькое he, соответствует Шекине в изгнании или Израилю. Нападая на мост vaу, «народы Великого Смешения» заставляют его удалиться, и так прерывается связь между верхней Шекиной и нижней Шекиной. Эта тематика вполне соотносима с учением гностиков-валентиниан о павшей Софии. См. подробнее: Дугин А.Г. Мессиянство каббалы // Конец Света. М.: Арктогея, 1998.

² Бытие. Глава 11:9.

³ Там же. Глава 7:4.

⁴ Современное четвертое рассеяние началось, согласно иудаизму, в 68 году от Р.Х., т. е. за 172 года до начала 5-го тысячелетия по иудейскому летоисчислению. См.: Дугин А.Г. Мессиянство каббалы.

⁵ Бытие. Глава 6:11.

⁶ Там же. Глава 6:2.

Когда Святой, будь он благословен, захотел создать человека, сказав: «сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему»¹. Он хотел сделать из него вождя существ верхнего мира, чтобы он командовал, и чтобы все управлялись его рукой, по примеру Иосифа, о котором сказано: «И поставил его над всею землею Египетскою»².

Но существа верхнего мира решили воспротивиться и вскричали:

«Что что *есть* человек, что Ты помнишь его»³, это человек, который в будущем восстанет на тебя! Святой, будь Он благословен, им ответил: «Если бы вы сами побыли в нижнем мире как он, вы бы совершили бы еще больше преступлений, чем он! И вскоре «сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы»⁴, они восхотели их, и Святой, будь Он благословен, заставил их пасть в нижний мир в цепях. Сыны Божьи назывались Аза и Азаэль, однако души Великого Смешения, которые от них происходят, называются Нефилим, которые сами себя обрекли на падение, блудодействуя с «красивыми» женщинами. Итак, Святой, будь Он благословен, вычеркнул их из мира грядущего, что бы они не имели в нем никакой доли. Он дал им плату в нижнем мире, что выражено в словах: «И воздаст ненавидящим Его в лице их, погубляя их; Он не замедлит»⁵.

Гиборим (или герои) представляют третью группу, составляющую Великое Смешение, это о них написано «Это сильные, издревле славные люди»⁶. Они происходят из того же рода, что и люди Вавилонской Башни, которые сказали: «построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя»⁷. Они строят синагоги и школы и кладут там свитки «Торы» с короной на голове: но все это не во имя ЙХВХ (יהוה), но чтобы сделать себе имя: «сделаем себе имя»⁸. Но так как они приходят с «другой стороны», они презирают детей Израиля, как пыль земную и обкрадывают их. Так их труд будет разбит. О них написано: «И усилилась вода на земле чрезвычайно»⁹.

Рефаим (или тени) составляют четвертую группу Великого Смешения: когда они видят детей Израиля в беде, они удаляются от них, и даже если они в состоянии их спасти, они уклоняются. Они избегают «Торы» и тех, кто ее изучают, и идут творить добро идолопоклонникам. О них

¹ Бытие. Глава 1:26.

² Там же. Глава 41:43.

³ Псалтырь. Глава 8:5.

⁴ Бытие. Глава 6:2.

⁵ Второзаконие. Глава 7:10.

⁶ Бытие. Глава 6:4.

⁷ Там же. Глава 11:4.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Глава 7:19.

сказано: «Тени не поднимутся»¹. В эпоху искупления Израиля Ты «уничтожишь всякую память о них»².

Анаким (или гиганты) составляют пятую группу Великого Смешения. Они ненавидят тех, о ком сказано, Тора — это «украшение для шеи твоей»³. О них написано: «и они считались между Рефаимами, как сыны Енаковы»⁴, они, действительно, друг друга стоят.

Пять групп Великого Смешения заставляют мир вернуться к состоянию Тоху-Боху («Земля же была безвидна и пуста»⁵). А «вернуться к Тоху-Боху» означает разрушение Храма.

«Земля была Тоху-Боху»⁶, потому что Храм был осью мира. Но когда придет свет, которые есть Святой, будь Он благословен, они будут стерты с лица земли и уничтожены. Однако конечное Освобождение зависит не от их «стирания с лица земли», а от уничтожения Амалека, потому что именно в отношении Амалекима была произнесена клятва⁷.

Этот пассаж мы привели полностью, так как его интерпретация лежит в основе тонкого процесса идентификации структуры еврейского отступничества с позиции ортодоксальных иудеев. Хотя термин «пять народов великого смешения» на основе одного только текста «Зохара» (в отрыве от комментариев Виленского Гаона и его школы) можно применить к «гойским» народам — Амалик, например, отождествляется с исчезнувшими арабскими племенами Синайской пустыни, а остальные демонические племена относятся к «той стороне» (*sitrā ahārā*), куда Талмуд помещает и мусульман (Ишмаэль), и христиан (Эдом) — Виленский Гаон трактует его как «клиппу Иакова»⁸, то есть темное измерение *внутри* еврейского Dasein'a, а не *вне* его — как в мире гоев.

В рамках каббалистической экзегетики миснагедов «народы великого смешения» примешались к евреям во время их выхода из Египта, то есть они все же имеют нееврейские корни, но в то же время, в отличие от других народов, они давно стали *внутренним измерением* еврейства и поэтому являются «темным дублем», «клиппой», «скорлупой» именно Израиля. В опреде-

¹ Книга пророка Исаяи. Глава 26:14.

² Там же. Глава 26:14.

³ «(...) потому что это — прекрасный венок для головы твоей» — в Синодальном переводе. Притчи. Глава 1:9.

⁴ Второзаконие. Глава 2:11.

⁵ Бытие. Глава 1:2.

⁶ Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною (Бытие. Глава 1:2).

⁷ Зоһар. Т. 1. Р. 143 — 146.

⁸ Раби Элияу (Виленский Гаон). Совершенная мера. Иерусалим; М.: Маханаим — Ажойнт, 1993.

ленном смысле их и следует отождествить с самим Ва'алом, так как именно в его честь евреи и отливали золотого тельца. Показательна также связь золотого тельца с фигурой «страдающего Мессии» и самим Иосифом, ведь, согласно Талмуду, могущество идол золотого тельца приобрел из-за того, что к массе расплавленного золота была примешана табличка с надписью «Вставай, бык!» ('ale shōt — על שור), с помощью которой Моисей достал останки Иосифа со дна Нила.

Происхождение 'erev rav еврейские комментаторы относят к изначальным временам. Вавилонский Талмуд в трактате «Хагига»¹ говорит о том, что хаос предшествовал творению:

Хаос — это зеленая линия, опоясывающая весь мир, и из него образовалась тьма, так как сказано «И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя»².

Далее также говорится о 974 поколениях хаоса (tohū va-bohū — תהו ובהו), которые были вызваны к жизни божественным декретом еще до творения мира³, но не явились в должное время (промедление, «еще не» — яркая черта хаотического, титанического начала). Тогда Бог, по словам Талмуда, «подвесил» этих наполовину созданных, «запаздывающих» существ, распределив их по поколениям, среди которых они составляют разряд «наглецов» ('azī ranīm — אֲזִי רָנִים), наиболее дерзких (ἄβρις титанов) существ среди всех остальных. Эти 974 поколения связаны с местом из «Псалтыри»: «Падут подле тебя тысяча»⁴, в чем традиционно комментаторы видят намек на падение ангелов. Но так как инкарнации этих древних душ «наглецов» направлены на их «обеление» и «очищение», то некоторая часть из тысячи будет спасена. Спасенные составляют символическое число 26, являющееся суммой каббалистической гематрии имени Тетраграмматона⁵.

¹ Babilonian Talmud. Vol. VI. Tract Hagiga. Boston: The Talmud Society, 1918. P. 22.

² Псалтырь. Глава 17:12.

³ Babilonian Talmud. Vol. VI. Tract Hagiga. P. 29.

⁴ Псалтырь. Глава 90:7.

⁵ Этот сюжет, возможно, указывает на глубинную близость двух типов титанизма — политеистического титанизма tohū va-bohū (хаоса), так или иначе соотносимого иудейским монотеизмом с западно-семитским язычеством, и собственно монотеистического титанизма самих иудеев: Тетраграмматон-Яхве (26) оказывается эссенциальной вытяжкой их 1000 павших могуществ, остаток которых (974) и составляет «пять народов великого смешения», 'erev rav. Это, однако, не более чем (смелая) ноологическая (ноомахическая) гипотеза, требующая более глубокого исследования. В этом случае 974 будет собирательным числом Ва'ала.

Второй этап в истории 'egev gav связан со 130 годами жизни первого человека Адама, которые прошли до того, как у него появился сын от Евы. Эти 130 лет, согласно Талмуду, он провел не в невинности: семенные истечения, обусловленные «поясом», который он носил, породили от «той стороны» (sitṛā ahgā) или ее персонификации Дилит, потусторонних существ, демонов — рухимов, шеддимов, лилимов. Они стали первым проявлением 974 «незаконченных душ».

Позднее они периодически воплощались из поколения в поколение среди еврейского народа. Они преобладали среди населения Содома и Гоморры и вышли вместе с Моисеем из египетского рабства¹.

В своих комментариях к «Зохару» Виленский Гаон приводит следующее толкование:

Исав и Ишмаэль вплетены в Авраама и Исаака, но 'egev gav вплетен в Иакова. Поэтому 'egev gav более проблематичны для Израиля и шекины, так как они закваска в тесте — потому что все скупые и те, кто не поддерживают «Тору», из их числа².

Его комментарий к одному месту в книге «Чисел» — «и говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть нам в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища»³ — поясняет:

Закваска в тесте — это 'egev gav, которые хуже всех народов мира (гоев), поскольку они останавливают Израиль на пути исполнения заповедей (мицвот)⁴, и тот, кто сбивает друга с пути, делает ему больше зла, чем если бы он убил его⁵.

В уже упомянутом разделе «Зохара» говорится:

Рассеяние, изгнание и разрушение Храма, и все страдания — все они происходят из того, что Моисей принял 'egev gav, и все злые и извращен-

¹ Иудейский текст Sha'arei HaPesukim (Shemos 1:8) поясняет, что «число существ зрев рав среди тех, кто следовал за Моисеем, вдвое превосходило число подлинных сынов Израилевых».

² По книге ученика Виленского Гаона рабби Гиллеля Шикловера. *Rabbi Hillel Shiklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor)*. Pteakh Tikva: Rabbi Yeshiel Bar Lew, 2011. P. 122.

³ Числа. Глава 21:5.

⁴ Последователь Саббатаи Цеви Барухио Руссо, основатель наиболее радикальной ветви саббатаизма, призывал именно к «сакральному нарушению» всех ветхозаветных заповедей (мицвот), как пути к парадоксальному спасению и «избавлению».

⁵ *Rabbi Hillel Shiklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor)*. P. 45.

ные люди и злодеи всех поколений происходят от них, от их душ, так как являются инкарнациями тех, кто покинул Египет¹.

Так оформляется идея, согласно которой наряду со злом, исходящим извне по отношению к еврейскому народу, есть зло, исходящее *изнутри его самого*. И именно это зло — эрев рав — становится у некоторых комментаторов самым главным.

Так, по словам рабби Гилеля из Шиклова (1758 — 1838), передающего идеи своего учителя Виленского Гаона:

Главная роль двух Машиахов, Машиаха сына Иосифа и Машиаха сына Давида, в поколениях состоит в обороне и войне против трех главных клиппот (скорлуп) — против скорлуп Исава², Ишмаэля³ и 'егев гав⁴. Главная битва должна разразиться с тем, чтобы убраться силы 'егев гав, клиппу Армилуса⁵ из Израиля; 'егев гав — наш величайший враг, который отделяет друг от друга двух Машиахов. Клиппа 'егев гав действует через обман и обходные пути, лезть. Поэтому война с 'егев гав самая трудная и горше всех остальных⁶.

Про загадочную фигуру Армилуса Виленский Гаон поясняет:

Армилус, ангел великого смещения есть тот, кто пытается соединить Исава и Ишмаила⁷, чтобы уничтожить Израиль и весь мир, не дай Бог. Главное желание великого смещения — соединить Исава и Ишмаила, и тем самым разделить двух Машиахов. Наша главная задача противостоять этим действиям и биться с ними. Мы должны уничтожить могущество великого смещения, клиппу извращенного Армилуса, и изгнать

¹ *Zohar*. Т. 1. Р. 161 — 162.

² Синоним христианских народов.

³ Синоним мусульманских народов.

⁴ Группа внутри евреев, клиппа Иакова.

⁵ Армилус (אַרְמִילֵי) — фигура талмудической эсхатологии. По одной версии, он тождественен Машиаху из колена Иосифа (и Эфраимова), то есть страдающему Машиаху, который создаст в эпоху «избавления» (геула) «великую Империю». По другой версии, он выступает как черный двойник Машиаха, аналог христианского антихриста. Здесь он выступает как сын Сатаны и женской статуи, создавший гигантскую мировую Империю. В трактате «Книга Зарубабеля» ему противостоит мать настоящего Машиаха из колена Давыдова Хевцива, а также второй страдающий Машиах (в данной версии — положительный герой), бьющийся против Армилуса и погибающий в этой войне. Только второму Машиаху, из колена Давидова, сыну Хевцивы, удастся победить Армилуса.

⁶ *Rabbi Hillel Shiklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor)*. Р. 70.

⁷ Объединить Исава и Ишмаила равнозначно созданию антииудейского альянса христиан и мусульман.

из Израиля. Великое смешение — наш главный враг, так как он разделяет двух Машиахов. Клиппа великого смешения действует обманом и косвенно. Поэтому война против великого смешения самая трудная и горькая, и мы должны воевать с ним победить его со всей нашей силой. Всякий, кто не участвует в войне против великого смешения, становится частью его клиппы. Кем он ни был, лучше бы ему не родиться¹.

Так, по данной идентификации «та сторона» (*sitrā ahrā*), «ад», «тьма», расположена не просто *вокруг* евреев, но *внутри* евреев, в них самих, как их распадающийся на пять групп обратный черный двойник. Он включает в себя колдовство, титанизм, грех (разврат), дерзость и прямую ненависть (Амалек) к самим себе, то есть антииудаизм, исходящий из самих евреев. По этой логике евреи, вступающие в Модерн, и являются собственно «народами великого смешения», так как они переходят не к Ишмаилу (как Саббатаи Цеви), не к Исаву (как Якоб Франк), но к *темной стороне самих себя*, то есть на обратную сторону еврейской идентичности. Мы видим все пять признаков в модернизированном европеизированном еврее:

- 1) он верит в науку без Бога (сциентизм = колдовство, «техническая цивилизация») — рефаим;
- 2) он ставит перед собой гигантские цели и задачи — колонизацию, индустриализацию, урбанизацию (титанизм — анаким);
- 3) он провозглашает нравственную свободу и либертинаж (разврат, блуд — нефилим);
- 4) он исповедует индивидуализм и опору на собственные волю и разум (бросая вызов Богу и окружающему миру — гиборим);
- 5) и наконец, он смеется над еврейской верой и иудаизмом и ненавидит евреев (антииудаизм франкистов, включающий «кровавый навет» — амалеким).

Виленский Гаон жил в ту эпоху, когда большинство этих явлений еще не получили своего полного развития, и он полемизировал в большей степени с демократическим мистицизмом польских хасидов, нежели собственно с модернизацией, но его анализ сохраняет свою структурную значимость и в более поздние эпохи, когда становится еще более наглядным. С такой точки зрения, представляющей собой платформу ортодоксального иудаизма, еврейский Модерн есть *трансгрессия иудейской идентичности*, но не вовне, а вовнутрь, как процесс *падения в свою собственную демоническую тень*. Следовательно, модернизированный Израиль видится здесь как «дубль Израиля», «Армилус», его черная, титаническая, ноктиур-

¹ *Rabbi Hillel Shiklover. The Voice of the Turtledove (Kol HaTor). P. 71.*

ническая тень. И в структуре каббалистических образов, привлекаемых Виленским Гаоном, можно увидеть следы полемики древнего монотеистического иудаизма с западно-семитским политеизмом, представляющим собой в определенном смысле прообраз мифологически истолкованной структуры современной европейской цивилизации (Модерна), увиденной глазами ортодоксального иудейского традиционалиста. Поэтому Модерн — как Ва'ал — является одновременно и еврейским, и антиеврейским.

Приблизительно такого же взгляда на сущность еврейского Модерна придерживаются ортодоксальные традиционалистские круги иудейских каббалистов миснагедского течения и в наше время.

Три стратегии соучастия

Рассмотрим, однако, три этапа активного соучастия евреев в европейском Модерне.

Первым этапом этой стратегии, давшей колоссальные результаты, является *борьба евреев за равноправие* в европейских обществах в XVIII — XIX веках, когда во многих европейских странах по средневековой инерции действовали законы и правила, ограничивающие гражданские права евреев. В ходе этой борьбы, ведущейся как со стороны евреев, сохраняющих свою идентичность, но осуществляющих реформу иудейской цивилизации рассеяния в духе Хаскалы, так и со стороны евреев, выступающих от лица европейского Модерна в «общечеловеческом» обличье, евреи постепенно были признаны полностью равноправной группой населения, возможности участия которой в европейской цивилизации Модерна были уравнены со всеми остальными ее членами. Безусловно, эта стратегия была не просто тактическим использованием социально-политических и культурных процессов, протекающих в контексте европейского историала, цивилизацией, находившейся на периферии и просто принявшей на свой счет представившуюся историческую возможность, но активной и прекрасно организованной масштабной операцией, предполагавшей и внутреннюю трансформацию иудаизма (превращающую иудеев в субъекта, с которым европейский Модерн способен найти общие точки прикосновения, то есть Хаскала), и множество параллельных и эффективных идеологических компаний, ведущихся за пределом еврейской диаспоры, внутри самих европейских обществ, что требовало от евреев, в этом процессе задействованных, еще большего отхода от своего цивилизационного ядра и принятия иной, нееврейской идентичности. Следовательно, европейский Модерн был не просто шансом, но в определенной мере

еврейским проектом — хотя не изначально и не полностью, а лишь на определенном этапе и в той мере, в какой это непосредственно касалось самих евреев — в цивилизационном смысле.

Вторым этапом можно считать *выход евреев на авангардные позиции* в процессе европейской модернизации, начатой вообще без их участия или при крайне незначительном их участии. Европейский Модерн, хотя и представлял собой подъем особого Логоса, противоположного средиземноморскому, греко-латинскому, все же происходил *изнутри* Европы, проступая из-под ее аполлоно-дионисийской идентичности, из нижнего пласта черного Логоса, Великой Матери. Кельто-Модерн (англо-Модерн и франко-Модерн)¹, равно как и предвалявшая его протестантская Реформация по своей структуре изначально не были продуктами еврейского духа, поскольку по-настоящему серьезное еврейское влияние в Европе дало о себе знать не ранее XIX века, спустя несколько столетий после начала Нового времени. Но когда евреи по логике «святого отступничества» включились в этот процесс, они постепенно оказались в его авангарде. Если принять во внимание оценку той структуры, которая соответствует «клипше Иакова», описанной в «Зохаре» и прокомментированной Виленским Гаоном, то мы увидим интересное соответствие между титаническим и демоническим описанием черного дубля Израиля в лице «пяти народов великого смешения» ('erev rav) и основными чертами черного Логоса, ставшего осью европейской модернизации. Очевидно, что в истоках европейского Модерна не находятся ни ортодоксальные иудеи, ни даже еврейские мессианские экстремисты, стоящие на позициях «священного отступничества», но на определенном этапе (с начала XIX века и особенно в XX веке) мы видим нарастающую *конвергенцию* между чисто европейской (гойской) версией черного Логоса, восходящей к номинализму, атомизму и материализму первых этапов Нового времени, и еврейской антиномистской мессианской трансгрессией («спасение через грех»), где роль евреев постоянно возрастает — по мере того, как Модерн занимает в Европе и в мире все более прочные позиции. *Модерн не был еврейским в своих истоках, но он становится таковым по мере своего развития, укрепления и развертывания.* На внешнем уровне этот процесс оплачивается деиудаизацией и модернизацией самих евреев, оказывающихся на более центральных ролях европейской цивилизации Модерна пропорционально тому, в какой мере и до какой степени они переходят на «другую сторо-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

ну» (*sitrā ahrā*), то есть занимают позиции, которые с точки зрения самого ортодоксального иудаизма не могут быть расценены иначе как «отступничество», «грех», «предательство». Такова плата за усиление позиции евреев в нееврейском мире Модерна: чем меньше они евреи (в традиционном смысле этого понятия), то есть чем меньше они являются классическими носителями эксклюзивистской обособленной экзистенции, культуры ожидания и цивилизации рассеяния, тем больше шансов у них захватить первые места в современном мире. Поэтому второй этап еврейской модернизации, логически продолжающий первый, представляет собой не просто усиление позиции евреев в классическом смысле, но усиление влияния еврейской «демонической» составляющей — это нарастающий триумф того, что миснагеды называют «клиппой Иакова», то есть темной (титанической, падшей, политеистической) стороны еврейской идентичности. Поэтому здесь, принимая во внимание уточнение миснагедского историка Виленского Гаона, мы имеем дело не просто с еврейским Модерном, но с универсализацией «сатанинской» составляющей еврейской идентичности, с еврейским «сатано»-Модерном, еврейским «титано»-Модерном. Это ясно видно в антиномистских и даже прямо антиеврейских выпадах Карла Маркса, типичного представителя этого направления, и, соответственно, характерно для всего течения марксизма, где евреи играли ключевую роль, выступая при этом жесткими и радикальными противниками классического ортодоксального иудаизма. Маркс в этом смысле, равно как и Троцкий и другие еврейские деятели коммунистического движения, представляют собой идеальные образцы того явления, которое мы рассматриваем: еврейское влияние в мире растет в гигантских масштабах, но при этом в той форме еврейства, которая основывается на отказе от классической идентичности. Карл Маркс прекрасно вписывается в серию еврейских лже-Машиахов, осуществляющих акты «святого отступничества». Но если Саббатаи Цеви или Якоб Франк «предают» иудаизм ради «ислама» и «христианства», то Маркс делает тот же самый жест во имя «атеизма», титанизма и сатанизма, точно резонирующих с собственно европейским подъемом черного Логоса. Отсюда легко понять роль евреев в авангардных направлениях в политике, экономике и культуре Модерна: по терминологии Виленского Гаона, это не просто «евреи», но «народы великого смешения», «демоны» в еврейском облики, и, соответственно, их альянс с гойскими силами «той стороны» (*sitrā ahrā*) вполне логичен.

Таким образом, метафизическая революция Ва'ала приобретает вполне конкретные историко-социальные и политические очертания.

Сионизм: проблематизация новой задержки

Теперь мы подходим к третьему этапу еврейского Модерна, который берет начало в XIX столетии в форме первых сионистских конгрессов, а достигает своей кульминации в 1947 году после окончания Второй мировой войны и создания Государства Израиль. Если на первом этапе еврейское соучастие в модернизации помогло евреям занять равные позиции с другими социальными и религиозными группами в Европе, открыв путь к равноправию в европейских обществах, если на втором этапе активное участие евреев в построении и окончательной фиксации парадигмы Модерна вывело их на первые позиции в этой области, то на третьем этапе мы видим то, что можно в определенной оптике принять за финальную реализацию мессианского идеала, к которому и была направлена вся «цивилизация рассеяния» — возвращение на землю обетованную и (вос)создание Государства Израиль. В этой точке между собой сходятся все линии еврейского историаля:

- *ортодоксальная иудейская культура* ожидания, составляющая ось «цивилизации рассеяния» и талмудического иудаизма;
- *каббалистическая циклология* шемиттот, центрированная на онтологических эпифаниях, связанных с *tiqqūn*, завершением собирания света из разбитых ваз;
- *революционное мессианство* от Бар Кохбы до Саббатаи Цеви и Якоба Франка, оживляемое волей к эсхатологическому построению Израиля как Государства;
- *еврейский антиномизм*, достигший своих результатов и подчинивший евреям-трансгрессорам захваченный их финансовым, культурным, идеологическим и информационным могуществом мир гойских царств, постепенно и незаметно в ходе модернизации перешедших под еврейский (еврейско-сатанинский) контроль (либерал-капитализм, финансовая олигархия, временно социализм и коммунизм, позднее глобализация).

Изначально сионизм нес в себе все эти черты: от модернистских и прагматистских, включая «прогрессивно»-коммунистическое крыло (строители кибуцев), до ортодоксально-консервативных и традиционалистских (линия религиозного сионизма Ахад ха-Ама). Идея сионизма состояла в том, чтобы объединить мистико-эсхатологическое ожидание, составляющее сущность ортодоксального иудаизма, с волюнтаристско-рационалистским активизмом и конструктивизмом Модерна, используя прагматически любые политические, экономические, идеологические и геополитические учения — от буржуазного национализма до колониализма, финансизма и рабочего движения, а также активного лоббизма различных еврейских групп (банкирских, промышленных, политических, идеологических,

культурных и т. д.) в целях обеспечения поддержки сионистских проектов в Палестине со стороны различных влиятельных держав Европы. В сионизме мы видим, как сходятся между собой разошедшиеся ранее линии еврейской цивилизации рассеяния:

- ортодоксальное ядро, сохраняющее верность строгим правилам изгнания (обособленность, верность иудейским законам и обычаям, изоляция от нееврейского мира);
- революционное мессианство, настаивающее на активном участии в ускорении эсхатологического процесса (коллективное участие евреев в *tīqrūp* — великом восстановлении);
- трансгрессивное крыло тех, кто свершил «священное предательство», но использует полученные в обмен на это позиции в «гойском мире» (= в аду Модерна) для осуществления финального эсхатологического аккорда, ради которого и состоялось «нисхождение в грех» (это вторая восходящая ветвь символа Якоба Франка — V).

Именно в сионизме происходит кульминация позднего талмудического еврейского историала во всех его версиях, сходящихся к единой точке: «еврейская святость» и «еврейский грех», «еврейская верность» и «еврейское предательство», Машиах страдающий и Машиах побеждающий оказываются синхронно в едином историческом и пространственном круге — в *Государстве Израиль*. Фатализм покорного стоического ожидания и историческая экстремистская активность тех, кто ждать более не может и не хочет (дух Ва'ала или Маккавеев), соединились в сионистском рывке, и после драматических испытаний Второй мировой войны, как награда за «катастрофу» (*shōāh* — תשׁו"ח) Государство Израиль стало реальностью. Этот момент — 1947 год — можно считать финальным аккордом еврейского историала во всех его версиях — ортодоксальных и гетеродоксальных, консервативных и модернистских. Так как возвращение на «землю обетованную» из четвертого рассеяния, согласно классическому иудаизму, возможно только в мессианскую эпоху, то есть в период прихода Машиаха, а приход Машиаха есть момент «конца истории» для иудеев, то создание Израиля и процесс массивной алии (возвращения евреев в Палестину) мыслятся как конец «цивилизации изгнания», длившейся 2000 лет, и начало нового эона, шемитта Рехамим. Восстановление, *tīqrūp* почти совершено, и, для того чтобы поставить последнюю точку за всем процессом еврейской истории, остались лишь некоторые штрихи — появление десятой «красной коровы»¹, принесение ее в жертву, парусия Машиаха и строительство Третьего Храма.

¹ Принесение в жертву «красной коровы» связано с очищением от греха поклонения золотому тельцу в Египте, и произойти должно лишь в самый последний период мессианской эпохи. В жертву она приносится самим Машиахом. Согласно ряду

Но с 1947 года по настоящее время еврейская цивилизация, теперь уже при наличии успешно осуществленного сионистского проекта, снова оказывается в чрезвычайно двусмысленной ситуации. Ортодоксы дождались «конца времен», а «нетерпеливые» мессиянисты ему активно способствовали — любимыми способами, вплоть до установления контроля над адом Модерна, в строительстве которого евреи приняли на последнем этапе самое деятельное участие. Но даже самые оптимистические оценки состояния дел в мировой истории и еврейского общества в Израиле и за его пределами не дают никаких оснований для уверенности в осуществлении мессианских перспектив. Израиль есть, алия есть, мировое еврейское господство над «миром клиппот» (Модерн) есть, но Машиах снова задерживается. Это столкновение с реальностью не так унизительно, как провал мессианских и императорских ожиданий Саббатаи Цеви, но в чем-то не менее тревожно. Снова в центре внимания оказывается «мистерия опоздания», *отложенная эпифания*. Это опять ставит еврейскую цивилизацию перед старой дилеммой: рассогласования внутреннего мира иудейского мессианского ожидания и холодной, опровергающей эсхатологические ожидания реальности. В этой реальности и Эдом, и Ишмаэль уже относительно слабы, а западный Модерн в значительной степени в руках евреев — преимущественно трансгрессоров-гетеродоксов. Нет ни могущественного султана Порты, ни заносчивого австрийского Императора, ни преследующих евреев повсюду христианских князей, ни юдофобской католической церкви. Мир лежит у еврейских ног, но в этом мире нет Машиаха. *Все еще нет*, несмотря на то что ему явно пора прийти. Все условия для этого — внутренние и внешние, религиозные и технические, геополитические и финансовые, лоббистские и информационные — налицо. Только его нет. Но без него настоящим евреям, евреям с идентичностью культуры ожидания, евреям как религиозному типу, вообще ничего не надо — ни власти, ни богатства, ни добра, ни зла. *Еврей есть тот, кто ждет Машиаха*¹. Более того, *еврей есть тот, к кому Машиах приходит*. А если не приходит, то это уже не еврей. А кто-то еще. И в этом грандиозная духовная проблема современной еврейской идентичности.

израильских источников, девятая «красная корова» появилась в Израиле в 1997 году. Позднее это было опровергнуто, так как красная масть коровы была не полной, и комиссия раввинов обнаружила пятна другого окраса, что сделало ее непригодной для сакральной жертвы.

¹ В полной мере это касается того, кого мы называли второ-евреем, то есть евреем, чья идентичность была сформирована после Вавилонского пленения под решающим влиянием иранского Логоса.

Натурей карта

Проблема задержки Машиаха предполагает несколько путей решения. Равно как миснагеда и Виленский Гаон в отношении хасидов (и косвенно, саббатаистов) среди евреев в такой ситуации может возникнуть и возникло радикально традиционалистское ядро евреев-ортодоксов, вообще отвергающих сионизм. Ярче всего это представлено в движении «Натурей Карта» (נטורי קרתא), «Стражи Города»¹ — еврейской фундаменталистской секте, полагающей, что сионизм изначально был пародией, нарушающей сами основы культуры ожидания, неправомочно торопящей «конец времен», а следовательно, осуществляющий фундаментальную подмену всей еврейской идентичности. Сионизм в глазах сторонников «Натурей Карта» есть *карикатура*, опрокинутый дубль истинного иудаизма, нечто антииудейское. В терминах «Зохара», сионизм есть политико-религиозный проект 'егев гап, «пяти народов великого смешения», которые под видом «евреев» создали искусственную эсхатологическую *пародию*. Поэтому существование Государства Израиль не приближает приход Машиаха, а, напротив, построенное раньше времени и вопреки талмудической логике ожидания, как насилие и инсценировка, современный Израиль, само его существование есть *непреодолимая преграда на пути Машиаха*. Машиах не придет до тех пор, пока эта «демоническая пародия» и ее создатели не будут уничтожены. Соответственно, с этой позиции крайней иудейской ортодоксии, вся совокупность евреев-трансгрессоров, покинувших иудаизм и включившихся в процессы модернизации, представляет собой ничем не оправданных предателей и «сатанистов», изменивших вере отцов и навлекших беду на

¹ Один из активистов «Натурей Карта», нью-йоркский рабби Бек, так определяет это движение: «Термин "Натурей Карта" описывает движение евреев, которые противостоят сионизму. Расскажу кратко историю этого движения. В ходе двадцатых годов сионистская агитация вызвала новую волну арабского антисемитизма, достигшего высшей точки. В этот момент невозможно было ходить по улицам Иерусалима, поскольку арабы готовы были убить или ранить каждого встретившегося им еврея. Тогда некоторые антисионисты из наших решили мирно ответить на взрыв арабской ненависти и арабского насилия, распространяя короткую выдержку из Талмуда. Вот она: «Когда Рай Слокиш [один их талмудических мудрецов] пришел к воротам города, он спросил: "Кто сторожи в этом городе?" Ему ответили: "Лучники, солдаты". Рай Слокиш возразил: "Разве они настоящие стражники города? Нет! Они разрушители города! Истинные стражники города — это благочестивые люди, предающиеся молитве". Выражение "Натурей Карта" означает дословно "Стражники Города". Основателем и идеологом этого антисионистского движения евреев-ортодоксов был рабби Амран Блау. Постепенно движение приобрело силу и распространилось повсюду в еврейском мире». См.: «Они преступили три талмудические заповеди». Интервью с рабби Беком // Элементы. 2000. № 9.

все еврейство — не со стороны народов, гоев, могуществ «той стороны» (*sitrā ahrā*), но со стороны самого Бога Израилева, возмущенного нестойкостью и падением избранного народа. «Катастрофа», по мнению некоторых представителей «Натурей Карта», вполне заслужена, она была закономерным ответом на действие евреев, преступивших заповеди Талмуда и ставших носителями чистого и ничем не оправдываемого зла — как для самого еврейства, так и для других народов. Один из представителей «Натурей Карта», американский раввин Бек, описывал это в одном из своих интервью в следующих терминах:

Нет никаких сомнений в том, что страдания еврейского народа суть духовные страдания, ниспосланные Богом за множество наших грехов. Одним из наказаний, обещанных за нарушение Трех Талмудических Заповедей, в которых евреи клялись пред Богом, не восставать против наций и не пытаться восстановить свою родину с помощью военной силы, — было попущение Богом избиения евреев. Бог допустил, чтобы в случае отступления от Трех Заповедей, «плоть евреев была открыта для избиения». В этом смысле действительно есть связь между сионизмом, антисемитизмом и нацистскими преследованиями. Евреи преступили Три Талмудические Заповеди и тем самым подставили себя под удар. (...) Во-первых, еврейский народ поклялся не восставать против народов мира. Во-вторых, он поклялся не участвовать в действиях, которые могут ускорить наступление Конца Света. В-третьих, он поклялся не возвращаться всем вместе в страну Израиль. Таковы Три Талмудические Клятвы, которые еврейский народ обязался соблюдать. Сионизм, со всей очевидностью, вошел в прямое противоречие с каждой из них¹.

Эта позиция совершенно логична и основана на следовании культуре ожидания в той форме, в которой она сложилась в ходе четвертого рассеяния и зафиксировалась в «Талмуде». В такой ситуации к ней может быть приложено каббалистическое измерение или оно может быть оставлено в стороне, но главное заключается в *радикальной делигитимации всех форм «спасения через грех»*, то есть в отвержении любых попыток искусственно приблизить приход Машиаха и особенно при помощи геретодоксальных еретических практик, к которым в равной мере относится и вероотступничество (Саббатаи Цеви или Якоба Франка), и модернизация (то есть осознанное погружение евреев в сатанинские процессы Модерна — капитализм, социализм, рационализм, сциентизм и т. д.) и кульмина-

¹ «Они преступили три талмудические заповеди». Интервью с рабби Беком.

цией которых становится сионизм как выражение абсолютного зла, подмены, пародии и главной «преграды» для настоящего прихода подлинного Машиаха.

Хасиды, «Верные Храму» и расчеты конца

Вторым возможным ответом на новую задержку Машиаха, к которому склоняется современное хасидское движение, является релятивизация Машиаха и отождествление Машиаха с тем или иным (хасидским) религиозным лидером (например, Ребе Менахем-Мендел Шнеерсоном). Такой ход структурно напоминает саббатаизм и франкизм, когда явное опровержение мессианских чаяний историко-политическими событиями упрямо игнорируется через субъективную верность мистическому вождю религиозной группы. В этом случае хасиды, как и ранее саббатаисты, вынуждены разрабатывать апологетику мессианских этапов, релятивизируя статус и функции Машиаха. Но даже по сравнению с фигурой Саббатаи Цеви, и так уже имеющей ряд карикатурных черт, Менахем Шнеерсон явно уступает в масштабе личности, харизме и глубине хотя бы субъективной веры в собственное мессианское предназначение. Признать правоту хасидов «Хабада», означает отождествить историческую драму иудаизма с легковесным сериалом в духе New Age¹.

Следующим путем является волонтаристский сионизм, воплощенный в фундаменталистской секте «Верные Храмовой Горе» (Temple Mount Faithful — *אמונים לרמה*)². Его представители и аналогичные им религиозные израильские ультраортодоксы упорно считают, что все события, связанные с восстановлением Израиля в XX веке, полностью духовно и эсхатологически достоверны и что преградой к осуществлению финального аккорда истории является лишь нерешительность политического руководства Израиля, а также глубинная зараженность модернизацией и ее идеологическим ядом евреев, слишком глубоко повершивших в «демократию» и «либерализм», которые изначально предназначались лишь для «внешнего пользования» и прагматически служили для демонтажа европейских традиций в узкоеврейских интересах. Поэтому для Израиля пригодна совершенно иная система ценностей и правил, являющаяся исключением среди остальных обществ.

¹ *Fishkoff S.* The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch. N.Y.: Schocken, 2003.

² *Motti Inbari.* Jewish fundamentalism and the Temple Mount: who will build the Third Temple? Albany: State University of New York Press, 2009.

Представители этого направления полагают, что в отношении палестинского населения вполне можно применить масштабные этнические чистки (трансферт или прямой геноцид), мечеть Аль-Акса, стоящую сейчас на Храмовой горе и являющуюся святыней для всего мусульманского мира, следует безжалостно снести и начать возводить Третий Храм, после чего Машиах и явит себя. Издержки такой радикальной политики «Верные Храмовой Горе» склонны минимизировать, ссылаясь на то, что Бог, исполнивший свое обещание и вернувший евреев после двухтысячелетнего скитания на землю обетованную, может все. Для Бога нет никаких преград, и мнение мирового сообщества, резолюции ООН, сопротивление подлежащих уничтожению арабов и протесты мусульман против осквернения их святынь, для Него вообще ничего не значат. Поэтому верные иудаизму евреи должны сами, не дожидаясь никого и ничего, осуществить этот подготовительный этап. И если не сделать этого, то мессианский сценарий будет сорван.

Здесь мы видим наступательный мессианизм в духе Бар Кохбы, когда мессианские функции волонтаристски берет на себя группа убежденных и воинственно настроенных религиозных патриотов.

Представители этого направления уже предпринимали ряд попыток осуществить свои планы, в частности, готовили подкуп к Храмовой горе, но сталкивались с жестким сопротивлением более умеренных израильских властей. Хотя само это движение в современном Израиле сегодня менее заметно, чем раньше, аналогичные настроения свойственны значительной части религиозного еврейского общества, представляющей сегодня в Израиле весомую религиозную, интеллектуальную и политическую силу.

Евреи, которые пытаются поддерживать мессианские чаяния в духе религиозного сионизма, опираются на каббалистические расчеты, сводящиеся к следующему¹.

Согласно иудейскому летоисчислению, в 1237 году по Р.Х. началось шестое тысячелетие от Сотворения мира, которое рассматривается как эсхатологическое, то есть как период прихода Машиаха. С середины XIII века среди евреев начинает распространяться Каббала, что истолковывается как подготовка мессианских времен и открытие евреям внутренних сторон Торы. Во второй половине шестого тысячелетия должен завершиться цикл шемитта Гебура, а приход Машиаха откроет новый период — шемитта Рехамим. Вторая половина шестого тысячелетия начинается в 1737 году, а согласно преданию, восходящему к Виленскому Гаону, «конец» (кез — קץ), приход

¹ *Sod Hachashmal*. Yerushalaim, 2012.

Машиаха, должен состояться в 5775 году от Сотворения мира, то есть в 2012 году. Ему должны предшествовать два цикла: конец верхнего предела (первые 36 лет) и конец нижнего предела (вторые 36 лет), что означает: эсхатологический процесс в своей финальной стадии длится 72 года от 1940 по 2012 год. Согласно Ицхаку Лурье, 5736 (1973) год является «kez ha-yamin l'mala», «верхним концом дней», соответственно, согласно современному каббалисту рабби Матисьяху Глатцерзону¹, 5772 (2012) является «нижним концом дней». После этого в 5775 (2015) году должно состояться окончание шемитты Гебура, приход Машиаха и новый цикл, когда «зло будет отделено от добра»². 5709 (1947) год, когда было создано Государство Израиль, является началом «великого Шаббата», «шестым часом» тысячного цикла (дня Божьего), но в полную силу мессианство должно вступить в именно в 5772 году (по свидетельству рабби Итцхака Шломо Зильбермана, также ссылающегося на устную традицию, восходящую к Виленскому Гаону).

Следовательно, «конец» должен был бы уже состояться. И в этом духе современные каббалисты исчисляют цифровое значение того факта, что Президент США Барак Обама является 44-м по счету американским президентом, что составляет цифровое значение 44, «кровь», и он представляет правление «гогов и магогов». 45-м должен стать Машиах, משיח, когда к слову «кровь» 44, добавится буква алеф, א, и мы получим имя «Адам», אדמ³.

Подобные расчеты по своему радикальному мессианизму и глубокому презрению к реальностям внешнего мира ярко напоминают то настроение, с которым Саббатаи Цеви вступал в Константинополь, надеясь получить османскую корону и быть признанным Машиахом.

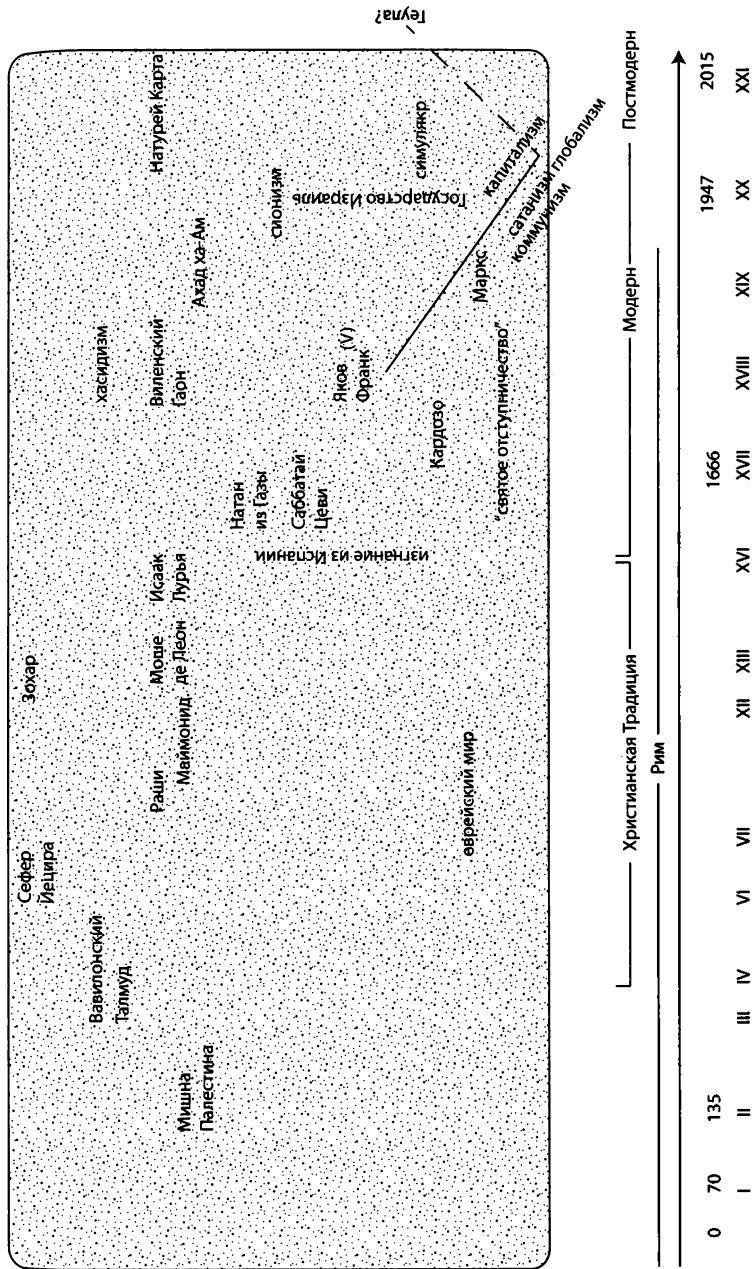
Глобализм и Ва'ал Постмодерна

Последний возможный ответ состоит в том, чтобы решить мессианскую проблему извне. Этот план можно назвать глобалистским. Он заключается в том, чтобы подойти к мессианской проблематике не через Израиль, но через сети глобального еврейского могущества, построенные в диаспоре с опорой на те силы, которые, по номенклатуре Виленского Гаона, соответствуют «клиппе Иакова», то есть 'egev gav, «пяти народам великого смешения». Это секулярное еврейство завершает процесс укрепления своих финансовых, инфор-

¹ *Sod Hachashmal*. P. 21.

² *Ibid.*

³ 8 ноября 2016 года 45-м Президентом США был избран Дональд Трамп.



Еврейский исторический период четвертого рассеяния

мационных, культурологических и политических структур в форме эксплицитно универсального и интернационального, но имплицитно еврейского Мирового Правительства.

Его установление происходит по мере создания «Единого Мира», One World, всеобщей интеграции человечества, кульминацией чего станет появление харизматической фигуры, представляющей себя в качестве всемирного «Спасителя» и «Благодетеля». Он и будет эквивалентом «Машиаха», но в этой версии акцент падает на универсальность его миссии и вселенское измерение его эпифании. При этом в духе практик, являющихся нормативными для этой группы представителей еврейской цивилизации, трансгрессоров, *'ehev gav, совершенно не обязательно, чтобы Машиах был подлинным*: вполне достаточно его *виртуального образа*, то есть качественной и убедительной пропаганды, мастерами которой являются представители этого течения.

В очередной раз здесь повторяется сценарий: *«Если Машиах задерживается, мы сами его заменим»*.

В этой замене легко усмотреть типичные черты бога Грозы, возрождающегося из преисподней. Но только на этот раз они оформлены в стилистике Постмодерна.

Таким образом, иудейский историал, сошедшийся в момент создания Государства Израиль к единой точке, снова в условиях этой очередной, но на сей раз *финальной и фатальной* задержки, расщелится на ряд версий, и заведомо определить, какая из них возобладает, невозможно. В любом случае это, скорее всего, будет прояснено в самом ближайшем будущем, поскольку логика талмудического историала и секвенция второ-иудейской культуры ожидания подошли вплотную к своему семантическому концу.

Ноологический анализ еврейской идентичности

Евреи и Европа

Последнее, что нам осталось рассмотреть в разделе, посвященном еврейской идентичности, это ее ноологическая идентификация и то, как она соотносится со структурой Логоса европейской Средиземноморской цивилизации.

Если брать древний (дохристианский) период истории Средиземноморья, то мы видим общую структуру западно-семитской цивилизации, в частности «Ханаанского миндаля», в оппозиции средиземноморскому аполлоно-дионисийскому Логосу. Эллино-римский Логос — Логос Олимпийский. Западно-семитский Логос и его верховный бог Эл/Илу относится к онтологической зоне Сатурна, царя титанов, и иудейский монотеизм не исключение в этом правиле, но его концентрированная и радикальная форма. Поэтому мы вполне можем говорить о важнейшей линии Ноомахии, которая проходит по границе греко-романского и западно-семитского мира, разделяющей «лагерь небесных богов» от «лагеря земных титанов». И хотя иудейское общество не является исторически в большинстве случаев авангардом «цивилизации титанов» в ее противостоянии «цивилизации богов» (эту функцию берут на себе в большей степени финикийцы, и особенно карфагеняне), оно тем не менее находится именно в этом ноологическом секторе и оказывается осью этой цивилизации как «титанический монотеизм» («монотитанизм»). Это — черный Логос Великой Матери в ее агрессивном патриархальном выражении, настолько ослепленный своей титанической мощью, что он даже не догадывается о своей внутренней женской, матриархальной природе. Иудейский патриархат есть не противоположность, но кульминация и квинтэссенция западно-семитского матриархата, тем более женственного, чем менее он о своей женственности догадывается¹. Однако эта природа иудаизма до определенного момента

¹ Это тема гностического мифа о падшей Софии, породившей «злого и глупого демиурга» и гештальт «Творчихи».

никак не обнаруживается в контактах с эллинским миром, а эллинизированные иудеи (подобно Филону Александрийскому), не догадываясь о радикальной оппозиции между иудеем и эллином, спокойно перетолковывают иудаизм в платоническом ключе.

Показательно, что между аполлонической традицией маздеистского Ирана и иудаизмом также нет жесткой оппозиции, по крайней мере интеграция иранской эсхатологии и линии световой войны в еврейскую религию прошло в целом гладко, а власть иранских Императоров была признана евреями как нечто легитимное, с сакральной точки зрения. Лишь намного позднее в некоторых зороастрийских трактатах Сасанидской эпохи — например, в «Денкарт»¹ — мы видим (на сей раз со стороны самих иранцев) противопоставление светлой веры Ахура-Мазды и иудаизма, который интерпретируется как религия дракона Ажи-Дахака и, соответственно, лжеучение Ангро-Манью².

В явном виде оппозиция иудейской идентичности, как выражение титанизма, светлому небесному Логосу проявится впервые лишь в христианстве, когда эллинский и иранский по духу Новый Завет столкнется с иудейским Ветхим Заветом, и их соотношение встанет в центре фундаментальной богословской проблематики. На сей раз данное ноологическое противоречие станет эксплицитным, и мы можем с полным основанием рассматривать драматический процесс становления христианского богословия (особенно на самом раннем этапе) как ярчайший напряженный момент Ноомахии, битвы светлого Логоса, воплощенного в эллинизме и иранизме (и его драматической мистериальной версии в Логосе Диониса) против метафизики титанов, воплощенной в иудаизме. У апостола Павла водораздел между Законом и Благодатью, Старым и Новым, иудейством и христианством проведен строго и ясно. И все остальные споры так или иначе выстраиваются вокруг интерпретации его установочных для христианской догматики идей.

Яснее и острее всего оппозицию осознают христианские гностики, прямо противопоставляющие Бога Ветхого Завета как титана, архонта и «злого демиурга», благому Богу, находящемуся в Плероме и пославшему для спасения избранных (пневматиков) своего Сына, Иисуса Христа. Христианство для них есть поле Ноомахии: Посланец истинного Бога и светлого Логоса Христос спасает «взятых в плен» «злым демиургом», черным Логосом, титаном, то есть иудейским Богом, «детей Света». Фраза гностика Василида — «мы

¹ The Dinkard. Vols. I–IX. Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874–1900; *Gignoux Ph. Dēnkard. Encyclopedia Iranica 7*. Costa Mesa: Mazda Publications, 1996.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

уже не иудеи, но еще не христиане» — представляет собой резюме этой ноологической проблематики: «христиане» — платоники, носители высшего светлого Начала, «иудеи» — титаны, отрицающие это Начало в его проявлениях, «искрах» и ведущие с ним войну. Сами же гностики, понимая оба ноологических лагеря, оказываются распятыми между ними, стремясь спастись из-под гнета титанов и вознестись в Плерому, к миру идей, образцов, а не теней и пародийных копий.

Христианская ортодоксия отвергает жесткий дуализм гностиков и пытается совместить обе ноологические перспективы — и иудейство, и эллинство, — помещая Ноомахию *внутри* самой христианской доктрины, где она и продолжает свое драматическое развертывание. Иудейство становится имплицитной частью христианской ортодоксии и пытается утвердить себя и расширить свою зону влияния как в эбионизме, иудео-христианстве, так и в Антиохийской школе и других многочисленных контратаках, наиболее успешной среди которых является протестантская Реформация, где ветхозаветный дух достигает небывалых для христианской истории успехов. Вместе с христианской ортодоксией иудейский Логос титанов, Логос Сатурна проникает *внутри* Средиземноморской цивилизации и становится одной из постоянно действующих (с разной степенью эффективности) сил Ноомахии. Иудейская трактовка христианского богословия, смещение внимания в сторону Ветхого Завета остается на всем протяжении христианской истории постоянно наличествующей возможностью, которая, однако, актуализируется лишь при определенных обстоятельствах — чаще всего когда ослабевает светлый Логос Аполлона или входит в зону мистериальной двусмысленности рискованный Логос Диониса. При этом собственно талмудический иудаизм, хотя и распространяется среди еврейских общин, часто находящихся *внутри* христианского мира, имеет в большинстве случаев либо косвенное, либо вообще никакого влияния на усиление иудео-христианских тенденций в самом христианстве: до определенного времени иудеи строго соблюдают «три талмудические заповеди», запрещающие вмешиваться в жизнь окружающих гойских обществ. Поэтому иудейский Логос в европейской истории — по крайней мере, до эпохи Реформации и Нового времени — чаще всего проявляет себя *изнутри* христианского богословского корпуса в форме повышения внимания к Ветхому Завету и его религиозной структуре, без прямых связей непосредственно с еврейскими религиозными кругами. Когда евреи (как в Испании) насильст-

венно обращаются в христианство (марраны), они делают это на поверхностном уровне и при первой удобной возможности возвращаются к вере отцов.

Ситуация коренным образом меняется в эпоху Реформации, когда иудеи впервые предпринимают попытки более активно влиять на идейные течения в христианском мире. На первых порах, впрочем, это затрагивает лишь вопросы веротерпимости и возможности их включения в социально-экономическую жизнь европейских народов.

Иудео-сатанизм: к Избавлению через ад

По-настоящему еврейский Логос дает о себе знать в Новое время, в эпоху Модерна, где он реализует одновременно три стратегии.

Первая стратегия. Пользуясь расширением объема секуляризации, отделением церкви от Государства, ростом веротерпимости, иудейские общины, сохраняя свою ортодоксальную идентичность, постепенно расширяют свои права и укрепляют свои позиции в обществе, выходя за узкие пределы гетто и штетлов. Традиционный иудаизм становится из «опасной ереси» вполне «уважаемой традиционной конфессией».

Вторая стратегия. Будучи типологически близкими к титанической (прометеической) структуре цивилизации Модерна и разделяя с ней общую материалистическую, волевою и предпринимательскую ориентацию, евреи активно включаются в процессы модернизации, искренне способствуя становлению и расширению Модерна. Это проявляется в общих для Модерна и иудаизма историцизме и телеологии (в случае Модерна речь идет об историческом прогрессе, в случае евреев — об ожидании прихода Машиаха)¹, в секуляризме (у модернистов корни лежат в атеизме, у иудеев — в оппозиции «гойским» богам, приравненным к демонам и князьям «той стороны», *sitrā ahrā*), в материализме (у модернистов материализм и атомизм являются канонами научного мировоззрения, у евреев — способом накопления могущества и расширения зоны социального присутствия) и т. д.

Третья стратегия. Вступая в процесс модернизации, евреи осуществляли акт «священного отступничества», осознанно выбирая то, что противоречит нормам, правилам и обычаям ортодоксального иудаизма, чтобы через практику «спасения через грех»

¹ Правда, корни историцизма уходят в иранскую традицию.

собрать «свет разбитых ваз», рассеянный в аду. В ходе этой трансгрессии участвующие в ней евреи-отступники сам этот ад и конструировали. Так евреи становились основоположниками многих социальных практик, которые жестко порицаются или вообще строго запрещаются иудаизмом, — банковский процент, индустрия развлечений, эксплуатация порока и разврата, коррупция, соблазнение масс «свободами» и «равенством», организованная дезинформация через систему частных СМИ, создание тайных революционных обществ, политические убийства, организация восстаний и переворотов и т. д. В процессе этой трансгрессивной (по отношению к иудаизму) и становящейся почти нормативной (в контексте Модерна) практики еврейство (в форме 'евев гав) наращивало свое могущество, постепенно превращаясь в консолидированную мировую силу, носительницу особого — трансгрессивного, «опрокинутого», пародийного и «сатанинского», — но все же *еврейского* Логоса, являющегося обратной версией Логоса ортодоксального иудаизма (здесь можно различить черты западно-семитского политизма, располагавшегося в древнюю эпоху по периферии «Хананского миндаля»). Так происходило поэтапное пробуждение гештальта Ва'ала.

Все эти три стратегии сводятся в XX веке к сионизму в его разнообразных версиях, который обобщает большинство парадоксов и диалектических фигур еврейского мессианского историала.

Во всех трех своих аспектах — ортодоксального иудаизма (менее острого, в силу ориентированности на изоляционизм), искренней солидарности с модернизацией и в виде циничного «иудео-сатанинского» толкования Модерна в процессе его трансгрессивной инструментализации — иудейский Логос в Европе Нового времени находился в жесткой оппозиции с основополагающим для европейской цивилизации аполлоно-дионисийским Логосом классической христианской культуры, уходящей в греко-римскую античность и существенно измененную иранизмом. Таким образом, место этих процессов в Ноомахии может быть с полной уверенностью локализовано в секторе черного Логоса, в лагере титанов.

Если понимать под «Европой» фундаментальную структуру олимпийской греко-романской цивилизации, то *иудейский Логос* однозначно квалифицируется как *антиевропейский*, жестко враждебный глубинной идентичности Европы. Но поскольку в последние пятьсот лет сама Европа необратимо встала на путь модернизации, построения цивилизации Модерна, основанного на прямой оппозиции олимпийскому Логосу, то соотношение иудаизма и Европы

в этот период стало меняться, и между обоими тенденциями начался процесс сближения. По мере того как Европа становилась все более современной (то есть вступала в зону доминации черного Логоса), она все больше и больше сближалась с титаническими структурами иудаизма.

Мартин Хайдеггер в «Черных Тетрадах» по этому поводу пронидательно замечает:

Вопрос о роли мирового еврейства (Weltjudentum) является не расовым, но метафизическим. Это — вопрос о том типе человечества, который абсолютно раскованно готов взять на себя выкорчевывание сущего из бытия как свою всемирно-историческую «задачу»¹.

До определенного времени это сходство было чисто типологическим: становясь модернизированной, Европа по самой логике этой модернизации сближалась с титаническими парадигмами, близкими иудаизму, без того, чтобы евреи играли в этом процессе хоть сколько-нибудь значимую роль. Но с конца XVIII века это сближение приобрело более осязаемые черты, и роль евреев в построении цивилизации Модерна постепенно стала возрастать. К концу XIX века это стало настолько заметным, что возникли идеи «иудаизации Европы», о том, что «модернизация и есть иудаизация».

Эти теории, как в их юдофобских, так и в юдофильских версиях, были не совсем корректны, так как не учитывали двух факторов:

- автономного и чисто внутриевропейского движения цивилизации к самоликвидации ее коренных Логосов в ходе модернизации² (восстание титанов и Великой Матери обозначилось в Европе *до* того, как евреи стали играть в социально-политических и культурных процессах хоть какую-то роль) и
- антииудейской ориентации большинства тех евреев, которые больше других повлияли на Модерн (быть носителем парадигмы Модерна и одновременно быть ортодоксальным иудеем довольно естественным, равно как поклоняться одновременно

¹ Heidegger M. Überlegungen XII–XV. GA. Band 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. S. 243.

² Исследованию этого процесса посвящены тома «Ноомахии», где разбирается история европейских народов. См.: Дулин А. Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; Он же. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины; Он же. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мельюзина; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект; Он же. Германский Логос. Человек апофатический.

Яхве и Ва'алу, хотя, как мы видели, такие синкретические случаи встречаются).

Поэтому точнее говорить о *ноологическом схождении* двух в равной мере титанических по своей сути цивилизационных форм: европейского Модерна и трансгрессивного (гетеродоксального) иудаизма (от саббатаизма до финансизма и марксизма). Эта типологическая близость постепенно привела к такой ситуации, что процессы подъема черного Логоса Кибелы и усиление еврейского влияния в европейском Модерне пришли в *резонанс*, что укрепило позиции евреев (преимущественно трансгрессоров) в мировой элите и обеспечило им огромное влияние в политической, социальной, культурной, экономической и информационной сферах. Европейский Модерн и евреи — это военный союз титанов, оказавшийся, с одной стороны, естественным (сходная ноологическая позиция — лагерь Сатурна и осознанный «сатанизм» 'egev gav), а с другой — эффективным (успешный захват ключевых позиций в контроле над европейской цивилизацией и революционная замена доминантных Логосов).

Евреи сегодня в контексте западной атлантической цивилизации играют роль аналогичную той, которой Израиль играл в западно-семитском культурном пространстве Ханаана: они занимают стратегические позиции *в центре* цивилизации Модерна, в его ядре, будучи обрамленными менее концентрированными и ослабленными формами европейского происхождения (либерализм, идеология прав человека, демократия, независимая пресса, рыночная экономика, глобальные финансы и т. д.). В этом смысле, продолжая существующие тенденции в будущее, французский сионистский философ Андре Глюксман справедливо замечает: «Либо Европа будет еврейской, либо ее не будет вообще»¹. Это не этноцентрическая дерзость: напротив, сослагательное наклонение здесь излишне — в той степени, в какой Европа является Европой Модерна, она уже является еврейской, даже в том случае, если сами евреи до определенного момента к этому процессу не имели прямого отношения. Рано или поздно сама ноологическая структура сориентировала ситуацию так, чтобы слова Андре Глюксмана оказались вполне справедливыми и отражающими реальное положение дел.

Именно это и имел в виду М. Хайдеггер, говоря о «всемирно-исторической задаче» евреев: выкорчевывание сущего из бытия

¹ Glucksmann A. L'Europe sera «juive» ou ne sera pas // Libération. 16 avril 1982. P. 14.

есть наиболее законченная философски программа метафизической войны против солнечной небесной патриархальной онтологии. Видимо, к ней и сводима в своем осевом измерении фундаментальная семантика еврейского историала.

Часть 4
Арабский Логос:
тайна Луны

Аравийская идентичность

Потомки Кахтана: Счастливая Аравия

Южно-семитские племена, из которых впоследствии сложился древнеарабский народ, занимали территорию Аравийского полуострова еще в III тысячелетии до Р.Х. Именно отсюда, видимо, семиты стали расселяться в Месопотамии и Ханаане, где они составили основу аккадских и арамейских культур. В центре Аравийского полуострова преобладали пустыни, а на юго-западе (Йемен) вдоль побережья сосредоточены цветущие плодородные зоны, богатые золотом и другими ценными ископаемыми, с давних пор получившие название «Счастливая Аравия».

В Библии арабы фигурируют под разными именами. Их называют как собственно «арабами», так и «заведеями», «набатейми», «амеликитами». По библейской генеалогии, принятой позднее и самими арабскими народами (особенно после распространения ислама, когда арабы вписали свои этнические корни в библейский, авраамический контекст), они были потомками Исмаила, сына Авраама от рабыни египтянки Агарь. Позднее, в библейской традиции и иудаизме термин Исмаил (Ишмаэль), стал синонимом всех арабов и, шире, всех мусульман.

Древние арабы представляли собой племена и племенные союзы. На юге Аравии тремя крупнейшими племенными союзами, позднее основавшими соответствующие Государства, были маины, катабаны и сабеи. Во главе каждого племени стоял вождь-жрец (*kabir*). Основными занятиями арабов были кочевое скотоводство и торговля, а также захватнические военные походы как против друг друга, так и в те зоны, где была распространена культура оседлого земледелия.

С XIII века до Р.Х. (по мнению одних ученых, а по мнению других — на несколько веков позднее) на основе племенных союзов образовались первые Государства в Южной Аравии (Маин, Саба, Аусанское царство, Катабан, Хадрамаут, Химьяритское царство и т. д.)¹.

Древнейшее известное государственное образование Южной Аравии — Маин. Оно существовало уже во втором тысячеле-

¹ Doe B. South Arabia. London: Thames & Hudson, 1971.

тии до Р.Х. и достоверно зафиксировано в исторических хрониках в XIV веке до Р.Х. Именно жители Маина и заложили два важнейших города Медину (Ясриб) и Мекку, которые были важными перевалочными пунктами в караванной торговле. Расцвета Маин достиг в VII—V веках до Р.Х. Со временем Государство Маин было поглощено Сабейским царством. В Государствах Маин и Саба существовала письменность, заимствованная из Ханаана.

Сабейское царство также было знаменито в древности, в частности, из-за его легендарной владычицы царицы Савской, о посещении которой еврейского царя Соломона говорится в Библии. О Сабейском царстве сохранилось мало достоверных сведений. Одни историки доверяют библейской хронологии и считают его существование в X веке до Р.Х. вполне вероятным, другие полагают, что оно могло возникнуть не раньше IX века до Р.Х., а история про царицу Савскую является анахронизмом. Оно просуществовало дольше других арабских политических образований — до 275 года по Р.Х. Именно во время расцвета Государства Саба Йемен был назван римлянами «Счастливой Аравией» (*Arabia Felix*).

Столицей Сабейского царства был город Мариба. Согласно сирийскому памятнику «Пещера сокровищ»¹, Сабейское царство было изначально основано сыном Иоктана и внуком Евера Шева², после смерти которого правили шестьдесят его дочерей, то есть царил матриархат. Он продолжался до времени жизни царицы Савской, последней из цепочки этих цариц, передавшей, согласно преданию, власть своему сыну, зачатому ею от Соломона. После этого правление перешло в руки мужчин.

Географически Саба не ограничивалась только югом Аравии, но включало в себя обширную зону в Африке на территории Эфиопии — плато Тигре. Здесь семиты смешались с местным населением (кушитов), образовав ядро эфиопского народа, у которого царица Савская (Македа или Билкис) считается прародительницей и легендарной правительницей, а ее потомки — основателями династии эфиопских негусов.

С VIII века до Р.Х. на юге Аравии существовали Государства Хадрамаут и соседнее с ним, основанное позднее, в IV веке до Р.Х. — Катабан.

Также в VIII веке до Р.Х. возвысилось Аусанское царство, сумевшее постепенно подчинить себе территории Катабана и Хадрамаута и объединить на некоторое под своей властью обширные земли на

¹ *Budge E.A. Wallis. The Book of the Cave of Treasures. L.: The Religious Tract Society, 1927.*

² Упомянуты и другие сыновья Иоктана — чаще всего Офир и Хавила.

юго-востоке Аравийского полуострова, очертив приблизительные границы современного Йемена. Аусанское царство просуществовало, однако, не долго и к VI веку до Р.Х. распалось.

О культуре этих древнейших Государств Аравии нам почти ничего не известно, кроме того, что они имели свою письменность, отдаленно напоминающую финикийскую и называемую южноаравийским письмом¹. На нем писали в Сабейском царстве, Катабане, Хадрамауте, Маине и Химьяре.

Предком всех южно-аравийских племен считали Кахтана и возводили его к библейскому Еверу, иногда отождествляя с Иоктаном. К потомкам Кахтана причисляли и исчезнувшие народы адитов (население древнего Хадрамаута) и самудов (живших между Йеменом и позднейшим Nabateйским царством).

В IV веке по Р.Х. весь Йемен был объединен под властью химьяритов, которые основали еще в II веке до Р.Х. Государство Химьяр. В его состав кроме древней области Химьяр, давшей название всему царству и расположенному на юго-западе Аравийского полуострова, вошли Сабейское царство, Катабан и Хадрамаут. Столицей Химьяритского царства был город Зафар.

В VI веке по Р.Х. цари Химьяра (в частности, царь Зу Навас²) принимают иудаизм, который становится государственной религией (это редчайший случай принятия иудаизма неевреями, позднейшим аналогом является лишь Хазарский каганат). При Зу Навасе в Химьяритском царстве начались жестокие преследования христиан.

Позднее Йемен попадает под влияние Аксумского царства, где преобладали христиане, что привело к христианизации большинства населения. В конце того же века Йемен был завоеван сасанидским Ираном³.

Потомки Аднана: на севере Аравии

С конца I тысячелетия до Р.Х. арабские племена стали активно расселяться в Передней Азии, в результате чего уже к V – VI векам по Р.Х. (то есть еще до основной волны арабских завоеваний) арабы

¹ Это письмо развилось, скорее всего, из древнего протосинайского письма, имеющего целый ряд аналогий с руническим шрифтом.

² Считается, что царь химьяритов Зу Навас обратился в иудаизм после своего восхождения на трон в 515 году по Р.Х.

³ Эти исторические особенности существенно повлияли на культурную идентичность йеменских арабов, обусловив их существенные отличия от основного населения Аравии. Йеменская культура была более нюансированной и изощренной, нежели центрально-аравийская, где преобладали кочевники-бедуины.

составляли значительную часть населения Палестины, Иордании, Южной Сирии, ряда регионов Двуречья. Это были арабские племена амила, джузам, лахм, гассан, ряд племен группы кудаа.

Арабские племена Северной и Центральной Аравии, жившие на границе с Ханааном и Сирией, а также к северу от Йемена, возводили свой род к Аднану. Аднан считался в арабской традиции, соотносившейся с библейской историей, потомком Кедара, второго сына Исаила, рожденного Авраамом от египтянки Агари. Кедаритами называли себя северо- и центрально-арабские племена, к которым относилось и племя курайш, откуда позднее вышел религиозный реформатор и основатель ислама Мохаммад.

Другая линия арабской генеалогии, восходящая к Исаилу, сопряжена с первым сыном Наваиофа, считавшегося предком набатеев. Набатеи жили на северо-западе Аравии и, соответственно, к юго-востоку от Иудеи, рядом с Идумейским царством. В VI веке до Р.Х. они настолько укрепились, что создали собственное царство, которое поглотило значительную часть Идумеи и сделало своей столицей Петру, бывший главный город Идумеи. В состав Набатейского царства вошло также древнее Государство Моав. В III веке до Р.Х. Набатейское царство успешно противостояло двум соседним эллинистическим державам — Египту Птолемеев и Сирии Селевкидов. С Хасмонеями правители Набатеи то вступали в союз, то, напротив, враждовали. В Набатейском царстве были сильны влияния западных семитов: широко распространены ханаанские культы, значительная часть набатейских арабов была обращена Хасмонеями в иудаизм.

В 106 году до Р.Х. при Императоре Траяне Nabatea была покорена Римом. Римляне переименовали эту область в Петрейскую Аравию (Arabia Petraea), ставшую провинцией Империи.

Одним из древнейших арабских Государств, созданных в Северной Аравии, был Лихьян, существовавший в оазисе Дедан с V по II век до Р.Х. В III веке до Р.Х. Лихьян был завоеван южно-аравийским Государством Маин, с которым Лихьян был исторически тесно связан.

В III веке по Р.Х. на короткий срок на территории Сирии возникло еще одно самостоятельное политическое образование — Пальмирское царство. Когда власть римлян в Сирии в середине III века по Р.Х. ослабла, правитель Сирии — араб аристократического происхождения — Оденат II провозгласил себя независимым правителем и даже «царем царей», то есть Императором. Он нанес персам ряд серьезных поражений и укрепил свое владычество на обширной территории. После его смерти борьбу за независимость продолжила его вдова Императрица Зенобия, которую арабы считают также

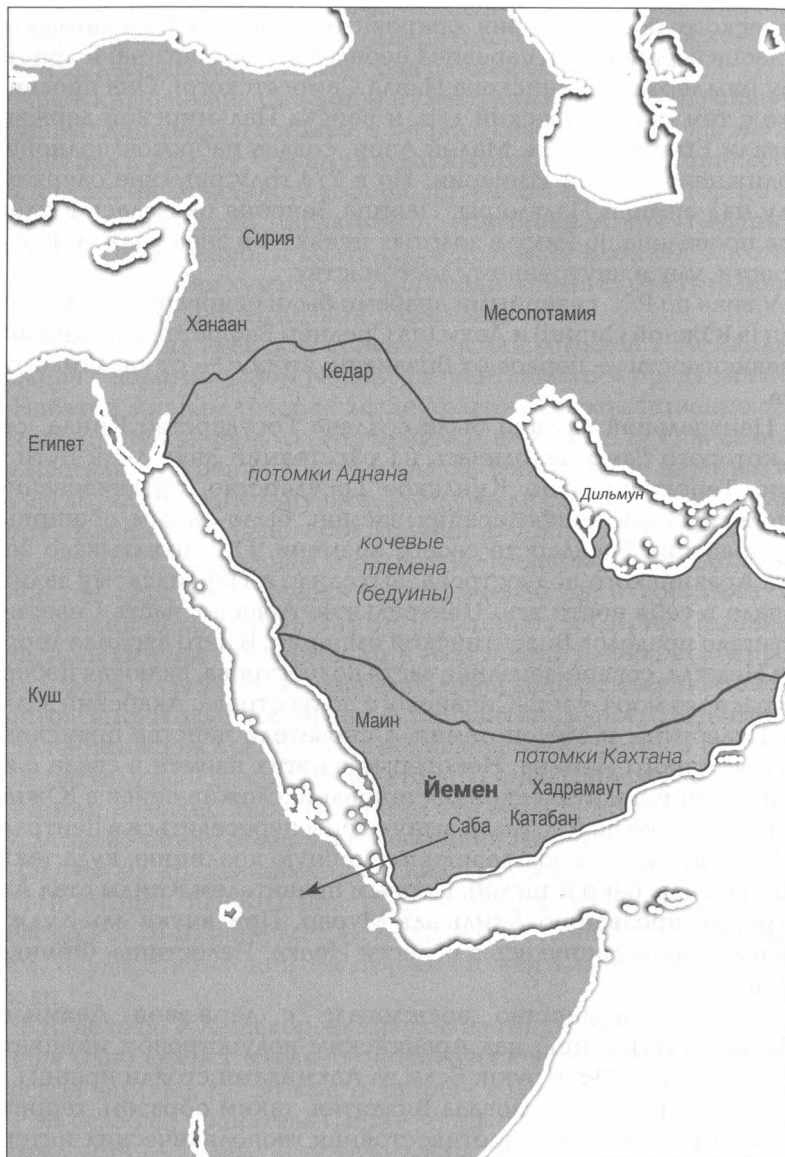
арабкой, но, скорее всего, она происходила из арамейского аристократического рода. Зенобия покровительствовала неоплатонизму (пригласив воспитывать царевича неоплатоника Лонгина) и христианству (поддерживая епископа Павла Самосатского). Она проявила вместе с тем стратегический дар, и войска Пальмирской державы завоевали Египет и часть Малой Азии, создав набросок полноценной ближневосточной Империи. Но в 274 году римляне одержали победу над армией Пальмиры. Царица Зенобия оказалась в плену и была проведена по Риму в золотых цепях — в знак уважения к ее храбрости, уму и внутреннему достоинству.

В V веке по Р.Х. северными арабами были основаны государства Гассан (в Южной Сирии) и Лахм (на Среднем Евфрате), находившиеся в зависимости — первое от Византии, второе — от сасанидского Ирана.

В Центральной Аравии было создано Государство Кинда, столица которого Гамр находилась на расстоянии двух дней пути от Мекки. Территориально Киндское Государство, организованное как политическая конфедерация племен, было самым обширным среди арабских Государств своего времени. Оно охватывало земли юга Аравийского полуострова, выходило к Персидскому заливу, включало в себя почти всю Центральную Аравию, часть Северной и достигало пределов Византийской империи. В него входили территории Неджда, северо-западная часть полуострова, включая побережья Красного моря, часть Синайского полуострова, Акабский залив, часть Палестины и Месопотамии. Основатели царства происходили из восточного Йемена. Некоторые из этих племен в связи с неблагоприятной политической обстановкой, сложившейся в Южной Аравии, в IV веке по Р.Х. были вынуждены переселиться в центральную Аравию, где они возглавили племенную коалицию, куда также входили ва'иль, бакр и таглиб. Первым правителем Кинды стал Аль-Худжру, по прозванию Акиль-аль-Мурар. При внуке аль-Худжру Харисе киндиты двинулись в области Ирака, Палестины, Финикии и Сирии.

Киндское Государство враждовало с державой Лахмидов, и в битве за гегемонию над Аравийским полуостровом инициатива переходила из рук в руки. Если за Лахмидами стояли иранцы, то киндитам покровительствовала Византия, таким образом, территория Аравии стала полем противостояния геополитических интересов двух Империй, но велось оно руками самих арабов.

С IV века по Р.Х. на территории Аравии — преимущественно Северной и Центральной — происходил процесс образования более или менее единого арабского народа, завершившийся к 30-м годам



Народы и Государства Древней Аравии

VII века. Зарождалась общеарабская «асабийя», что можно перевести как «солидарность», сознание принадлежности всех племен к единой общности. Этот термин ввел средневековый арабский ученый Ибн Хальдун (332 – 1406)¹, который с его помощью объяснял циклическую природу возникновения и упадка Империй. Ибн Хальдун считал, что самая сильная форма асабийя складывается у кочевников во время военных походов, где чувство солидарности достигает своего высшего предела, необходимого для существования в чрезвычайных условиях — в неизвестной местности, во враждебном окружении, при постоянной нехватке пищи и высшей степени риска. Такие кочевые военные этносы, где асабийя максимальна, легко завоевывают и подчиняют более устойчивые и стабильные Государства, где правящие элиты становятся изнеженными и разложенными, не способными на военные подвиги и с трудом переносящими лишения. Но после того, как кочевые народы покоряют оседлые, они сами становятся правящей элитой, и их асабийя в свою очередь начинает снижаться. Тогда приходят новые кочевники, и весь цикл повторяется.

Сам Хальдун считал, что на территории Аравийского полуострова асабийя начинает возрастать и укрепляться в V – VI веках по Р.Х. Приблизительно тогда же арабские племена и стали составлять большинство населения Аравийского полуострова. Все это создало предпосылки для последующей волны исламских завоеваний, где и сказалась высшая степень концентрации общеарабийской асабийя. При этом наиболее активным полюсом здесь выступали центральные арабы — потомки Аднана.

¹ *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah; An Introduction to History.* 3 volumes. New York; London: Princeton University Press, 1958.

Пространство Аравии в структуре иранского мира

Независимые Государства и племенные союзы древних арабов были локальными образованиями и никогда не приобретали геополитического масштаба, способного серьезно влиять на окружающие народы. Поэтому арабы оказывались неспособными противостоять экспансии крупных Империй, которые стали образовываться в Междуречье, начиная с Ассирии VIII века до Р.Х. и до Нововавилонского царства (VII – VI века до Р.Х.). Так, в VIII и VII веках до Р.Х. арабские племена платили дань ассирийцам и поставляли для них вооруженные отряды лучников и всадников (чаще всего арабская кавалерия использовала в тот период верблюдов).

В эпоху Ахеменидов (VI – IV века до Р.Х.) арабы выступают союзниками и вассалами персов. При царе Дарии I (550 – 486 до Р.Х.) Аравия была включена в состав иранской Империи. Видимо, речь шла о Северной Аравии — от Междуречья до Набатейского царства.

Восточные территории Аравии, в частности Бахрейн, также были структурно интегрированы в Государство Ахеменидов и являлись ее естественным продолжением. Отсюда берет свое начало устойчивое иранское влияние в этом регионе.

Позднее Восточная Аравия была присоединена к царству Александра Великого и при диадохах отошла к Селевкидам. Около 250 года до Р.Х. Селевкиды, однако, уступили эти территории поднимавшемуся Парфянскому царству, которое контролировало все западное побережье Персидского залива вплоть до Омана. Парфяне владели этими землями вплоть до III века по Р.Х., когда они перешли к Сасанидам — зороастрийской династии, сменившей парфян. Первый царь Сасанидов Ардашир лично участвовал в походе на Бахрейн и Оман, и после их покорения поставил своего сына Шапура I правителем Восточной Аравии.

В VI веке по Р.Х. при Хосрове I Сасанидский Иран захватил почти всю территорию Йемена, объединив в Империи всю Восточную и Южную Аравию.

После того как христианство распространилось в Аксумском царстве в Эфиопии, бывшей ранее в тесном контакте с арабами Йемена, Аксум стал важным полюсом распространения христианских влияний на юге Аравии. Так, при царе Абрахе аль-Ашраме христианским стало Химьяритское царство, покоренное Аксумом. Посте-

ленно оно укрепилось и подчинило окружающие племена Йемена (вплоть до походов на Мекку). Абраха аль-Ашрам строил политику на союзе с Византией. Но дальнейшей христианизации помешала Сасанидская Империя, в 575 году пришедшая на помощь Мекке и еще более укрепившая зороастрийское влияние в регионе.

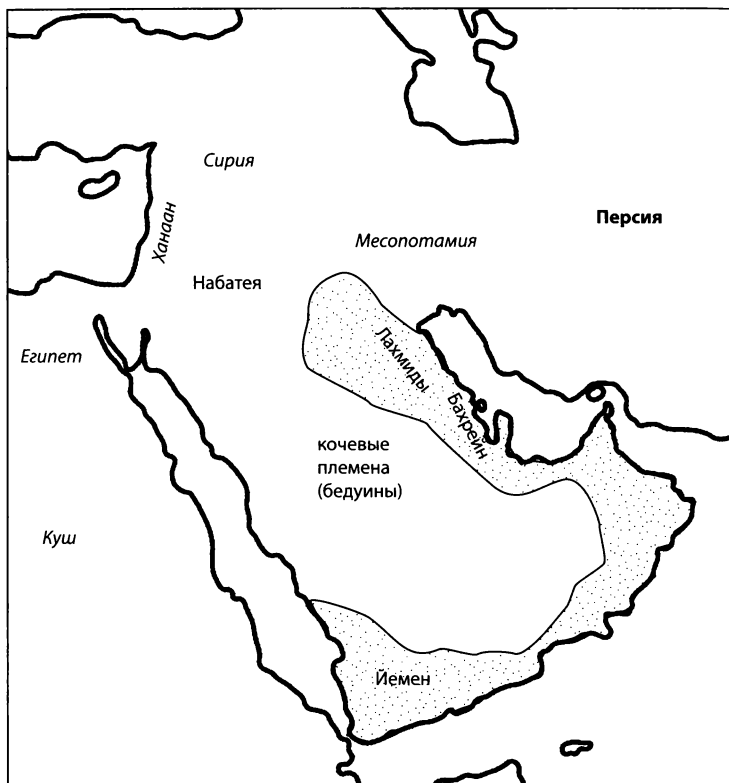
На севере Аравии и в южной части Месопотамии племя арабов из Йемена (бану Лахм¹) в III веке по Р.Х. создало Государство Лахмидов со столицей в городе аль-Хира на Евфрате. Его основателем был обращенный в христианство араб Имру аль-Кайс. Согласно преданию, Имру аль-Кайс был первым арабским правителем, который поставил своей целью объединить всех арабов, то есть придать арабской солидарности (асабийя) политическое измерение.

Лахмиды образовали своего рода барьер между персами и Византией, с одной стороны, и кочевыми народами Аравии — с другой, что укрепляло безопасность и Византии и Сасанидской Империи. Вначале Лахмиды были союзниками Византии и поэтому сражались с Сасанидами. Но иранский царь Шапур II в 325 году нанес Лахмидам поражение, и сделал и это арабское Государство частью геополитического пространства под контролем Сасанидов. При поддержке иранцев Лахмиды в начале V века по Р.Х. практически полностью подчинили себе Аравию. Государство просуществовало с 300 по 600 годы по Р.Х.

Восточная и Южная Аравия, а также в некоторые периоды Северная, начиная с эпохи Ахеменидов (VI век до Р.Х.) и по VII век по Р.Х. (время исламских завоеваний) находилась под устойчивым влиянием *персидской цивилизации*, что способствовало распространению на этих территориях маздеизма (зороастризма). Если учесть длительность этого воздействия, превышающую тысячелетие, легко представить, насколько это влияние было основательным и проникающим в самую глубину восточно-арабской и южно-арабской культур. Западное побережье Персидского залива и отчасти земли Омана и Йемена были полем распространения зороастрийской религии не в меньшей степени, нежели в Междуречье, населенном восточными семитами.

Параллельно этому в Аравии распространяется и иудейское влияние, что мы видели в Химьяритском царстве. Но кроме таких ярких примеров превращения иудаизма в официальную религию, еврейские общины широко распространялись в Аравии, так как евреи еще с Ассирийской эпохи расселились по всей ее территории, в целом перешедшей позднее к халдеям и персам. Когда часть территорий отошли к парфянам эти общины сохранялись и в этой Империи,

¹ Основатели династии Лахмидов считали себя потомками Кохтана.



Арабы в составе персидских Государств
или под прямым влиянием персов

а затем естественным образом перешли к Сасанидам. Но так как мы неоднократно подчеркивали, что в основе позднего иудаизма лежали иранские религиозные идеи, то иудейское влияние среди арабов было вполне созвучно иранскому.

Позднее с I века по Р.Х. в Аравии (и снова прежде всего на севере, востоке и юге) распространяется христианство, причем идет речь в большинстве случаев о Церкви Востока, Антиохийской школе и, позднее, о несторианской версии. Как и в случае иудео-христианских общин Ирана, арабы, бывшие под властью Сасанидов, имели дело преимущественно именно с иудео-христианской версией — от эбионизма до несториан. Это было более созвучно южным семитам, опознававшим в иудейской генеалогии элементы собственных мифов и преданий.

Арабский политеизм

Территория бога Луны

У разных арабских племен в доисламский период были свои политеистические культы.

В Государствах Южной Аравии были распространены религиозные обряды и течения, близкие к западным семитам, а также почитались некоторые месопотамские божества — прежде всего *бог Луны* (Син). В целом арабы выделяли именно это божество. Его арабским именем было Аль-Камар или Альмаках, но при этом использовалось и аккадское имя Син (оно было преобладающим в Хадрамауте). В целом в Йемене, где существовала довольно систематизированная политеистическая система, было развито строительство храмов и культовых сооружений, восходящих к общей религиозной структуре. Культы остальных арабских племен были более разнородны.

Во многих областях Аравии был распространен культ утренней звезды — Венеры, почитаемой под именем Астар. Также почти всеобщим был и культ солнечного бога Шамашту, который считался, однако, злым и губительным божеством, ответственным за смерть, эпидемии и бедствия. Всем трем божествам одновременно поклонялись в Сабейском царстве.

Эта триада богов Луны, планеты Венеры и бога Солнца, где бог Луны считался *родителем* двух других, стояла в центре религиозной традиции Ура, а также ассирийского Харрана. Бога Луны можно считать общим знаменателем арабских пантеонов, так как его культ был *универсальным*, и фигура полумесяца на гербах и знаменах арабских стран и династий восходит к фигуре этого божества. Показательно, что вторым символом, сопровождающим первый, является звезда — Астарта (или Астар) у самих арабов, Венера или Люцифер у римлян и т. д. Сам факт постановки бога Луны во главу угла показывает, что общий взгляд южно-семитской религии ориентирован хтонически и даже титанически — *снизу вверх*. Самое близкое к земле светило Луна, считается предшествующим и родительским по отношению к более далекой Венере (Астар) и еще более далекому Солнцу (Шамаш). Таким образом, концептуальная цепочка последовательных циклов строится по логике:

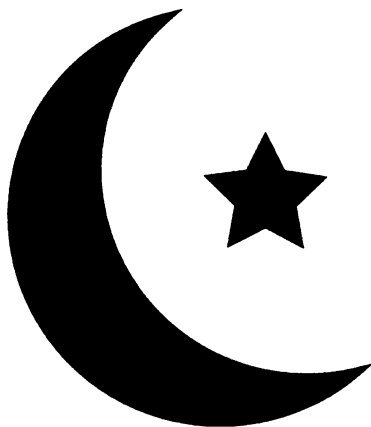
1. Ночь
2. Утро (Вечер)
3. День



Лунарная структура древнеаравийской религии

В некоторых аравийских мифах бог Луны выступает как муж богини Солнца и отец утренней/вечерней Звезды. В других версиях и Звезда и Солнце представлены его детьми (дочерьми, сыновьями).

С культом главенствующего божества Луны связан устойчивый обычай, сохранившийся и среди западных семитов (в частности, у евреев), считать начало дня с вечера (то есть с ночи). Кроме того, если у евреев религиозный календарь строился на сочетании лунных и солнечных циклов, как позднее у христиан, то у арабов сохранился исключительно лунный календарь. Это также связано с приоритетным почитанием бога Луны и примордиальным значением метафизики Ночи¹. Значение



Символ современных исламских Государств

бога Луны усиливается еще и тем обстоятельством, что бог Солнца, Шамаш, среди арабов почитался намного меньше, чем бог Луны и богиня Венеры, и практически никогда не имел собственных святилищ, лишь входя второстепенным элементом в пару, триаду или более масштабные серии богов.

В Сабейском царстве (равно как и в Катабане) бог Луны почитался в форме орла — Наср. Другими его именами в Южной Аравии были Альмаках и Амм (в Катабане). У народа Маин бог Луны был известен под именем Вадд, что дословно означает «Возлюбленный», священным животным которого была змея. У Аусанском царстве он считался предком царской династии.

В целом же религия Месопотамии оказывала больше влияния на южных арабов, тогда как арабские племена, жившие на севере Аравийского полуострова (в частности, набатейцы), с точки зрения культов и мифов, стояли ближе к западным семитам и к сиро-ханаанской традиции. Так у набатейцев главным божеством был Душара, устойчиво ассоциирующийся с грозой, сельскохозяйственными циклами, умиранием и воскресением, что указывает на близость к западно-семитскому Ва'алу. Греки же отождествляли его с Дионисом². Он был богом-покровителем столицы Набатейского царства Петры, ранее бывшей столицей Идумеи. В то же время верховным богом

¹ Исламский праздник «Ночь Могущества» (la'ylat al-qadr), возможно, является отголоском этой древней доисламской традиции.

² С Дионисом греки соотносили и другого арабского бога Ороталта или Аару.

набатеицев был Нухай (Нахи), также божество Луны, считавшееся первопредком набатеев и богом их племени. По другим источникам¹, этого же бога Луны набатеицы называли так же, как и верховное божество политеистической Ка'абы — Хубал.

Главное божество Идумеи, западно-семитского народа, значительная часть территорий которого позднее вошла в состав Nabatean царства, — Кос или Каус — некоторые исследователи также считают богом Луны².

Бога Луны можно считать главным религиозно-мифологическим гештальтом политеистической Аравии³. И хотя среди арабов были распространены культы и других божеств, именно бог Луны почитался универсально и повсеместно — как среди потомков Кахтана, так и среди потомков Аднана, на юге и на севере Аравии, а также в центральных областях. В этом состоит отличие южных семитов от западных, где центральной фигурой является Ва'ал.

Мекканский пантеон: Аллах/Хубал

Арабы-бедуины, жившие преимущественно в центре Аравийского полуострова, имели пантеон, состоящий из перекрестных восточно-семитских и западно-семитских влияний. Главное святилище было расположено в Мекке.

Фигуры представительных богов племен Северной и Центральной Аравии были помещены в общерабском храме — Ка'абе, который представлял собой универсальное святилище всего южно-семитского (аравийского) культурного круга. Охрану храма Ка'абы вначале несло племя хузайтов, а затем ее доверили племени курайшитов, которые благодаря этому пользовались религиозным авторитетом, признанным во всей Аравии. Курайшиты возводили свое происхождение к Аднану, и поэтому символически воплощали в себе больше северо-аравийскую идентичность, нежели южную, представленную народами Йемена, считавшихся потомками Кахтана.

По одной из версий, в Ка'абе были статуи 360 богов, но, возможно, речь шла о символических изображениях 360 градусов круга — то есть дней в солнечном году. Не исключено, что эти религиозные идеи были почерпнуты в Вавилоне, где циклология и астрологиче-

¹ Hommel F. Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelische Überlieferung. Münch.: Hermann Lukaschik, 1901.

² Guillaume A. Islam. L.: Penguin Books, 1956.

³ Segall B. Notes on Iconography of Cosmic Kingship // The Art Bulletin. Vol. 38. Issue 2. 1956.

ские наблюдения, а также геометрия и математика были чрезвычайно развиты. Это тем более вероятно, что сами арабы не знали и не использовали солнечного календаря, а божество Солнца играло у них негативную роль.

О древних мифах домонотеистических культур Аравии сохранилось мало достоверных фактов. Широко распространена была вера в джиннов¹, понимаемых как разумные существа, созданные из чистого огня и воздуха. Эти существа, как и люди, имели пол, рассудок и чувства. Контакт с джиннами при определенных обстоятельствах был возможен как спонтанно, так и целенаправленно. Мифы и предания арабов упоминают об интимных отношениях с джиннами, результатом которых часто становилось рождение богатырей и героев.

В книге арабского писателя Ибн ал-Калби «Китаб ал-аснам» («Книга идолов»)² содержится ряд важных сведений о политеистических культах древних арабов, названных после распространения ислама «джахилией», «многобожием».

Верховным богом древних арабов был Аллах, почитавшийся преимущественно в Северной и Центральной Аравии. Он мыслился как «предок» и «творец мира», а также владыка неба и повелитель дождя. Слово «Аллах» восходит к общесемитскому корню «Ил», откуда «Илах» с определенным артиклем — al-Илах. Это имя близко к семитскому имени «старого бога» западных семитов — Эл/Илу. Видимо, этот же бог почитался верховным в угаритском цикле и был главным божеством западно-семитских язычников Ханаана. В иудейскую религию он вошел в форме множественного числа «Элохим».

Наряду с Аллахом источники упоминают также другого общеарабского бога — Хубал, чье имя, возможно, представляет собой вариацию сиро-финикийского Ва'ала³.

¹ «А бану мулайх из племени хуза'а — родичи Талхи ат-Талахат — поклонялись джиннам. О них ниспослано: "Поистине, те, кого вы призываете помимо Аллаха, — рабы, подобные вам!" (Коран 8, 193)» (*Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). М.: Восточная литература, 1984. С. 34).

² *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам).

³ Согласно арабскому историку ибн Ишаку, идола Хубала привез в Мекку и погостил в святилище Ка'абы вождь племени хузайтов, которое контролировало святилище в Мекке до курайшитов, Амр ибн Лухай из Сирии или из Моава, что подтверждает связи с Ва'алом, который был главным богом Сирии и Ханаана. Генеологию Амр ибн Лухай и племени хузайтов в целом некоторые историки (например, аль-Мубаррид) возводят к Кахтану, первоначально южных арабов. У курайшитов, как и у большинства племен северных арабов, первоначально считался Аднан. Но по версии ибн Ишака, племя хузайтов происходило с севера, а следовательно, было так же, как и курайшиты, потомками Аднана. Однако ряд исследователей оспаривает тождество

О Хубале исламский историк сообщает нам следующее:

Он находился внутри Каабы. Перед ним [лежало] семь стрел. На одной было написано «чистокровный», на другой — «чужой». Когда сомневались относительно [отца] ребенка, приносили Хубалу жертву, затем бросали стрелы. Если выпадало «чистокровный», ребенка принимали, а если выходило «чужой», от него отказывались. Была стрела для покойника, для заключения брака и три [стрелы], назначения которых мне не объяснили. Когда спорили по какому-нибудь делу или имели в виду путешествие или какую-нибудь работу, приходили к нему и бросали стрелы возле него. И как выпадало, делали согласно этому и полагались на это¹.

Ряд исследователей раннего ислама считает, что Хубал был тождествен политеистическому Аллаху, и оба имени обозначали одно и то же главенствующее божество Луны². Это подтверждается наличием бога Луны с именем Хубал у набатеев³. Но так как имя Ва'ал изначально означало просто «хозяина», а Аллах — просто «бога», то они могли прикладываться к одной и той же фигуре, а могли и к разным.

В утаритской мифологии Ва'ал и Эл были не просто различны, но противопоставлялись друг другу как «новый бог» (бог Грозы, титанический субъект) и «старый бог» (объективная мощь «цабаизма»). У арабов-политеистов такой оппозиции обнаружить нельзя, но показателен сам факт того, что Аллах стал восприниматься как единый Бог в исламе, а имя Хубал осталось связанным только с политеистическим идолом и в Коране вообще не упоминается. Показательно, что в битве Мохаммеда и его последователей монотеистов с курайшитами-политеистами при Ухуде первые призывали к Аллаху, а вторые — в частности, их предводитель Абу Суфьян — к Хубалу⁴. Возможно, что в этом случае мы имеем дело как раз с интерпретацией Хубала именно как Ва'ала, то есть титанической и хтонической версии «нового бога». В этом случае мы имеем дело уже с вполне оформленной оппозицией двух фигур, удивительно напоминающей базовую пару противоположностей иудаистского историала. Но это проявится лишь в исламский период, а следов этой оппозиции, аналогичной утаритскому мифу, в арабском язычестве мы не встреча-

Хубала и Ва'ала, на основании того, что лингвистически не очевидно происхождение корня هو بلل из هو بلل.

¹ *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 28.

² *Бартольд В. В.* Сочинения. М.: Наука, 1966.

³ *Hommel F.* Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelische Überlieferung.

⁴ *Ibn Ishaq.* The Life of Muhammad. Oxf.: Oxford University Press, 1955.

ем. Скорее всего, Аллах и Хубал в доисламскую эпоху были недостаточно дифференцированы или даже тождественны, что не мешает их противопоставлению во времена Мохаммеда.

Великая Мать арабов: аль-Лат

Супругой Аллаха арабы-язычники ранее считали аль-Лат (согласно верованиям арабов Сирийской пустыни) или аль-Уззу (юг Центральной Аравии). В других районах Аравии и в самой Мекке эти древнеаравийские богини называются «дочерьми Аллаха». Еще одну «дочерью Аллаха» называют богиню «Манат».

Аль-Лат (al-Lāt, 'Алилат, Лат, Илат, возможно, близка к вавилонской и талмудической Лилит) — древнеаравийская богиня, связанная с подземным миром. Имя аль-Лат означает «эта богиня» или просто «богиня» (al-Ilahat) как воплощение сакрального материнского начала и женской стихии. Ее хтоническая природа наиболее очевидна у Элат — аналогичной богини халдеев (западно-семитского племени, осевшего в Междуречье и впитавшего многие аспекты ассирийской и шумеро-аккадской культуры). Там она предстает богиней тьмы и подземного мира, ненавидящей солнечный свет. Она выступает супругой бога преисподней Нергала, матерью бога рока, чумы и смерти Намтара и отождествляется с хозяйкой мира мертвых Эрешкигаль.

У Геродота ее имя передается как «'Алилат». Договоры у арабов скреплялись клятвой «Клянусь солью, огнем и аль-Лат, которая превыше всех». В Северной Аравии аль-Лат также считалась лунной богиней. Функционально она выполняла роль, сходную с богиней Ашера в западно-семитском мифе. Тот же Геродот утверждал, что арабы почитают только двух богов — аль-Лат и Диониса, то есть Великую Мать (аль-Лат) и ее сына-возлюбленного, более всего соответствующего Ва'алу, которого греки часто (слишком приблизительно) отождествляли с Дионисом. Как и другие классические фигуры Великой Матери (в частности, Кибела) аль-Лат изображалась в окружении двух львов.

В доисламские времена семь жриц аль-Лат совершали службу у черного камня в Мекке. Они обходили его обнаженными семь раз. Курайшиты, как и остальные арабы, почитали аль-Лат. Они обычно называли в ее честь своих детей: Зейд-аль-Лат или Таюм-аль-Лат. Аль-Лат стояла на месте левого минарета современной мечети аль-Таиф в Мекке. Племена, поклонявшиеся аль-Лат, приписывали ей изобретение седла верблюда, которое позволило им доминировать над большими областями.

Символом аль-Лат был «черный камень». Отполированный черный камень (al-hodjar al-aswad) установлен в серебряную оправу в главном святилище Ка'абы. Согласно исламской традиции, этот камень был установлен Адамом, а Авраам принял на нем роды своего сына Ишмаэля, предка всех арабских народов, что устанавливает связь между черным камнем и самой богиней, отвечавшей за роды (аль-Лат). Черный камень был во Фригии символом Великой Матери Кибелы.

Поклонение священным камням (бейт-элям — дословно «дом бога»¹) было чрезвычайно распространено в Аравии. Так, наряду с черным камнем из Мекки почитались белый камень из города аль-Абалат (а также в городе аль-Таиф) и красный камень из Гаймана.

Параллели с Кибелой ясно видны в набатейской столице Петра, где почитали четырехгранный камень, названный «аль-Лат». У набатеев возлюбленный аль-Лат носил имя Душара и представлял собой полную аналогию с фригийским Аттисом и ассирийским Таммузом. Душара был одним из верховных божеств в пантеоне государства Набатеев. Его имя, возможно, является арамейской версией произнесения арабского «зу-Шара» (дословно «владелец Шары», то есть арабского названия столицы набатеев — Петры). Святилище Душары в Петре включает в себя большой храм, в центре которого находится большой черный кубический камень, которому приносили жертвы. Он-то и символизировал аль-Лат. Почитание Душары было широко распространено среди арабских племен и после падения набатейского Государства. Душара был богом земледелия, растительности и виноградарства и считался рожденным от *каменной девы* (снова тождество аль-Лат = камень). Вместе с тем он был громовержцем и небесным богом. Греки видели в нем совмещение черт Зевса и Диониса. Но структурно он намного ближе к угаритскому Ва'алу и финикийскому Адонису. В некоторых мифах набатеев Душара фактически отождествляется с Хубалом. Душара является не только возлюбленным аль-Лат, Великой Матери, но и ее сыном, что заставляет отнести его к фигурам матриархально-титанического цикла. В Набатее он считался покровителем и «богом царской династии». Пара аль-Лат — Душара соответствует хтонической паре Великая Мать и порожденный ей земнородный (часто змееногий) титан.

В наиболее глубинных пластах культа Великой Матери она выступает как родительница и возлюбленная партеногенетически за-

¹ «У арабов были серые камни, поставленные стоймя, вокруг которых они совершали обход и перед которыми они приносили жертвы. Называли они эти камни ал-ансаб, а обход называли давар» (*Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 42).

чатого сына (примордиального змея), и истоки образа аль-Лат уходят именно к этому древнейшему и, возможно, прасемитскому гештальту, доминировавшему в Средиземноморье задолго до прихода туда шумеров, семитов, египтян или индоевропейцев (в частности, хеттов). Поэтому пара аль-Лат и Дионис, о которой говорит Геродот, как о «единственных божествах арабов», отражает древнейший слой южно-семитской религии, вероятно, общий с западно-семитской. По мере усиления *патриархального* измерения в высшем божестве Великая Мать аль-Лат становится более относительной и выступает вначале как супруга мужского божества, а затем — в Мекканском пантеоне и как дочь. Но матриархальное измерение архаического слоя арабского Dasein'a тем не менее сохраняет свое значение и позднее. Тот же самый процесс происходит и с еврейской религией, постепенно драпирующей свою хтоническую природу вуалью «отеческого титанизма».

Аль-'Узза: Богиня утренней и вечерней звезды

Другой чрезвычайно почитаемой богиней арабских племен была аль-'Узза (al-'Uzza), чье имя означает «Всемогущая». Ее культ был особенно широко распространен с I века до Р.Х. на Синайском полуострове — у набатеев и в Государстве Лихьян, где она почиталась также под именем «Хан-'Уззай». Кроме того, следы поклонения ей встречаются и в Южной Аравии — вплоть до Кабатана, а также в Государстве Лахмидов в Ираке. Аль-'Узза — богиня звезды (планеты) Венера. Ей поклонялись в Мекке как священному камню в форме большого цельного блока белого гранита. Согласно исламским источникам, ей приносили человеческие жертвы. В период раннего Сабейского царства аль-'Уззе поклонялись на всем протяжении Аравии. Аль-'Узза была знаком Зодиака набатеев и называлась «Хозяйкой Небес». В Петре она почиталась наряду с аль-Лат. Она же была покровительницей мореплавателей и у финикийцев отождествлялась с карфагенской Танит (эквивалент угаритской Анат) — в этом своем аспекте она символизировалась дельфином. По одной из версий, ей принадлежал Храм Крылатых Львов в Петре, открытый археологами. Она же была покровительницей кошек.

Аль-'Узза имела святилище в долине у дороги из Мекки, где росли три дерева акации¹, в которые она спускалась в моменты

¹ Акация — дерево, устойчиво символизирующее бессмертие у ближневосточных народов. Чаще всего сопрягается с Великой Матерью или ее возлюбленным, возвращающимся из царства мертвых в виде акации.

эпифании. Ее идол стоял также в долине в Нахалат аль-Шемия, названной Хурад, рядом с аль-Гумайр, направо от дороги из Мекки в аль-Ирак, выше Дхат-Ирк и недалеко от аль-Бустин. Курайшиты посвятили аль-'Уззе также ущелье в долине Хурад, названное Сукам, которое конкурировало со священной территорией Ка'абы. В Мекке аль-'Узза почиталась «верховой богиней» в пантеоне курайшитов¹, наряду с Хубалом Хузаймы — другим главным родовым богом племени курайш, помещавшимся в мекканской Ка'абе в виде фигуры из красного сердолика с золотой правой рукой.

Аль-'Узза представляет собой богиню следующего поколения, подобно угаритской Анат, паредре нового бога Ва'ала. Как и большинство богинь любви и войны у семитов аль-'Узза отчасти выполняет функции Великой Матери (как Иштар или Инанна), но в некоторых случаях выступает как спутница и сподвижница «нового бога» (чаще всего бога Грозы) в его противостоянии «старому богу». Отсюда двойственность и ее символа — утренней и вечерней звезды, которая знаменует собой как начало ночи, так и начало дня. Аль-'Узза как богиня-звезда по преимуществу может дифференцироваться от Великой Матери (как в случае Инанны и Эрешкигаль, у арабов аль-Лат), но может и отождествляться с ней (как в мифе об Адонисе и некоторых западно-семитских версиях, связанных со страдающим и умирающим Ва'алом). Поэтому в некоторых версиях аль-Лат и аль-'Узза могли меняться местами. В этом случае аль-'Узза считалась супругой Аллаха (или Хубала), а аль-Лат — их дочерью. В Мекке обе они считались «дочерьями Аллаха».

В эпоху распространения ислама последователи Мохаммеда уничтожили священный центр почитания богини аль-'Узза. Об этом Хишам ибн-Калби рассказывает:

Ал-'Узза была злым духом, и она являлась к трем акациям в долине Нахла. Когда пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, вошел в Мекку, он послал Халида ибн ал-Валида и сказал ему: «Иди в долину Нахла, найдешь там три акации и сруби первую из них!» Он пошел туда и срубил ее. А когда он вернулся к пророку, да будет над ним мир, тот спросил его: «Видел ли ты что-нибудь?» — «Нет», — ответил он. [Пророк] сказал: «Тогда сруби вторую!» И он отправился к ней и срубил ее,

¹ «Что касается ал-'Уззы, то курайшиты особо выделяли ее перед другими [идолами] посещением и приношением даров. Это было, я полагаю, из-за того, что она была поближе от нее». *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам)*. С. 7.

потом пришел к пророку, да будет над ним мир, и тот спросил: «Видел ли ты что-нибудь?» — «Нет», — сказал он. «Тогда сруби третью!» — сказал пророк. И он пришел к ней и увидел эфиопку с растрепанными волосами, положившую руки себе на шею и скрипящую зубами, а позади нее — Дубаййу ибн Харамии аш-Шайбани ас-Сулами, который был хранителем [ал-'Уззы]. Когда увидел он Халида, сказал: 'Узза, напади на Халида, а не отступай! Сбрось покрывало и засучи рукава! Ведь если не убьешь ты Халида сегодня, узнаешь вскоре позор. Так помоги же себе! А Халид сказал: [О 'Узза], неверие тебе, а не восхваление! Воистину, я увидел, что Аллах унизил тебя!

Потом он ударил ее и рассек ей голову, и она тут же обратилась в пепел. Потом он срубил дерево и убил Дубаййу-хранителя. Затем пришел к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует, и рассказал ему, и тот сказал: «Это — аль-'Узза! И нет теперь 'аль-Уззы для арабов! Поистине, отныне ей не будут поклоняться!»¹

Манат: богиня рока

Еще одна «дочь Аллаха» в арабском пантеоне — Манат (manāt), Мануту (судьба, рок), олицетворяющая судьбу и царствующая в подземном мире. Ее культ был распространен во всей Центральной и Северной Аравии. Так же как и аль-Лат, Манат — богиня подземного царства и ада. У набатеев она сближалась с греческими богинями Тихе и Немезидой. Манат почиталась покровительницей и владычицей города Ясриб (Медины), второго по значению после Мекки как в исламском мире, так и в доисламские времена. Ее святилище находилась между Меккой и Ясрибом (Мединой), где ей поклонялись в форме цельного черного камня. Это, как мы неоднократно видели, типичный символ Великой Матери.

Арабы Ясриба и других мест совершали паломничество к Манат и осуществляли у ее святилища ночное бдение. В конце паломничества они отправлялись к месту, где стояла статуя Манат, и брили свои головы. (Обряд ночного бдения и бритье головы в конце паломничества перешли позднее в исламский хадж.)

Хишам ибн Мухаммад ал-Калби сообщает:

Самым первым из них всех был идол [богини] Манат, и арабы имели обычай давать имена 'Абд Манат и Зайд Манат. Он стоял на берегу моря около ал-Мушаллала в Кудайде, между Мединой и Меккой. Все арабы почитали его и совершали жертвоприношения возле него. И племена

¹ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 24 – 26.

ал-аус и ал-хазрадж, и те, кто жил в Мекке и Медине и в близлежащих местах, почитали его и приносили ему жертвы и дары¹.

Манат в некоторых случаях сближалась с богиней утренней и вечерней звезды, а в других — с древнейшим пластом культуры Великой Матери. Так, вавилонская Иштар устойчиво именовалась Мениту/Менуту. В Набате́йском царстве Манат (Манават) считалась женой бога Хубала. Таким образом, функционально все три великие арабские богини относительно взаимозаменяемы — они могут означать как супруг мужского божества, так и его матерей, и даже дочерей, что было акцентировано в предисламском пантеоне Мекки.

В исламские времена святилище Манат разрушил Имам 'Али, зять пророка.

Курайшиты и все арабы почитали этого идола, и так продолжалось, пока не вышел посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, из Медины в восьмой год после хиджры², а это — год, когда Аллах даровал ему победу [над Меккой]. Когда он удалился от Медины на расстояние четырех или пяти ночей пути, он послал к этому идолу 'Али, и тот разрушил его и взял то, что было при нем, и принес это к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует! Среди того, что он взял, были два меча, которые подарил ему ал-Харис ибн Аби Шамир ал-Гассани, царь гассанитов: один из них назывался Михзам, а другой Расуб. Это — те два меча ал-Хариса, которые упомянул 'Алкама в своих стихах, сказав:

Надевший одну на другую две железные кольчуги, поверх которых — два драгоценных меча, Михзам и Расуб.

Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, подарил их 'Али, да будет доволен им Аллах. Говорят, что Зу-л-Факар, меч 'Али, — один из них.

А говорят, что 'Али нашел эти два меча в [капище] ал-Фалса, идола племени таййи', когда послал его пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, и он разрушил его³.

Обычно богиню Манат считали третьей из триады главных богинь, что могло указывать или на ее логическое место в серии проявлений женского начала, или на ее связь с самым низшими регионами мироздания, что в этом случае подразумевало более сублимированный статус двух остальных богинь.

¹ *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 13.

² 629–630 по Р.Х.

³ *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 15.

Хишам ибн Мухаммад ал-Калби в «Книге об идолах» сообщает:

Курайшиты имели обыкновение ходить вокруг Каабы и говорить:

Клянусь ал-Лат, и ал-'Уззой,

и Манат — третьей, иной!

Поистине, они вышние журавли!

И на их заступничество уповают!¹

В ряде неканонических источников имеется упоминание о том, что сам пророк единобожия и реформатор Мохаммад однажды произнес аяты (названный впоследствии «сатанинским», так как от него сам же Мухаммад якобы и отказался), в точности повторяющий эту формулу, где упоминались эти богини, культ которых свято чтит курайшиты.

Видели ли вы аль-Лат, и аль-Уззу,

И аль-Манат — третью, иную?

Поистине, они — высокочтимые богини,

На чье заступничество можно уповать!²

По мнению мусульманских богословов, эта история выдумана врагами ислама. Она была опровергнута муфассирами (комментаторами Корана), мухаддисами (специалистами по хадисам) и исламскими историками. В опровержение этой истории были составлены целые труды, например книга Мухаммада Аль-Альбани, под названием «*Nasb al-majānīq li-nasf al-gharānīq*»³.

В классической версии «Корана» Мохаммед, напротив, отвергает культ «дочерей Аллаха»:

Видели ли вы ал-Лат, и ал-Уззу,

и Манат — третью, иную?

Неужели у вас — мужчины, а у Него — женщины?

Это тогда — разделение обидное!

Они — только имена, которыми вы сами назвали, — вы и родители ваши.

Аллах не посылал с ними никакого знамения⁴.

¹ Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам). С. 20.

² Первые две строки содержатся в Коране в Суре 53:20–21, а две последние наличествуют в апокрифах, отвергаемых исламской традицией. Muir W. The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira. 4 v. London: Smith, Elder, & Co., 1858–861; Cook M. Muhammad // Founders of Faith, Oxford University Press, 1986.

³ Ahmed Shahab. «Satanic Verses» // Dammen McAuliffe J. Encyclopaedia of the Qur'an, Georgetown University, Washington DC: Brill, 2008.

⁴ Коран. 53:19–23.

В целом же триада великих богинь из пантеона Мекки едва ли отражала детально разработанную религиозную систему, но скорее была сочетанием сакрального числа три и образа Великой Матери, выступающей в разных аспектах своей метафизической природы.

Арабы — носители чистого семитизма

Так как о религии древних арабов существует довольно мало сведений, что связано в первую очередь с радикальной ненавистью мусульман ко всем формам многобожия, и прежде всего к многобожию самих арабов, с которыми Мохаммед вел ожесточенные войны за торжество новой религии и новой объединяющей арабов государственности, говорить о ноологической структуре доисламских культов довольно сложно. Тем не менее можно на этот счет выдвинуть несколько гипотез, основанных на учете социально-политического и экономического устройства арабских обществ (кочевничество и скотоводство), а также на вероятной близости с пантеоном других семитских культур — месопотамской (восточно-семитской) и сироханаанской (западно-семитской).

Древние арабы, вероятно, сохранили изначальный настрой семитской цивилизации в ее кочевом виде, на тысячелетия зафиксировав те культурные формы, которые когда-то были общими для всех семитов. Именно южные семиты, арабы представляют собой самые архаичные формы семитского общества, которые в Месопотамии, Сирии и Ханаане позднее подверглись значительному влиянию прежде всего месопотамской культуры (основы которой заложили шумеры), а также хеттов, хурритов и других средиземноморских народов. *Арабы — семиты в их чистом виде*, так как именно арабы менее всего были затронуты средиземноморскими влияниями — цивилизацией мореплавателей, городов, земледелия и высокоорганизованных и развитых культов. Простота и жесткость кочевого быта в условиях пустыни отразились в *суровой арабской экзистенции*, для которой характерен общий для всех кочевников радикальный патриархат, но с другой стороны, этот патриархат носит *теллурический титанический характер* (верховное божество Ил, общее для многих семитских религий, соответствует, как мы видели на примере финикийской цивилизации, Сатурну), скрывающий под собой гипохтоническую гинекократию. Это дает о себе знать в *доминантной роли богинь* в древнеарабском политеизме.

Там, где арабы частично перенимали черты оседлости (Набатейское царство, отдельные районы Йемена и т. д.), они впитывали элементы иных аграрных культур — вместе с мифами, обрядами, ри-

туалами и т. д. В этом они сближались с ханаанскими и арамейскими западно-семитскими обществами, где сельское хозяйство было развито, принимая сходные циклические темы в форме культа набатейского Душары (Адониса-Ва'ала), аналог которого отсутствует в чисто кочевых зонах Аравии. Но именно Мекка и Медина (ранее называвшаяся Ясриб) с их культами высшего мужского божества в окружении трех главных богинь («дочерей») (аль-Лат, аль-'Узза, и Манат) и многочисленных идолов, а также с почитанием священных камней-аэролитов воплощают в себе духовное сердце этой архаической изначальной семитской культуры, где политеистический титанизм, свойственный западно-семитским языческим культурам Сирии и Ханаана, выражен в наиболее концентрированной и лаконичной форме — при минимальном воздействии шумерского и хеттского (то есть месопотамского и анатолийского) влияний.

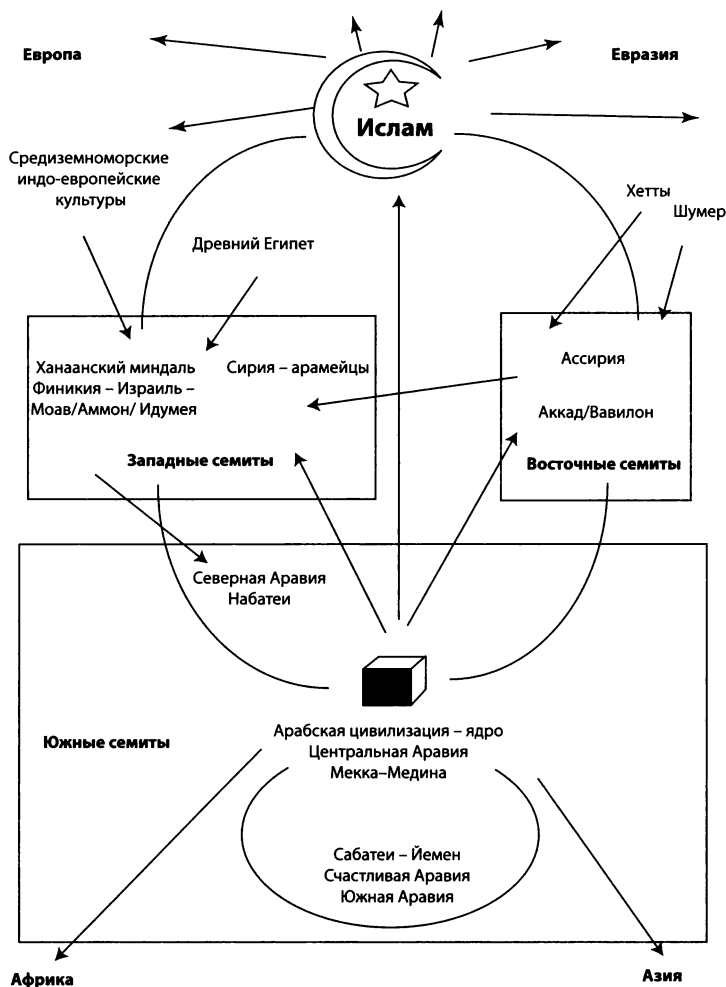
Показательно, что в нравах арабов был широко распространен обычай детоубийства, составляющий отличительную черту финикийских культов. Так, существовала традиция закапывать заживо новорожденных девочек или, шире, младенцев¹. Формальным предлогом, являющимся, скорее всего, поверхностной рационализацией, было опасение не прокормить их в сложных условиях, но, вероятно, речь идет о пережитках более архаических форм детских жертвоприношений, входящих в ритуальный круг обрядов титанических религий, во главе которых стояли фигуры, аналогичные греческому Кроносу, пожирателю детей.

По классификации Лео Фробениуса², арабская культура соответствует цивилизации числа 3 и мужского месяца, то есть является обществом, ставящим во главу угла время. Но мужской и патриархальный характер этой цивилизации представляет собой вместе с тем устойчивый семитский титанизм, который выдает фундаментальное *гравитационное влияние* кибелического начала — это выражено в культе камней, и особенно в культе черного камня³. Вероят-

¹ Этот обычай был отменен Мохаммедом, что выражено в присяге при Акабе, принесенной ему представителями племен Медины, которые клятвенно обещали ему отныне «не убивать детей».

² *Frobenius L. Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre.* Münch.: C.H. Beck, 1921.

³ Черный камень во Фригии был приоритетным символом Кибелы. Именно его перенесли в 204 до Р.Х. из Пессинунта в Рим для исполнения Сивилина пророчества и победы во Второй Пунической войне. Культ Кибелы традиционно был связан с наличием храмовых евнухов, которые являлись отличительными чертами всех святилищ, храмов и обрядов, связанных с Великой Матерью. Показательно, что даже в исламские времена службу в святилище Ка'абы несли евнухи. Английский путешественник Эдмон Раттер так описывает этот обычай: «Забота о Матаф (область обхода) — специфическая



Структура арабского горизонта

обязанность корпуса пятидесяти черных евнухов, которые также являются полицией Ка'абы. Они — африканские негры. Они известны как Аги, или, вульгарно, как Тава-шис, их руководитель стоит рангом после Шэйби. (...) Первым Калифом, который назначил корпус евнухов в Мекке, был Аббу Саид Абу Джаафар эль Мансур (712–775), строитель Багдада. Многие из евнухов были подарены Ка'абе набожными принцами или другими богатыми магометанами, но так как рабство было официально отменено в турецкой Империи, то стало традицией покупать подобных мальчиков при помощи фонда, известного как Вақф (религиозное наследство)». *Rutter E. The Holy Cities of Arabia. London; N.Y.: Putnam, 1928. P. 44.*

но, древнеарабский культ бога Луны, камней и «дочерей Бога» является выражением не только арабской глубинной идентичности, но и наиболее матрицей всего семитского Dasein'a, существенно трансформированного в Междуречье (будучи преобразенным солярно-имперский ураническим Логосом шумеро-аккадской культуры), и отчасти измененного под влиянием цивилизаций и обществ западных семитов. Являясь одним из трех главных культурных кругов семитской цивилизации, именно арабский полюс представлял собой глубинную ось *изначального фундаментального семитизма*, чьим высшим воплощением является сакральный центр *черного камня*. Будучи самым глубоким и самым общим измерением семитской культуры, арабская цивилизация располагается ближе других как *к истоку, так и к финалу семитского историаля*: арабы сохранили древнейшие корневые установки семитского Логоса (поэтому арабы представляют собой начало всей семитской культуры), но вместе с тем именно арабы создали и наиболее концентрированную религиозную форму, распространившуюся в мировом масштабе и ставшую грандиозным продуктом семитской эсхатологии, охватив более миллиарда жителей земли, принадлежащих к самым разным цивилизациям, этносам, языковым группам и Государствам — *ислам*, который рассматривает себя как «последнюю религию», завершающую цикл (по меньшей мере семитской) истории.

Это значение арабского начала в структуре семитских народов можно отразить на сводной схеме, учитывающей и исторические и структурные закономерности и соответствия (см. с. 424).

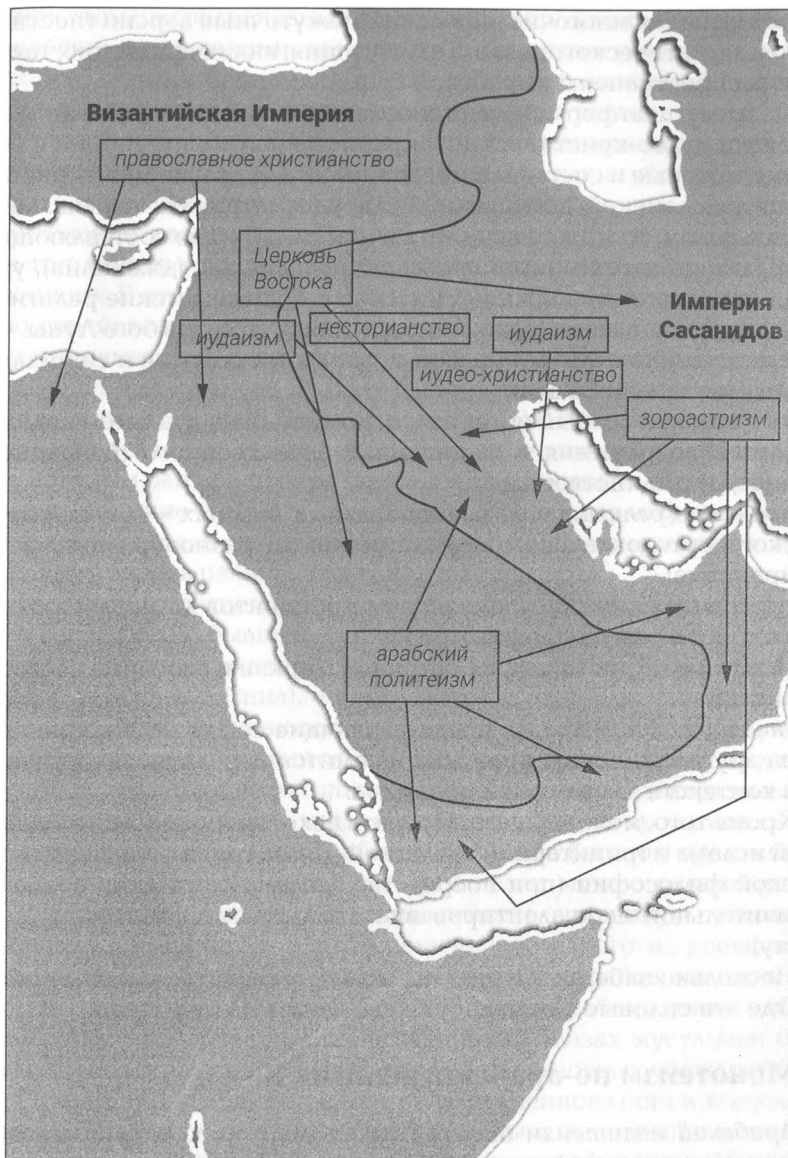
Накануне ислама

Религиозный контекст Аравии накануне возникновения ислама

Прежде чем перейти к Мохаммеду и появлению ислама в Аравии, что превратило арабов из локального общества в важнейшую цивилизационную силу общемирового масштаба, следует остановиться на проблеме распространения в Аравии иудаизма и христианства, а также зороастрийской религии, определенные аспекты которой в сочетании с иудео-христианскими элементами нашли в исламе свое выражение. Религиозная реформа, в результате которой возник ислам, стала возможной только на основе предшествующего этапа, когда среди арабов распространялись представления о едином (единственном) Боге в его иудейском и иудео-христианском толковании. Так как эти представления в значительной мере сами строились, в свою очередь, на *уранизме* (эсхатология, мессианство, световая война и т. д.), то все эти тенденции формировали культурную среду, в которой создавались предпосылки для возникновения новой веры.

Аравия накануне появления Мохаммеда представляла собой периферийное пространство, где пересекались влияние двух Империй с ярко выраженной религиозной доминантой — христианская Византия и зороастрийский Иран Сасанидов. При этом самостоятельным фактором была *иудео-христианская среда* (Церковь Востока, позднее несторианство), которая после раскола с эллино-христианством, восторжествовавшем в результате первых трех Вселенских соборов в Византии, переместилась в значительной мере к востоку, и изначально именно в Сирии, Междуречье и Иране получила наибольшее распространение. Иудео-христианство было особенно популярно среди семитов (причем не только евреев), но это обстоятельство было сопряжено с устойчивым и глубинным иранским влиянием на семитские общества, начиная с Ахеменидов.

На самих арабов Иран оказал очень глубокое влияние, что затрагивало восток, юг и отчасти север Аравийского полуострова, которые долгие века были интегральной частью иранских держав. Христианство, распространявшееся среди арабов, православным было в значительно меньшей степени, чем несторианским. Влияние православной Византии также было заметно, особенно на севере Аравии, но доминантой выступала именно иудео-христианская вер-



Религиозные влияния в Аравии накануне появления ислама

сия — от эбионизма до Антиохийской школы, арианство и несторианства, включая многочисленные промежуточные версии гностического и экстатического толка. Такие учения, как манихейство, также были распространены в арабской среде.

Поэтому платформу для становления исламской религии формировали иудео-христианские и иранистские учения, теории и воззрения, которые и составили предпосылки для дальнейшей кристаллизации исламской догматики. Если рассматривать изначальный ислам в целом, то можно выделить в нем следующие составляющие:

- 1) традицию автохтонного *арабского политеизма* (джахилия), уходящую корнями в южно-семитские и общесемитские религиозные представления (здесь явно доминирует мотив бога Луны, что существенно отличает арабов от западных семитов и сиро-хананского культа Ва'ала);
- 2) *иудаизм* как особый историал, основанный на дуальном коде согласия/возражения в отношениях единственного (избранного народа) с Единственным;
- 3) *иранскую религию* в ее разнообразных версиях — от классического ортодоксального зороастризма до разнообразных форм иранизма;
- 4) *иудео-христианские тенденции* от эбионитов до мандеев с особым акцентом на профетологии;
- 5) теологию и христологию Восточной Церкви и особенно несторианство;
- 6) *гностические мотивы*, представляющие собой наложение друг на друга эллинских, иранских и семитских религиозных учений в контексте эллинизма и иранизма.

Кроме того, можно констатировать некоторое знакомство создателей ислама с тринитарной теологией (Византия) и отголосками эллинской философии (при посредстве западно-семитских обществ, в значительной мере адаптировавших эллинизм к семитскому контексту).

Несколько забегаая вперед, мы можем наметить основные области, где эти силовые линии дадут о себе знать полнее всего.

Монотеизм по-арабски: религия В

Арабский политеизм был той традицией, на которую наложились религиозные реформы Мохаммеда. Основатель ислама широко заимствовал многие религиозные концепты, практики, символы и обряды из этого контекста. При этом он радикально отвергал политеистическую теологию и любые формы ассоцианизма (*shirk*), то

есть допущение о возможности наличия множественности божеств. Но при этом сам религиозный язык Корана продолжает оперировать с арабскими терминами, имевшими в историческое время жизни Мохаммеда вполне определенный культово-религиозный контекст, который во многом предопределял и правовые установки, и обычаи, и политический уклад. Поэтому в одном из возможных ракурсов интерпретации ислама можно рассмотреть его как глубокую теологическую и метафизическую реформу арабского (южно-семитского) политеизма с радикальным отсечением всего того, что эксплицитно или имплицитно подразумевало релятивизацию Аллаха как Единственного. В этом смысле мы имеем дело с прямой аналогией раннего еврейского монотеизма, который представлял собой реформу западно-семитской религии в духе радикального отказа от язычества. Старый бог семитов Эл/Илу был противопоставлен «новым богам» — и прежде всего Ва'алу (и его паредре Астарте), но при этом он обрел эксклюзивитское метафизическое значение единственности, которым ранее — в сиро-ханаанской религии (чьим прообразом были угаритские мифы) — не обладал. Это породило феномен «Ханаанского миндаля» и его нигилистического (по отношению к окружающему евреям религиозному контексту) ядра.

В исламе этот сценарий полностью повторяется. Политеистический бог — Аллах, бывший одним (возможно, главным) из богов мекканского пантеона и скорее всего представлявший божество Луны (аналог аккадского Сина), — возводится в ранг Единственного. Все остальные боги признаются «идолами», то есть низшими духами, и почитание их запрещается под знаком смерти. Однако никакого другого содержания, кроме *доисламского*, в качестве доктринального материала у реформатора нет, а если бы он и был, то пропаганда нового учения в традиционном арабском обществе была бы практически невозможна. Поэтому метафизически ислам можно рассматривать как *арабскую религиозную традицию*, жестко очищенную от политеистических компонентов и провозгласившую одного из древнеарабских богов (бога Луны) Единственным — как для арабов, так и для всех остальных народов. Покорение этих народов арабами после победы самой религии Аллаха как Единственного в глазах мусульман было прямым подтверждением истинности их религиозных убеждений.

Однако путь от Единственного как племенного бога к всечеловеческому Божеству, который евреи проделывали поэтапно в течение тысячелетия или даже больше — от Авраама до Моисея, от Иисуса Навина до Саула, Давида и Соломона, и наконец, от Вавилонского плена до восприятия имперской эсхатологии персов, арабы прошли стремительно, воспользовавшись религиозным и политическим опытом

окружающих их народов и культур. Арабы не догматизировали тот момент, что они являются «новыми евреями», то есть единственным, хотя отчасти и подразумевали это. Арабский этноцентризм почти с самого начала обозначил универсальное измерение и *ориентацию на Империю*, в чем мы вполне можем увидеть фундаментальное влияние Ирана, в пространстве которого арабы (особенно юга и востока Аравии) жили много веков. Поэтому арабское ядро ислама уже в эпоху Корана допускало возможность развития *арабизма*, то есть свое расширения до ассимиляционизма. Но эта открытость и имперский универсализм проявлялись постепенно — на разных этапах арабских завоеваний и окончательно зафиксировались лишь в эпоху Аббасидского халифата. На первом же этапе упреки евреям в том, что они только самих себя считают «единственным» (избранным народом¹), могли интерпретироваться не столько в имперском и универсалистском духе (как это будет при Аббасидах и после них), но как соперничество за то, *кто* является наилучшим претендентом на статус единственного, заключившего пакт с Единственным — евреи или арабы, с подразумеванием того, что правильным ответом будет «арабы».

Итак, в одном измерении ислам можно рассматривать как продолжение арабской — южно-семитской — традиции, где фигура бога Луны возводится в статус Единственного, почти точно так же как «старый бог» Эл/Илу (Кронос, Сатурн) сиро-ханаанской религии был возведен в этот статус евреями².

Шеллинг в рамках своей философии истории, к которой мы не раз обращались, пишет о возникновении ислама следующее:

Islam означает не что иное, как совершенная, т. е. цельная, нераздельная религия; Moslem есть «всецело преданный Единому»³. Позднейшее можно понять лишь после того, как понято древнее. Те, кто оспаривает моноте-

¹ Коран отвергает претензию на единственность не только евреям, но и христиан. Так, в 5-й суре Корана говорится: «И сказали иудеи и христиане: "Мы — сыны Аллаха и возлюбленные Его". Скажи: "Тогда почему Он вас наказывает за ваши грехи? Нет, вы — только люди из тех, кого Он создал. Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого пожелает"» (Коран. 5:18).

² Вопрос о том, как «старый бог» (Эл/Кронос) соотносится с богом Луны, является открытым. С астрономической точки зрения, которую, учитывая уровень развития астрономии у восточных семитов и их влияния на южных и западных семитов, необходимо принимать во внимание, это два разных образа; Луна — самая близкая к Земле планета, а Сатурн — самая дальняя. Но определенные символы и признаки, например рога, коса, серп и т. д., являются общими у обеих фигур.

³ По смыслу точнее перевести «всецело преданный Единственному». Толкование Единственного как Единого, которое мы, бесспорно, видим в Аббасидский период, в исламской философии (под влиянием эллинизма и зороастризма), и особенно в суфизме, было относительно поздним явлением.

изм Авраама или считает всю его историю вымыслом, вероятно, никогда не давали себе труда задуматься об успехах ислама, успехах столь пугающего рода (исходящих от той части человечества, которая по своему развитию на тысячелетия отставала от его побежденных и поверженных ниц), что они могут быть объяснены лишь ужасающей властью того прошлого, которое, вновь время от времени пробуждаясь, врывается в пределы ново-возникших образований, неся гибель и опустошение. Учение Магомета о Единстве никогда бы не смогло произвести столь сокрушительного действия, если бы оно не жило испокон веков в этих сыновьях Агари, над которыми все время — от их родоначальника до Магомета — прошло совершенно бесследно. Однако вместе с христианством возникла религия, которая уже не только исключала многобожие, как его исключал иудаизм. Именно здесь, в этой точке развития, где было окончательно преодолено косное, одностороннее единство, еще раз должна была возникнуть древняя, изначальная религия — слепая и фанатическая, ибо она и не могла быть иной по отношению к гораздо более развитому времени. Реакция коснулась не только идолопоклонства, укоренившегося во времена Магомета в среде некоторой части арабов, не оставивших кочевой жизни, но в гораздо большей мере — кажущегося многобожия христианства, которому Магомет противопоставил косного, неподвижного Бога первобытия. Все здесь взаимосвязано: закон Магомета точно так же запрещает своим приверженцам вино, как от него отказывались рехавиты¹.

Шеллинг хочет сказать, что Мохаммед в своей реформе обращался к глубинным основам самого арабского (южно-семитского) Dasein'a, в основании которого лежала идея Единственного, понятого как неукротимая вселенская мощь, то есть та форма примордиального монотеизма (Ur-Monothetismus), которая предшествовала язычеству и сохранилась в кочевых обществах арабов с древнейших времен. В этом случае обращение к арабскому ядру и освобождение его от всех следов «джахилии» (многобожия) предстает не как инновация, а как *реставрация*. Бог Луны арабов предстает у Шеллинга «косным неподвижным Богом первобытия», то есть «старым богом» — таким же, как Яхве иудеев.

Показательно и упоминание Шеллингом рехавитов, потомков Рехава², о которых в Библии говорится, что им было запрещено пить вино, строить дома, сеять хлеб, разбивать виноградники и что они должны были вести кочевой образ жизни и жить только в шатрах. Этот завет рехавитов, по сути, на уровне символических практик аб-

¹ Шеллинг Ф. Философия мифологии. Т. 1. С. 134–135.

² Книга пророка Иереми. Глава 35:14.

солютизирует *метафизику кочевничества*, в которой Шеллинг видит исток культа «Бога первобытия» как почитание начала **В** в его перводанном виде, противящегося любым намекам на релятивизацию его Единственности и введение субъекта — **А** в любой из возможных ипостасей — будь то A^1 , A^2 или A^3 . В определенном смысле ислам — особенно изначальный, собственно аравийский, радикально и чисто *арабский* — вероятно, и был возрожденной в новых условиях *древней религией В*.

Арабо-иудейство: монотеизм Луны

Метафизическая параллель между исламом и иудаизмом в их отношении к Единственному объясняет тяготение ислама к встраиванию арабского историала в ветхозаветный. Отсюда и принятие еврейской Торы с основной логикой библейского кода. Мусульмане в целом полностью соглашались со структурой еврейской интерпретации истории: в этой истории религиозный субъект, человек постоянно колеблется между двумя полюсами — послушанием в отношении Бога (это и есть ислам, мир как подчинение, успокоенность, покорность) и непослушанием, то есть восстанием. Поэтому Библия берется за образец историала и прилагается к арабам — потомкам Исмаила. Так как Исмаил был сыном Авраама, то арабы на этом основании относят все этапы, предшествующие Аврааму к самим себе, а детально описанные в Ветхом Завете последующие этапы, связанные на сей раз только с евреями, то есть потомками Исаака и Иакова (Израиля), интерпретируют либо как образец для подражания, либо как суженную евреями и (неправомочно) примененную только к ним самим универсальную притчу, подчас нуждающуюся в интерпретации и коррекции, что и проделывает сам Мохаммед.

Изначальный авраамический монотеизм в исламе называется специальным термином — «ханифизм» (*hanīfiya*), означающим верность изначальному единобожию — *Ur-Monothēismus*. Здесь можно вспомнить эпизод о маршруте путешествия Авраама (Авраама) в Ханаан с его посещением Харрана, который лежал в совершенно другом направлении, нежели Ханаан. Это путешествие в Харран могло быть обусловлено наличием в Харране второго по значимости во всей Месопотамии храмового комплекса бога Луны, тогда как первый и главный храм Луны находился как раз в Уре, откуда Авраам и его отец Фарра и вышли. Столь важный для арабов бог Луны и тема прамонотеизма (*Ur-Monothēismus*) в случае с ханифизмом Авраама соединяются в *единую структуру*, которую мы условно можем назвать «лунным монотеизмом» или «монотеизмом Луны». Бог Луны

выступает здесь вначале как верховное божество наряду с другими богами (вслед за М. Мюллером это принято называть хенотеизмом¹), а затем абсолютизируется настолько, что оказывается Единственным. При этом в конкретном случае южных семитов единственность Единственного трактуется в особом семитическом ключе, который, по Шеллингу, представляет собой *начало В*, то есть «косного, неподвижного Бога первобытия». В этом фундаментальное отличие семитического монотеизма (или конкретно в случае арабов «лунного монотеизма», «монотеизма Луны») от отеческого и небесного представления о Едином Боге эллинов (апофатическое "Ев Плотина) или иранцев (Ахура-Мазда, предводитель световых воинств), а также о триедином Боге христиан, солярном по своей сущности.

Монотеизм Луны — это абсолютизация времени. Монотеизм Солнца — утверждение в центре вещей полюса вечности.

Ханифизм представляет собой именно монотеизм Луны, то есть возрождение той фазы, которая предшествует развитому политеизму «цабаизма» и является его нерасчлененной метафизической платформой.

После Авраама для арабов ветхозаветная история разделяется: евреи следуют по одному пути, арабы — по другому, во многом параллельному. Но Завет, заключенный Единственным с Авраамом (как ранее с Ноем, Сифом и Адамом), в полной мере относится и к арабам, которые в таком ракурсе становятся своего рода *гублем евреев*, арабским изданием евреев как избранного народа. И подобно тому, как евреи то обращались к своей сущности, то отступали от нее, искажая переданную им миссию или вообще отказываясь ее исполнять, так и арабы в истории то были верны изначальному монотеизму (ханифийя), то уклонялись в политеизм, что и было смыслом джахилийи.

Параллелизм между евреями и арабами после Авраама лег в основу специфической рецепции иудаизма исламом и коранического историала. Не то чтобы потомки Исаака евреи уклонились от прямого пути, а потомки Исмаила арабы остались на нем. Сбивались и те и другие, но вместе с тем и те и другие подчас возвращались на правильный путь. Это создавало сложную динамику истории, так как у классического ветхозаветного повествования (в целом одинаково интерпретируемого и самими евреями, и христианами — с поправкой на факт пришествия Мессии), появлялась дополнительная — параллельная — линия развития, изложенная, однако, фрагментарно

¹ Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале — марте 1870 года. М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002.

и нечетко. Тем не менее последователи Мохаммеда тщательно реконструировали свои генеалогические родословные, возводя их, как мы видели, к библейским персонажам — Аврааму, Агари и их сыну Исмаилу. Ветхий Завет перечисляет потомков Исмаила:

Первенец Исмаилов Наваиоф, за ним Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма¹.

Наваиоф и Кедар были предками набатеев и кедаритов.

Потомком Исмаила арабы считали Аднана, родоначальника северных, западных и центральных арабов. Мусульмане считают, что Аднан исповедовал древнее единобожие, что в течение многих поколений арабы-аднаниты были монотеистами (ханифитами) и что эта традиция была прервана Амром ибн Лухайем, который подвиг арабов склониться к идолопоклонничеству (он привез идолов из Сирии, Ханаана или Междуречья)².

Южные арабы возводили себя к более древнему роду — потомков Кахтана — сына Евера. Считалось, что сыны Аднана пришли в Аравию позднее и смешались с исконными арабами (кахтанитами).

В некоторых доисламских источниках сам Исмаил считается пришельцем в Аравию: по распространенной легенде, его вместе с Агарью привел в Мекку сам Авраам. Отсюда — сюжет о жертвоприношении Авраамом Исмаила на черном камне и замене человеческой жертвы — «большой жертвой» (какой именно, традиция не поясняет). В этой версии говорится, что пришелец Исмаил взял в жены девушку из древнего и собственно арабского племени джурхум.

Таким образом, библейский рассказ о судьбе евреев как семантической мере мировой истории дублировался арабской версией, где к ветхозаветной линии прибавлялись детали арабской истории, преданий, мифов, что отражало этносоциологические процессы в самой Аравии.

Для нас важно, однако, что иудейский историал сыграл огромную роль в подготовке коранического ислама и снабдил его логической структурой, взятой за образец. Знание об ветхозаветной религии арабы могли почерпнуть:

- напрямую через многочисленные еврейские общины, расселившиеся в Аравии (прежде всего, в прибрежных районах)³,

¹ Книга Бытия. 25:13 – 15.

² *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам).

³ Центрами иудаизма в Аравии была Медина (Ясриб), шире — земли Хиджаза, оазис Хайбар, где иудеи накануне эры Мохаммеда составляли большинство, и обширные территории Йемена, и особенно пределы Химьяритского царства, правители которого в IV веке по Р.Х. обратились в иудаизм.

- через древние связи с Иудеей и Израилем, с которыми арабские племена севера соседствовали (и часто воевали), а южные активно торговали,
- и наконец, при посредстве христианства, также принявшего Ветхий Завет как каноническую книгу.

Иранизм и арабы

Еще одним важнейшим религиозным пластом, подготовившим становление ислама, был *иранский зороастризм*. Арабы частично были включены в Персидскую Империю уже при Ахеменидах, которые контролировали обширную территорию от Индии до Египта, включая земли Северной Аравии.

В Восточную Аравию, и отчасти в Йемен, зороастрийские влияния начали проникать несколько позднее, но постепенно стали устойчивым цивилизационным фактором. В эпоху Парфянской Империи иранцы установили свое прямое господство на северо-востоке Аравийского полуострова. Влияние зороастризма параллельно распространялось в Бахрейне, Герре и Мазуне.

При Сасанидах вся Южная Аравия от Западного Йемена до западного побережья Персидского залива и вплоть до Государства Лахмидов вдоль береговой линии была либо интегрирована в иранскую Империю, либо стратегически подчинена Ираном.

Таким образом, в целом от эпохи Камбиза II (VI век до Р.Х.) до Йездигерда III, правившего в VII веке по Р.Х., отдельные территории Аравии — подчас весьма значительные — находились под властью Ирана, что сделало зороастризм важнейшим культурным явлением, которое в большей степени затронуло Восточную Аравию и Йемен.

Этот зороастрийский элемент был интегрирован в ислам особенно в тех вопросах, где речь шла о эсхатологии, циклологии, религиозной метафизике света (позднее развитой в шиизме и суфизме) и — что, быть может, самое важное — в *учении об Империи*, обладающей в иранской религии онтологическим и телеологическим статусом. Зороастризм, а в еще большей мере иранизм, включающий в себя различные гетеродоксальные и синкретические учения, такие как манихейство, предопределил ряд существенных сторон ислама, которые, однако, довольно слабо представлены на ранней стадии, в самом Коране, более акцентированы в сборниках хадисов и явно дают о себе знать *после смерти Мохаммеда*, а позднее получают обширное развитие в ходе разделения на суннитов и шиитов и в рамках догматических споров вокруг исламской экзегетики. В Аббасидском халифате значение иранизма резко возрастает, и это найдет свое развернутое выражение как в развитии ислам-

ской философии, так и в становлении шиитских доктрин и суфизма. Но в отношении идеи Империи иранский след¹ мы видим с самого начала при «праведных халифах», хотя строительство новой религиозной Империи было начато именно Мохаммедом, который предпринял ряд решительных и решающих для будущего шагов в этом направлении. Уже при втором правителе «Праведного халифата», преемнике Мохаммеда Абу Бакре, арабы выходят за пределы Аравийского полуострова, и подавив отступление значительной части арабских племен, начинают строительство новой Империи — на сей раз *арабской*.

Показательно, что ряд арабских племен вначале отвергли ислам и, отчасти имитируя пример Мохаммеда, выдвинули из своей среды аналогичных реформаторов, присвоивших себе статус «пророков». Так, на Востоке Аравии в области Ямама еще при жизни Мохаммеда объявился визионер и политический деятель Мусайлима. Верховный бог, от имени которого он вещал, именовался им «Рахман». Под влиянием иудео-христианских сект в Ираке сформировалась другая арабская пророчица — Саджах бинт аль-Харис, проповедовавшая от имени «Господа Облаков». Последователи Мусайлима и Саджах воевали не только с мусульманами, но и друг с другом. Еще одним реформатором, пытавшимся конкурировать с Мохаммедом и проповедовавшим создание Арабской Империи, был Тулайха ибн Хувайлид, сплотивший вокруг себя племена асад, фазара и таййи. Мусульмане разгромили эти коалиции одну за другой, а Саджах и Тулайха приняли в конце концов ислам.

Абу Бакр в определенной мере следовал за идеями Тулайха, и арабы в конце его правления, когда восстания альтернативных пророков (*ridda'*) были подавлены, приступили как раз к завоеваниям Ирака и Сирии. При втором «праведном халифе» Умар ибн аль-Хаттабе к 640 году вся Месопотамия, Сирия и Палестина были завоеваны арабами, а в 642-м к этому был присоединен Египет, а еще через год — Персидская Империя.

Так, в короткий промежуток времени из панарабского — панаравийского — религиозно-политического течения ислам становится Империей, во многом воспроизводящей контуры Великого Ирана. Сама идея универсального царства отсутствует в Коране, но начинает воплощаться в жизнь, как мы видим, уже при Абу Бакре. В 661 году Муавия основал Омейядский халифат, который был уже полноценной и законченной Империей. И после этого имперская модель, почерпнутая из персидской традиции, включая наследственную передачу династической власти, стала доминирующей формой ис-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

ламской государственности, хотя ни в самом Коране, ни во времена Мединской Конституции Мохаммеда никаких подобных идей не содержалось, и организация исламской общины, скорее, уподоблялось Древнему Израилю эпох Судей, где высшие посты учреждались процедурами военной демократии, нормативным считалась власть харизматического лидера, и умма мыслилась как объединение арабов.

Символической фигурой, которая воплощает в себе иранское влияние в истории Мохаммеда, является перс Салман Пак или Салман Парс. Мы подробно говорили о функции и роли этого персонажа, объединяющего в себе иранскую традицию, иудео-христианство и зарождающийся ислам в другом томе «Ноомахии»¹. Его функция позднее стала ключом к иранской герменевтике ислама в целом, и особенно шиизма.

В любом случае иранская религия повлияла на ислам гораздо в большей мере, чем это обычно принято думать. Это значение качественно возрастает, если мы учтем и то, что поздний иудаизм был пронизан иранскими тенденциями, а христианство еще более актуализировало и акцентировало эти мотивы, доведя их до наивысшего выражения. Поэтому иранское влияние на ислам не ограничивается лишь воздействием учения зороастрийских магов, весьма распространенных однако в Йемене и Бахрейне, а также на северо-востоке Аравии в областях, прилегающих к Южному Междуречью, но косвенно присутствует и в иудейском мессианизме, и особенно в профетологии и эсхатологии.

Профетологическая цепочка эбионитов

Профетология является краеугольным камнем ислама. В этом Мохаммед следует иудейской традиции и особенно позднейиудейским течениям, развивавшимся накануне Вавилонского пленения и особенно подробно и развернуто в среде «второ-пророков». Пророки были сакральным институтом еще с эпохи Судей (как, например, пророк Самуил), а кроме того, сам Моисей считается именно пророком. Однако в качестве полноценной организации со своими структурами, обрядами и традициями пророки вышли на первый план именно в эпоху Вавилонского плена. Однако в самом иудаизме этот институт стал постепенно сменяться законоучителями, возглавлявшими Синедрион, а в I—II веках по Р.Х. таннаями — «изучающими», при которых происходило формирование корпуса «Мишны», центральной части Талмуда. Поэтому к эпохе

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Мохаммеда в самой иудейской среде традиции пророчества полностью и давно исчезли, будучи замененными институтом толкователей Талмуда. Следовательно, исламская профетология напрямую не могла быть почерпнута из современного Мохаммеду иудаизма, где преобладали совершенно иные типы отношения к сакральным текстам и традициям.

Поэтому исламская профетология строилась на ином источнике, которым является *иудео-христианская среда*, продолжавшая в VI—VII веках по Р.Х. духовные течения, сложившаяся еще в I веке. Ярче всего эта тенденция представлена в секте эбионитов. Эта секта появилась в раннем христианстве в контексте храмового иудаизма, а после разрушения Храма в 70 году римлянами большинство эбионитов переселилось в Пеллу (Беренику) к востоку от реки Иордан. Позднее они расселились как в Сирии и Междуречье, так и в арабском Хиджазе — вплоть до Йемена.

В центре учения эбионитов стояла фигура «истинного пророка», *Verus Propheta*¹. «Истинный пророк» был не просто исторической личностью, но единой силой, своего рода Ангелом, который проявлялся в разных поколениях людей и среди разных народов, чтобы обратить их к Единственному. Эбиониты соблюдали иудейские законы и правила, обрезание, пищевой кодекс (кашрут), традиционные еврейские молитвы и праздники, но при этом признавали Иисуса Христа Мессией. Однако они отвергали теологию апостола Павла и божественность Христа, считая его Ангелом, откуда образ Христа-Ангела. Анри Корбен так характеризует учение эбионитов:

Истинный пророк или пророк Истины не был для них воплощенным Богом, Бого-Человеком. Он был «опорой Откровения». Они представляли его «бегущим» от начала мира к месту своего отдохновения (*Nam et ipse Verus Propheta ab initio mundi per saeculum currens festinat ad requiem*). (...) Это был для них «вечный Христос» (*Christus aeternus*).

Истинный пророк получил свое существование от начала творения (*ab initio creaturae*) вместе с пророческим достоинством, врученным Адаму. Первый человек был эпифанической формой Истинного Порока, то есть вечного Христа (*Christus aeternus*), откуда фигура Христа-Адама².

В этой версии христология, отвергающая тринитарное Православие и идею Бого-Человечества, полностью совпадает с антропологией

¹ *Corbin H. Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne // Eranos- Jahrbuch. Vol. 23. 1955. P. 141 – 249.*

² *Ibid. P. 150 – 151.*

ей, а профетология становится тем *общим знаменателем*, который соединяет в единой фигуре Ангела, Христа, Человека и Пророка. Эта фигура дважды в человеческой истории полностью пребывает сама собой: первый раз в Адаме, второй раз в Иисусе Христе, намечая, таким образом, полюса профетической антропологии — начало и конец. Между ними эбиониты располагали «тайную шестирицу» — Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова и Моисея. Шести промежуточным пророкам «истинный пророк» является извне. «Истинный пророк» «бежит» по всей этой цепочке, чтобы достичь точки покоя, своего «естественного места» — в Иисусе Христе, в котором он пребывает *полностью*.

Показательно, что аналогичную профетологию мы встречаем у манихеев, которые явно почерпнули ее у тех же эбионитов или сходных с ними иудео-христианских групп. Перечень пророков у манихеев, однако, включает и несемитские фигуры. Он таков: Адам, Сиф, Ной, Иисус, Будда, Зороастр, Мани.

Именно эта традиция профетологии, оживленная христианством, и становится основой исламской религии, так как и сам статус пророка и идея цепи пророков, в которой Мохаммед провозглашает себя последним звеном, получает смысл *только в контексте эбионитского историаля*, хотя число пророков в исламе значительно увеличивается. В него включаются многочисленные персонажи ветхозаветной истории — в том числе Исмаил (предок арабов), Иов, Иона, а также некоторые личности, у которых нет прямого эквивалента в Ветхом и Новом Заветах — Худ (возможно, Евер), Салих, Хидр и Шамун.

Профетология составляет основу ислама как религии, но ее структура становится понятной только из иудео-христианского учения, которое, в свою очередь, представляет собой фундаментальную переработку позднего иудаизма («второ-иудаизма») на основе иранской циклологии и сотериологии. При этом параллели с манихейством здесь весьма выразительны: и Мани, и Мохаммед имели общий исток своих профетологических представлений — им были иудео-христианские секты эбионитского толка, и в частности элесайты¹.

Несторианская христология: только человек

Иудео-христианские течения развивались и внутри христианской ортодоксии, хотя и в умеренном виде. Если эбиониты откололись от христианской Церкви еще в I веке, то аналогичные тен-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

денции, где иранизм контрастно проявлял себя в форме телеологии и акцентирования культуры ожидания, но не выходя при этом за рамки раннехристианской догматики, еще несколько столетий оставались *внутри* Церкви. Их центром стала древняя Церковь Востока, на основе которой сложилась Антиохийская школа. Эта школа в целом тяготела к нетринитарной теологии, представляющей Иисуса Христа не Сыном Божиим, но пророком, избранником, реформатором, духовной — но тварной — сущностью. Это ярко проявилось в учении Ария, выходца из Антиохийской школы. Но и после отвержения учения Ария на Первом Вселенском соборе эти герменевтические тенденции не исчезли, но снова и снова проявлялись внутри Восточной Церкви, подчас идя на компромисс с православием, подчас снова отходя от него в сторону эбионизма и арианства, но без прямых к ним обращений.

Такой смягченной формой минимализации божественной природы Иисуса Христа было учение константинопольского патриарха Нестория, яркого представителя Антиохийской школы. После низвержения Нестория на Третьем Вселенском соборе в Эфесе в 431 году значительная часть Церкви Востока пошла вслед за ним и постепенно стала ассоциироваться с несторианством. Христиане-несториане получили от Сасанидов политическую поддержку, тогда как православные традиционно поддерживались враждебной Ирану Византией.

Поскольку на восточную часть Аравии и на Йемен большое влияние оказывала именно Иранская Империя, то и христианство среди арабов распространялось преимущественно в его *несторианской версии*. Северные арабы, и отчасти кочевые племена центральной Аравии, были союзниками Византии, поэтому арабское общество должно было быть в целом знакомым и с православными теологией и христологией, но влияние несториан, опирающееся на политику Сасанидской Империи и типологически созвучное иранизму и зороастрийскому историалу, было глубже и основательнее. Особенно это касалось юго-запада Аравии, где собственно и проходило становление ислама — в Мекке и Медине (Ясрибе).

Таким образом, иудео-христианские влияния эбионитского толка, распространявшегося в Аравии с севера и запада (от Пеллы) по Хиджазу и через Месопотамию (где общины элкесайтов, мандеев-сабиев мы встречаем вплоть до VII века и позднее), усиливались несторианством. И те и другие течения были солидарны в своей христологии: в представлении Иисуса Христа как пророка. А именно это и предопределило исламскую христологию.

Гностики: Ангел как Дух

Еще одним пластом нарождающегося арабского ислама был *христианский гностицизм*. Он также, как мы видели, представлял собой сочетание иудейских и иранских идей с определенной долей собственно эллинских философских элементов.

Так, гностики-докеты учили о том, что Христос не был распят на кресте и что это было лишь видимостью¹. Это представление также вошло в ислам, как и эбионитская христология, и даже было включено в текст Корана. Поскольку Мохаммед не нуждался в соблюдении строгих норм христианской догматической ортодоксии, но в то же время вводил отдельные моменты христианского учения в корпус своих религиозных воззрений, то он свободно черпал из разных источников — как ветхозаветных, так и новозаветных, выбирая из них те, что наиболее соответствовали требованиям новой религии. Поскольку эта новая религия осмыслялась Мохаммедом как исправление древнего ханифизма (единобожия) и очищение его от политеистических наслоений и ложных толкований (а таковыми Мохаммед считал иудейскую ортодоксию, равно как и догматическое тринитарное христианство), то и гностицизм также мог служить инструментом, вполне пригодным для этой цели.

Ислам жестко отвергает любой намек на политеизм или ассоцианизм, и следовательно, любой четко сформулированный дуализм. Поэтому гностические учения, почти полностью исчезнувшие к VI веку, где дуализм играет ведущую роль, не могли оказать большого влияния на ислам. Но отдельные мотивы, свойственные гностическим сектам, дольше сохранившимся на Востоке, чем на Западе, в контексте православной Империи, встречаются в исламской религии довольно часто.

Одной из гностических тем, заимствованных исламом, является отождествление Архангела Гавриила со Святым Духом. В сюжете непорочного зачатия Девой Марией Иисуса Христа, признаваемого исламом истиной, мусульмане, вслед за христианскими гностиками, отождествляют Архангела как носителя Благой Вести с самим Святым Духом. Зачатый словами Архангела, его голосом, Христос сам есть духовное существо — Дух, Ангел и Логос.

Если мы сведем эти слои, на которых было возведено концептуальное здание ислама, воедино, то получим следующую картину:

1. Мохаммед осуществляет волевою (инспиративную) *реставрацию пра-монотеизма* (Ur-Monothelismus), свойственного древ-

¹ Müller U.B. Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus. Stuttg.: Katholische Bibelwerk, 1990.

нейшему ядру южно-семитской религии, очищая структуру «старого бога» (представленного панарабским богом Луны) от всех форм политеизма и ассоцианизма.

2. Он делает это *на основе ветхозаветной иудейской модели* метафизического историала и с порой на Священное Писание евреев, повторяя фундаментальный жест древних евреев-монотеистов в отношении окружающих (преимущественно западно-семитских) народов и их политеистических культов.
3. Новый историал выстраивается *на основании иранской идеи световой войны и вселенской Империи*, и из иранской традиции заимствуется вся эсхатологическая часть новой религии.
4. Пророктология и обоснование статуса и функции пророка берутся Мохаммедом из *иудео-христианского контекста*, где тема пророчества развита и оживлена интенсивным переживанием состоявшегося прихода Мессии.
5. Исламская хроктология строится на основании учения Восточной Церкви (*несторианства*), что выражается в антропологическом максимализме толкования Иисуса *как человека*, хотя сама антропология или адамология мыслится Мохаммедом в оптике пророктологической функции.
6. Гностические мотивы задействуются для более детального описания структуры Откровения, где на первый план выступает фигура *Ангела-Посвяителя* (Архангел Гавриил для самого Мохаммеда), что типологизируется пневматологической интерпретацией непорочного зачатия, отсюда проистекает и *докетизм Распятия*, как следствие строго духовной герменевтики «небесной природы» Христа (позднее пневматологический гностицизм станет основой шиитской и суфийской экзегезы всей исламской традиции).

С учетом этих доктринальных предпосылок возникновения ислама, мы можем перейти к рассмотрению различных этапов его становления.

Начало ислама

Мухаммед и ангел

Выход арабской цивилизации на мировую арену и ее активное вторжение в цивилизацию Средиземноморья и Центральной Азии приходится на VII век от Р.Х., когда в Аравии, в самом сердце арабского культурного круга, появился человек, которому суждено было изменить структуру не только своего общества, но всего мира. Это был представитель северо-западных арабов-аднанитов (потомков Аднана) из племени курайшитов Мохаммед¹ (571—632), объявивший себя последним пророком монотеистической религии (ханифизма) и начавший фундаментальную трансформацию арабского общества, пребывавшего в тот период в архаическом состоянии и сохранявшего в целом структуру древнейшего семитского религиозно-культурного уклада. Этот уклад и стал той основой, на которой Мохаммед начал возводить радикально новое здание религии. Ей суждено было стать мировым феноменом.

Когда Мохаммеду исполнилось 40 лет (в месяц Рамадан 610 года от Р.Х.), во время его отшельничества в пещере ему, по его словам, было явление ангела Гавриила. Эту дату принято считать моментом возникновения ислама. Здесь мы видим типичную для иудео-христианства ангелологию в сочетании с профетологией. Фигура ангела Гавриила относится не к арабскому, а к иудейскому и христианскому религиозному контексту, и это отсылает нас именно к нему. Как мы видели, иудаизм, иудео-христианство и тринитарное

¹ В полном имени Мохаммеда содержится перечисление всех его предков, возводимых к Адаму: Абуль-Касим Мухаммад ибн 'Абдуллах ибн Абд аль-Мутталиб (Шейба) ибн Хашим (Амр) ибн Абд Манаф (аль-Мугира) ибн Кусай ибн Килаб ибн Мурра ибн Кааб ибн Луайя ибн Галиб ибн Фихр ибн Малик ибн ан-Надр ибн Кинана ибн Хузайма ибн Мудрик (Амир) ибн Ильяс ибн Мудар ибн Низар ибн Мада ибн Аднан ибн Адад ибн Мукаввим ибн Нахур ибн Тайрах ибн Иаруб ибн Яшджуб ибн Набит ибн Исмаил ибн Ибрахим ибн Азар (Тарих) ибн Нахур ибн Сарут ибн Шалих ибн Ирфхашад ибн Сам ибн Нух ибн Ламк ибн Матту Шалах ибн Ахнух (Идрис) ибн Иард ибн Махлил ибн Кайнан ибн Ианиш ибн Шис ибн Адам. «Абуль-Касим» является «куньей», то есть отсылает к имени его сына «аль-Касима».

христианство были широко распространены в то время среди арабов. Христианские и иудейские общины, а также разнообразные иудео-христианские секты были обильно представлены в тот период в арабском культурном круте, хотя в той среде, где начиналась проповедь Мохаммеда, в Центральной Аравии, населенной почти исключительно кочевниками-бедуинами, доминирующей религией оставалось по-прежнему коренное архаическое южно-семитское язычество (джахилийя).

Мохаммед происходил из племени курайшитов (курайш), которые с V века установили господство над Меккой и храмом Ка'абы, а также над территорией Хиджаза, и превратились в военно-политических покровителей главной религиозной святыни всех арабов. Эту сакральную миссию они переняли у другого арабского племени — хузайтов.

Курайшиты способствовали централизации арабов вокруг Мекки, охотно устанавливая статуи богов различных арабских племен в святилище, которое под их контролем становилось все более и более универсальным для всей Средней Аравии. Фактически Мекка при курайшитах превратилась в сакральный полюс панарабской асабии. Принадлежность Мохаммеда к этому племени отчасти объясняет его волю к централизации и консолидации арабов, что было неотъемлемой частью его политико-религиозной программы. Но тем не менее его обращение к образу Гавриила, посетившего его в видении, однозначно указывает на доминирующее влияние религиозных представлений, полностью чуждых классическим политеистам курайшитам. Скорее всего, судя по многочисленности идолов Мекки, пантеон курайшитов был именно *политеистическим*, а хенотеистическая функция бога Луны (Аллаха или Хубала) была возможно недостаточно акцентирована.

Вначале Мохаммед сообщил о своих видениях только близким людям и родственникам (в частности, двоюродному брату 'Али ибн Абу Талибу), составившим ядро его первых последователей. В 613 году Мохаммед впервые заявил во всеуслышание о своем пророческом призвании в Мекке. Курайшиты восприняли это крайне негативно — как покушение на традиционные религиозные устои своего народа и угрозу для своей централизаторской стратегии, качественно отличавшейся от профетической формы и иудео-христианского содержания проповеди Мохаммеда, которая вполне могла показаться чрезмерно «универсалистской», даже если этот универсализм изначально был панарабским — в любом случае центральная роль самого племени курайшитов оказывалась при этих обстоятельствах под вопросом.

Перенесение и вознесение: география пра- монотеизма и проект цивилизации ислама

В конце мекканского периода (около 619 года) происходит важное для структуры новой религии событие: ночное путешествие Мухаммеда в Иерусалим и его вознесение на небеса, называемые «перенесение» и «вознесение» (соответственно 'isrā' и mi'rāj).

Согласно исламскому преданию, однажды ночью к пророку Мухаммеду, который лежал, прислонившись к стене Ка'абы, явился ангел Гавриил (Джабраил) с крылатым животным Бураком и предложил совершить путешествие в Иерусалим. Перенесенный Бураком в Палестину Мухаммед после посещения Хеврона и Вифлеема прибыл в Иерусалим, где встретил пророков — Ибрахима, Мусу, Ису и Адама. Вместе с ангелом Гавриилом Мохаммед из Иерусалима, где ангелы расщели ему грудь и омыли его сердце, вознесся на небеса. Этому предшествовал выбор между вином (= аграрные культы, дионисизм) и молоком (= скотоводческий сакральный напиток), когда Мохаммед выбрал молоко. Согласно исламским комментаторам, путешествие началось от стен мечети Масджид аль-Харам, находящейся в Мекке, а «отдаленнейшей мечетью», где завершилось «перенесение» ('isrā'), называют мечеть Масджид аль-Акса, расположенную в Иерусалиме на Храмовой горе. По мнению мусульман храм в Мекке — Масджид аль-Харам, то есть жертвенник Авраама, на котором, по одной версии, был рожден, а по другой — был приготовлен для принесения в жертву Исмаил, — был создан незадолго до возведения Первого Храма, Масджид аль-Акса. В этом путешествии, таким образом, излагается траектория арабского толкования ханифизма: начало «монотеизма Луны» — это Ур и Харран. Затем следует путешествие Авраама в Мекку (о чем Ветхий Завет умалчивает), где и основывается древнейшее святилище бога Луны. И лишь потом происходит возведение Соломоном Иерусалимского Храма. Так Мохаммед в ночном путешествии повторяет структуру южно-семитского историала в его *ханифитской версии* — от Мекки в Иерусалим и обратно, замыкая профетический круг.

Этот сюжет имеет огромное значение, поскольку подчеркивает фундаментальную для ислама связь между иудейством, христианством и исламом, так как Мохаммед чудесным образом совершает путешествие *в обратном направлении времени*, доходя до его истоков — от Мекки, центра «последней монотеистической религии», в Иерусалим, центр «первой монотеистической религии», где он встречает Христа, являвшегося, согласно исламу, «предпоследним пророком», далее Моисея, главного пророка иудеев, а также самого

Авраама, «отца верующих», который считался предком всех семитов, в том числе и арабов.

Из Иерусалима, первой столицы семитского монотеизма, Мохаммед восходит еще выше, на небо¹, что завершает цикл *движения против времени*, так как земная история начинается с небес. Показательно, что подъем на небеса описан в стиле традиционной для Средиземноморских обществ Вавилонской космологии, представляющей семь концентрических сфер — небес, соответствующих каждой из планет. Так, «вознесение» (mi'tāj) начинается с неба Луны, которым заведует Адам. Следующее небо — Меркурия — представлено пророками Яхья (Иоанном Предтечей) и Иса (Исус). Третье небо — Венеры (утренней и вечерней звезды) — типологизируется Юсуфом (Иосифом, названным в Ветхом Завете устойчивым эпитетом «Прекрасный»). На небе Солнца расположен Идрис (Енох, живший 360 лет — чисто солярное число). На пятом небе (сфера Марса) — Харун (Аарон). На шестом — планета Юпитер — Муса (Моисей). На последнем седьмом небе Сатурна — Ибрахим (Авраам)².

Далее следует спуск в центр мира, Иерусалим, и наконец, достижение места получения последнего откровения, Мекки, столицы нового — последнего — издания монотеизма — монотеизма Луны. Мохаммед проделывает этот путь от конца к началу, подтверждая тем самым, что он включает в себя предшествующие фазы священной истории, вплоть до самых изначальных и высших. Но этот путь также повторяет путь самого Авраама из Мекки в Ханаан — цикл ханифизма полностью замыкается.

Вместе с тем «перенесение» ('isrā') устанавливает прямую филиацию ислама и иудаизма, Мекки и Иерусалима, символизируя преемственность исламского монотеизма монотеизму иудейскому и иудео-христианскому. Мохаммед продолжает и завершает линию семитского монотеизма Ханаана, но в ходе этого путешествия, где

¹ Сюжет с волшебным путешествием в пространстве и в высшие миры, а также разрезанием груди и омовением сердца повторяет классический сценарий для путешествий по трем мирам шаманов и их восхождение к истокам времени, в мир, предшествующий историческому бытию, где все его возможности содержатся в синхроническом состоянии. Та деталь, что этому предшествует выбор «экстатического напитка», полностью вписывается в круг подобных мистических представлений — на основе молока кочевые народы готовили особые психоделические напитки.

² Здесь мы видим сочетание фигуры Авраама с Сатурном, в то время как обычно он соотносится с Луной. Это снова отсылает нас к вопросу о возможных символических соотношениях первого неба (Луны) с последним, седьмым — небом Сатурна, то есть к проблеме связи монотеизма Луны (что явно составляет силовую линию ислама) с монотеизмом Кроноса-Сатурна, «старого бога», главной для интерпретации раннего — доавилонского — иудаизма.

отправной и конечной точкой становится Мекка, *радикально меняется структура сакральной семитской цивилизации*: вместо модели «Ханаанского миндаля» с ядром в Израиле и Иудее, как в еврейском культурном контексте, возникает *Аравийский круг*, осью которого является отныне Мекка и ее главное святилище — *черный камень Ка'абы*, *новый полюс сакральной цивилизации семитского монотеизма*. «Перенесение» ('isrā') делает Аравию «Новым Израилем», на сей раз финальным и последним, которому, согласно мусульманским воззрениям, суждено стать вселенским и универсальным. Поэтому ночное путешествие в Иерусалим является прообразом всех дальнейших этапов распространения ислама — от завоевания земель, традиционно населенных семитами, вначале южными, затем западными и восточными, до более отдаленных зон Африки, Азии и Европы, никогда к семитскому пространству не относившихся. Таким образом, «перенесение» и «вознесение» можно рассматривать как *принятие мусульманами-арабами миссии универсального авраамического монотеизма*. При этом арабы-мусульмане становятся последним звеном в этой цепи, коренящейся в иудаизме и в еще более ранних формах семитского «пра-монотеизма», постулируемого мусульманами как «изначальная традиция» (ханифизм), предшествующая иудаизму. Вместе с тем волшебное перемещение может служить наброском военно-политической карты последующих исламских завоеваний — Аравия, Сирия и далее весь мир.

В 622 году Мохаммед совершает переселение (hijrā) в Ясриб (Медину), где его сторонниками становятся племена ауса и хазрадж, которые еще в Мекке принесли Мохаммеду присягу при Акабе.

622 год в исламском летоисчислении (первый год хиджры) становится началом отсчета новой эры.

Влияние Мохаммеда и его проповеди постепенно растет. Его сторонников становится все больше и больше. В 623 году Мохаммед начинает военные действия против Мекки и правящих в ней сторонников многобожия. Первой крупной победой мусульман становится битва при Бадре, явившаяся поворотным пунктом в их борьбе против курайшитов (согласно исламскому преданию, армии Мохаммеда помогали в этот раз ангелы — что было единственным случаем в мусульманской истории).

В 630 году война с Меккой завершается полной победой армии Мохаммеда. В 632 году Мохаммед совершает перед смертью прощальное паломничество в Мекку. После своей смерти он оставляет огромную *Аравийскую империю*, объединенную религиозно и политически, как очаг новой грядущей цивилизации — *цивилизации ислама*.

С самого начала он строит свое религиозное окружение, общину ('ummah) как армию, продолжая тем самым воинственные традиции арабских племен. Новая религия становится одновременно новым военизированным обществом, которое утверждает свои принципы и проповедь, и мечом.

Мохаммед диктует приходящие к нему откровения и видения, которые составляют основу священной книги мусульман Корана. В ней дается изложение новой религии, ее принципы, ее уклад, ее структура, а также связанные с общей религиозной реформой новые правила жизненного поведения и социально-политического устройства. Часть предписаний в практической сфере упорядочивают существующие среди арабов обычаи и правила, другая часть состоит из нововведений, либо почерпнутых из иудейского и христианского контекста, либо совершенно оригинальных.

Радикальный монотеизм: война с куфром

Главной осью новой религии, ислама, становится радикальный и доведенный до крайних пределов принцип *единобожия, монотеизм*. Этот монотеизм наследует в первую очередь иудейский пафос, который лежит в основе еврейской религиозной идентичности, отличавшей израильтян от всех остальных западно-семитских (и иных) народов Ханаана и заключавшийся в радикальном отвержении всех форм политеизма. Бог является Единственным; в этом основное послание иудаизма. Оно отчасти интегрировано вместе с Ветхим Заветом и в христианство, которое в целом наследует антиполитеистическую линию иудеев.

Мохаммед полностью принимает эту иудейскую установку и объявляет самого себя «последним пророком» («печатью пророков») в цепи ветхозаветной традиции. Бог Мохаммеда, по его представлениям, есть тот же самый Бог, что и Бог иудеев (Ветхого Завета). Это верно и с филологической точки зрения: арабское «Аллах» родственно еврейскому «Элохим», и оба термина восходят к древнейшему общесемитскому имени верховного Божества — Эл/Илу. По сути, оба слова одновременно являются и собственными и нарицательными, означая и просто «бог» (то есть «один из богов» в политеистическом контексте) и «этот Бог», конкретный и Единственный. При этом такой Бог, что, кроме Него, никакого бога нет. В этом и состоит главная формула ислама — shahādah: lā 'ilāha 'illā-llāh, «нет бога, кроме Бога». Собственно, этот тезис и есть утверждение бескомпромиссной единственности Единственного. Но так как Аллах в арабском контексте в его доисламском толковании представляет

собой бога Луны, то и арабский радикальный монотеизм следует толковать как лунный¹.

Для Мохаммеда чрезвычайно важно найти в Библии опору для генеалогии арабов, и через Измаила, сына Авраама от египтянки Агарь, эта связь обнаруживается и фиксируется. Тора Моисея признается как Священное Писание, хотя Мохаммед дает понять, что в ее текст иудеи внесли некоторые искажения. Так, против иудаизма Мохаммед выдвигает тезис, обвиняющий иудеев в том, что они сузили откровение до рамок своего народа, тогда как Откровение было дано им для всего человечества, они же неправомочно применили его к самим себе. Для Мохаммеда претензии евреев на то, что только они являются единственным, заключившим пакт с Единственным, суть узурпация. В Коране говорится:

Скажи: «О исповедующие иудаизм! Если вы полагаете, что только вы среди людей являетесь угодниками Аллаха, то пожелайте себе смерти, если вы говорите правду»².

Согласно Мохаммеду, многим народам — и не только евреям — были посланы пророки, чтобы обратить их к Единственному. Арабский ханифизм потомков Исмаила в этом случае столь же легитимен, как и иудейский историал Ветхого Завета.

Но в то же время основные ветхозаветные истины и положения Мохаммед принимает, что позволяет рассмотреть ислам, по крайней мере в его изначальном состоянии, как особую *арабизированную форму гетеродоксального иудаизма*. Ряд иудео-христианских сект, и в частности, ессеи и эбиониты, а также мандеи, последователи Иоанна Предтечи, выдвигали очень сходные идеи, которые, скорее всего, и повлияли на Мохаммеда. Для иранистских религиозных течений в целом (как например, для манихеев) было характерно сочетать иудейский историал с историалами других народов и религий, что создавало новые синкретические модели, расщепляющие прямой иудейский код — отношения единственного с Единственным — на несколько гомологичных ответвлений, где в роли единст-

¹ Следует обратить внимание на то, что Ашшурбанипал, последний великий правитель Ассирии, и Набонид, также последний правитель Нововавилонского царства, оба завоевывали Аравию и оба большое значение уделяли культу бога Луны. Набонид даже посвятил Аравию Сину и сделал аравийский город Тайма местом своего постоянного жительства, оставив столицу своей Империи Вавилон на десять лет. Это во многом способствовало тому, то персы Кира II, носители солнечного монотеизма, покорили Нововавилонское царство.

² Коран. 62:5.

венного выступали не только собственно евреи. В этом Мохаммед вполне последователен, а его перенос статуса евреев как субъекта истории на арабов вполне логичен. Однако такой перенос релятивизирует исключительность избранного народа, которую Коран напрямую отрицает. Тем самым закладываются основы исламского универсализма или арабизма, то есть проекции арабской идентичности на неарабские общества, что в полной мере реализуется в Аббасидском халифате и позднее.

При этом Мохаммед настаивает на радикализации монотеизма, который должен быть понят как нечто универсальное и полностью лишённое всякой возможности поместить недалеко от Бога (Аллаха) какую-то иную, даже отдаленно сопоставимую фигуру. «Не придавайте Богу сотоварища»¹ (shirk) становится главной формулой ислама, и эта формула настолько фундаментальна, что те люди, которые нарушают это правило (язычники), подлежат физическому уничтожению, а те, кто соблюдают, могут спастись несмотря на все преступления (даже тяжкие), которые совершили².

Евреи и христиане, а также сабии-мандеи в Коране названы «людьми книги» (ahl al-kitāb), что значит «монотеистами», и, следовательно, при всех их ошибках, они не подпадают под категорию «придающих Богу сотоварищей» и имеют право на жизнь (в отличие от всех остальных религиозных течений). Иудеи «не придают Богу сотоварищей», но косвенно движутся именно в этом направлении, сужая Откровение до своего народа и тем самым возвышая его до уровня Бога. То есть мусульмане обвиняют иудеев в «косвенном политеизме».

Мохаммед признает и Иисуса Христа и, следовательно, полагает, что и христианство является монотеистической религией, а христиане имеют право на жизнь. Однако это признание правоты, в духе радикального монотеизма, отрицает два фундаментальных догмата, на которых строится христианство как религия — учение о Святой Троице (и, соответственно, о Боге Сыне) и божественность Иисуса Христа. Троица отрицается по соображениям строгой и абсолютной *единственности* Бога, составляющей сущность коранического Откровения и ось всего ислама. Соответственно, Иисус признается «пророком», а его мессианская функция трактуется как пророческая. Здесь, как и в случае иудаизма, Мохаммед намечает «изъясн», который чреват отходом от строгого монотеизма; но в целом отношение к христианам остается относительно терпимым. При этом христология Мохаммеда явно указывает на иудео-христианские чисто семитские учения, бо-

¹ Коран. 4:48; 5:72; 6:88; 39:65 — 66 и т. д.

² «Воистину, Аллах не прощает, когда к Нему приобщают сотоварищей, но прощает все остальные грехи, кому пожелает». Коран. 4:48.

лее всего напоминающие эбионитов, настаивающих на том, что Иисус Христос был пророком и Ангелом. Отсюда и гностический докетизм¹ Корана, описывающий смерть Христа на кресте как видимость:

И сказали: «Воистину, мы убили Мессию Ису (Исуса), сына Марьям (Марии), посланника Аллаха». Однако они не убили его и не распяли, а это только показалось им. Те, которые препираются по этому поводу, пребывают в сомнении и ничего не ведают об этом, а лишь следуют предположениям. Они действительно не убивали его².

Иудеи и христиане считаются Мохаммедом «своими» (хотя и заблуждающимися в чем-то³), поэтому в Коране Аллах неоднократно повторяет «Я дал вам Тору и Евангелие»⁴, подчеркивая тем самым, что во всех трех монотеистических религиях речь идет *об одном и том же Боге*. По контрасту с этим язычники (в том числе и в первую очередь язычники-арабы) мыслятся как носители абсолютного зла и подлежат либо обращению, либо *истреблению*. Таким образом, монотеизм Мохаммеда становится одновременно и религиозным учением, и военно-политической доктриной, призывающей вести войну с многобожниками («придающими Богу сотоварищей»).

На этом *слиянии религиозного и политического* строится ислам. Общество людей может быть только обществом единобожников. При этом те единобожники, которые исповедуют ислам, являются совершенными, так как следуют за последним из пророков, подытоживающим цикл Откровения и исправляющим ряд закравшихся в прежние монотеистические религии (иудаизм и христианство) «ошибки» и «погрешности». Неединобожники (кафиры) должны исчезнуть. Мусульманин может жить либо в исламском обществе, либо в крайнем случае в обществе «людей книги». В остальных случаях он должен воевать с язычниками вплоть до установления исламской власти и организации общества в соответствии с нормами ислама (sharī'ah).

¹ Докетизм был свойственен семитским версиям христианства, т. е. иудео-христианству. Считается, что основателем секты докетов был некто Юлий Кассиан. Вместе с тем докетизма придерживались и некоторые гностики-дуалисты — такие как Саторнил, Кердон и Маркион, но с прямо противоположной точки зрения. Для докетов из среды иудео-христиан воплощение Бога-Слова было видимостью, тогда как человек Иисус был действительным и реальным. Для гностиков, напротив, видимостью была телесность Исуса. В исламе докетизм может толковаться в обеих системах координат.

² Коран. 4:157.

³ «Те, кому Мы даровали Писание, знают его, как знают своих сыновей. Однако часть их сознательно скрывает истину». Коран. 2:146.

⁴ Коран. 3:3 и т. д.

Это сочетание религии и социально-политического императива сделало ислам одной из самых внушительных социально-культурных форм и во многом предопределило его успех. Мусульманин всегда есть верующий и воин одновременно, и «священная война» (jihād) является именно религиозным долгом наряду с неукоснительным соблюдением других предписаний.

Богословская структура ислама определяется *абсолютной трансцендентностью* Бога. Бог Мохаммеда не имеет никакой общей меры с творением, Он находится полностью вне его и превосходит его радикально. Между человеком как суммой творения и Богом нет и не должно быть никаких *посредников*: никто и ничто в творении не может быть по-настоящему лучше другого и ближе к Богу, так как все и все *равноугалены* от Него. Поэтому «лучшими» являются те, кто признают это и смиряются с этим; значение слово 'islām — «умиротворенность», «покорность» в отношении Бога.

Такая установка приводит к *отрицанию жречества*, как иудейского, так и христианского, и тем более политического. Никто не может вставать между творением и Богом, и поэтому религиозных иерархий по определению существовать не может. Это приложимо и к политике, где Мохаммед берет за образец исламской уммы племенное устройство традиционного арабского общества и принципы военной демократии, где авторитетные и доказавшие в бою свою храбрость воины решают в совещательном порядке основные политические вопросы.

Ислам допускает полигамию, практиковавшуюся большинством семитских народов, запрещает опьяняющие напитки, устанавливает строгие правила поведения в торговле и экономической деятельности, нормы этики, создавая тем самым основу для правовых кодексов шариата (исламское право).

На этих принципах Мохаммед начинает строить религиозную общину, арабскую армию, новое Государство (получившее позднее название «халифат») и новую культуру.

Резюмируя суть раннего ислама, можно сказать, что:

- он продолжает в арабизированной форме иудейский монотеизм,
- принимает ряд *иудео-христианских* принципов,
- вносит некоторые *коррекции* в эту религиозную модель и
- начинает *активно насаждать* новую веру — новое общество — в первую очередь среди самих аравийских арабов, большинство которых до этого исповедовало язычество.

Часть из них переходит на сторону Мохаммеда, остальные уничтожаются верными ему мусульманами, принявшими его как пророка и последовавшими за ним.

Проповедь новой религии и воинские походы и операции Мохаммеда оказываются вполне успешными, и концу жизни в 632 году в ислам был обращен уже весь Аравийский полуостров. Тем самым было создано могущественное религиозное исламское Государство, занимавшее практически полностью всю территорию Аравии. Миссия была выполнена и в религиозном, и в политическом смысле.

Историко-теологические фазы исламской цивилизации

Метафизика раннего ислама

В истории ислама есть несколько основных периодов, когда качественно менялась структура его социально-культурного, цивилизационного и ноологического содержания. Поэтому для корректного анализа исламской цивилизации в целом чрезвычайно важно обратить внимание на самый ранний ее период, когда происходила кристаллизация религиозно-догматического (Коран, сунна, хади-сы — высказывания Мохаммеда) и политико-государственного содержания. Этот этап продолжался при жизни Мохаммеда и завершился с его смертью. Здесь происходит формирование основных положений новой религии и одновременно создается военно-политическая основа для ее дальнейшей экспансии. Этот ранний ислам представляет собой интеграцию пространства южных семитов, то есть всей территории Аравии.

Мохаммед обращается прежде всего именно к аравийским арабам, Коран написан на арабском языке, а его правовые установления, как разрешения, так и запреты, обращаются к вполне конкретной социальной среде, где они и приобретают свой смысл: одни обычаи, установки и практики арабского общества принимаются и подтверждаются священным авторитетом новой религии, другие полностью отвергаются, но и те и другие размещаются в контексте именно южно-семитской социально-политической, правовой, обрядовой и экономической среды. По своим структурным формам ранний ислам есть чисто арабская, *южно-семитская религия*, оперирующая с реальностями, полностью понятными и осмысленными лишь для арабского аравийского мира. Обращаясь к арабам, Мохаммед показывает, с опорой на могущество пророческого декрета, что отныне является дозволенным, а что нет, и это формирует основу шариата, правового свода исламских законов (*fikh*), охватывающих все стороны жизни — от быта и правил ведения хозяйства до социально-политического устройства (вопросы налогов, организации властных институтов и т. д.) и религиозных обрядов и молитв.

Ислам представляет собой радикальную реформу арабского общества, в основе которой лежит универсализация и унификация

всех социальных и религиозных установок, призванная перейти от политеизма ценностей, культов и социальных укладов различных арабских племен к единой для всех (арабов) и поэтому довольно упрощенной общественной системе, построенной на наборе ясно изложенных и обязательных принципов и норм.

Вместе с тем уже на этом этапе Мохаммед толкует новую религию как продолжение и завершение всех предыдущих форм монотеизма, что означает признание *ислама эсхатологическим моментом монотеистического историала*, осмысленного в целом в иудейских и иудео-христианских терминах (ветхозаветная версия истории принимается с рядом не очень существенных поправок). Это подразумевает, что исламское общество, будучи арабским, после Мохаммеда перестает быть одним народом среди других, но превращается в образец и норматив для народов всего мира. Здесь не происходит повторения иудейского жеста с провозглашением носителей Откровения «избранным народом», от этого Мохаммед всячески предостерегает, но исторический, этнический и социальный контекст, в котором получено то, что мусульмане считают «последним откровением», все же оказывает свое влияние, и реформированный Мохаммедом арабский мир берется как универсальный образец для человеческого общества вообще. Таким образом конституируется *новый образ единственного*. Этот новый единственный представляется собой отныне умму — общину арабов-мусульман.

Арабский язык провозглашается *сакральным языком*, а арабы-мусульмане воспринимаются как наиболее аутентичные представители того типа цивилизации, который должен быть отныне распространен на все народы. Мохаммед, в отличие от иудеев, подчеркивает не изолированность и не превосходство арабов-мусульман над другими народами, но их универсальность и нормативность, что проецируется в активном и настойчивом прозелитизме. В отличие от евреев, убежденных в том, что евреем необходимо родиться, ислам утверждает, что *арабом можно стать*, приняв ислам и признав Мохаммеда пророком. Если это происходит, человек автоматически оказывается в круге арабских представлений и норм: принятие Корана, шариата, фикха, молитв, строгих социально-политических, культурных, этических и правовых принципов и признание их обязательности вытекают из этого сами собой.

Если сложить обе линии, то ранний ислам предстанет как матрица арабской религиозно-социально-политической системы, рассматриваемой его носителями как финализация монотеистической иудео-христианской традиции, обращенной в сторону универсализации. Мохаммед объединил арабское общество вокруг своей мис-

сии, осуществил реформы этого общества, основал новое исламское Государство и заложил в нем основы дальнейшей универсализации, подготовив созданную таким образом систему к кругам дальнейшей экспансии. В раннем исламе важно, что пока он остается строго в рамках арабской культуры, простирает свои границы только в пространствах Аравии, покрывая цивилизацию южных семитов. Пока это — южно-семитская социально-религиозная модель, и здесь мы можем увидеть некоторый аналог древнего Израиля, который мыслил себя как монотеистическое ядро Ханаана, то есть западно-семитского (преимущественно политеистического) культурного круга. Но в отличие от Израиля исламская община (умма) Мохаммеда с самого начала не изолируется от окружающих племен арабских политеистов; она бросается в беспощадную войну с ними, обращая в ислам всех побежденных и уничтожая всех сопровивляющихся. Исламские Мекка и Медина не ограничиваются прилегающими территориями, но от этого центра активный и завоевательный ислам распространяется до границ всего южно-семитского региона (Аравии), полностью покрывая его сложную племенную политеистическую культуру единой структурой универсализированного (пока в границах арабского мира) монотеизма. В отличие от «Хананского миңдаля» иудеев здесь нет монотеистического ядра в окружении политеистической периферии: мощь ислама такова, что вся Аравия стремительно интегрируется в это монотеистическое ядро, не оставляя никому выбора — Мекка и Ка'аба простирают абсолютную власть своего черного камня на все южно-семитское поле, осуществляя своего рода взрыв, эксплозию сконцентрированных в них глубинных сил, освобожденных исламским монотеизмом.

Изначальная структура этого исламского взрыва уже на первом этапе, в границах Аравии, задает парадигму дальнейшей исламской экспансии, которая после смерти Мохаммеда быстро переходит рамки южно-семитского пространства и концентрическими кругами распространяется далеко за его пределы. Но метафизическим ядром всей этой последующей экспансии в геософском смысле на всех этапах остается Аравия — не только как географическая и цивилизационная зона, но и как *ноологическое явление*: ислам испускает свои лучи от центра черного камня, ставшего пьедесталом нового (финального, по мысли самих мусульман) монотеизма, несущего на всех этапах свою арабскую идентичность, особый арабский Dasein, являющийся общим и глубинным корнем для всей семитской культуры как таковой. Не только сущность ислама, таким образом, является семитской, но *сущность семитизма в наиболее полной и всеохватывающей универсалистской форме проявляет себя в исламе.*

Так, древнейшее в хронологии семитского Логоса (кочевой уклад наиболее архаических семитских племен) совпадает с последним и эсхатологическим, а история семитской цивилизации, проистекая из Аравии, в Аравию же и возвращается, чтобы оттуда — из черно-минеральной сакральной матрицы — распространиться на весь мир.

Это объясняет и глубинные связи, и одновременно напряжения между двумя версиями семитского монотеизма: иудейской и исламской — обе отталкиваются от коренного измерения семитской религиозности (сопряженной с титаническим началом — Кронос, Луна и Звезда), обе концентрируют расслабленный политеистический титанизм в трансцендирующем (авраамическом) синтезе, обе претендуют на объединение древнейшего с новейшим, последним и завершающим, но обе делают это в контексте разных и подчас конфликтующих друг с другом историалов и геософских конфигураций: иудеи в контексте западно-семитского региона (Ханаан/Сирия), мусульмане в контексте южно-семитского региона (Аравия).

Спустя много веков после Мохаммеда, в эпоху, признаваемую и иудеями и мусульманами финальной даже в рамках самого эсхатологического цикла, этот конфликт выразится в израильско-арабских войнах и в ожесточенном противостоянии иудеев и мусульман за Палестину, Иерусалим, и особенно за конкретное пространство Храмовой горы, где по расчетам религиозных сионистов должен быть возведен Третий Храм при приходе Машиаха и после воссоздания Государства Израиль, но где в настоящее время находится мечеть аль-Акса, «Дальняя», отмечающая то место, куда привело Мохаммеда «перенесение» ('isrā') из Мекки, где он встретился с Авраамом, Моисеем, Иисусом и Адамом и откуда он совершил путешествие на небо (mi'rāj).

Для иудеев Третий Храм и его восстановление — зримое доказательство правоты их монотеистической и универсалистской миссии, финальная печать их историала. Для мусульман мечеть аль-Акса означает факт свершившейся преемственности Мохаммеда по отношению к прежним редакциям авраамической традиции (ханифизму, Ur-Monothēismus), а следовательно, символ универсальности и финальной истинности их собственной эсхатологической миссии. Этот конфликт, имеющий множество политических, социальных и исторических аспектов, в своей глубине отражает фундаментальную полемику *двух форм семитского монотеизма*, претендующих на эсхатологическую роль и универсальность: здесь решается — в последней схватке — вопрос *Израиль или Аравия, Третий Храм или аль-Акса?* Этот вопрос есть кульминация спора двух сакральных историалов, уходящих корнями в архаику семитской древности —

далеко за горизонт известной нам истории. Он отражает *раскол* в самом семитском Dasein'e, который проходит не на его периферии (семитский монотеизм vs семитский политеизм или семитский монотеизм vs несемитский — например, индоевропейский — монотеизм), но в его ядре.

Праведный халифат

После смерти Мохаммеда во главе исламской общины и арабского Государства становятся его сподвижники, халифы, а само Государство получает название «халифат». Первый халифат принято называть *арабским* — по признаку доминанции в нем арабской политической верхушки. Он длился с 630 по 1258 год, и в этот период ислам распространил свои границы на огромные территории — от Западной Европы (Иберийский полуостров) до Тихого океана (Малайзия, Индонезия).

Период 630–661 годов мусульмане-сунниты¹ называют временем правления «праведных халифов», когда исламской общиной руководили непосредственные сподвижники и родственники Мохаммеда — Абу Бакр, Умар, 'Усман и 'Али ибн Абу-Талиб. Это — эпоха Праведного халифата. До 656 года столицей Праведного халифата была Медина, после 657 и вплоть до 661 года при 'Али ибн-Талибе — Куфа. Этот период считается (суннитами) образцовым и наиболее ортодоксальным во всей исламской истории. На этом этапе сохраняется общая цивилизационная структура чисто арабского ислама, строго продолжающего все основные установки основателя этой религии, но она распространяется теперь и на неарабские территории — вначале семитские, а затем и населенные иными народами.

В это время Халифат наносит своим главным противникам — Византии и персидскому государству Сасанидов², пытавшимся остановить арабскую экспансию (победы в битвах при Ярмуке, Кадисии, Нехавенде), — ряд сокрушительных ударов и превращается в огромную Империю.

При первом халифе Абу-Бакре территория исламского Государства интегрирует в себя все территории Западной Аравии вплоть до

¹ Шииты считают первых трех халифов «узурпаторами», так как, по их верованиям, Мохаммед хотел видеть после себя наследником только своего двоюродного брата и мужа своей дочери Фатимы 'Али ибн-Талиба.

² Сасаниды — последняя великая династия доисламского (зороастрийского) Ирана (220–652 годы). В состав сасанидской монархии входили помимо собственно иранских земель Кавказская Албания, Армения и Месопотамия. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

устья Тигра и Евфрата и весь север Аравийского полуострова до Сирии и Ханаана.

При втором халифе Умар ибн аль-Хаттабе под властью мусульман оказываются Египет, Сирия, Междуречье (Ирак) и Западная Персия, что включает в новое исламское Государство территории расселения всех семитских народов — как южных, так восточных и западных, превращая его в *общесемитскую державу*. Кроме того, уже при втором халифе мусульмане подчиняют себе две другие цивилизации — Персидскую и Египетскую. Таким образом, халифат начинает распространяться даже за пределы семитского культурного круга. Покорение Египта и Персии означает, что в зону арабского ислама включаются как минимум два совершенно иных цивилизационных региона — Египет, с корнями, уходящими в глубокую древность и в высокой степени эллинизированный, и Персия, также являющаяся древнейшей самостоятельной индоевропейской цивилизацией, оказавшейся после завоеваний Александра Великого включенной в зону интенсивного эллинского средиземноморского влияния, но сохранившей свою отдельную религиозную идентичность.

При халифе Умаре после битвы с византийцами у реки Ярмук на Голанских высотах мусульманские войска овладели Иерусалимом. Умар нашел в Иерусалиме Храмовую гору и в южной ее части приказал возвести мечеть — на месте, куда был помещен Ангелом Мохаммед в ходе «перенесения» ('isrā') и откуда он совершил свое вознесение на небо (mi' rāj).

При третьем халифе 'Усман ибн Аффане его египетский наместник Абдуллах ибн Саад захватил Карфаген, а правитель Сирии Му'авийя ибн Абу Суфьян предпринял первую в истории халифата морскую экспедицию — на 220 кораблях он попытался завоевать остров Крит. К началу 655 года арабский флот стал господствовать в восточной части Средиземного моря, что впервые — после побед над византийской флотилией — сделало Халифат *морской державой*. При этом же халифе мусульмане вторглись также на территорию Южного Кавказа, достигли границ Хазарии, которую, однако, не смогли покорить, и завершили завоевание всей территории персидского царства Сасанидов — дойдя до Хорасана и Балха.

Первая «фитна»

В период правления 'Усмана впервые в Халифате начинаются внутренние раздоры (гражданская война — fitnah), и недовольные его политикой наемные убийцы, подсланные наместниками Ирака

и Египта (по одной из версий, его убил раб перс, отомстивший за жестокость исламских завоевателей в Иране), убивают его.

После смерти 'Усмана ибн Аффана экспансия халифата останавливается, и весь период правления четвертого халифа 'Али ибн-Талиба характеризуется только внутренними усобицами. 'Али выбирает своей столицей иракский город Куфа.

'Али являлся противником передачи звания халифа 'Усману и не принимал его политики в назначении родственников в качестве правителей завоеванных царств. Он был сторонником изначального ислама, который был ограничен арабским контекстом и был полон религиозным и мистическим воодушевлением. Новая Империя, созданная в кратчайшие сроки, однако, уже не являлась тем обществом, в котором привык жить и действовать 'Али — воин, поэт, провидец, мистик, но не политик в светском смысле этого слова. Высказывания и поэтические речи 'Али позднее были собраны в классическом для шиитов тексте «Путь Красноречия»¹.

Когда 'Али стал халифом, часть уммы не признала его права. Главным среди его врагов был правитель Сирии Му'авийя, родственник 'Усмана. Вдова Мохаммеда Аиша также выступила против него, раздосадованная тем, что 'Али не подверг должному наказанию убийц 'Усмана. Внутри Халифата разгорается «гражданская война», означавшая закат первого этапа ислама — окончание Праведного халифата. Хотя в первое время 'Али побеждает своих противников, в решающие моменты (бой с Му'авийей у селения Сиффин) он не демонстрирует требуемой решительности и идет на соглашения, чем расшатывает веру в свою легитимность. Его главный враг Му'авийя, напротив, проявляет упорство и стойкость. Но гибнет 'Али не от рук своих прямых врагов, а от хариджитов, бывших убежденных сторонников, которые были разочарованы его нерешительностью и задумали уничтожить всех участников «фитны» (гражданской войны), как Му'авийю, так и 'Али. На первых порах 'Али жестоко подавил восстание хариджитов в ан-Нахраване, но потом один из них — Ибн Муджам — убил 'Али.

С этого момента исламский мир разделяется на два направления: мажоритарное — суннизм и миноритарное — шиизм².

¹ Имам 'Али. Путь Красноречия. Казань: Идел-Пресс, 2010.

² «Слово шиизм (по-арабски шийа — партия, группа адептов) означает сообщество преданных идее Имамата, воплотившейся в личности 'Али ибн Аби Талиба (двоюродный брат и зять Пророка, муж его дочери Фатимы) и его наследников, составляющих цикл валаята, следующий за циклом пророчества (шиизм является официальной религией Ирана на протяжении пяти столетий). Слово Имам (не путать с иман, верой) означает того, кто идет впереди. Это ведущий. Оно одновременно озна-

Шииты изначально составляли партию самых преданных приверженцев 'Али ибн Талиба, и постепенно в их среде сформировалось учение о том, что власть в Халифате должна принадлежать только 'Алидам, роду потомков Мохаммеда через его дочь Фатиму, жену 'Али. 'Али был признан первым Имамом и основателем цепочки Имамов, его потомков, которые рассматривались шиитами как носители ключей к истинному толкованию ислама. Фигура Имама стала для шиитов единственным источником двух принципиальных для всех мусульман понятий: *религия и власть*. Только Имамы могли понимать и, соответственно, толковать адекватно основы религии, ислама, и только Имамы имели обоснованное право на то, чтобы обладать полной политической власти в исламской умме. Так как эти две линии — религия и власть — в исламе неразрывно объединены, то шиизм, по сути, предлагал особую версию ислама, сведенную к линии 'Али и 'Алидов, которые выступали как основа всякой легитимности — и религиозной, и политической. Шииты поэтому не признавали трех первых халифов «праведными», считая их узурпаторами, и лишь 'Али представлялся им носителем «истинного ислама» в вероучительных вопросах и вопросах политики.

Сунниты же, со своей стороны, следовали за политической логикой событий и признали правоту Му'авии, ставшего основателем следующего халифата, называемого Омейядским. Также они считали, что правление первых трех халифов было полностью легитимным, но в впоследствии часть из них признавали и право на власть самого Имама 'Али, хотя и не считали его род избранным.

Между суннитами и шиитами началась непримиримая война, в ходе которой погибли и сыновья Имама 'Али — Имамы Хасан и Хусейн, чьи потомки стали звеньями шиитской династии. Но военные победы неизменно были на стороне суннитов, и все сражения за власть шииты проигрывали.

Так, шииты оказались в положении сторонников той партии (shī'ah), которая исторически потерпела поражение, но при этом они убеждены, что истина была на стороне 'Али. Они пронесли эту убежденность сквозь века, превратив постепенно свою веру в особую религиозно-философскую, мистическую и политическую доктрину

чает ведущего молитву в мечети; используется для того, чтобы обозначить руководителя школы (например, Платон как "имам философов"). Но с шиитской точки зрения, в последних случаях это слово употребляется лишь как метафора. В строгом смысле слова этот термин употребляется лишь по отношению к членам Семьи Пророка (Дома Пророка, ахль аль-байт), называемым "непорочными"; для шиитов-двенадцатичириков это "Четырнадцать Пречистых" (ma'sum), т. е. Пророк, Фатима и Двенадцать Имамов». Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 44.

внутри ислама, ставшую после шестого Имама Джафара ас-Садыка одной из пяти признаваемых исламом богословских школ (мазхабов) — джафаритским мазхабом¹. Постепенно у шиитов сложилась особая духовная традиция, основанная на оппозиции между исторической фактологией и духовным нормативом и положенная в основу особой шиитской «культуры ожидания», где в центре стоит идея о том, что в эсхатологические времена ненормальное состояние человеческого общества (в том числе исламского), преобладающее в настоящее время, будет преодолено, и состоится возвращение «скрытого Имама», последнего потомка 'Али, который восстановит истинный ислам, справедливость и легитимный политический строй².

На моменте смерти Имама 'Али и его сыновей заканчивается первый период халифата, во время которого качественно изменилась природа самого исламского Государства. Теперь это была огромная Империя, включающая в себя разнообразные культурные круги, вошедшая в соприкосновение с разнородными обществами Средиземноморья, Центральной Азии, Кавказа и т. д. Трагическая гибель 'Али, Хасана и Хусейна означала конец изначального ислама, каким он был в эпоху Мохаммеда в строго арабском (аравийском, южно-семитском) контексте, и начало нового периода, характеризовавшегося плюральностью цивилизационных полюсов, оказавшихся под властью арабов-мусульман. Вместе с тем этот этап был логическим продолжением универсалистской ориентации самого Мохаммеда, и в определенном смысле он может быть рассмотрен как исполнение его представления о новой религии — как объединяющей и мировой.

Этот переход от арабского контекста к более широкому и включающему в себя не только семитское пространство, но и обширные зоны иных культурных кругов, породил серию новых вызовов и постепенно формировал новую *постаравийскую исламскую идентичность*. Исламские завоевания сопровождались арабизацией покоренных народов, внедрением арабского языка и исламской религии, а также политических принципов шариата, но арабизированные общества отличались от арабского общества не меньше, чем эллинизированная — эллинистическая — культура от собственно эллинской, греческой. Поэтому мы можем говорить об этом сдвиге как о переходе от чисто арабской идентичности к такому явлению как *арабизм*³.

¹ Остальные четыре суннитских мазхаба таковы: ханафитский, маликитский, шафийтский и ханбалитский.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

³ Там же.

От арабов к арабизму: сдвиг идентичности

На протяжении первого периода исламского историала осуществляется фундаментальная трансформация самой природы исламского монотеизма. В самом начале этот лунный монотеизм разворачивается в контексте арабской традиции и обращен только к арабам. Но уже во время переезда Мохаммеда в Медину, когда была провозглашена Мединская Конституция, дающая Мохаммеду статус судьи над враждовавшими племенами Медины и частью племени курайшитов, эмигрировавших вместе с Мохаммедом, в умму были включены не только мусульмане, последователи новой религии, но и иудеи из племени Аш Шутба. Возможно, речь шла о тех арабах, которые приняли иудаизм. В этом случае мы остаемся в контексте чисто арабской идентичности, но с подчеркиванием ханифизма — лунного монотеизма, типологически и семантически сходного с ранним иудаизмом.

Постепенно борьба последователей Мохаммеда и арабов-политеистов обостряется, и носители *лунного монотеизма* и *лунного политеизма* сталкиваются между собой в жестокой битве за арабскую идентичность.

Серия решительных побед Мохаммеда еще при его жизни обеспечивают победу монотеистов и их доминацию в масштабах Аравии. Новое Государство, объединяющее почти все арабские племена, является выражением той асабийя, о которой позднее будет учить Ибн Халдун. И к концу жизни Мохаммеда эта асабийя приобретает окончательно вид могущественного арабского ханифизма, воплощенного в *исламе* — одновременно религиозном и политическом. Фактически Государство как политическая структура и религиозная община монотеистов, умма, здесь *совпадают*. И власть над арабами оказывается в руках у пророческого харизматического вождя, объединяющего в себе духовного визионера, военного предводителя и успешного торговца. При этом структура управления строится на основе традиционной для кочевых арабских племен (бедуинов) военной демократии с дополнением экстатического (пророческого) элемента. Это и есть матрица халифата, представляющего собой не Империю и не царство, не церковь и не теократическое общество, но особый тип религиозно-политической организации, где в основе лежат принципы бедуинского права (довольно демократического) и догматика радикального ханифизма. Тот факт, что противники Мохаммеда из враждебных племен — Мусайлима, Саджах или Тулайх — попытались повторить модель его политической системы, может означать наличие в арабском обществе более древних традиций харизматического лидерства. Вожди древнеарабских племен были не только военачальниками, но и религиозными авторитетами,

совмещающая воинскую и жреческую функцию. То же самое мы видим и в раннем исламе: панарабская умма представляет собой огромное племя во главе с воином-пророком, одной из главных задач которого является осуществление суда на основе установленных законов. Но если в случае прежних законов они были продиктованы традицией, то новые исламские законы (шариат) легитимизировались фактом Откровения, что придавало умме жизненность и динамику.

Такая модель в целом сохраняется в период всего Праведного Халифата, когда арабская асабийя в целом структурируется вокруг харизматического вождя, определяемого в силу его верности законам (на сей раз ислама) и — главное! — на основании конкретных военных успехов. Собственно первые три халифа и даже Имам 'Али остаются в контексте Мединской Конституции: они правят уммой в том ее понимании, которой руководствовался Мохаммед. И эта умма — единство арабского мира, объединенного религией. Поэтому родственные связи второстепенны перед лицом общей совокупности заслуг: этика и храбрость, а также способность повелевать и добиваться решающих побед становятся главным критерием при определении того, кто должен легитимно править халифатом.

Ситуация резко меняется при переходе к Омейядам. К этому времени арабы завоевывают значительное число других народов и Государств, населенных не арабами, не семитами и не «народами книги», которых можно было бы причислить к ханифитам. Значительная часть политеистов была арабами истреблена, а другая — не менее значительная — насильственно обращена в ислам. В любом случае при Омейядах с переносом столицы халифата в Дамаск происходит радикальное изменение в исламской идентичности: умма перестает быть арабской и этнически, и географически, и политически, и религиозно.

В ислам вливаются многочисленные народы с совершенно особыми традициями, для которых правила и обычаи бедуинов совершенно чужды. Следовательно, даже если они добровольно или принудительно принимают ислам, они дают его правовым уложениям свою интерпретацию, создавая нечто третье — и не чисто арабское (как ранее) и не совсем постороннее, так как ислам считает нормативным именно арабский социально-культурный уклад. Вместе с этим этническим сдвигом и возникает *арабизм* как особое явление.

Географически арабизм сводится к выходу ислама за территорию Аравии и его распространение в совершенно иной географической, культурной и исторической среде. Следовательно, многие географические символы и полюса арабского самосознания утрачивают свое значение или приобретают новое — например Мекка. Для

арабов — это традиционная и близкая — родная, родовая — святыня. Для обращенных в ислам неарабов — это экзотический — трансцендентный — объект.

Политически возможности асабийя, кочевой арабской идентичности, доведенной до кульминации, достигают своих пределов, параллельно с расширением границ исламского Государства. Контролируемое арабской верхушкой общество становится столь масштабным, а управление им столь многоступенчатым, что определение критериев моральной адекватности и военной доблести перестает быть наглядным и очевидным. Сподвижники самого Мохаммеда постепенно умирают, и их авторитет, которого было достаточно для определения адекватности в случае первых халифов, рассеивается и постепенно становится проблематичным в следующих поколениях. Поэтому постепенно начинается отход от принципов Мединской Конституции. Отныне принципы военной демократии и сама роль инспирированного экстатического судьи более не действительны. Умма усложняется настолько, что требует более рациональных и обобщающих жестко установленных процедур управления. И здесь происходит слияние принципов арабского халифата с классической Империей, чьи принципы арабы перенимают как у персов, так и у византийцев. Более того, вполне возможно сказывается древний опыт существования в контексте Четырех вселенских царств — от Ассиро-вавилонского до Римского, идеи которого арабы могли почерпнуть у иудеев, иудео-христиан и собственно христиан, тем более что они частично и сами прожили под властью этих Империй долгие столетия. Поэтому в Омейядском халифате мы видим переход к династической передаче власти и к постепенному закреплению всех классических институтов Империи: сословия, политическая элита, особая каста духовных учителей, профессиональное войско и т. д.

И наконец, в области религии изначальный лунный монотеизм арабов, достоверный в контексте Аравии, ее истории и ее культуры (если встать на точку зрения самих мусульман-ханифитов), в контексте новой Империи и культурного арабизма неминуемо менял свое содержание. По границам арабского мира находились две фундаментальные и глубоко укорененные цивилизации с детально развитыми теологиями и эсхатологиями — христианская и зороастрийская. И в обеих в центре стоял не столько Единственный, сколько Единый, что делало религию полностью открытой и универсальной, столь же имперской, как и Государство. Если Аллах лунного монотеизма арабов был Единственным, то сохранить эту единственность они могли лишь оставаясь в своем контексте. За его пределами они попадали не в пустоту, но

в насыщенную и устоявшуюся среду с совершенно иной религиозной структурой. Здесь был фундаментально утвержден культ Единого, либо в тринитарной версии христианской догматики, либо в едином Боге Света Ахура-Мазда (дуалистический монотеизм зороастрийцев). Поэтому после конца «фитны» и укрепления власти Омейядов исламская умма и исламское Государство качественно меняют свою природу по сравнению с эпохой Праведного Халифата: это другой народ (нежели арабы), другая страна (нежели Аравия), другое Государство (нежели военно-религиозное кочевое общество) и другая религия (нежели чисто арабский лунный монотеизм с культом Единственного).

Омейяды: первая версия имперского арабизма

Новый халифат, называемый Омейядским, был основан Му'авией в 661 году и просуществовал до 750 года. Его столицей был Дамаск, так как Му'авия был правителем Сирии, куда он и перенес центр исламского Государства. Сын Имама 'Али Хасан после своего непродолжительного (полгода) правления признал право Му'авии на трон халифа. Но в битве с сыном Му'авии Язидом I он был убит.

Му'авия продолжил войну с Византией в Северной Африке, где его армии захватили Ливию. Он также осадил Константинополь в 674 – 677 годах, но на следующий год его флот был сожжен греками. Здесь мы видим первую решительную попытку исламского Государства захватить одну из двух Средиземноморских Империй, что не удастся арабам, но станет историческим фактом намного позднее — в эпоху турок-османов, которые в каком-то смысле выступают продолжателями дела своих арабских предшественников.

Если при праведных халифах власть в халифате передавалась в результате совещания наиболее авторитетных лиц из числа сподвижников и родственников Мохаммеда, то отныне Му'авия радикально изменил это правило и стал основателем наследственной династии — в духе других политических систем, распространенных среди многочисленных народов, оказавшихся под властью исламских правителей. Здесь мы видим существенный разрыв с изначальным, собственно аравийским исламом, построенным на принципах пустынного кочевничества, духовного лидерства и военной демократии.

В случае Му'авии, являвшегося родственником халифа 'Усмана, то есть чистокровным арабом, но оказавшимся в контексте культурного круга Сирии и, шире, западных семитов, включая Финикию, мы, вероятно, имеем дело с примером цивилизационного влияния, исходящего из культуры покоренных народов. Именно Му'авия является создателем первого арабского флота, что было совершенно чуждо аравийским скотоводам, но было традиционным занятием финикий-

цев. Он же противопоставляет «наивной» политике 'Али, старавшегося полностью следовать букве и духу изначального ислама ('Али был первым ребенком, принявшим ислам, и, по некоторым источникам, вообще первым мусульманином), более эффективную и рациональную политику реализма и прагматизма. Он же вводит вместо нормативного принципа военной демократии — династическую передачу власти. В его случае налицо первое существенное отклонение от аравийского ислама, что можно объяснить не только личными наклонностями, но и воздействием сирийской культурной среды. Халифат Му'авии фактически становится первым прообразом *арабизма* во всех его измерениях — этническом, культурном, политическом и религиозном.

Династия Омейядов знаменует собой начало серьезных трансформаций арабского ислама, который, став отныне полиэтническим и поликультурным явлением, в отличие от его первой фазы — моноэтнической и монокультурной, начинает постепенно приобретать новые черты под влиянием тех цивилизаций, которые оказываются под исламским (арабским) контролем. С одной стороны, арабы-мусульмане жестко навязывают покоренным народам свои религиозные и культурные установки, осуществляют естественную или запланированную арабизацию населения (так западно-семитские и восточно-семитские общества Сирии, Палестины или Ирака постепенно превращаются в «арабские»), но с другой — они испытывают на себе обратное воздействие со стороны покоренных народов. Это затрагивает и саму структуру *исламской рациональности*, аравийской по своим корням. Баланс между локальностью новой религии (Ка'аба, Мекка, южно-семитский культурный круг) и его универсальностью (статус мировой религии) отныне становится *переменной величиной*, уточняемой в ту или иную сторону на разных этапах исламской истории.

В случае шиизма мы видим, что уже с эпохи первых халифов политико-религиозная (а значит, цивилизационная, ноологическая) легитимность некоторых политических лидеров, действий и толкований наследия Мохаммеда ставится под сомнение, и это лишь одно из проявлений сложного процесса трансформации изначальной исламской идентичности, самого аравийского *Dasein'a* по мере универсализации исламской религии и расширения границ исламского халифата, все более напоминающего классическую Империю.

Омейяды Суфьянидской и Марванидской ветвей правили в Дамасском халифате до середины VIII века. При них ислам продолжал распространяться на Среднем и Ближнем Востоке. Завоевания включали Северную Африку, часть Пиренейского полуострова,

Среднюю Азию, Синд, Табаристан и Джурджан. В 711 году арабы вторглись на Пиренейский полуостров, однако при дальнейшем продвижении по Европе на север они в 732 году потерпели поражение под Пуатье и остановили свое продвижение.

Аббасиды: второе издание исламской Империи

В 750 году в результате восстания перса Абу Муслима династия Омейядов была свергнута Аббасидами¹. Аббасиды захватили у Омейядов практически все земли, лишь на территории исламского Государства на Пиренейском полуострове Аль-Андалус, просуществовавшего в той или иной форме с 711 по 1492 год и составлявшего ранее часть Омейядского халифата, образовался самостоятельный, независимый от Аббасидов, Кордовский эмират, затем халифат с центром в Кордове, где потомки Омейядов продолжали править.

Пришедший на смену Омейядам Аббасидский халифат существовал с 750 по 1258 год. Первым его правителем стал Абуль-Аббас ас-Саффах (722 – 754), правнук Аббаса, дяди Мохаммеда. Именно он убедил иранца Абу Муслима поднять персов и шиитов на восстание против Омейядов. Но позднее, придя к власти, он стал проводить умеренно суннитскую политику, хотя иранский фактор и шиитское влияние в Аббасидском халифате резко возросли.

Халиф аль-Мансур, второй правитель аббасидской династии, перенес столицу халифата из Дамаска в Багдад, новый город, который он построил на реке Тигр. При халифе аль-Мансуре Абу Муслим, который оказал Аббасидам неоценимую помощь, чтобы прийти к власти, а лично халифу аль-Манусру, чтобы удержать ее, был убит. Также Аббасиды расправились со многими вождями иранского и шиитского восстания на востоке, которые до этого поддерживали их против Омейядов.

В период с 836 по 892 год столицей халифата был город Самарра.

В период с 750 по 861 год Аббасидский халифат переживал подъем. Пика своего расцвета он достиг при Харуне аль-Рашиде (786 – 809). С 861 по 945 год начался относительный упадок, пока династия не оказывается под влиянием шиитской армии Буидов² (захватив-

¹ О роли иранского фактора в этом процессе см.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Буиды — династия, правившая в Фарсе и Ираке в 932 – 1055 годах. Родоначальник династии, правивший в Дейлеме (на южном побережье Каспийского моря), князь Бувейх возводил свою генеалогию к Сасанидам. В 934 году войска Буидов заняли Шираз. Муизз ад-Дауля, проложив себе путь на запад от Кермана и покорив Хузистан, в 945 году вступил в Багдад. Халиф Мустакфи вынужден был возвести его в достоинство эмир аль-умара, т. е. главнокомандующего; тот же титул носили многие будущие

ших в 945 году Багдад), а после 1075 года правление Аббасидов остается почти номинальным (они выполняли роль духовных покровителей — Имамов), так как после завоевания Багдада сельджуками в 1055 году вся власть сосредотачивается в их руках.

В начале IX века арабы вторглись в Сицилию и владели ею, пока в конце XI века не были изгнаны норманнами.

К началу X века от Аббасидского халифата откололись Северная Африка и восточные территории от Ирана до Индии.

Распад иракского султаната сельджуков в 1118 году позволил Аббасидам снова восстановить независимость, а при султানে аль-Муктафи и его преемниках территории Халифата расширились, а власть династии снова укрепилась.

В феврале 1258 года войска монгольского князя Хулагу захватили Багдад, полностью разгромив его. Через десять дней после этого последний халиф аль-Мустасим был казнен.

Фатимидский халифат: шиитская Империя

Параллельно Аббасидскому халифату в начале X века на территории Ифрикии (современный Тунис) началось восстание исмаилитов¹ во главе с Абу Абдаллахом и Убейдаллахом, исмаилитским имамом, объявившим себя потомком 'Али и Фатимы².

В Тунисе он использовал недовольство берберов внутренней политикой местной династии Аглабидов (суннитской). Берберы восстали и сокрушили в 909 году господство Аглабидов. В январе 910 года в Раккаде Убей-

представители династии. Их власть в Багдаде была не ограничена, как власть любого султана. Халифы в их руках были только подставными лицами.

¹ Исмаилиты — шииты-семеричники. Анри Корбен пишет о них: «Вплоть до 6-го Имама, Джафара аль-Садыка, шииты-двенадцатиричники и исмаилиты почитают одну и ту же линию Имамов. Это принципиально, так как основные темы шиитского гнозиса основаны на учении 4-го, 5-го и 6-го Имамов ('Али Зайн аль-Абидина, умер в 714 году, Мухаммада Бакира, умер в 733 году, Джафара Садыка, умер в 765 году). При исследовании истоков шиизма нельзя отделять одну ветвь от другой. Причиной их разделения стала преждевременная смерть молодого Имама Исмаила, уже названного его отцом Джафаром Садыком своим преемником. Адепты-энтузиасты, группировавшиеся вокруг Исмаила, принесли присягу на верность его маленькому сыну, Мухаммеду ибн Исмаилу, дав начало ультра-шиизму. Их стали называть исмаилитами по имени их Имама. Другие, напротив, выразили верность новому 7-му Иمامу, брату Исмаила Мусе Казему, получившему инвеституру от своего отца. Они хранили верность семье вплоть до 12-го Имама, Мухаммеда аль-Махди, сына Имама Хасана Аскари, таинственным образом исчезнувшего в день смерти своего отца. Это шииты-двенадцатиричники». Корбен А. История исламской философии. С. 45.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

дуллах был провозглашен имамом-халифом, повелителем правоверных (амир аль-муминин) и Махди¹.

В 909 году исмаилитская армия заняла город Кайруан, где Убейдаллах торжественно провозгласил себя халифом под именем аль-Махди. Тогда же был создан Фатимидский халифат, отколовшийся от державы Аббасидов и включавший в себя обширные территории Египта, Магриба, Палестины и Сирии. Столица Фатимидов в 972 году была перенесена в Каир.

В этот период формируется идеология сторонников семеричного шиизма, исмаилитов, которая становится базовым мировоззрением нового халифата, существовавшего параллельно Аббасидскому. Учение исмаилитов имеет в себе ярко выраженные неоплатонические и гностические черты, рассматривающие мировую историю как борьбу Десятого Интеллекта (последней, низшей ступени божественной эманации) со своим темным двойником (возникшим из сомнения в оправданности божественной иерархии²), который постепено обретает зримые черты, чтобы быть окончательно побежденным Махди, возвратившимся из «сокрытия» седьмым Имамом — Ка'имом.

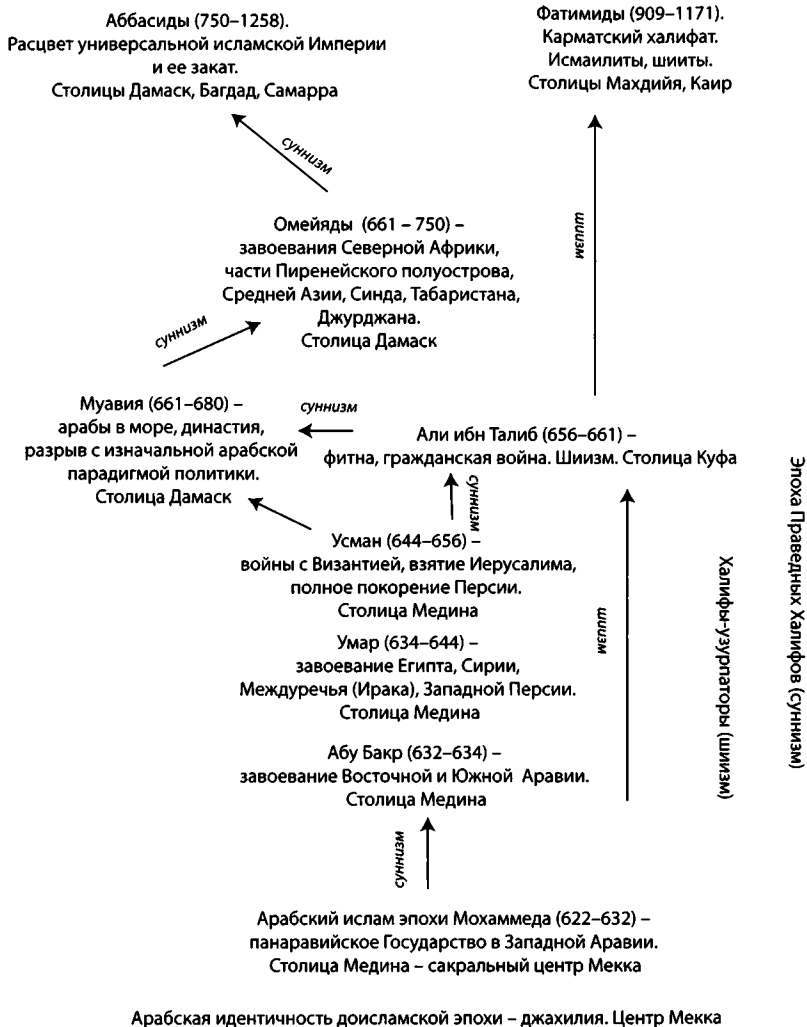
Сами исмаилиты считали себя и свое господство подготовкой финального возвращения Махди, и в этой перспективе проводили социальные, политические и религиозные реформы. Фатимидский халифат представляет собой первое в истории ислама шиитское Государство, где это направление ислама становится доминирующим, а шиитская эсхатология, культура ожидания приобретает статус *официальной государственной доктрины*. Позднее шиитской политией станет сефевидский Иран (1502 – 1736).

Наследниками Фатимидского халифата являются современные ливанские друзы, имя которых восходит к «философу Дарази», бывшему советником одного из самых выдающихся фатимидских правителей — египетского халифа аль-Хакима, правившего в 996 – 1021 годы. Аль-Хаким запретил многоженство, введя моногамию, провел ряд реформ, в результате которых ключевые посты в халифате получили православные христиане, уравнил в правах представителей всех течений ислама (суннитов, шиитов двенадцатеричников и исмаилитов); упразднил рабовладение и т. д.

В 1171 году Фатимидский халифат был разгромлен и упразднен курдским военачальником Саладином.

¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII – XV веках. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966. С. 283.

² Тематика, близкая к гностическим сюжетам о Софии.



Халифат от истоков до XIII века по Р.Х.

Аббасидский ислам: универсализация дискурса

Структура и концептуальные границы религиозной культуры Аббасидского периода

В Аббасидский период в исламе развиваются сразу несколько важных философских направлений:

- набирают силу *рационалистские* толкователи Корана мутазили-ты;
- формируются основы суннитского догматического *буквалистского* богословия (захириты, муджассимиты, мухаддитины, салафиты — настаивающие на верховенстве *taqlīd*, прямого «следования» сказанному в Коране и сунне);
- складываются *шиитские теории* герменевтического толкования Корана и сунны, а также особая шиитская метафизика, эсхатология, политология и имамология;
- оформляется в основных чертах арабский *герметизм* (Джабир ибн Хаййан);
- переводятся классические труды *элинской философии* и возникают первые школы собственно исламской философии (аль-фалсафа);
- постепенно формируются основные *суфийские* школы, разрабатывается теория и практика суфизма.

Именно в это время исламская мысль обретает те черты, которые в дальнейшем станут ее основным содержанием и будут позднее уточняться и детализироваться. Весь этот процесс аббасидской культурной жизни строится вокруг соотнесения основополагающих принципов ислама и тех философских, мистических, мистериальных и рациональных систем, которые изначально находились *вне* зоны политического и религиозного ядра арабского ислама. Огромное многообразие Средиземноморской и Центрально-азиатской (иранской) культур представляют собой плюральную систему вызовов исламской догматике, которая вынуждена давать ответ на каждый из них, чтобы:

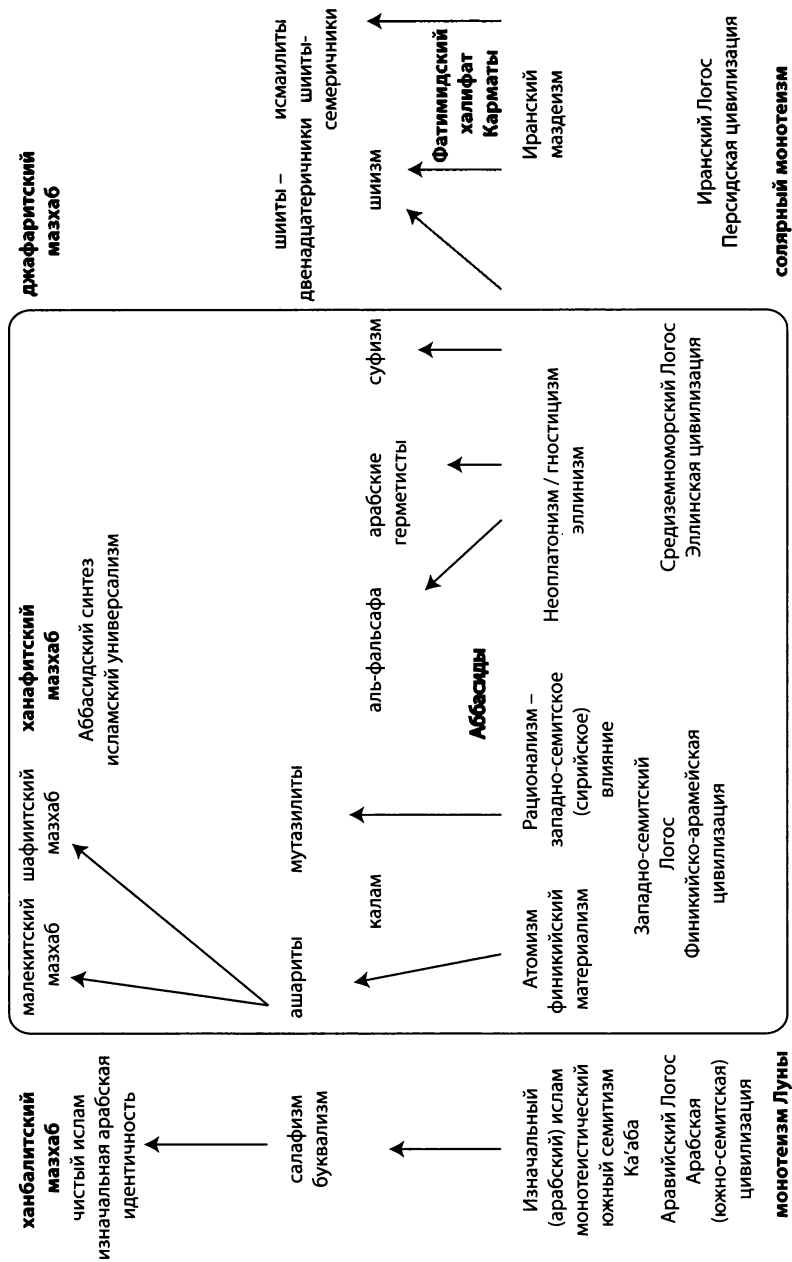
- с одной стороны, сохранить и отстоять свою идентичность, исламскую рациональность,

- с другой стороны, интегрировать в исламский контекст те моменты, которые не противоречат духу и букве ислама,
- а с третьей — жестко отвергнуть то, что оказывается несопоставимым с исламской религией.

Так как в каждом случае мусульмане вынуждены иметь дело с различными и часто чрезвычайно утонченными и детально разработанными интеллектуальными системами, то решение любой из этих задач требовало от них глубокого проникновения в эти новые системы, что не могло не оказывать обратного влияния на исламское сознание, тем более что подчас сами исследователи являются новообращенными в ислам и лишь арабизированными носителями иных культур и цивилизаций. Поэтому исследование философских и богословских аспектов исламской культуры периода Аббасидов требует всякий раз выявления как изначального (арабско-исламского) пласта (включая его версии и внутренние трансформации), так и того комплекса идей, которые привносятся из иных цивилизаций, оказавшихся внутри поля воздействия исламской культуры, но при этом изнутри, в свою очередь, ее аффектировавших. По сути, именно здесь окончательно совершается намеченный уже при Омейядах *сдвиг к арабизму*.

Эпоху Аббасидов можно считать ключевой во всем контексте исламской ноологии. Здесь происходит процесс *философско-богословской универсализации* ислама, основы которой заложены во времена Мохаммеда, но которая приобретала законченные черты мировой религии и мировой культуры, особой исламской цивилизации лишь постепенно, когда завершились ранние эпохи (праведных халифов и Омейядов), где преобладали политические и геополитические тенденции чисто арабской исламской экспансии. Лишь при Аббасидах, когда в целом исламская Империя была построена и достигла своего максимального объема, от Пиренеев на западе до Тихого океана через всю Центральную Азию и Индию на востоке, пространственный охват начал переходить в *интеллектуальную сферу*, политические, военные и религиозные победы стали искать своего выражения в области духа.

Аббасидская эпоха есть время интеллектуализации ислама и, соответственно, период разработки новой универсалистской, на сей раз сверхарабской (арабистской), цивилизационной идентичности, включающей экзистенциальные сдвиги в исламском Dasein'e и глубинную трансформацию исламского Логоса, ищущего новых и оригинальных выражений в контексте исламского полицивилизационного универсализма. Несколько забегаая вперед, этот процесс можно представить схематически на следующей диаграмме, где дана панорама ноологической структуры исламского мира при Аббасидах.



Ноологическая структура исламской цивилизации при Аббасидах (Фатимидах на Западе)

Все эти линии развиваются в контексте исламской традиции и при безусловном признании Корана и сунны, а также статуса Мохаммеда как «последнего пророка». Можно сказать, что все они подчинены доминантному аравийскому Логосу. Но *дифференциация* начинается там, где аравийский Логос вступает в соприкосновение с другими и подчас антагонистическими, с ноологической точки зрения, цивилизационными тенденциями.

Общая установка Аббасидского халифата и его модели универсализации исламской миссии могут быть интерпретированы как состоящие из следующих основных моментов:

- признание *исламских* (арабских) правителей высшей легитимной *властью* (важная политическая составляющая ислама);
- абсолютный и подкрепляемый политическим аппаратом (в том числе и репрессивным) *авторитет Корана и сунны*, положенных в основу социально-политического и религиозного устройства;
- приоритет *ранних* исламских источников права над более *поздними*, включая иерархизацию хадисов и высказываний сподвижников Мохаммеда;
- принятие философских, богословских, научных, мистических, культурных и даже некоторых правовых *особенностей* народов и обществ, признающих все предыдущие моменты и являющихся законной частью универсальной мусульманской Империи, имеющих, однако, право на определенную степень автономии в контексте общей исламской доминации.

По обе границы такого — типично аббасидского, арабистского — толкования исламского универсализма располагались две крайние тенденции, выходящие за его магистральное и довольно широкое поле, предоставляющее в обозначенных рамках большую культурную и интеллектуальную степень свободы.

Захириты: арабское ядро

Ряд богословов, философов и правоведов, которые замечают вторжение посторонних ноологических тенденций, но предпочитают оставаться на позициях *изначального аравийского монотеизма*, жестко реагируют на аббасидский универсализм, создавая крайний (аравийский) фланг «чистого ислама», обобщенный в буквалистской школе толкования, салафитской философии и ханбалитском мазхабе (крайней версией этого направления намного позднее — в XVIII веке — станет учение аль-Ваххаба, получившее название «ваххабизм» и вообще отрицающее все мазхабы).

Представители этой тенденции противодействуют попыткам такой универсализации ислама, которая предполагала бы включение определенных сторон неисламских традиций, что эксплицитно, хотя и весьма осторожно, отражено в ханафитском мазхабе (принцип учета местных обычаев — урф)¹, который стал основным и преобладающим при Аббасидах, так как отражал их ориентацию именно на такую форму универсализма — инклюзивного, а не эксклюзивного, на чем, со своей стороны, настаивали ханбалиты и салафиты.

Ханбалитский мазхаб основан мусульманским правоведом и богословом Ахмад ибн Ханбалом (780 — 855)². Ахмад ибн Ханбал учил, что подлинно исламским следует считать только то, что было при Мохаммеде и его сподвижниках (салафах), а любые изменения в религии он приравнивал в нововведениям (*bida'h*) и требовал их запрета.

Сторонники внешнего ислама (захириты — от арабского слова *zahir*, внешнее), последователи Ханбала (ханбалиты) и салафиты понимали процесс всемирного распространения ислама как постоянный и непрекращающийся джихад арабов-монотеистов против всех остальных религиозных и цивилизационных форм — вплоть до

¹ Ханафитский метод вынесения правовых предписаний основан на следующих источниках: 1) Коран; 2) Сунна (при тщательном отборе хадисов); 3) Иджма сахаба — единодушное мнение сподвижников (сахабов) пророка Мохаммеда; 4) Кияс (суждение по аналогии с тем, что уже имеется в Коране; сопоставление правовой проблемой с уже решенной); 5) Истихсан (предпочтение противоречащего киясу, но более целесообразного в данной ситуации решения); 6) Урф (местный обычай). Шафиитский и малекитский мазхабы в целом близки к ханафитскому, за исключением некоторых нюансов (шафииты отвергают истихан и по-другому организуют иерархию хадисов и высказываний Мохаммеда Мединской эпохи); малекиты вводили дополнительно принцип «садд уз-зарайи», требующий при принятии правового решения учета того, чтобы оно ни в коем случае не привело ко злу и греху. Благодаря усилиям учеников Абу Ханифы его мазхаб стал всеобъемлющей школой мусульманского права, способной решить практически все проблемы фикха. Ученик Абу Ханифа, Абу Юсуф, был поставлен аббасидским халифом Харуном ар-Рашидом верховным судьей (кадием) Багдада и сам назначал судей в провинции, отдавая предпочтение представителям своего мазхаба, и тем самым способствуя его распространению. В Османской и монгольской империи ханафитский мазхаб получил государственный статус. Большинство современных мусульман — последователи именно этого правового толка.

² Основными принципами ханбалитского толкования являются: 1) Нассы — прямые и однозначные указания Откровения (Корана и Сунны), причем в тех случаях, когда есть нассы, нельзя ссылаться на другие источники; 2) Фетвы сподвижников пророка; 3) Хадисы-мурсал и хадисы-даиф; 4) Кияс (в случае, если проблему не удастся решить с помощью первых четырех источников, допускается ее решение методом аналогии с уже решенной на основе доказательств Откровения); 5) Иджма (вывод разных поколений правоведов по поводу какой-то проблемы); 6) Истихсаб (правовое действие любой фетвы сохраняется, пока не будет нового доказательство, которое заменит предыдущую).

их абсолютного превращения в тип, строго тождественный арабам-монотеистам или, в противном случае, до их полного физического уничтожения. *Универсальное здесь приравнивается к аравийско-монотеистическому*, т. е. к чистой версии лунного монотеизма (культ В, по Шеллингу, «старого бога»), и рассматривается как вселенская, не подлежащая сомнению — эксклюзивная — истина. Представители этого направления полностью отказываются от какой бы то ни было символической или аллегорической герменевтики Корана или сунны ('ijtihād) и требуют строго буквального понимания каждого высказывания или правового уложения, содержащегося в Коране или правовом корпусе шариата. Ислам для них не вопрос толкования ('ijtihād), но вопрос исполнения (taqlīd).

Для этого направления инклюзивный аббасидский универсализм представляется «отступлением» от ислама и глубочайшей духовной катастрофой. Показательно, что салафиты, начав с военной демократической модели, собственной изначальной исламской умме и противопоставляемой аббасидской династичности, реалистской политике и интегрирующему универсализму, терпимому к локальным социокультурным установлениям и обычаям, через некоторое время превратился в элитистское движение, противопоставлявшее «салафитов» как носителей «чистого ислама» всем остальным мусульманам, которых салафиты заведомо обвиняли в отступлении от норм и законов «подлинного» (то есть аравийского, южно-семитского) ислама.

Логос шиизма: от Единственного к Единому

На другой границе и за ее пределами располагались представители прямо противоположного захиритам (салафитам) Логоса, воплощенного в шиизме¹. Шииты рассматривали исламский универсализм через призму мессианского избранничества 'Али и его потомков Имамов, и связывали с институтом имамата как политическую легитимность, так и ортодоксию экзегетики исламской религии. Истинной властью в исламской Империи, по убеждению шиитов, могут обладать только 'Алиды, никто другой не легитимен, и следовательно, их власть незаконна. С другой стороны, никто, кроме Имамов ('Алидов), не может дать аутентичного толкования Корана и сунны, так как 'Али считается у шиитов главным интерпретатором, толкователем (walī) веры, обладающим двойным авто-

¹ Подробно о шиизме и его связи с иранской традицией см.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

ритетом — от Мохаммеда, самым близким сподвижником и родственником которого 'Али был, и *напрямую* от Бога, с которым у 'Али и у Имамов существуют отношения, радикально отличные от всех остальных людей: Имамы находятся в *непосредственном и личном* общении с Богом, и поэтому имеют больше оснований, чем кто-либо еще, толковать и объяснять содержание ислама, а при необходимости даже изменять положения шариата.

Трагические судьбы Имамов, считающихся шиитами «святыми» и «непорочными» (та'sūtmīn), показывают, что человечество и исламский мир как ядро человечества пребывают в настоящее время в *катастрофической* фазе, где правят беззаконие, отступничество и узурпация, основанные на нелегитимности власти суннитских халифов и султанов и на преобладании ложного толкования Корана и сунны. Истинная же вера, по шиитам, находится в *сокрытии*, в тени, вынуждена пребывать на периферии общества, быть уделом преследуемого гонимого *меньшинства*. При этом шииты верят, что это положение временно и что в конце исторического цикла последний Имам, пребывающий в настоящее время в сокрытии, вернется, соберет свою шиитскую армию, став финальным предводителем истинного ислама и шиитского воинства, и даст бой узурпаторам и врагам веры, после чего наступит эпоха справедливости и «золотой век» истинного (шиитского) ислама. До наступления этого момента «истинные мусульмане», то есть сами шииты, должны сохранять вверенную им тайну и бороться по возможности с врагами веры, часто скрывающимися под видом «ортодоксов».

Идеологическая структура такого шиитского мировоззрения, при всем кажущемся эксклюзивизме и центрированности на роде 'Алидов, очень быстро с эпохи самого 'Али превратилась в мистическое учение, чьи философские основы в период универсализации ислама оказались открытыми для широкого спектра неоплатонических и гностических кругов. И самое главное: шиизм со своей эсхатологией, драматизмом и революционным отвержением космического status quo соответствовал духовным доминантам иранского зороастризма и эллинского христианства, включая все промежуточные тенденции эллинизма и иранизма и широкий спектр иудео-христианских и несторианских течений. Внутри ислама шиизм стал главным полюсом для концентрации и кристаллизации тех тенденций, которые радикально отличались от структур изначального лунного монотеизма арабов и являли собой *солнечный* и открытый индоевропейский монотеизм Единого, представленный диалектически и эсхатологически.

Постепенно шиизм стал синтезом между:

- собственно *арабской религией*, уходящей корнями в титанизм, гипохтонический матриархат и Логос Кибелы, лишь внешне завуалированной бедуинской патриархальностью, и
- средиземноморскими (греческими и персидскими) цивилизационными ноологическими религиозно-мистическими структурами, где преобладали *аполлоно-дионисийские* мотивы.

И хотя основой шиизма является преданность арабскому курайшитскому роду 'Али и, через него, последовательная и глубинная ориентация на арабскую идентичность, доминирующая экзегетика основных тем и мотивов теологии стала строиться в ключе, резко отличном от аравийского духа (достигшего эксплицитной кульминации в салафизме) и близком, напротив, к различным направлениям неоплатонизма и гностицизма, как в иранском, так и в эллинском оформлении, а также проникший в ислам через широкий спектр иудео-христианских и христианских сект и течений, изобиловавших на Ближнем Востоке и в средиземноморском регионе в целом. Показательно, что сам 'Али выбирает своей столицей город Куфа в Междуречье, и наиболее широкое распространение шиизм получает в регионах, расположенных довольно далеко от Аравийского центра (Медины и Мекки) — как в Центральной Азии (Иран, персы), так и на Западе (Магриб, берберы), а также на Ближнем Востоке (Ирак, Сирия). Шиизм представляет, таким образом, особую форму исламского универсализма, которая, оставаясь в рамках исламского религиозного поля, осуществляет обширный метафизический синтез с доминацией мистических и философских тем неоплатонизма и иранской культуры *ожидания*.

Имам в мире срединных эпифаний и момент конца

Фигура Имама становится образом «совершенного человека», пребывающего в центре того, что исламская традиция называет *‘ālam al-mithāl*, то есть «мир образов» или «мир эпифаний», «обнаружений»¹. Это — средний мир (*‘ālam al-malakūt*), расположенный между миром чисто духовным (*‘ālam al-jabarūt*) и миром телесным (*‘ālam al-mulk*). Имам становится мостом, соединяющим духовный мир с миром телесным, и именно поэтому только он имеет право на власть и на толкование священных текстов и традиций. Нижний мир тел является копией небесных образцов, но связь меж-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

ду ними обеспечивает тот, кто находится *посредине* между мирами, а это и есть Имам.

В шиитском историале угадываются многие характерные черты цикла Диониса¹:

- 'Али и многие все его потомки Имамы (кроме последнего, скрытого — седьмого у исмаилитов, двенадцатого у шиитов-двенадцатеричников) умирают насильственной смертью (часто обезглавливаются);
- культ «святых Имамов» в чем-то напоминает процессии Диониса, его участники из солидарности со страданиями Имамов в экзотическом порыве сами наносят себе жестокие травмы;
- шииты ждут возвращения «скрытого Имама», который выйдет из своего сокрытия (зов возвращающегося Диониса в мистериях можно сопоставить с *призывом*, da'wat, шиитских проповедников).

Вместе с тем шиизму присущи и многие гностические мотивы. У шиитов-семеричников (исмаилитов) драма мира описывается как нисхождение Третьего Интеллекта ('aql) вследствие охватившего его сомнения в легитимности тех инстанций в общей структуре Плеомы, которые предшествуют ему самому и отделяют его от Единого (строго апофатического у исмаилитов) Первоначала. Этот сюжет явно повторяет историю с Софией и ее падением, с той разницей, что у исмаилитов нет фигуры Посланника, отличного от Софии. Павший Интеллект сам *творит* мир, потом сам *вступает* в него через души избранных, ведущих борьбу со злом (которое есть его собственное сомнение, постепенно приобретающее все более автономные черты в лице серии злодеев и нечестивцев, достигающей апогея в Даджале), и сам же *побеждает* зло в финальной битве, открывая цикл возврата и великого воскресения, qā'imāt. Такое толкование гностического сюжета строго соответствует зороастрийскому представлению о том, что в мировой драме напрямую участвует сам Ахура-Мазда, творец мира, главный субъект световой войны и высшая цель культуры ожидания².

Все здесь строится на неоплатонической модели выхода/возврата, *πρόδος / ἐπιστροφή* по-гречески, *mabda' va ma'ad*³ по-арабски, которая организует цикл открытий/сокрытий, соотносящихся меж-

¹ См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Элинийский Логос. Долина истины.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

³ Так первоначально назывался философский трактат среднеазиатского ираноязычного суфия XIII века 'Азиза ибн Мухаммада ан-Насафи, известный как «Зубдат ал-хакаик». См.: Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989.

ду собой в довольно парадоксальном порядке. Создание мира (открытие) есть сокрытие Бога, так как Бог абсолютен и бесконечен, и наоборот — сокрытие мира (суфийское *fanā'* — «погашение») есть открытие Бога, его Откровение, но так как это возможно только за счет *снятия* мира (как относительного и конечного), то такое Откровение не может быть никем воспринято. Поэтому исход и возврат, открытие и сокрытие должны мыслиться *синхронно*, и в каждом цикле обнаруживает себя также его *обратная сторона*.

В этой логике историческое поражение партии 'Али есть победа, а сокрытие Имама есть обнаружение истины. И наоборот, победа суннизма и Му'авии (а прежде трех первых халифов) есть их духовное поражение, а триумф суннитов — приговор их правлению. Лишь в эсхатологическом моменте воскресения (*qā'imāt*) эта диалектика достигнет своего апогея, когда, в свою очередь, откроется сокрытое и сокроется открытое, и обе тенденции уравниваются в абсолютной Империи Махди.

Основы шиитского мировоззрения применительно к толкованию правовых аспектов, а также к интерпретации Корана и сунны запечатлены в джафаритском мазхабе, основу которого составляют высказывания шестого Имама Джафара ас-Садыка (699 — 765) и его последователей и комментаторов.

У истоков Аббасидского халифата стоит восстание иранских шиитов (Абу Муслим), стремившихся свергнуть Омейядов как раз в оптике своего диалектического историала, где обнаружение Имама, расположенного в центре среднего мира, его эсхатологическая эпифания напрямую сопряжены со сменой политического режима и перехода власти в руки Алидов. Поэтому после убийства Абу Муслима Аббасидами его последователи образовали особый шиитско-суфийский орден. Для шиитов приход Аббасидов был в целом историческим компромиссом, который умеренные шииты приняли, а радикальные отвергли, продолжая культивацию культуры ожидания и подготавливая следующий этап световой войны. В глазах радикальных шиитов суннитский Аббасидский халифат (как ранее Омейядский) постепенно превращается в антитезу того, что является нормой, следовательно, они оказываются в глубокой оппозиции.

Этот антагонизм проявляется в эпоху Буидов, шиитской группы из персидского района Гилян (Дайламан) на южном побережье Каспийского моря, фактически установившей контроль над Багдадом в 945 — 1055 годах. Буиды формально признавали главенство Багдадского халифата, но наследственно занимали пост амир ал-умара —

верховного главнокомандующего и командующего гвардией гулямов, фактически военного диктатора.

Параллельно в период 909—1171 годов радикальные шииты, исмаилиты-карматы создали свое политическое образование Карматский халифат, а затем Фатимидский халифат, отколовшийся от Карматского халифата, где шиизм стал официальной государственной идеологией.

В ноологическом смысле ханбалиты/салафиты и шииты представляют собой граничные формы аббасидского Логоса, его предельные случаи, и одновременно нечто, что выходит за границы универсализма: одна тенденция (буквализм) в сравнении с аббасидским синтезом представляется *слишком узкой* (локальной), другая — одновременно и *слишком революционной, радикальной и слишком «универсальной»*, хотя этот неоплатонический и синтетический аспект шиитского учения чаще всего не был идентифицирован как таковой и обнаруживает свой масштаб и свое значение лишь а posteriori — с учетом наших знаний обо всем историческом цикле исламской традиции и полной картины реконструированного шиитского историчала¹.

Калам (мутазилиты)

Теперь рассмотрим те ноологические формы, которые можно поместить внутри Аббасидского культурного пространства между его граничными полюсами — захиризмом (салафизмом) и радикальным шиизмом. Речь идет о тех направлениях философской и богословской мысли, которые не противоречили широкой инклюзивной повестке дня Аббасидского универсализма, задавшего лишь крайние пределы допустимого, но позволявшего в этих пределах развивать разнообразные и подчас весьма радикальные представления, создавать мистические и философские движения и группы. Мы выделим в огромном множестве таких идейных течений лишь основные:

- *калам*, школа исламского богословия, включающая в себя рационалистическое направление мутазилитов и атомистскую философию ашаритов;

¹ Огромная заслуга в восстановлении истинных пропорций шиитской традиции, ее масштаба, ее философского содержания, ее связей с неоплатонизмом, гностицизмом и иранской культурой, а также ее фундаментального значения в контексте всего исламского Логоса принадлежит французскому философу, исламоведу и историку идей Анри Корбену (1903—1978), который сделал исследование шиизма делом своей жизни. См. также: Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

- *аль-фалсафа*, течение, открывшее для исламской цивилизации эллинскую философию — Платона, Аристотеля, неоплатоников;
- *суфизм*, мистическое учение, ставящее своей целью приближение к Божеству и сверхрациональный диалог с ним;
- *исламский герметизм*, включающий алхимию, астрологию, магию и теургию, где неоплатонические идеи и практики сочетаются с халдейской астрологией, египетской космологией и отчасти с иранским дуализмом.

Направление мутазилитов, представляющее основную ветвь исламского Калама, было основано Василем ибн Атой и Амром ибн Убайдом в Басре. На протяжении всей истории данного направления в мутазилизме существовало множество соперничавших между собой группировок. В IX — X веках главными школами мутазилизма были Басрийская и Багдадская. Басрийскую школу представляли Муаммар ибн Аббад, Абуль-Хузайл аль-Аллаф, аль-Джахиз, Абу 'Али аль-Джуббаи и его сын Абу Хашим. К багдадской школе, которую основал Бишр ибн аль-Мутамир, принадлежали Сумама ибн аль-Ашрас, аль-Мурдар, Ахмад ибн Абу Дауд, аль-Хайят и аль-Кааби.

Анри Корбен в своей обзорной работе «История исламской философии»¹ дает такое определение:

Арабское слово *Kalām* означает «слово», «дискурс». Слово *mutaqallim* означает того, кто говорит, оратора (грамматически в первом лице). Здесь невозможно проследить, каким образом слово Калам стало означать просто богословие, а слово *mutaqallimūn* (те, кто занимаются наукой Калама, *'ilm al-Kalām*) «богословов». Одновременно надо детально анализировать зарождение вопроса о «Коране» как о *Kalām Āllah*, «Слове Божьем» (...). Впрочем, наука Калама, как схоластическая теология ислама, кончила тем, что это слово стало означать атомизм, хотя и в несколько ином контексте, чем атомизм Демокрита и Эпикура².

Калам как исламская схоластика характеризуется рациональной диалектикой, оперирующей с богословскими понятиями. (...) Мутазилиты являются наиболее древними *mutaqallimūn*. Несомненно, они образуют школу спекулятивного религиозного мышления первостепенной важности, а их мышление обусловлено фундаментальными религиозными предпосылками Ислама.

Словом «мутазилиты» (*mu'tazilit*) называют группу мусульманских мыслителей, сформировавшуюся в 1-й половине II века хиджры³ в Басре. Их движение вскоре приобрело такой размах, что вовлекло в свои ряды

¹ Корбен А. История исламской философии.

² Речь идет об ашаритах.

³ С середины VIII века от Р.Х.

большую часть тогдашней мусульманской культурной элиты. Столица аббасидской Империи Багдад стал на протяжении царствования нескольких халифов центром их школы, а их учение на некоторое время — официальной доктриной суннитского ислама¹.

И далее:

На развитие их мышления повлияло (...) отношение к немусульманским группам, живущим в исламской среде. Здесь имеются в виду маздеисты в Ираке, христиане и евреи в Сирии. Х.С. Нибберг² обоснованно утверждал, что одним из факторов, определивших мутазилитскую мысль, была борьба с дуализмом иранских сект, распространившихся в Куфе и Басре³.

Это последнее замечание имеет для нас очень большое значение. Мутазилиты представляют собой тех мусульманских философов, которые принципиально озабочены сопоставлением исламского Логоса с Логосами иных религиозных традиций, носители которых оказались в значительной степени внутри Арабского халифата и, соответственно, превратились в источник особого, отличного от исламского генетически и одновременно в высокой степени структурированного и систематизированного стройного мышления. Эти философские и богословские системы — маздеизм, христианство, иудаизм и множество промежуточных сект — обладали развитыми богословскими, рационально обоснованными теориями, представлявшими собой прямой интеллектуальный вызов исламской (арабской) рациональности, то есть лунному монотеизму Единственного. Салафиты и ханбалиты, со своей стороны, ответили на этот вызов тем, что сконцентрировались на жестком буквализме, отбросив проблему герменевтики, символизма и аллегорезы вообще (это в чем-то было повторением позиции Антиохийской школы, полемизировавшей с Александрийской школой внутри христианства, но только в более смягченной и изысканной — в случае антиохийцев — форме по сравнению с брутальным материалистическим буквализмом ханбалитов). Мутазилиты же со своей стороны приняли вызов в его рациональной составляющей и ответили на него системой структурированного исламского богословия. Тем самым они, с одной стороны, защитили специфику именно исламского мировоззрения (эксклюзивизм Единственного), а с другой — выстроили рационально-философский «схоластический» (по определению Корбена) аппарат,

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 109 — 110.

² Nyberg H.S. Die Religionen des alten Iran. Lpz.: J. C. Hinrichs Verlag, 1938.

³ Корбен А. История исламской философии. С. 112.

потребовавший новых формулировок, что было одновременно *и традиционализмом, и новаторством*, и отстаиванием религиозной уникальности ислама, и конструированием новых рациональных форм для выражения его идентичности в тех терминах и концептах, в которых сам ислам до этого времени не изъяснялся. При этом рационализация ислама у мутазилитов была ответом на уже существовавшие к тому времени и намного более развитые рационалистические формы богословских учений и школ иных традиций. Тем самым мутазилиты были в значительной мере движением, которое разрабатывало *магистральное* направление нового исламского универсализма, составляющего *сущность* аббасидского периода в контексте всего исламского историаала (в его суннитской версии).

Буквалисты заметили в мутазилитах только новаторскую сторону, с необходимостью проявившуюся в ходе рационализации религиозных догм. Но у них, безусловно, наличествовала и консервативная сторона, заключающаяся в твердом намерении отстоять превосходство и истину ислама, но на сей раз в рациональных терминах, сопоставимых с теми, в которых им бросали эксплицитный или имплицитный вызов другие развитые религиозные системы.

Таким образом, мутазилиты и ханбалиты (салафиты) были солидарны в отвержении тех тенденций, которые принято относить ко «внутреннему исламу», батинийя¹ (фалсафа, герметизм, суфизм, шиизм и т. д.), но принципиально расходились друг с другом в отношении ценности рассудка. Так, один из первых исламских теологов, Абу Мухриз аль-Джахм ибн Сафван ат-Тирмизи (696 — 745), основатель ранней школы калама — джахмизма (номиналистская версия мутазилизма), настаивал на том, что Бог является чисто нематериальным и трансцендентным существом, и к нему, строго говоря, не могут быть применены никакие атрибуты, основанные на принципе аналогии. Его яростным противником был основатель ханбалитского мазхаба Абу Абдалла Ахмад ибн Ханбал, утверждавший, что божественные атрибуты обладают бытием, так как об этом написано в Коране, и именно он является последней истиной, даже если противоречит в чем-то человеческому рассудку. Ибн Ханбал отстаивал также идею того, что Коран является несотворенным, против чего яростно полемизировали мутазилиты, настаивавшие на его тварной природе. Обе эти тенденции — калам и салафизм (ханбализм) — представляют собой метафизику захиризма², внешнего ислама, метафизически противопоставленного внутреннему.

¹ Bātīniya — от арабского слова *bātin*, дословно «внутри, внутреннее».

² Некоторые исследователи, в частности Л. Массиньон, отождествляют с захиритами только ханбалитов и салафитов, не включая представителей калама (мутази-

Корбен, говоря о мутазилитах, пишет:

Мутазилиты были столь же внимательны к некоторым еврейским и христианским идеям; противоречия здесь касались догматического богословия и морали, концепции Ислама и личности его основателя. Можно с полным правом заключить, что мутазилитская концепция божественного Единства была реакцией на христианский догмат о Троице. Мутазилиты отрицали возможность наличия атрибутов у божественной сущности; атрибуты же были ими приписаны всей позитивной реальности, отдельной от уникальной божественной Сущности и, таким образом, они пришли к выводу о наличии не троичного божества, но распадающегося на множество (мультиплицированного) божества с неисчислимыми атрибутами.

Точно так же и их учение о сотворенности Корана можно рассматривать как оппозицию христианскому догмату о Воплощении. По их мнению, говорить о том, что Коран является нетварным божественным Словом, явившимся во времени в форме дискурса на арабском языке, равнозначно тому, что говорят христиане о Воплощении, т. е. что Христос есть божественное нетварное Слово, явленное во времени в форме человека. По их мнению, различие в догмате о несотворенности Корана и догмате о Воплощении состоит не в природе божественного Слова, но в модальности проявления: в то время как для христиан Слово облеклось плотью во Христе, для мусульман оно было объявлено в Коране¹.

Это самый принципиальный момент, так как он затрагивает сущность догматического противоречия между исламом и христианством. Мутазилиты ясно отдали себе отчет в том, что христианская идея Боговоплощения и тесно связанная с ней догма Троичности Божества, метафизически представляют собой построение такой модели соотношения апофатического Бога с феноменальным миром, которая предполагала бы *опосредующую* инстанцию, принадлежащую отчасти к Богу, отчасти к миру. В христианстве это эксплицитно выражено в Иисусе Христе и развито в ортодоксальной христологии. Но теоретически этот ход может быть повторен, как заметили мутазилиты, и в иных религиозных, философских или мистических учениях. Обобщенно в ином контексте эта опосредующая инстанция и называется «Софией» (у гностиков и софиологов, а в Каббале — это Шекина). Более того, эта опосредующая инстанция могла быть обнаружена и самом исламе (ярким подтверждени-

литов, ашаритов и т. д.). В этом случае можно говорить о захиритах в узком смысле, а в широком смысле этот термин следует относить к различным течениям ортодоксального суннизма, отрицающего батинию во всех ее проявлениях.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 112.

ем этого является фигура 'Али и функция Имамата в шиизме, теория «света Мухаммада» в суфизме, учение о Десяти Интеллектах и особенно об «Ангелах душ», мира «малакут» у Ибн Сины, а также разнообразные доктрины теургии, алхимии, астрологии и магии в исламском герметизме). Именно против всего этого и выступают мутазилиты, в том числе протестуя и против «нетварной» природы Корана. Тем самым они в целом делают то же самое, что и их яростные противники — буквалисты, то есть воюют против самой возможности *платонического истолкования ислама*, что могло бы привести к его интерпретации в ноологической топике образцов/копий с опосредующей фигурой «интерпретатора» (герменевта), философа, мистика, помещенного в *точке пересечения двух миров*, в среднем мире (малакут).

Таким образом, мутазилиты оказываются в самом центре ноологической проблематики: их рационализм и жесткие богословские системы защищают строго *семитский взгляд на мир*, в котором не существует ни промежуточного измерения, ни зоны образцов, а над материально-телесным срезом *прямо и непосредственно* (без посредников и «сотоварищей») находится само Высшее Божество, творящее все индивидуальные телесные вещи непосредственно и оживляющее их по своей воле и по своему декрету. Нечто подобное отстаивали ранее в христианском контексте сирийцы Антиохийской школы (против александрийской аллегорезы), а еще раньше эбиониты и иные иудео-христиане. В этом состоит *коренная сущность семитизма*: любого — и южного (арабского), и западного сиро-ханаанского, и иудейского, быть может, лишь за исключением восточного, подвергшегося глубинному влиянию шумерской вертикально-уранической героической, солярной и имперской цивилизации¹. *Семитская идентичность принципиально и фундаментально титанична*, она признает лишь абсолютную волю (рок) и материальное могущество, которое и воплощает в высшей фигуре своих политеистических и монотеистических культов. В этом и заключается «цабаизм» (по Шеллингу) как основа лунного монотеизма семитов. Такой монотеизм строится на исключении самой возможности *общей меры между личностным Творцом и миром*. Все во власти Творца, и отношения с Ним строятся по формуле отношения горшка к горшечнику или товара к его владельцу. Поэтому рационализм мутазилитов есть глубоко семитское явление, продолжающее в арабском контексте строгий креационизм иудеев или культ старо-

¹ Особым случаем является семитизм, подвергшийся фундаментальному влиянию иранской традиции, как мы видим в случае пост-вавилонского иудаизма и некоторых тенденций иудео-христианства.

го бога Эл/Илу сиро-ханаанского культурного круга. Калам, таким образом, есть такая форма исламской идентичности, которая направлена жестко против всех форм платонизма, неоплатонизма, мистицизма, мистериальности, герметизма, гностицизма и иранизма. Разум (рационализм) здесь есть нечто радикально отличное от *Noûs* платоников, гностиков и герметиков, это — «здравый рассудок», способность к непосредственному различению. В таком рационализме мутазилитов при желании легко можно обнаружить черты, свойственные европейской философии Нового времени; и это неудивительно, так как обе формы исходят из глубинно титанического мировоззрения.

Корбен так описывает основные пункты философии мутазилитов:

- Тавхид (божественное Единство).

Мутазилиты любили определять себя как «людей Тавхида» (*'ahl al-tawhīd*). Аль-Аша'ри (Макалат аль-Исламиийн) объясняет мутазилитскую концепцию Тавхида: «Бог уникален, ничто не подобно ему; он — ни тело, ни личность, ни субстанция, ни акциденция. Он по ту сторону времени. Он не может обитать в определенном месте или в существе; ему нельзя приписать какие-либо тварные качества или атрибуты. Он ни обусловлен, ни детерминирован, ни порожден, ни порождает. Он не может быть воспринят чувствами. Глаза не видят его, взгляд не достигает его, воображение не схватывает его. Он — предмет, но не как другие предметы; он всеведущ и всемогущ, но его всеведение и всемогущество не могут сравниться ни с чем сотворенным. Он сотворил мир без предустановленного архетипа и чьей-либо помощи».

Эта концепция божественного Бытия и его единства не динамична, а статична; онтологически она ограничена планом необусловленного бытия, она не касается не-необусловленного бытия. Выводами из нее являются отрицание божественных атрибутов, утверждение о сотворенности Корана, отрицание всякой возможности узрения Бога. Эти выводы сыграли значительную роль в исламской догматической мысли¹.

Такое определение «тавхида» является емкой формулой семитского монотеизма, понимающего Бога не столько как Единого (и совсем не Всеединого), но прежде всего как Единственного. Это не апофатизм неоплатоников (в том числе и христианских — например, Дионисия Ареопагита или святого Григория Паламы), представляющий собой динамическое измерение метафизики, проявляющееся в форме генадичности — парадоксальной причастности неабсолют-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 113.

ного к абсолютному, катафатического к апофатическому. Корбен справедливо замечает, что мутазилитский тавхид («единобожие») *статичен*, он просто снимает любые аналогии между сотворенным и Творцом, обнажая черную бездну всемогущей смерти в качестве минеральной основы феноменального наличия.

К такой — особой, закрытой — апофатике мутазилиты применяют строгую аристотелевскую логику. Если Бог непознаваем, он *только* непознаваем и не познаваем ни при каких обстоятельствах. Ничто и никогда не может нарушить этой прямолинейной схемы — и даже «лучший из людей», Мохаммед — только человек, смертный и тварный, рожденный и умерший во времени и в теле, так как *все, что есть, — есть время и тело*. А то, что не время и тело, того либо нет, либо это только и исключительно Творец, создатель своим декретом времени и тела. В этом и есть главная метафизическая сущность бога Луны: он воплощает в себе *чистое время* (лунный календарь) и *множественность* телесного содержания мира. Показательно, что имя Авраам (ab raham — אַבְרָהָם) на иврите означает дословно «отец многих», «отец множества»¹. Но эта эпифания лунного начала эксплицитно утверждена в политеизме или арабском хенотеизме Луны. При переходе к лунному монотеизму время и множество тел оказываются *по эту сторону Луны*, а само Божество — *по ту*. Тем самым создается фундаментальная топика особой — лунарной — трансценденности: творец времени и тел (как единственного содержания бытия) сам пребывает вне времени и является бестелесным. Все различие между ханифитским монотеизмом Луны и собственно религией Луны в ее политеистическом или хенотеистическом оформлении состоит в том, что в первом случае (а это и есть ислам) Бог строго трансцендентен лунарному миру (а никакого другого мира, кроме лунарного, нет) и является его Творцом-изготовителем, демиургом, а во втором, он одновременно и Творец и творение, и причина Луны, и сама Луна, и все подчиненное луне онтологическое пространство, сотканное из времени и тел. Поэтому и конец времени в Коране описывается как *конец Луны*:

Приблизился последний Час, и раскололась луна².

Мутазилитский тавхид есть квинтэссенция строгого семитского трансцендентализма и креационизма, косвенно присущих всем формам южно- и западно-семитских культур (в том числе и поли-

¹ Бытие. Глава 17:4.

² Коран. 54:1.

теистических), но предельно обостренных в авраамическом монотеизме — иудаизма, иудео-христианства и ислама. У мутазилитов лунарный монотеизм приобретает характер строгой рационально фиксированной догмы. Если продолжить параллели с философией Нового времени, то и здесь мы наблюдаем удивительное сходство с европейским *геизмом* — представлением о Боге как о рациональной и трансцендентной Первопричине мира.

Другими пунктами мутазилитской доктрины, по Корбену, являются:

- *Божественная справедливость (al-'adl)*. Для того чтобы понять божественную справедливость, мутазилиты рассуждали о человеческой свободе и ответственности (уже было отмечено их согласие с шиитами в этом пункте). Для них свобода и ответственность человека вытекали из принципа божественной справедливости. Без этого идея кары или наказания по ту сторону теряют свой смысл, а идея божественной справедливости лишается своей основы. (...)
- *Воздаяние в потустороннем мире (al-wa'd wa-l-wa' d)*. Всеми направлениями Ислама признается, что Аллах обещал награду правверным и наказание неверным, однако мутазилиты связывали это вероучительное положение со своей концепцией божественной справедливости и человеческой свободы. Божественная справедливость постулирует, что с теми, кто остаются верными, и с теми, кто отпадает от веры, нельзя поступать одним и тем же образом. Что касается человека, то концепция свободы подразумевает, что он ответственен за свои деяния, как добрые, так и злые. Таким образом, идея божественной благодати проходит в учении мутазилитов очень дискретно; преобладающее же значение имеет идея справедливости. (...)
- *Промежуточная ситуация (al-manzila bayna-l-manzilatayn)*. Именно этот тезис, как уже было упомянуто выше, вызвал раскол, «разделение» между Василем ибн Ата, основателем школы мутазилитов, и его учителем Хасаном Басри. Причиной раздора послужило понятие «греха». Мутазилитский тезис богословски и юридически помещает грешника в ситуацию, отличную как от ситуации мусульманина, так и от ситуации немусульманина. В согласии со многими мусульманскими богословами и духовными лицами, мутазилиты подразделяли грехи на два вида: сагаир (легкие грехи) и кабаир (тяжелые грехи). Грехи первой категории не ведут к отпадению от веры (конечно, если грешник не повторяет их постоянно). Что же до грехов второй категории, то они тоже подразделяются на два вида: куфр (неверие) и другие.

Эти последние, согласно мутазилитам, выводят мусульманина за пределы общины, но в то же время не делают его кафиром (неверным в абсолютном смысле). Такой грешник находится в промежуточной ситуации, не будучи ни правоверным, ни неверным. Это промежуточное состояние включает в себе дополнительные трудности. (...)

- *Моральный императив (al-amr b-il-ma'ruf)*. Последний из пяти главных мутазилитских тезисов касается жизни общины; он предполагает применение принципов свободы и справедливости в социальной практике. Для мутазилитов справедливость заключается не только в том, чтобы лично избегать несправедливости и зла; она воплощается также в действиях всей общины по созданию атмосферы равенства и общественной гармонии, благодаря которой каждый индивидуум может наиболее полно раскрыть свои возможности. Точно так же свобода и ответственность каждого конкретного человека не должны ограничиваться развитием различных способностей индивидуума; они должны быть направлены на благо всей общины¹.

Эти тезисы вытекают из представления о тавхиде как единственности Бога, поскольку они постулируют творение как абсолютно независимую от Творца систему, которая может быть организована Им только наилучшим образом. Поэтому твари остается только твердо следовать данным предписаниям (taqlid), строго выполняя те функции и правила, которые продиктованы изначальным установлением. Судьба человека — в корректном исполнении предписанных функций, совокупность которых определяет его место в общей картине справедливого мироустройства. В такой ситуации мусульмане суть те, кто получил декретные инструкции в самом полном и окончательном виде, тогда как другие народы имеют дело с искаженными версиями. Воздаяние в потустороннем мире есть прямое следствие выполнения или невыполнения предписанных обязательств. Человек свободен хорошо справляться с заданием или саботировать его, но далее наступает механическая *необходимость* нелицеприятного суда — с наказаниями и поощрениями в конце. Таким образом, мы снова подходим к архаическому цабаизму как к железной логике рока, данного через могущество установления. Вся разница между монотеизмом ислама и прамонотеизмом (Ur-Monothelismus) ханифитов в том, что в первом случае носитель декретной воли, Приказание, строго трансцендентален и персонифицирован (Мохаммед), а во втором — дан в общем присутствии телесного космоса со струк-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 113–115.

турами его неизбежности. Это все то же *лунарное В*, но только постулированное как трансцендентная субъектность А, что полностью воспроизводит метафизический код раннего иудаизма, ядра «Хананского миндаля».

Тезис о «моральном императиве» (*al-amr b-il-ma'ruf*) снова отсылает нас к Европе Нового времени, и социальная справедливость у мутазилитов по многим параметрам может быть сопоставлена с «категорическим императивом» и «практическим разумом» Канта.

По сути, мутазилитский калам, так же как и салафизм, утверждает монотеистический, строго семитский эксклюзивизм, призванный закрепить фундаментальную идентичность изначального ислама, но делает это, в отличие от салафизма, в *рациональных терминах*, странным образом предвосхищающих раннюю — действуюю — стадию европейской философии Нового времени.

Ашариты: исламский атомизм

Внутри мутазилитского движения возникло еще одно направление, связанное с идеями философа Абу-аль Хасан 'Али ибн Исма'ил аль-Аша'ри (873 — 935), изучавшего учение мутазилитов под началом авторитетного представителя этой школы аль-Джубба'и. Аша'ри, начав с идеей ортодоксального мутазилизма, в 40 лет пришел к радикальному пересмотру своих прежних взглядов. Корбен так описывает этот эпизод:

В возрасте 40 лет Аша'ри, как свидетельствуют биографы, пережил духовный кризис, длившийся две недели. В час молитвенного собрания он внезапно ворвался в Большую Мечеть Басры и громко провозгласил: «Тот, кто меня знает, знает меня. А того, кто меня не знает, я еще заставлю себя узнать. Я 'Али ибн Исмаил аль-Аша'ри. Еще недавно я разделял учение мутазилитов, веря в сотворенность Корана, отвергая возможность узрения Бога, отказывая Аллаху во всех позитивных качествах и атрибутах. Будьте же свидетелями того, что сейчас я решительно отвергаю эту доктрину»¹.

На первый взгляд может показаться, что аль-Аша'ри разочарован именно в строгом рационалистическом толковании мутазилитами «тавхида» и ищет иного понимания, способного дать иной взгляд на проблему апофатического Первоначала, то есть обнаружить нечто «опосредующее» отношения между миром и Богом. На основа-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 116.

нии этого духовного восстания мы могли бы ожидать его эволюции в сторону аль-фалсафа, герметизма, шиизма или суфизма. Но здесь следует уточнить контекст, в котором происходит этот философский кризис аль-Аша'ри — он разворачивается в поле *радикального суннизма*, где интеллектуальное поле определено таким образом: с одной стороны — мутазилиты с их абстрактными спекуляциями, с другой — буквалисты, возражающие против рационализма мутазилитов с опорой на тавтологию эвиденциальной остенсивности и «морального императива» (taqlīd). Иными словами, между собой сталкиваются две стороны чисто семитского духа: арабийский подход буквалистов, призывающих понимать Коран и сунну буквально без каких бы то ни было рационализаций, и сублимированная (в сирийском ключе) герменевтика мутазилитов, настаивающая на исключительно рациональном толковании Корана и сунны против всех форм символической или мистической (неоплатонической) аллегорезы.

Аль-Аша'ри ищет свой путь *между этими границами* и поэтому формирует доктрину, призванную сочетать обе установки, чтобы примирить чистый трансцендентализм с буквально понятым актом Творения, описанным в Коране. Учение аль-Аша'ри стремится к тому, чтобы выразить *обе линии фундаментально семитской, обобщающей теологии*, то есть предложить синтетическую версию обоих подходов. Это ему удается в полной мере. И поэтому Анри Корбен совершенно справедливо замечает:

Нужно признать, что ашаризм выжил после стольких ожесточенных атак критиков, благодаря тому, что в нем воплотилось самосознание суннитского Ислама¹.

Аль-Аша'ри отталкивается в своей философии от главной проблематики: от необходимости установить отношения между Богом и миром на основании идеи Творения (креации). Для мутазилитов Бог не может по-настоящему творить мир, так как это нарушило бы правило его единственности, мир стал бы «сотоварищем» Богу и строгий монотеизм был бы нарушен. Для буквалистов Бог творит мир так, как это сказано в Коране. Чтобы примирить эти тезисы — мутазилитский тавхид и «коранический» буквализм — аль-Аша'ри прибег к *теории атомов*, воспроизводя в новом — креационистском — контексте древние теории финикийца Мохоса и греков Демокрита и Эпикура. Это и стало основой его учения, получивше-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 126.

го название «ашаризм». Популярность его была такова, что стала отождествляться вначале с исламской теологией (каламом) в целом, а после того, как престиж школы мутазилитов несколько поблек, с богословием и философией классического суннизма — особенно в шафиитском и малекитском мазхабах (там, где не получил распространения ханбализм/салафизм).

Обращение к атомизму аль-Аша'ри и, шире, к материи и ее проблематике в контексте интеллектуального поля суннизма можно представить себе следующим образом:

- мутазилиты оперировали с логическими абстракциями, с отвлеченной «математикой» и «логикой» исламской теологии;
- захириты (сторонники чистого taqlīd) признавали только эвиденциальность остенсивных вещей, феноменов, организованных в соответствии с прямыми высказываниями и утверждениями Корана и сунны, отвергая любые философские обобщения как «грех».

Это различие проистекает из различного понимания *материи*. Первые вообще игнорируют материю, вторые знают только материю, но настолько *погружены* в нее, что не способны увидеть в ней никаких рациональных закономерностей. Сам же аль-Аша'ри видит свою миссию в том, чтобы соединить эти два подхода и обосновать тем самым полноценный рационалистский, с одной стороны, и буквалистский, с другой — суннизм. Поэтому материя становится в центре его внимания, но не просто как поле наглядных явлений, требующее организации (как у захиритов и салафитов), но как онтологический пласт, поддающийся рациональному осмыслению при соотнесении со строго трансцендентным Богом.

Так, он взвешивает два возможных понимания материи:

- материя дифференцированная и континуальная
- материя недифференцированная и дисконтинуальная¹.

В первом случае дифференцированная в самой себе, она может содержать структуру, а значит, предопределять телесные формы, из нее возникающие, а также их секвенции. Точно так же и со временем: дифференцированное континуальное время разворачивает себя как секвенцию событий, семантически и причинно-следственным образом систематизирующую их порядок. Но если при этом тела и время еще и континуальны, то есть образуют непрерывную ткань, то это оказывается достаточным основанием для полноценного и самостоятельного существования имманентного мира. Дифференци-

¹ За скобками остаются два других возможных сочетания: материя дифференцированная и дисконтинуальная и материя недифференцированная и континуальная.

рованность обеспечивает семантику, континуальность — очевидность наличия. В мире, где материя и время были бы дифференцированы и континуальны, потребность в трансцендентном Начале была бы излишней, и такой мир мог бы существовать сам по себе. Крайний имманентизм — даже религиозный — склоняется именно к этой версии, где фактичность и эвидентность в сочетании с выделенностью гештальтов являются самодостаточными онтологическими аргументами (как в европейском позитивизме).

Здесь следует напомнить, что мы находимся в контексте именно семитской ментальности, где феномен понимается материально и титанически, в одномерной плоскости, ведь если бы мы оказались в контексте эллинского Логоса и неоплатонической ноологии сама структура феномена открылась бы нам как опосредующе мистериальная (Дионис/Аристотель) или отражающая высшие эйдосы-парадигмы (Платон/Аполлон). Кроме того, в эллинизме строго различались материя (как пространство) и время, что усложняло ситуацию и позволяло суперпозиции разнородных определений того и другого.

Пребывая идейно и культурно в *пространстве Кибелы*, под гравитационным могуществом титанизма и черного камня, аль-Аша'ри подвергает критике специфически семитскую феноменологию, где данность и материальность (телесность) совпадают с унылой и безысходной (пустынной) непрерывной монотонностью семитически понятых фактов. Ноологически мы — на территории бога Луны в его монотеистической версии: если двинуться к пределам этой территории, то на одной из границ мы увидим цабаистское могущество телесной данности, вплетенной в неумолимое роковое давление потока времени, а на другой — абсолютно отрицательную (в отношении тела и времени) фигуру Креатора, то есть ничто.

Против такого семитского имманентизма захаритов (буквалистов), а равно и против интеллектуального нигилизма мутазилитов, направлена критика аль-Аша'ри. Вопреки вскрытым у захаритов (но отсутствующим в эксплицитной форме) представлениям о дифференцированной и континуальной материи он предлагает концепт *недифференцированной и дисконтинуальной* материи и такого же недифференцированного и дисконтинуального времени. В этом случае материя и время не могут быть семантически нагружены, так как в них заведомо отсутствуют и имманентные формы, и смыслы, которые позволили бы телам и временным промежуткам выстроиться в семантические секвенции. В этом проявляется их недифференцированность.

Из этого аль-Аша'ри выводит идею необходимости Творца как логического Первопринципа и оригинатора всех вещей (материальных и временных, а других вещей семитское сознание не признает). Этот Первопринцип напоминает мутазилитское рациональное Начало, но мыслится теперь не сам по себе, а в приложении к материи и времени, и более того, обнаруживает свое бытие *именно в этом приложении*.

Признание внутренней недифференцированности материи ведет к утверждению необходимости трансцендентного принципа, который дает этой материи и всем составляющим ее существам детерминацию и спецификацию. Действительно, если материя дифференцирована сама по себе, она несет в себе возможность и причину детерминации. Тогда само существование трансцендентного Принципа избыточно.

Однако если бы она была недифференцирована и континуальна, то она была бы ничтожной перед лицом творящего Начала, полностью послушной его воле. А значит, она не могла бы нести в себе ни малейшего препятствия или зазора перед лицом этой воли, а следовательно, за все несовершенства творения ответственен был бы сам Бог¹.

Остается признать, что материя сама по себе в основе недифференцирована (то есть не содержит в самой себе готовых гешталтов вещей), но при этом и прерывна, дисконтинуальна, составляя действительную лимитацию для творческого импульса Божества. В этом случае для ее детерминации, спецификации и придания ей количественных характеристик вмешательство трансцендентного Принципа необходимо. Но при этом несовершенства твари приписываются не Богу, а ограниченности, присущей атомарной природе.

¹ В платонизме и аристотелизме этот парадокс решается разделением мира феноменов на (телесное) пространство и время. У самого Платона пространство континуально и недифференцировано (χώρα), а время континуально и дифференцировано, и на этом сочетании строится объяснение отличия вещей от их образов, причем таким образом, что божественный демиург за это ответственности не несет — ведь недифференцированность пространства (материи) и обосновывает зазор между двойственным (благим и злым одновременно) миром и абсолютно благим Богом. У Аристотеля пространство недифференцировано и дисконтинуально (τόπος вместо χώρα), а время, как и у Платона, дифференцировано и континуально. Материя же у Аристотеля представлена метафорой древесины — ύλη, и выступает как подоснова феноменального наличия, будучи недифференцированной и континуальной, но поскольку над ней есть надстройка их места и времени, ответственность за разного рода отклонения от нормы с Бога снимается и передается опосредующим инстанциям (суперпозиции времени и места), которые и выступают как нечто промежуточное между эйдосом и материальной вещью, предопределяя движение — как стремление вещи к своему естественному месту.

Идея Бога-Творца тогда становится вполне очевидной и обоснованной. Бог творит потому, что Он и *есть* акт творения, то есть упорядочивание атомистской дисконтинуальной материи. Бог, согласно аль-Аша'ри, постоянно заново творит *каждый атом вещества и каждое мгновение времени*. Поэтому творение как акт не есть один из атрибутов Бога, но оно и есть сам Бог, который есть акт. Корбен пишет:

Идея неделимости материи несет в себе и другой вывод, а именно идею о возвращающемся (непрерывном) творении. Действительно, если материя не имеет в себе самой достаточной причины для дифференциации и различных последующих сочетаний, то, следовательно, необходимо, чтобы каждое сочетание атомов, составляющее то или иное существо, имело привходящий характер. Таким образом, эти сочетания, находящиеся в вечном изменении, нуждаются во вмешательстве трансцендентного принципа, творящего и поддерживающего их.

Напрашивается вывод: необходимо, чтобы материя и ее сочетания творились каждое мгновение. Мир в целом каждое мгновение поддерживается всемогущей божественной Дланью. Согласно ашаритской концепции, вселенная непрерывно расширяется, и только божественная Длань сохраняет ее единство и ее сплоченность, в то время как слабость нашей разума и чувств мешают нам воспринять истинное положение дел¹.

Строго тот же самый вывод сделали рационалисты Нового времени (в частности, Рене Декарт, утверждавший, что Бог творит мир каждое мгновение) из атомистской теории материи, и современная физическая картина мира, предполагающая Большой Взрыв и постоянное расширение вещества во Вселенной, есть не что иное, как развитие этой предпосылки об атомистской структуре материи. Если же обратиться, напротив, в прошлое, то мы увидим строго такое же обоснование различия между *восприятием* материи и времени как непрерывного и дифференцированного явления и их фундаментальной прерывностью (атомизмом) «*на самом деле*», у Демокрита и Эпикура². Между всеми версиями атомизма от финикийца Мохо-са через Демокрита и Эпикура, а также через суннитскую экзегезу

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 124.

² В чистом виде древний атомизм является более «современным», нежели механические концепции деиств. Демокрит полагал, что атомы являются дисконтинуальными и дифференцированными, что позволяет ему построить законченную гинекратическую метафизику, поскольку именно этим имманентным материи атомарным дифференциалом он и объясняет гештальты мира. По сравнению с чистым материализмом дифференцированного атомизма Аша'ри, Гассенди или Ньютон выглядят «умеренными традиционалистами».

тику ашаритов, к Гассенди и Декарту и, наконец, к общепринятой и доминантной физической теории материи, вещества и Вселенной в Новое время существует *глубинное структурное единство*. С ноологической точки зрения, это единство черной философии Великой Матери, титанического Логоса.

Так, аль-Аша'ри решил противоречие между мутазилистами и буквалистами (захиритами), предложив в своей версии атомизма исчерпывающий синтез радикально семитского суннизма, объединяющего экзистенциальную структуру телесно ориентированного аравийского Dasein'a с холодным рационализмом отвлеченных обобщений. Этот синтез поразительно напоминает раннюю деистскую версию философии Нового времени, где мы встречаем все три главные инстанции:

- рационального субъекта,
- материально очевидность объекта и
- Первопричину, постоянно (вос)производящую и подправляющую структуры Вселенной (подобно логическому Богу-Первопринципу Декарта или Богу-Часовщику Ньютона, подправляющему орбиты планет).

Идеи аль-Аша'ри были подхвачены широким кругом его последователей. Среди них можно упомянуть Абу Бакр аль-Бакиллани, автора «Китаб аль-Тамхид», первого системного изложения ашаритской доктрины; Ибн Фурака; Абу Исхака аль-Исфараини; Абд аль-Кахира ибн Тахир аль-Багдади; Абу Джафара Ахмад ибн Мухаммед аль-Семнани; Имама аль-Харамейни, в труде которого «Китаб аль-Иршад» ашаризм обрел законченную форму; знаменитого суфия аль-Газали; Ибн Тумарта; Шахрастани; Фахрадина Рази; Ададуддина Иджи; аль-Куртуби; ан-Навави; аль-Аскаляни; Гургани; Санусси и т. д.

Как пишет Анри Корбен:

На протяжении многих веков эта школа полностью господствовала в суннитском Исламе. В некоторых регионах в определенные эпохи ашаризм ассоциировался с суннизмом¹.

Критика идей аль-Аша'ри со стороны традиционных мутазилитов и со стороны захиритов только укрепила и консолидировала приверженцев этой философии, позволила еще более отточить ее в целом чрезвычайно стройную конфигурацию.

В XIII веке ашаризм столкнулся с серьезными противниками в лице Ибн Таймийи из Дамаска и его ученика Ибн аль-Кайима аль-Джаузийи.

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 120.

Ибн Таймийа, основатель салафитского движения, продолжающегося и по сей день, оспаривал право ашаризма на реформу суннитского Ислама. Он провозгласил интегральную реформу суннизма, основанную на абсолютной ценности буквального текста Откровения и Традиции Сторатников Пророка (из которой был изъят богословский корпус, входящий к шиитским Имамам). Несмотря на ценность замечаний Ибн Таймийи и убедительную мощь его критики, ашаризм сохранил свое господствующее место в суннитском Исламе до наших дней. Ренессанс суннитского Ислама, на который повлияли различные элементы (например, мутазилизм и салафизм), слившиеся в мусульманском сознании, только подтвердил господство ашаризма¹.

Салафитская критика ашаризма всякий раз наталкивается на то, что для опровержения его взглядов салафиты вынуждены приводить аргументы, заимствованные из арсенала материалистической эвиденциальности или этики *taqlid*, только укрепляя тем самым позиции ашаритов, поскольку сам аль-Аша'ри этот тезис основательно и заведомо всесторонне разобрал при разработке обобщающего ответа захиритам.

Аль-фалсафа

Направление в исламской мысли, известное как «аль-фалсафа», то есть собственно «философия», отличается тем, что кроме первого и последнего представителей этого направления: Абу Юсуфа ибн Исхак аль-Кинди² и Абуль Валида Мухаммад ибн Ахмад ибн Рушда, все остальные и наиболее крупные фигуры (аль-Фараби, Абу-ль Хасан аль-Амири, Ибн Сина, Ибн Маскуйех³ и даже критик философии аль-Газали) не были арабами⁴. Само это течение представляет собой почти исключительно вариации греческого неоплатонизма в сочетании с рядом отчетливо иранских (маздеистских) заимство-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 122.

² Аль-Кинди был из арабской семьи из племени Кинда (выходцы из Южной Аравии). В Южной Аравии существовала весьма специфическая культура, довольно сильно отличавшаяся от среднеарабской — той, которая преобладала в структуре начального ислама. Йемен был территорией, где более всего укоренился зороастризм, а также западно-семитские влияния и элементы эллинизма.

³ Ученик ибн Маскуйеха философ Ибн Фатик был арабом, но ярких и выдающихся произведений не оставил. Еще один семитский философ, также не создавший каких-то оригинальных работ, Абу-ль Баракат Багдади, был евреем, принявшим ислам.

⁴ Более подробно об иранских мыслителях, причисляемых к аль-фалсафа, мы говорим в другом томе Ноомахии. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

ваний и имеет к семитской рациональности самое отдаленное отношение. Более того, даже те философы, которые считаются аристотеликами-перепатетиками (al-mashshaūn), были все (за исключением Ибн Рушда, Аверроэса) неоплатониками, так как под именем Аристотеля фигурировали фрагменты из «Эннеад» Плотина и ряд текстов других неоплатоников, в частности Порфирия. Это показательно в том смысле, что в контексте аббасидского универсализма, имеющего свое магистральное воплощение в ханбалитах, мутазилитах и ашаритах, то есть в семитско-суннитских формах, параллельно развивались течения мысли, довольно далекие по своей ноологической структуре от доминирующей линии, но в то же время — в силу приверженности самих философов к исламу — принимаемые как одна из возможных позиций в широком охвате новой исламской идентичности периода Аббасидов, которой была свойственна инклюзивность и относительная терпимость к самым разным формам мышления. Исламское течение аль-фалсафа не показательно и не репрезентативно для семитской рациональности. Оно включено в него как чужеродный элемент, имевший право на существование, но одновременно помещенный в конкретные исторические рамки — от аль-Кинди (801 — 873) до Ибн Рушда (1126 — 1198). Многих исследователей удивляло, что *арабская философия*, то есть собственно аль-фалсафа, возникла и исчезла в довольно краткий период между IX и XII веками. Анри Корбен совершенно справедливо указывает на то, что этот эффект внезапного возникновения и столь же внезапного исчезновения объясняется тем, что историки непродуманно пользуются прилагательным «арабский». Дело в том, что эта философия никогда не была по-настоящему *арабской* (в отличие от других интеллектуальных течений в исламе) и поэтому представляет собой лишь одну из ветвей более обширного цивилизационного процесса, связанного с непрерывным существованием неоплатонической традиции, корни которой уходят в греческую цивилизацию, откуда она проникла на эллинизированный Ближний Восток, и которая нашла благодатную почву в иранской культуре, где легла в основание мощного духовного движения, предшествующего исламским завоеваниям и продолжающегося органично и непрерывно после того, как арабы интерес к философии (в этом понимании — аль-фалсафа) утратили. *Неоплатонизм продолжился и после XII века в иранской культуре*, с небывалого расцвета в философии Ишрак (Сохраварди) и вплоть до Хайдара Амоли (1319 — 1385), Муллы Садра (1571 — 1636) и шейхитов XVIII — XIX веков¹. Эта традиция

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

не прерывается в Иране вплоть до настоящего времени. Кроме того, неоплатонизм в особом измерении был присущ шиизму уже на ранней стадии этого течения, а кроме того, он явно опознается в суфизме и исламском герметизме. Следовательно, это неоплатоническое поле, выразившееся в течении аль-фалсафа на определенном историческом этапе, имеет намного более обширную структуру, а по своей ноологической идентичности выражает те цивилизационные и духовные установки, которые представляли собой *периферию* собственно исламской цивилизации, если понимать под ее центром изначальную аравийско-семитскую идентичность, выразившуюся при Аббасидах в каламе (включая ашаризм) и в крайней форме в ханбализме и салафизме.

Аль-фалсафа, таким образом, следует рассматривать как часть более общего и более широкого явления *исламского универсализма*, альтернативного строгому семитскому подходу узко понятого ортодоксального суннизма. Мыслители этого течения (как, впрочем, и большинство суфиев) не отрицали сунну и полностью принимали Коран и все нормы исламского права, но их герменевтика строилась на радикально иных философских и даже цивилизационных установках. Ислам аль-фалсафа представлял собой такую модель философии и богословия, где под полным признанием внешней стороны религии скрывалась абсолютно чуждая семитизму и аравийскому духу интерпретация, уходящая корнями в несемитские (по меньшей мере, не аравийские) цивилизационные круги и основанная на радикально инаковом *Dasein'e* — частично, эллинском (аполлоно-дионисийском) и подчас христианском, а частично иранском. Христиане сыграли здесь огромную роль, так как большинство неоплатонических текстов было переведено на арабский (с арамейского, а иногда напрямую с греческого) сирийскими христианами. Так, для аль-Кинди тексты Плотина под ошибочным названием «Теология Аристотеля» переводил христианин-сириец Абд аль-Масих ибн Абдаллах ибн Найма аль-Химси из Эмессы.

При этом показательно, что на определенных этапах аббасидские халифы проявили и к этому направлению особое внимание — так аль-Мамун (786 — 833) и аль-Мустасим (794 — 842) были покровителями аль-Кинди, который посвятил им многие трактаты.

Фигура аль-Кинди, хотя и не бывшего ярким и самобытным философом, имеет, однако, символическое значение. Он пытается сочетать классическую для калама (аль-Кинди дружил с мутазилистами, хотя и не разделял их воззрений) идею о творении из ничто (*ex nihilo*), являющуюся основой всякого монотеистического креационизма, с неоплатонической теорией эманаций. Так,

согласно аль-Кинди, Бог вначале волевым актом творит Первый Интеллект ('aql), который уже без прямого божественного вмешательства эманурует остальные интеллекты. В чем-то эта схема повторяет попытки христианского платоника Иоанна Филопона, полемизировавшего с Проклом относительно вечности мира, примирить неоплатонизм и монотеистический догмат о творении. Филопон, развивая эту тему, пришел к созданию «физики импетуса», первоначального импульса, который дает Божество процессу Творения, что вполне можно соотнести с идеями аль-Кинди. Корбен пишет:

Различие, проводимое Кинди между первичными и вторичными субстанциями, его вера в действенность астрологии, интерес к оккультным наукам, дифференциация, проводимая им между рациональной философской истиной и истиной откровения, которую он трактовал на манер иератического искусства (*ars hieratica*) последних неоплатоников сближают «философа арабов» с Проклом, а также имеют немало общего с учением сабеев Харрана¹.

Другие представители аль-фалсафа были преимущественно персами или иранизированными тюрками, и в их работах неоплатонизм и теория эманаций прослеживаются еще более отчетливо. Так, у аль-Фараби² мы встречаем теорию Десяти Интеллектов, исходящих от Первого до Десятого, который является Активным Интеллектом, составляющим архетип человеческого мышления в его интегральной совершенной форме. Таким образом, человеческое мышление через его философскую интеграцию может быть возведено к ангелическим и далее божественным мирам. Ибн Сина еще подробнее развивает эту модель, строя завершенную концепцию неоплатонической картины *исхода и возврата*, соединяющую человека с божественными мирами по непрерывной цепи ангелических иерархий, где особо важную роль играют *ангелы промежуточного мира*, малакут, отождествляемые с душами. В этих моделях аль-Фараби и Ибн Сины можно легко увидеть и древнеиранские представления о соотношении двух миров — принципи-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 155.

² Во многих аспектах идеи аль-Фараби смыкаются с универсальным герметизмом, эксплицитно выходящим за пределы исламской цивилизации. Так, он был убежден в том, что первыми обладателями мудрости были халдеи Месопотамии, от них знание перешло в Египет, затем в Грецию, где оно было зафиксировано письменно, и что на его долю выпало вернуть это знание в страну, где оно зародилось (т. е. в Ирак. — А. Д.). Корбен А. История исламской философии. С. 158.

ального (мир менок) и телесного (мир гетик), а также диалектику связей между ними¹.

Последний представитель того, что считается «арабской философией», Ибн Рушд (Аверроэс), предпринял попытку очистить аристотелизм от неоплатонизма и подверг критике манифестационистские идеи Ибн Сины. Аверроэс полностью отвергал все связанное с «промежуточным миром» и «ангелами души», а также иерархии Интеллектов, нисходящие от Бога к человечеству, пытаясь восстановить тем самым не столько аристотелевские представления (которые на самом деле были довольно далеки от тех идей, вокруг которых вращалась полемика исламских «перипатетиков», впрочем, равно как и католических схоластов), сколько заново поместить откровенный неоплатонизм аль-фалсафа в семитское креационистское жестко монотеистическое русло. Редукция Аверроэсом «промежуточных миров» между телами и самим Богом представляет собой ярчайшее философское выражение монотеизма Луны. Для лунарной метафизики действительностью обладает только то, что является временным и телесным — то есть *подлунным*. А над областью Луны, выше, чем ее орбита, не существует вообще ничего — эта сфера относится только и *исключительно* к трансцендентному апофатическому Божеству, которое единственно. *Лунный Единственный начинается там, где заканчивается время и тело*. Но для иных форм религии и метафизики, и прежде всего для солярного типа (к которому, безусловно, относились и грек Аристотель, и иранец Авиценна), верхняя граница подлунного мира и сама Луна были лишь первым космологическим и онтологическим барьером, выше которого располагались формы и миры, где не было ни подлунного времени, ни подлунной телесности. Эти сверхтелесные и сверхвременные явления часто описывались как круговращение нетленных звезд, не меняющихся, не рождающихся и не умирающих. И, однако, они не были еще Самим чистым и трансцендентным Богом, а лишь Его проявлениями, именами, служителями, его ангелическим воинством. Там, где монотеизм Луны помещал Бога, другие религиозные типы — как монотеистические, так и хенотеистические или политеистические — помещали либо богов, либо высших духов — ангелов, даймонов и души людей. И исламская аль-фалсафа в целом (за исключением как раз Аверроэса) в корне порывала с лунным монотеизмом, что выражалось, в частности, в постулировании иерархии Десяти Интеллектов, соответствующих вертикальной последовательности планетарных небес. Бог Луны или Ангел Луны (которо-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

му в исламской астрологии соответствует Адам) был лишь Десятым Интеллектом, самым слабым и несовершенным среди всех остальных и поэтому зависящим от них. Луна была низшей чертой на пути исхождения, *дном* мира, откуда должен был начинаться *возврат*. То, что лунные монотеисты считали «*Богом*», иранские философы (аль-фалсафа) считали *духовным человеком* (Ādam Rūhanī), нуждающимся в восстановлении и восхождении к своим по-настоящему божественным — солярным и сверхсолярным — истокам. Аверроэс же на основании поверхностного и пристрастного — семитического, лунарного — прочтения Аристотеля (что было, впрочем, характерно для всей школы ранней перипатетики, начиная со Стратона¹), набросился на всю эту иерархию высших — надлунных — инстанций, что было вполне «монотеистическим» (в исконно арабском смысле) жестом.

Эта инициатива Аверроэса нашла много сторонников, но, как это неудивительно, не в исламском мире, а в средневековой европейской схоластике, отдельные направления которой двигались в сторону номинализма. Так возник спор между католическими последователями Авиценны (Ибн Сины) и Аверроэса (Ибн Рушда), в котором отразились противоречия между неоплатонизмом и жесткой креационистской ортодоксией (представленной схоластическим рационализмом). В самом исламском мире ничего подобного не возникло, и вместе с полемикой Ибн Рушда против Ибн Сины вся арабская философия, известная под именем «аль-фалсафа», оборвалась. Принято считать, что фатальный удар по ней нанес суфийский мыслитель аль-Газали, но это мнение в последнее время оспаривается, так как влияние критики аль-Газали и ее состоятельность были явно преувеличены европейскими историками, плохо понимавшими контекст исламской культуры и применявшими к исламскому обществу клише, соответствующие Европе, а кроме того, критика аль-Газали вообще никак не повлияла на развитие иранской философии и, напротив, была дружелюбно интерпретирована рядом персидских философов-платоников.

С точки зрения ноологии, мы видим в течении аль-фалсафа попытку предложить в качестве универсальной версии исламской цивилизации неоплатонический комплекс идей как *альтернативу* собственно аравийскому началу и его поздним выражениям омейядско-аббасидской эпохи. Это означало бы, что универсальная миссия, предпосланная Мохаммедом новой религии, принимается как таковая *через ее интерпретацию в оптике эллинской и персидской*

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины.

цивилизационных парадигм, то есть в небесной платонической аполлонически-дионисийской версии. Важен сам факт подобной инициативы, воплощающей в себе не просто исторически ограниченное явление, но *постоянно открытую возможность* внутри исламской цивилизации, сохраняющую свое значение и на более поздних этапах, а также обнаруживаемую в иных формах и иных контекстах на этапах более ранних. Аль-фалсафа есть звено в более сложной и разветвленной цепи внутренних цивилизационных трансформаций ислама, куда относятся также арабский герметизм, суфизм и шиизм, представляющие собой вместе с аль-фалсафа огромный ноологический массив, с доминацией Логоса, качественно отличного от семитского или, по меньшей мере, находящегося на границе с ним¹.

¹ Подробнее об этом см.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Арабская алхимия

Джабир ибн Хаййан: шиитский герметизм

Еще одним значимым течением в аббасидском культурном пространстве, где определялись пропорции и структуры нового (имперского) исламского универсализма, был *арабский герметизм*, представленный прежде всего яркой фигурой легендарного арабского алхимика Джабира ибн Хаййана¹ (721–815), чьи работы получили широкое распространение в средневековой Европе под именем «Гебера», считавшегося высшим авторитетом алхимии. Исследователи ставят под вопрос идентичность автора серии латинских трактатов, фигурирующих под именем «Гебера», называемого в разных местах то «персом», то «индусом», то «арабом», и предполагают, что европейский «Гебер» и арабский Джабир ибн Хаййан могут быть разными личностями². Косвенным аргументом здесь является то, что среди обширного наследия Джабира ибн Хаййана на арабском языке³ точных эквивалентов латинским текстам обнаружено не было. Но в любом случае Джабир ибн Хаййан, был ли он автором всех текстов, известных в Европе под именем «Гебер», или нет, является крупнейшим авторитетом арабской алхимии, более того — одним из главных теоретиков алхимии как таковой. По одной из версий, именно он ввел понятия «серы» и «ртути» для описания процесса созревания металлов в дополнение к четырем стихиям, известным древним элинам и положенным в основу алхимических представлений о структуре космоса.

Джабир ибн Хаййан являлся продолжателем ранней греческой алхимии, тексты которой, приписываемые Зосиме, Аполлонию Тианскому (арабизированная форма «Балинос») и т. д., широко циркулировали на Ближнем Востоке в культурном пространстве, оказавшемся внутри исламской цивилизации после арабских завоеваний. Этот герметический круг текстов и практик символически соотносился с египетской традицией и цивилизацией и связывался с именем египетского мудре-

¹ Джабир ибн Хаййан, как и аль-Кинди, был выходцем из Южной Аравии, Йемена, и, следовательно, скорее всего был носителем культурной идентичности, существенно отличавшейся от ментальности кочевых бедуинов Аравии.

² *Darmstaedter E.* Die Alchemie des Geber. В.: Verlag von Julius Springer, 1922.

³ Сам Джабир ибн Хаййан утверждает, что он написал 500 книг, из которых сегодня обнаружено около 300; большинство из них не опубликованы (и тем более не переведены) и находятся в рукописях.

ца Гермеса Трисмегиста. Египетские влияния в герметических текстах, безусловно, присутствуют, но, вероятно, речь шла о широком направлении синкретических воззрений, включающих в себя самые разнообразные влияния, прежде всего иранские, а также эллинские, иудейские, месопотамские, христианские, гностические и т. д. Алхимия была распространена в средиземноморском регионе задолго до арабов, и поэтому вполне можно считать, что Джабир ибн Хайян и другие арабские алхимики присоединились к существующей традиции и на ее основании стали развивать свои собственные теории или передавать знания из известных или неизвестных источников, а также устные учения закрытых герметических братств. Но при этом они встраивали герметические теории и идеи в исламский контекст, что придавало арабской алхимии специфические и оригинальные черты.

В основании легитимации герметизма в арабском контексте лежит отождествление фигуры Гермеса Трисмегиста, центральной фигуры алхимических мифов, с библейским Енохом, который, в свою очередь, в исламе был известен как пророк Идрис. Енох играл важную роль в иудейском мистицизме. В частности, «Книга Еноха»¹, написанная в жанре пророческих и апокалиптических иудейских апокрифов, была широко распространена в средиземноморском регионе и стала одним из популярных апокрифов в христианской культуре («Книга Еноха» существовала и в славянском переводе²). О Енохе в Библии содержится мало сведений. Считается, что он не умер, но был взят Богом на небо живым, и что число лет его земной жизни было 360 (символическое число градусов круга и дней в солнечном году, к которым добавлялись 5 священных дней, предшествующих или последующих празднику Нового года). В христианстве Енох интерпретируется как один из двух «свидетелей Апокалипсиса» вместе с пророком Илией, также взятым на небо в огненной колеснице. В иудейской мистике и в синкретических средиземноморских культах гностического толка фигура Еноха рассматривается как полюс наиболее закрытых, мистериальных сторон религии. В Каббале он в некоторых случаях отождествляется с Ангелом Лица или Ангелом Трона, Метатроном, то есть главой ангельской иерархии. В исламской традиции пророк Идрис соотносится с солнцем, поэтому алхимия называется «соляным деланием».

Вся эта группа значений в арабском герметизме переносится в исламский контекст, образуя цепочку Гермес Трисмегист — Енох — Идрис, что становится особым выражением исламского уни-

¹ Knibb Michael A. The Ethiopic Book of Enoch. 2 vols. Oxf.: Clarendon, 1978.

² Смирнов А. Книга Еноха. Казань: Православный Собеседник, 1888.

версализма в одной из его версий. Эта версия предполагает наличие внутри ислама неизменного ядра, проявлением которого были все духовные традиции мира — включая египетскую, месопотамскую, греческую, иранскую, иудейскую, сирийскую, христианскую и т. д., и которое составляет «изначальную традицию». В отличие от лунного монотеизма арабов эта «изначальная традиция» Гермеса — Еноха — Идриса является однозначно и подчеркнуто *солнечной*. И столь же солярной (эллинской, иранской, индоевропейской) становится здесь *трактовка единобожия*. В отличие от монотеизма Единственного мы имеем дело с *монотеизмом Единобожия*.

Ислам в такой перспективе видится как финальное проявление этой «изначальной традиции», но и предшествующие ее формы в таком случае могут рассматриваться как содержащие важные духовные и метафизические сведения о структурах мира и Божественного, а следовательно, изучение этого мистериального комплекса, далеко выходящего за границы строгой исламской (аравийской) ортодоксии, является вполне приемлемым для мусульманина, идущего по пути «внутреннего» знания (батиниты, от арабского слова *bātin*, «внутреннее», противопоставляемого «захиритам», от слова *zāhir*, «внешнее»). В ноологической перспективе это означает, что универсализм ислама трактуется как новое (финальное, обобщающее и синтетическое) издание религиозной культурной формы, свойственной всему Средиземноморскому культурному кругу в его герметическом измерении. По своей структуре такое понимание универсализма соответствует и иным аналогичным его трактовкам — в альфалсафа исламских неоплатоников, в иранской философии Ишрака, в суфизме и в значительной степени в различных формах шиизма, где, однако, полюсом «изначальной традиции» видится 'Али и фигура Имама¹. Поэтому между всеми этими направлениями, совокупно относимыми к «батинизму», «внутреннему исламу» существует множество пересечений и промежуточных версий.

Герметические идеи можно легко встретить у суфиев или шиитов, а также у философов-авиценнистов или последователей Сохраварди. Тем не менее арабский герметизм Джабира ибн Хайяна представляет собой вполне оригинальное и самостоятельное направление, которое может быть рассмотрено и в отрыве от этого более общего контекста «внутреннего ислама», в определенной степени противостоящего «внешнему исламу» (захириты, ашариты, мутазилиты) и особенно «чистому исламу» (ханбалиты, салафиты, позднее

¹ Показательно, что Джабир ибн Хайян был шиитом и последователем шестого Имама Джафара ас-Садики.

ваххабиты), представляющему собой наиболее радикальную форму эсclusивистского (аравийского, строго семитского) суннизма.

Ноологический анализ алхимии Джабира ибн Хайяна

В первую очередь следует поставить вопрос, к какой версии герметизма относится направление Джабира ибн Хайяна? Напомню, что в первом томе «Ноомахии»¹ мы выделили три слоя этого довольно широкого учения, ядро которого (воплощенное в центральном слое) мы отнесли к Логосу Диониса и промежуточной демиургии. Эти три слоя представляют собой:

- 1) гностико-спиритуальную сотериологическую алхимию в духе трактатов «Поймандра»²;
- 2) алхимию в самом широком смысле, включающую в себя как духовный элемент, так и операции с материальными предметами, где акцент ставится на *среднюю* онтологическую инстанцию — Душу Мира, располагаемую между небом и землей³, и
- 3) черную алхимию, представляющую собой развитие «титанических технологий», восходящих к процедурам древней металлургии, мистериям кузнецов⁴ и связанных с культами Великой Матери, включая мистерии черного камня⁵.

Они обуславливают тройную семантическую игру алхимического дискурса, постоянно переходящего в одном и том же тексте на разные семантические слои. Однако доминирует здесь, безусловно, средний, то есть наиболее показательный и основополагающий для алхимии как таковой.

Джабир ибн Хайян называет свою науку «наукой весов» или «наукой взвешивания» и сообщает, что написал 144 «Книги Весов», посвященных этой теме⁶. Смысл «взвешивания» для него состоит в определении наличия Мировой Души и ее пропорций в любой отдельно взятой вещи. Корбен так описывает основы этой науки у Джабира ибн Хайяна.

Она применима не только к трем царствам «поддунного мира», но также и к движению звезд и к процессам в мире духовном. Как сказано в «Кни-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Логос Аполлона.

³ Логос Диониса.

⁴ *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики // *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

⁵ Логос Кибелы.

⁶ *Corbin H.* Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // *Eranos Jahrbuch.* XIX. 1950.

ге Пятидесяти», есть Весы для того, чтобы измерить «Интеллект, мировую Душу, Природу, Формы, Сферы, звезды, четыре природных Качества, животный и растительный мир, мир минералов, наконец Весы для букв, наиболее совершенные из всех». Нужно опасаться, как бы термин «количественная», примененный к джабировой науке, не вызвал каких-нибудь двусмысленностей или иллюзий. Цель «науки Взвешивания» состояла в том, чтобы открыть в каждом теле соотношение между проявленным и скрытым (захир и батин, экзотерическим и эзотерическим). Алхимическая операция предстает, таким образом, как частный случай та'виля (духовного толкования): спрятать явное, вывести на свет скрытое. Как долго объясняется в «Книге о рыночной площади Интеллекта» (Китаб майдан аль-акль), измерить качества вещи (жар, холод, сухость, влажность), значит измерить соответствующее ей количество мировой Души, т. е. интенсивность желания Души, падающей в материю. Принцип Весов (мавазин) основывается именно на желании, которое Душа испытывает к Элементам. Можно сказать, что трансмутация Души, возвращающейся в исходное состояние обуславливает трансмутацию тел: Душа есть место этой трансмутации. Алхимическая операция, таким образом, оказывается операцией душевно-духовной по преимуществу, не потому, что алхимические тексты являются «аллегорией Души», но потому что фазы этой операции, реально выполняемой на реальном материале, совпадают с фазами возвращения Души к самой себе¹.

В этом описании заключается сущность алхимии Джабира ибн Хайяна. Смысл герметической практики состоит в том, чтобы проявить на феноменальном уровне *душевную сущность вещи*, сделать видимым и эмпирически достоверным то, что в телесном мире остается скрытым и ускользает от прямого опыта. Это и есть «взвешивание»: добавление второго измерения (вторая чаша весов) к тому, которое дано нам в контексте телесного восприятия и его эвиденциальной остенсивности (первая чаша).

Здесь мы касаемся очень важной экзистенциальной проблемы, проблемы *дифференциальных структур Dasein'a*. Можно сказать, что существует такая форма онтического восприятия, которая в феномене фиксирует прежде всего и в наибольшей мере именно *телесно-материальную составляющую*, и исследование семитской экзистенциальности (хотя далеко не только она относится к этому типу) дает нам яркие примеры этого. Из такого непосредственного и спонтанного, если угодно «естественного», восприятия существующего (сущего, Seiende) как *телесно существующего, сущего материально*, и вытекают в пер-

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 132.

спективе развернутые конструкции черной философии Великой Матери и титанического Логоса. Над этим фундаментальным экзистенциальным актом может надстраиваться трансцендентная (на сей раз онтологическая, а не просто онтическая) инстанция в форме фигуры Творца (креационизм, монотеизм) или Первопричины (деизм), а может и не надстраиваться (материализм, атеизм, атомизм, современная научная картина мира), но в любом случае *характер эвиденциальности здесь глубоко материален* и уходит корнями в поле титанического среза бытия, в Тартар (родину титанов) и под-бытийное ὕλη¹.

Алхимия «взвешивания» строится на совершенно ином опыте эвиденциальности. Здесь в экзистенциальном акте схватываются *одновременно два среза*, диалектически проникающие друг в друга. Это качественно иной дионисийский Dasein, в котором феномен (явление) есть процесс, нечто двойственное, операция открытия / сокрытия. Телесное, будучи данным, самой этой данностью скрывает себя, то есть свою сущность, свою душу и свою связь с Мировой Душой, а значит, являясь, оно скрывается. Вместе с тем в явленном являет себя и то, что стоит за ним и вызывает его к наличию, а значит, это скрывающееся одновременно являет себя в явлении. И этот акт восприятия феномена как символа, как фундаментально и неопосредованно *двойственного факта*, не собранного из двух, но расходящегося на два полюса, определяемых не *до* экзистенциального акта, а *во время* него, самостоятелен и первичен. А позднейшее расхождение на полюса (две чаши весов) и есть сущность этого экзистенциального акта, он сам.

Такая диалектическая дионисийская дуальность конституирует алхимическую экзистенцию, являющуюся осью герметизма, а также важнейшим культурным ядром средиземноморской цивилизации, одним из двух фокусов экзистенциального эллипса, где *другим* полюсом выступает экзистенция радикально солярного аполлонического толка.

Аполлонический Dasein, со своей стороны, схватывает феномен изначально как *манifestацию эйдоса*, что порождает эйдетическую эвиденциальность, вообще *оторванную от телесного среза*, который в такой экзистенции игнорируется.

Очевидно, что «наука весов» Джабира ибн Хайяна относится к дионисийскому Dasein'у, строится на дуальной версии онтической феноменологии. «Взвешивание» предполагает *две чаши*, два феномена, соотносимых друг с другом в рамках одного: это соотношение между собой тела и души, а так как отдельная душа видится в герметизме как часть Мировой Души, то «взвешивание» состоит в *опре-*

¹ На этом экзистенциальном акте основана имманентистская философия Стои.

делении пропорций. Это и есть «измерение», «точно» определяющее место вещи в контексте мировой жизни, ее «вес», ее «размеры» и главное ее *смысл*.

Поэтому приоритетной сферой алхимии Джабира является то, что исламские мистики называют 'ālam al-malakūt, средний мир, мир Души или 'ālam al-mithāl, «мир воображения». Этот промежуточный мир есть преимущественная зона превращений, территория дионисийского Логоса. Дионис Лизэй, Освободитель снимает ограничения телесной вещи, возводит тело к его душевной причине, растворяет его в ней и открывает возможность трансмутаций, восхождений и совершенствований в свободном пространстве *сновидения наяву*, где чудеса реальны, а реальность чудесна. При этом речь идет не только о восхождении к светлым и вечным эйдосам высшего мира — 'ālam al-jabarūt, но именно о пребывании в *промежуточной зоне*, где телесность не отменяется, но сублимируется, возгоняется к своему эссенциальному истоку, а при этом сам эссенциальный исток, душа, проявляет себя с телесной очевидностью, становясь эмпирическим фактом, эвиденциальностью «научного» опыта, но в данном случае это — наука души, направленная на то, чтобы «дух сделать телом, а тело духом», согласно классическому алхимическому тезису.

Если теперь задаться вопросом, что же в этой арабской алхимии собственно *арабского* (аравийского, южно-семитского), кроме терминов (но и то, многие из них представляют собой не более чем арабизацию греческих слов¹), следует с уверенностью ответить «ничего», равно как ничего арабского (кроме языка) нет и в аль-фалсафа и других философских и мистических течениях, происходящих из средиземноморского Логоса и включенных в различные версии омейядского, и в еще большей степени аббасидского поиска формы для исламского универсализма в имперских условиях Арабского халифата.

Вместе с тем практические применения алхимических теорий к материи всегда чреваты незаметным и труднофиксируемым соскальзыванием «веселой науки» дуальной экзистенции, располагающейся под знаком Диониса, Господина превращений и трансмутаций, в область титанических операций, связанных с inferнальным огнем и глубинами минеральных стихий. Алхимический огонь, будучи, как и все алхимические понятия, объектом игровой трехуровневой семантики, в контексте черной алхимии может быть истолкован в финикийском духе (где огонь в мифологии был той первостихией, из ко-

¹ Например, термин «эликсир», «порошок проекции», «философский камень», возводимый к арабскому «эль-иксир», al-'ikṣīr, представляет собой вариацию понятия греческой алхимии и медицины ζῆριον («лечебный порошок»), образованного от греческого слова ξηρός («сухой»).

торой после катастрофы, мирового пожара, вышел настоящий мир), или в духе стоической философии, применяющей тезисы Гераклита к теории мировых эпох, а также к пониманию огня как материальной стихии бога. В этом случае мы подходим к концепции джиннов, огненных существ, почтившихся в доисламской аравийской традиции и позднее включенных в исламский контекст в статусе падших духов, которым тем не менее не полностью закрыт доступ к покаянию и монотеизму¹. Здесь черная алхимия вплотную соприкасается с магией, которая была довольно широко распространена в арабском мире и которая составляет область общегерметических теорий и практик.

Что касается минерального символизма, то нельзя исключить, что эта тема берет свои истоки в культе бетилей и аэролитов, «священных камней», а также в мифах о рождении богов или героев из камня, каменной девы или каменной статуи. Этот переход от алхимии как таковой, имеющей отношение к среднему миру души, *malakūt*, к телесной и подтелесной (инфракорпоральной) инфернальной, титанической версии, может быть обозначен как манифестация дубля Диониса в фигуре Адониса (Аттиса, Ва'ала и т. д.), что переводит нас снова к Логосу Кибелы и материалистической экзистенции.

Такое измерение алхимии можно было бы назвать собственно «семитическим», но это чисто теоретическое дедуктивное замечание не подтверждается достаточным количеством фактов, так как в арабском и исламском контексте данное направление получило намного меньшее развитие и распространение, нежели в Европе накануне Нового времени, и, следовательно, семитское начало (особенно в его арабском выражении) на этот процесс почти никак не повлияло: европейские создатели философии Нового времени пришли к черной алхимии (воплощенной в материалистической научной картине мира, включающей в себя современную физику, химию и иные науки) совершенно самостоятельно, двигаясь по логике историала, свойственного исключительно европейской цивилизации («сумерки богов»)².

¹ В христианском контексте сходная идея, но в смягченной форме выражена в Послании св. Апостола Иакова: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19).

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина; Он же. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек апофатический; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект.

Суфизм и его Логос: солярный монотеизм Ибн 'Араби

Иранизированная версия исламского универсализма

К сфере внутреннего ислама (батиниты) относятся и многочисленные направления и школы *суфизма* (at-tasawwuf), которые представляют собой полную противоположность тому чисто внешнему исламу (захириты), характерному для всего спектра рационалистов и буквалистов — от мутазилитов и ашаритов (калам) до ханбалитов и салафитов. При этом суфизм никогда не рассматривал себя как альтернативу внешнему исламу, не противопоставлял свои доктрины, практики и организационные структуры (тарикаты) исламской умме, основанной на шариате. Суфии понимали свое движение как *внутреннее измерение* обычного суннитского ислама, отнюдь не отрицающее ни единого пункта из Корана и сунны, но обосновывающее особую эзотерическую метафизическую герменевтику, не выносимую на передний план и не обсуждаемую с представителями внешнего ислама. Суфии полностью соблюдали нормы шариата и внешне ничем не отличались от всех остальных мусульман. Суфийские тарикаты при этом были интеллектуальным пространством, где развивались самые радикальные интерпретационные системы, смелые символические толкования и оригинальные обряды, разрабатываемые на материале, довольно далеко от классического (аравийского, раннего) ислама.

Анри Корбен так определяет сущность суфизма:

Суфизм свидетельствует о наличии религиозного мистицизма в Исламе, и поэтому его значение как духовного феномена трудно переоценить. Это попытка творческого развития духовного послания Пророка, усилия оживить на личном плане его смысл, проникнуть в содержание коранического Откровения. Мирадж, экстатическое восхождение, в ходе которого Пророк был посвящен в божественные тайны, оставался на протяжении веков образцом того опыта, которого стремились достичь все суфии. Суфизм — это мощный протест против всякого «фарисейства» в мусульманстве, беспощадное свидетельство духовного Ислама против тенденции свести его к религии буквалистов и законников.

Он способствовал детальному развитию аскетических техник, степени, ход и достижения которых неотделимы от метафизической теории ирфан. Для теории и практики суфизма характерен дуализм шариата и хакиката, а лучше сказать троичность шариата (буквального текста Откровения), тариката (мистического пути) и хакиката (духовной истины, постигаемой через личную реализацию)¹.

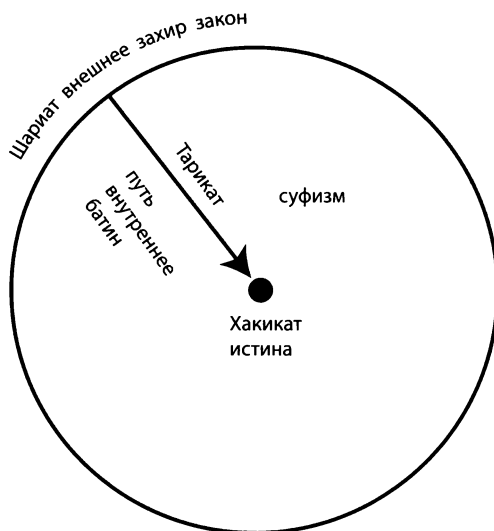
Так понимают свою позицию внутри ислама сами суфии, убежденные, что их путь есть не что иное, как самый ортодоксальный ислам, только доведенный до своего логического конца — до высшей духовной истины, которую он содержит в своей сердцевине. Французский традиционалист Рене Генон, принявший ислам и ставший членом суфийского тариката шадилийя, предлагал для объяснения суфизма следующую схему². Шариат (*sharīʿa*) можно уподобить окружности; тарикат (*ṭarīqa* — дословно «путь», «дорога») — лучу, идущему от окружности к ее центру; хакикат (*ḥaqīqa* — истина) — центру окружности, откуда исходят лучи и которая и образует своей экспансией периферию. Шариат оказывается в такой ситуации внешним кругом, тарикат ведет во внутреннее измерение, а в центре находится истина (хакикат). При этом Генон, как и сами суфии, считает, что такая тройная структура соответствует изначальной природе ислама, а те захириты, буквалисты, которые отрицают тарикат (внутреннее измерение), искажают всю структуру ислама и тем самым наносят вред его глубинной истине. Но таков взгляд на ислам классического суфия.

Наш ноологический анализ показывает, что дело обстоит несколько иначе, нежели считают суфии (а вслед за ними Генон и Корбен), а также критики суфизма со стороны буквалистов и рационалистов из числа радикальных суннитов и европейские исследователи, часто склонные рассматривать суфизм как влияние посторонних местных культов, вообще не имеющих к исламу никакого отношения. Изучение структуры исламского Логоса подвело нас к ключевой проблеме универсализации ислама, вставшей во всем своем объеме в ходе геополитической экспансии Арабского халифата и в период Аббасидов выдвинувшейся на первый план. Именно тогда формируются практически все предложения такого универсализма:

- жесткий буквалистский, строго арабийский эксклюзивизм захиритов (достигший кульминации в салафизме);

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 186 — 187.

² Guénon R. Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme. P.: Gallimard, 1992.



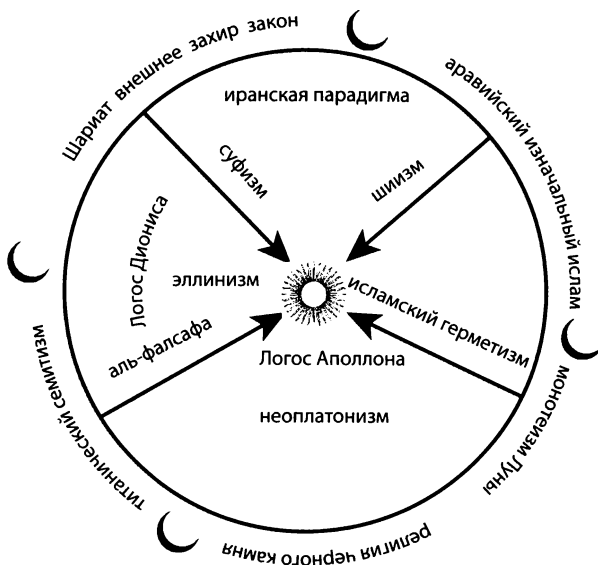
Структура исламской религии по Р. Генону

- стремление к выявлению рационального зерна послания Мохаммеда (калам, включая ашаритов);
- неоплатоническое толкование в аль-фалсафа;
- арабизированный средиземноморский герметизм Джабира ибн Хайяна;
- умеренный и крайний шиизм, сочетающий эсхатологическую имамологию с открытым, интенсивным и нонконформистским (выходящим за рамки классического ислама и альтернативным суннитской ортодоксии) философским мистицизмом.

Суфизм является еще одной версией *исламского универсализма*.

При этом показательно, что, по крайней мере, на первом этапе арабы в этом течении не просто миноритарны, но вообще отсутствуют. Все крупные фигуры суфизма самого раннего периода (когда появляются первые упоминания об этом движении) являются персами и иногда обращенными в ислам зороастрийцами¹. Таковы Абу Язид Бастами, Абу-ль Касим ибн Мухаммед ибн аль-Джунейд, аль-Хаззаз Хаким Термизи, знаменитый аль-Халладж, ярчайший мученик «внутреннего» ислама, и выдающийся мыслитель и философ мистической любви Ахмад аль-Газали. В следующем поколении крупных

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.



Структура исламской религии в оптике Ноомахии

суфиев, за исключением араба Ибн 'Араби¹, внесшего, впрочем, в метафизику суфизма грандиозный вклад, мы снова встречаем практически одних иранцев — Рузбехан Бакли Ширази, Фаридаддин 'Умар, Омар Сухраварди (не путать с Шихабоддином Яхья Сохраварди, основателем особой философской школы Ишрак), Наджмеддин Кубра, Ала уд-Давля Семнани, Джалаладдин Руми, Махмуд Шабестари, Абдул-Карим Гили, Нигматулла Вали Кермани, Ходжа Бахауддин Накшбанд и т. д.

Иранская цивилизация, рассмотрению которой мы посвятили отдельный том «Ноомахии»², представляет собой нечто принципи-

¹ Ибн Араби в путешествиях по Северной Африке обучался у великого суфия из ордена Кадирийя Абу-Мадьяна (1126 – 1197), ставшего одним из главных проповедников суфизма среди берберов. Сам же орден Кадирийя был основан несколько ранее персом Абдул-Кадир аль-Джилани (1077 – 1166). Кроме того, сам Абдул-Кадир аль-Джилани был другом отца Аль-Араби. Учеником Абу-Мадьяна был и первый наставник Ибн Араби, Мохаммед ибн Касим ибн Тамими (1140 – 1207). Суфиями были и дядя Аль-Араби по материнской линии (его мать была берберкой). Жизнь Аль-Араби, родившегося на крайнем Западе исламского мира, представляет собой путешествие на Восток, и, пересекая Северную Африку, он дошел в этом путешествии до Багдада и Коньи, которые были центрами персидского суфизма. См. подробнее: Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

ально отличное и от средиземноморского культурного круга, и от всех разновидностей семитской цивилизации, будучи совершенно независимым и автономным явлением. Поэтому иранская идентичность, являясь глубокой, прекрасно и детально осмысленной в маздеистской и зороастрийской метафизике, отраженной в древнеиранской религиозной и политической системе, а также в самобытной философии и оригинальной (световой) мистике, с ярко выраженным дуалистическим кодом, представляет собой фактор, по всем основным параметрам сопоставимый и со средиземноморским, и с семитским культурным пространством. Будучи включенным в исламский мир, Иран оказал на ислам не меньшее влияние, нежели шумерская цивилизация Междуречья на культуру подчинивших ее семитских племен несколькими тысячелетиями раньше. Иранская культура не смогла воспротивиться открыто арабским завоевателям и была вынуждена признать новые религиозно-политические правила. Но особый и совершенно самобытный персидский *Dasein* отныне стал искать разнообразные пути для того, чтобы утвердить себя, найти себе место в общем исламском контексте и предложить, в частности, свое решение проблемы универсализации ислама. Суфизм является именно таким проектом, осторожно предлагающим исламу стать универсальным религиозно-философским учением через его мягкую и постепенную, не декларируемую открыто *иранизацию*. Чтобы обосновать эту гипотезу об иранской природе суфизма, необходимо прежде познакомиться поближе с Логосом иранской цивилизации, что мы сделали в отдельном томе¹. Но даже общая структура нашего ноологического анализа аббасидской эпохи подводит нас именно к этому выводу: суфизм в исламе есть предложение иранизированной версии исламского универсализма, и в этом случае само понятие «тариката» оказывается синонимичным (структурно) не просто «пути», но именно «иранскому (в своих основах) пути».

Структура собственно семитского Логоса, вопреки концептам самих суфиев и согласных с ними Генону и Корбену, вообще не допускает никакого внутреннего измерения, и *шариат* в нем *строго совпадает с хакикатом*, то есть внешнее с истинным, что ясно видно не только у буквалистов, но и у рационалистов и ашаритов — более того, у всех последовательных и классических суннитов, сохраняющих тесные связи с южно-семитским аравийским контекстом. По этой причине мы склонны согласиться с мнением строгих суннитов относительно того, что суфизм есть нечто *отличное* (с ноологической точки зрения) от прямой и последовательной ортодоксии

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

классического ислама — наряду с другими фундаментально инаковыми в отношении аутентичного (строго арабского) ислама течениями, начиная с шиизма и кончая герметизмом. Арабской и даже арабско-исламской является во всех этих случаях лишь форма, содержание же всякий раз отличается и требует внимательного и глубокого рассмотрения вопреки тому дискурсу, который преобладает в самих этих кругах и который способен быть как совершенно искренним, так и основанным на прагматических соображениях, примером чему может служить шиитский принцип *at-taqīya*, то есть допущение сокрытия шиитом своей идентичности в условиях, представляющих для него опасность (чаще всего перед лицом вероятных репрессий со стороны радикально настроенных суннитов).

Однако не следует преувеличивать масштаб осознанного использования принципа *at-taqīya* самими суфиями: вероятно, подавляющее большинство их были искренне убеждены в том, что «тарикат» есть на самом деле самый аутентичный и «чистый» ислам, в его изначальном арабском и аравийском воплощении, только прожитый и принятый в своей оригинальной и полной глубине. Иными словами, нет оснований сомневаться в том, что суфии-персы считали себя полностью арабами-семитами, только еще «более арабскими» и «более семитскими», чем сами арабы и семиты, тяготевшие преимущественно к «внешнему» исламу. «Внутреннее измерение» у тех экзистенциальных типов, для которых оно является естественным и органичным, представляется чем-то вполне универсальным, и для них представить себе то, что есть культуры и цивилизации, построенные на идентичности, абсолютизирующей «внешнее», почти невозможно; тем более если это внешнее оказывается в доминирующей позиции и претендует на политическую и мировоззренческую (религиозную) власть.

К подобному выводу, но следуя за иной логикой, приходит в конце концов и сам Анри Корбен, явно и откровенно симпатизирующий иранизму во всех его духовных и культурных проявлениях. При этом, определяя суфизм, он считает своим долгом привести те аргументы, которые наличествуют в дискурсе самих суфиев.

Чтобы полностью понять, в чем состоит путь «иранской» версии универсализации ислама, предложенный суфизмом, необходимо более подробно рассмотреть иранский *Dasein*. Но сразу (несколько забегаю вперед) можно заметить, что структурно у иранского Логоса гораздо больше общих черт с Логосом средиземноморским (европейским в классическом смысле) или с месопотамским, чем с семитским и особенно с южно-семитским. Поэтому в поисках универсализма суфизм вполне мог привлекать (и привлекал) аналогичные фило-

софские и метафизические системы из круга аполлонически-дионисийских представлений, то есть эллинизм, платонизм, герметизм, а также элементы халдейской астрологии, математики и, шире, натурфилософии. Суфизм, таким образом, отталкиваясь от иранской традиции, действительно, *двигался в сторону универсализма*, выстраивая в контексте исламской терминологии, коранических декретов и шариатского права обширную систему символической и мистериальной герменевтики, включающей в себя наряду с иранизмом и целый ряд иных — чаще всего эллинских (неоплатонических и герметических) — теорий, идей, обрядов и практик. И следует признать, что, судя по масштабам распространения суфизма в исламском мире, охватившим практически его целиком, суфийский универсализм стал намного более успешным, глубинным и устойчивым проектом, нежели аль-фалсафа, герметизм и даже шиизм. Суфизм есть в исламском мире практически везде, и его влияние и внутреннее (батинистское) могущество таково, что легко прививается даже там, где нет и следа собственно персидской культуры. А значит, его претензии на универсальность в контексте исламского общества оказались полностью *оправданными* и исторически подтвержденными.

Суфизму удалось вобрать в себя все те культурные зоны исламского мира, где наличествовало «*внутреннее измерение*», то есть те ноологические формы, которые относились к Логосу Аполлона и Логосу Диониса (за исключением территорий распространения шиизма, который структурно был эквивалентен суфизму и поэтому делал его семантически излишним, и так предоставляя возможность культивации внутренней символической и метафизической экзегетики).

Суфизм — это монотеизм, но монотеизм не лунный, а солнечный, в центре которого стоит культ Единого.

Ибн 'Араби: становление шейха

После такой идентификации цивилизационной природы суфизма и выяснения его ноологической структуры, можно кратко рассмотреть идеи крупнейшего суфия, этнического араба¹, родившегося на юге Испании, в Мурсии, Мухйиддина Мохаммеда ибн 'Али ибн Мохаммед ибн 'Араби аль-Хатими ат-Таи аль-Андалуси (1165 — 1240) в эпоху правления в Андалусии султанов Альморавидов. Суфизм он принимает в 1184 году от учителя аль-Урайби. В Испании Ибн 'Араби лично знакомится с Ибн Рушдом (Аверроэсом), рационализм которого не производит на него никакого впечатления.

¹ Мать ибн 'Араби была этнической берберкой, так же как и его жена.

Позднее в своих путешествиях по Северной Африке он трижды встречается с мистической фигурой суфизма — Хизром, который упомянут в Коране как «учитель» Моисея и который отождествляется с бессмертным Учителем, иначе Идрисом-Енохом и пророком Илией. Хизр суфизма есть аналог «совершенной природы» в герметизме (у Джабира ибн Хайяна ей соответствует Салман Пак, иранский(!) сподвижник Мохаммеда¹) или Имама в шиизме. Он представляет собой *архетип посвященного*, его высшее «Я», фигуру, стоящую в центре промежуточного мира малакут и обеспечивающую связь между земным и небесным мирами. В философии Ибн Сины ему соответствует Десятый Интеллект (Активный Интеллект — 'Aql fa'al), а в доктрине школы Ишрак Сохраварди — Пурпурный Ангел² (дословно «Красный Интеллект» — 'Aql-e sorkh). Хизр рассматривается как абсолютный полюс (qutb) всех суфийских тарикатов, Поставитель в преимуществу.

Эта встреча есть фундаментальный феномен соприкосновения с областью, которая находится принципиально выше, чем верхняя граница мира Луны, откуда начинается духовное восхождение суфия.

В 1202 году Ибн 'Араби покидает западные пределы исламского мира (Магриб и Андалусию) и направляется в хадж в Мекку, где пишет свою фундаментальную работу «Мекканские откровения»³.

В 1205 году он держит путь в Багдад, затем в Египет, потом в столицу Сельджукского султаната Конью. Повсюду он поддерживает отношения с крупнейшими суфиями той эпохи, проповедует своим ученикам и составляет классические труды по суфийской философии и мистике, которые станут впоследствии главным доктринальным корпусом суфизма. Духовный накал, глубина проникновения и кристальная ясность изложения принесли Ибн 'Араби такую славу в исламском мире, что он получил устойчивый титул «Величайший Учитель», Шейх-аль-Акбар. Вплоть до настоящего времени Ибн 'Араби считается самой грандиозной и великой фигурой суфизма.

В 1223 году Ибн 'Араби обосновывается в Сирии, в Дамаске, где умирает в 1240 году.

Творящее воображение: тайна Имен

Анри Корбен посвятил творчеству Ибн 'Араби основательный труд, не только ставший образцовой классикой религиозноведческой

¹ Corbin H. Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan.

² Sohravardī. L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.

³ Ибн 'Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.

и востоковедческой литературы, но и одним из самых оригинальных философских произведений XX века, так как в нем Корбен развил теорию «имагиналя», *mundus imaginalis*, соответствующего концепции 'ālam al-mithāl в исламском мистицизме, которая играет центральную роль в теории Ибн 'Араби. Книга называется «Творящее воображение в суфизме Ибн 'Араби»¹. Так как Корбен является лучшим специалистом по философии Ибн 'Араби и, кроме того, глубочайшим и самостоятельным философом, на основании исламской и особенно шиитской и иранской мысли построившим собственные феноменологические, экзистенциальные, онтологические и герменевтические теории, следует целиком привести фрагмент его главы, посвященной Ибн 'Араби из обзорной книги «История исламской философии»², к которой мы уже не раз обращались.

Невозможно дать резюме доктрин Ибн 'Араби в нескольких строках. Можно лишь обрисовать несколькими штрихами основные пункты. Ключом к этой системе является мистерия чистого Бытия, непознаваемого, непостижимого, лишенного признаков. Эта неизмеримая Бездна, которая просыпается и порождает вихрь теофаний, описываемых в теории божественных Имен. (...)

Эта божественная бездна включает в себе мистирию «скрытого Сокровища»³, стремящегося быть познанным и порождающего творения, для того, чтобы через них стать для себя объектом собственного познания. Это раскрытие божественного Бытия разворачивается как последовательность теофаний, подразделяющихся на три ступени:

- явление божественной Сущности самой себе, на которое можно только намекать;
- вторая теофания, в которой божественная Сущность открывается в форме божественных Имен, т. е. в форме сущностей, бытие которых протекает в абсолютной мистерии;
- третья теофания в форме конкретных сущностей, бытие которых является проявлением божественных Имен.

Эти имена вечно присутствуют в божественной Сущности, собственно и являясь данной Сущностью, потому что определяемые ими Атрибуты божества, не будучи тождественными с божественной Сущностью, тем не менее и не отличны от нее. Он определяет

¹ Corbin H. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*. P.: Entrelac, 2012.

² Корбен А. *История исламской философии*.

³ Эта формула изложена в хадисе: «Я был Тайным Сокровищем, но вознамерился быть познанным и создал существа, дабы они познали Меня». Свет Священного Корана. Разъяснения и толкования. Т. 10. СПб.: Петербургское востоковедение; Садра, 2014. С. 459.

эти Имена как «повелителей» (арбаб), которые вызывают к жизни все формы (...)¹.

Так, мы имеем три уровня:

- непознаваемый Бог, являющийся апофатическим Началом;
- облако (туча) Божественных Имен, пребывающих в потенциальности, но уже обладающих внутренней детерминацией;
- высвечивание Имен изнутри облака (тучи) через вспышку молнии Божественного Милосердия, что значит их актуализация и снабжение их экзистенцией, превращение в сущность (ουσία).

Божественные Имена в их «естественном» состоянии пребывают в «печали», так как чистая единственность Бога не позволяет произнести их вслух. Здесь пока отсутствует какое бы то ни было внешнее измерение — Единый и Единственный Бог не имеет ничего вне Себя, к кому (или к чему) это произнесение могло бы обратиться и кто, наоборот, мог бы обратиться, произнося эти Имена, к Богу. Бог есть «тайное сокровище» — сокровище, которое остается тайным до того момента, пока не появится кто-то *другой*, нежели Он Сам, чтобы узнать о Нем и прославить Его. Но пока *другого* нет, Имена пребывают в печали, поскольку их никто не называет.

Бог снисходит к печали Имен, к темному облаку, предвещающему Грозу. И молния бьет изнутри его, высвечивая каждое из Имен, делая их экзистирующими. Актуализация Имен есть процесс, который разворачивается одновременно в двух направлениях (энантиодромия): Имена проявляются вовне в сущностях, а сущности, взывая к Именам, славят Бога. Мир, по Ибн 'Араби, есть экзистирование Имен, Их произнесение. При этом вызванные к жизни сущности суть в последнем счете те же Имена, так как Имя есть «господин» сущности и то ядро сущности, где она есть она сама. *Бугучи самой собой, сущность и есть Имя.*

На этом строится фундаментальная для суфизма практика *зикра* (dhikr): постоянного произнесения Божественного Имени. *Весь мир есть акт произнесения Божественного Имени.* Молния Бога высвечивает Имена, обретающие жизнь. Вселенная молится, славословит Бога. Это ее музыка, ее ритм, ее танец, ее гармония.

Человек ('insān) не просто произносит Божественное Имя, он *есть* произнесение Божественного Имени, и в этом смысле он *есть само* это Имя. Человек в последнем счете есть Тот, кому он служит; точнее, Его Имя; познавая «тайное сокровище», он прославляет его. Поэтому, по Ибн 'Араби, мира как такового, мира, как чего-то, что было бы радикально отличным от Бога, имело бы самостоятельную

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 288.

и автономную субстанцию, просто *не существует*: между Божественностью (al-lāhūt) и человечностью (an-nāsūt) присутствует *градуальный дифференциал*: это два полюса, которые конституируются друг другом — наличествующим и Отсутствующим, этим и Тем, славящим и Славимым, любящим и Возлюбленным.

Так, Ибн 'Араби вводит парадоксальную формулу: «Бог, созданный верой». Творение человека есть не одноразовый, но *перманентный акт*. Бог создает человека как континуум актуализации Божественного Имени, и человек столь же континуально, практикой произнесения Имени (молитвой, созерцанием, духовным порывом, любовью к Богу — верой) непрерывно «создает» Бога, непрерывно создающего его самого. При этом секрет суфизма Ибн 'Араби в том, что это не два процесса, но *один и тот же процесс*. Бог творит человека в том же самом жесте, в котором человек «творит» Бога. В этом, по Ибн 'Араби, состоит «тайнство любви»: она всегда взаимна, образ отражается в зеркале, но образ и есть зеркало. Так происходит «короткое замыкание» акта Творения, который происходит одновременно (а не последовательно) в двух направлениях: явление (baqā') и исчезновение (fanā') суть *одно и то же*, так как, являясь (через Имена), Бог скрывается — скрываясь, являет Себя как Бог. Являясь, человек скрывает себя как Имя, восходя к своему Имени, он умирает. Об этом же говорит хадис, ссылаясь на Имама 'Али: «Человек спит, когда он умирает, он просыпается»¹.

Если мы внимательно присмотримся к этой картине, то заметим в ней одно важное обстоятельство: здесь полностью *отсутствует онтология материи*, тьмы, низа, а также времени и телесности. Свет, исходящий из тайного центра, изливается на периферию, образуя лучи «господства», где Господин — Имя, а его «паладин», «верный последователь» — существо (человек). Но человек не есть тот, кто служит Господину, он есть *само служение* Господину, и в конечном счете, Сам Господин. Тайна (sirr) человека есть тайна того, что он есть Имя. Здесь нет двух сущностей — Имя и существо (человек). Имя и человек суть процесс свечения, *световой акт*. Здесь нет трех: источник света, луч и то, на что луч падает. Здесь есть *только один* луч, без истока и без цели. Это и есть теория waḥdat al-wujūd (единства сущего), которую последующие поколения суфиев стали ассоциировать с именем Ибн 'Араби, хотя, возможно (как на этом настаивает современный исследователь ислама Уильям Читтик²), сам он этого выражения не употреблял.

¹ Хисматулин А.А. Суфизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2008. С. 108. См. также: Abu Nu'aym. Hilyat al-awliya. Beirut: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata, 1997.

² Chittik W. Wahdat-ul-wudjud // Ишрак. 2012. № 3.

Смысл *waḥdat al-wujūd* в том, что Божественность и человечность, *al-lāhūt* и *an-nāsūt*, нельзя мыслить как две противоположные и фиксированные субстанции, наделенные разными атрибутами — Бог вечен, бесконечен, непостижим, невидим и т. д.; человек — смертен, конечен, более или менее легко просчитываем, видим и т. д. Таких субстанций самих по себе нет, есть лишь то, что находится между ними, то есть Имена как *эпантиогромический процесс*, развертывающийся сразу в двух направлениях: от Бога к человеку, и от человека к Богу. Бог не субстанциален, так как он за верхним пределом наличия. Человек не субстанциален, так как все то, что в нем не есть произнесение Божественного Имени (вера, любовь и мудрость), есть ничто, пустота и лежит ниже нижнего предела наличия. Наличие же также не субстанция, так как оно не обладает строгим самотождеством $A=A$: как раз напротив, в любой момент мира A не равно A , так как всякое явление есть символ, указывающий на то, чем оно не является, на *другое*, а «другое», на что указывает явление, и созидает это явление, являет его. *Бог и человек встречаются в Божественном Имени*, двумя противоположными и чисто теоретическими пределами которого они являются. *Вне Имени нет ни Бога, ни человека*, так как Бог в Себе непознаваем и апофатичен, а человек в себе ничтожен и полностью лишен смысла. Поэтому в такой суфийской метафизике Любви отсутствует не только материя, онтологически фиксированный нижний предел наличия, но и, если угодно, Сам Бог в его самотождественном бытии, Бог как *Единственный. Бог является*. Он является в Именах. Имена, явившись, суть существа. Существа суть явления Бога, эпифании и теофании, зеркала и маски.

Все признаки ясно говорят о том, что мы находимся в зоне строго дионисийского Логоса в его возвышенной божественно-олимпийской торжествующей версии. Это не имеет ничего общего с семитским монотеизмом Луны — это эллинская неоплатоническая диалектика Единого ("Ev) и иранская идея соотношения человека с его световой ипостасью — фраварти.

Корбен продолжает описание доктрины Ибн 'Араби в следующих словах:

На опыте мы можем узнать эти имена только путем самопознания: Бог описывает себя нам через нас самих. Говоря другими словами, божественные Имена сущностно связаны с творениями, которых они именуют, таким образом, что эти существа открывают их и доказывают их верность своей собственной жизнью. Вот почему эти Имена также формируют уровни или планы бытия (*хагарат*, *хазарат*, присутствия, «достоинства»,

как перевел этот термин Раймунд Луллий). Семеро из них являются Имамами имен; другие определяются как «стражи храма», тамплиеры (*sagana*): теория божественных Имен сообразуется с общей теорией хазарат¹.

Здесь Корбен подчеркивает наличие иерархии мира, составляющей его феодальную структуру, напоминающую неоплатонические иерархии расходящихся эйдетических цепей и «телетархию» ангелических сущностей, где каждый высший светлый дух (эйдос) посвящает следующего за ним низшего, и это происходит в открытом в обоих направлениях луче — восходя к апофатической вершине за верхним горизонтом и опускаясь в бездны, взрывающиеся изнутри божественным светом. Эта же тема Божественных Имен и ангельских иерархий составляет основу корпуса Ареопагитик². Иерархия срезов бытия есть иерархия ангелов, в зоне действия которых разворачиваются ноологические процессы, порождающие соответствующие им циклы феноменов, что повторяется от уровня к уровню по модели рыцарского ордена или цепочки сюзеренитета. Высшие ведут и посвящают низших (как боги в «Федре» Платона ведут за собой верные им души к созерцанию сущности сущего в высшей точке неба). Низшие верно служат высшим и преданно сражаются в их войске, передавая знания и посвящение еще более низшим. Так, мир предстает в форме иерархизированного космического феодализма, вселенского рыцарского ордена, развернутого вокруг расходящихся из центра, окруженного облаком Имен, лучей. *Существо в такой картине есть луч.*

«Вздых милосердия» и ностальгия Имен (латентных экзистенций) представляют собой нечто вечное, поэтому сам акт творения вечен, и время есть обратная сторона вечности.

Божественные Имена не имеют смысла и полноценного существования кроме как через существа, являющиеся их эпифаническими формами (*мазахир*). Эти формы существовали вечно в божественной Сущности; это наши собственные латентные экзистенции в их архетипическом состоянии, «вечные существа» (*айан табута*). Именно эти латентные индивидуумы вечно стремятся к проявлению; подобное стремление совпадает с ностальгией «скрытого Сокровища», стремящегося стать познанным. Отсюда вечно рождается «вздых милосердия» (*аль-нафас аль-Рахмани*), порождающее еще неизвестные божественные Имена

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 288.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя.

и приводящее к бытию экзистенции, для которых и через которые эти Имена проявляются. Каждое творение в своей интимной глубине является дыханием Милосердия, и божественное Имя аль-Лох является эквивалентом имени аль-Рахман (Милостивый. Милосердный).

Это «дыхание милосердия» является источником тонкой материи, названной Ибн 'Араби Облаком ('ама). Примордиальное Облако принимает любые формы и дает форму всем существам, являясь одновременно активным и пассивным, творящим и воспринимающим. Примордиальное Облако, творящая Милость, активное Воображение, абсолютное или теофаническое, все эти термины обозначают одну и ту же реальность: Бог творимый и творящий всякое творение. Это Творец-творение, Скрытое-проявленное, Эзотерическое-экзотерическое, Первое-последнее и т. д.¹

Иерархия в такой картине строится через постулирование высшего Имени, обобщающего все остальные имена. По Ибн 'Араби, этим Именем является «Мохаммед», которого он отождествляет с самим актом свечения Имен, с Именем Имен и, соответственно, Логосом. В суфизме это называется «светом Мохаммеда», который считается вечным и примордиальным. Метафизика света, как мы видели в другом томе «Ноомахии»², является типичным признаком иранской традиции.

Корбен продолжает:

Первым творением (*махлук авваль*, Протоктистос) в лоне этого примордиального Облака становится Логос Мохаммеда, метафизическая реальность пророка (*Хакикат мухаммадийа*), называемая также Святым Духом мохаммедовым (*Рух мухаммади*), источником, из которого происходит богословие Логоса и Святого Духа, воспроизводящее в своих терминах теории неоплатоников, гностиков, Филона и Оригена³.

Последнее высказывание Корбена исчерпывающе описывает саму суть Логоса суфизма: это строго тот же самый неоплатонизм и гностицизм, которые мы находим как в эллинском политеистическом оформлении, так и в иудейском у Филона или христианском у Оригена. Поэтому совершенно закономерно в центре внимания доктрины Ибн 'Араби появляется Логос (описанный как «свет Мохаммеда») и сама фигура Иисуса Христа, который ставится им на полюсе духовного мистического внимания, как высший символ Божественной Любви. Показательно также обращение Ибн 'Араби

¹ Корбен А. История исламской философии. С. 288 – 289.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

³ Корбен А. История исламской философии. С. 289.

к фигуре «Святого Духа», довольно далекого от ортодоксального ислама, но важнейшего в суфизме и исламском герметизме, где он отождествляется с Ангелом-Посвятителем.

Ислам «Третьего Завета»: фигура Софии

В суфизме мы имеем дело с тем, что можно назвать исламской версией Третьего Завета. Эта теория, которую развивали представители русской религиозной философии, и в частности Д. Мережковский¹, продолжавший разрабатывать эсхатологические воззрения calabрийского монаха Иоакима де Флоры (1130–1202)², предполагает смену трех мировых эпох.

В *суфийском историае* царство Отца отождествляется с иудаизмом (истолкованным мистически, приблизительно так, как его толкует Каббала, которая, кстати, начинает распространяться в Испании, где родился Ибн 'Араби, и в том же XIII веке, в котором жил Ибн 'Араби), Царство Сына — с христианством (также мистически понятым), в контексте оригенизма, Ареопажитик и христианского платонизма), а царство Святого Духа отождествляется с Мохаммедом и принесенным им «Третьим Заветом» в форме Корана и сунны, которые также, согласно суфиям, следует понимать и толковать мистически, аллегорически и метафизически. Таким образом, суфизм, имеющий, с одной стороны, безусловные и ярко выраженные персидские корни, в лице учения Ибн 'Араби демонстрирует все явные и блистательно изложенные элементы неоплатонической философии, обобщающей фундаментальные ноологические установки средиземноморской цивилизации.

Близость учения Ибн 'Араби к тематике «Третьего Завета» с еще большей наглядностью выражена в его обращении к теме Софии. В своей книге «Диван» Ибн 'Араби рассказывает о появлении Софии (Божественной Мудрости) в Мекке в лице прекрасной юной и мудрой девушки Незам, дочери иранского суфия Захира ибн Ростамы. Когда Ибн 'Араби описывает ее явление, он делает два фундаментальных для ноологии замечания: подчеркивает, что она *иранка*, и одновременно, сравнивает ее с *греческой* (Византийской) принцессой. О Софии-Незам Ибн 'Араби говорит:

Никогда я не видел женщины со столь прекрасным лицом, столь мягкой речью, столь нежным сердцем, столь духовными идеями, столь тонки-

¹ Мережковский Д. Лица святых от Иисуса к нам. М.; Харьков: Республика; Фолио, 2000.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

ми символическими аллюзиями... Она превосходила всех людей своего времени духом и возвышенностью, красотой и мудростью¹.

Далее, он называет ее эксплицитно «Христовой Мудростью» (hikmat 'isawīya), указывая прямо на то, что сравнение с «византийской принцессой» не случайно и что София открывается ему через христианскую мистику. Но вместе с тем явление Небесной Женственности происходит в Мекке и, как подчеркивает Ибн 'Араби, «в тени Ка'абы», что символизирует радикальную мистическую сублимацию аравийского ислама в неоплатоническом, ирано-эллинистическом и мистико-христианском ключе. В святилище, некогда бывшем центром Великой Матери, Ибн 'Араби открывается иная гностическая и олимпийская Женственность средиземноморской цивилизации — София. При этом Корбен, посвятивший этому фрагменту «Дивана» Ибн 'Араби главу своей книги «Творящее воображение в суфизме Ибн 'Араби»², включающую в себя разделы с выразительными названиями — «Софианическая поэма верного Любви (Fidele d'Amore)», «Диалектика Любви» и «Творящая Женственность» (Le Féminin-Créateur), отмечает, что здесь София и ее нисхождение в конкретное женское существо необычайной красоты и ума, не несет никаких намеков на «соблазн» или «падение Софии». Скорее в духе *византийского софианизма*, описанного Лучианом Благой³, свет Софии мягко, невидимо и беспрепятственно нисходит в мире, подобно световой росе, оживляя своим присутствием «арабскую ночь бдений у священного черного камня»⁴. Более того, София не нисходит строго с Неба на землю, она не есть именно эта, увиденная Ибн 'Араби девушка, поразившая его красотой и глубиной ума, но *весь мир в его сущности есть процесс нисхождения Софии*, есть *сама София*, а также процесс восхождения Влюбленного по лучу Софии к недостижимому Истоку, истинной цели Великой Любви — Любви самой Софии к Тому, чьей Любвью (в обоих смыслах и направлениях, во всех смыслах и направлениях) она сама и является. А с Христом София связывается у Ибн 'Араби по той причине, что он в ходе развертывания своей суфийской метафизики приходит к фундаментальному понятию: встречи Божественного (al-lāhūt) и человеческого (an-nāsūt) *в одной и той же точке*, эпифании Божественного сквозь человеческое, что и является сущностью христианства.

¹ Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P. 158.

² Ibid. P. 154 – 190.

³ Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.

⁴ Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P. 157.

В духе своего толкования исламской мистики через «мир воображения», *‘ālam al-mithāl*, Корбен, наряду с понятием «имагиналь», развивая тему Софии у Ибн 'Араби, вводит еще один чрезвычайно выразительный термин *Imaginatrix*, что совмещает в себе значения «воображения» и «женственности». *Imaginatrix* рассматривается Корбеном как ключ ко всей поэтической традиции суфизма, начиная с самого Ибн 'Араби, посвятившего Софии-Незаме проникновенные мистические строки, представляющие собой вершину арабской духовной поэзии. *Imaginatrix* — это также «творящая женственность», *Le Fémenin-Créateur*¹. Огромным значением надделено и то, что сам Ибн 'Араби в описании встречи с Незам-Софией в тени Ка'абы в Мекке, называет ее именем «Утешительницы», *Consolatrix*, что открывает новые пути для аналогий между теологическими фигурами, как нельзя лучше отражающими саму структуру «Третьего Завета»: Святая Дева — София — Святой Дух — Утешитель, Параклет (*παράκλητος*). При этом в суфизме — в духе исламской версии «Третьего Завета» — распространена версия о том, что слово «Утешитель», *παράκλητος*, следует читать как *περικλέτος*, дословно «прославленный», «покрытый славой», что является буквальным переводом имени «Мохаммед», «прославленный»². С этимологической и богословской точек зрения христианства такие соответствия недопустимы, но их наличие в суфийской традиции явно указывает на структуру мистического видения, стремящегося объединить аполлоно-дионисийские мотивы и сюжеты всех трех монотеистических религий в единый синтез³. Нечто

¹ *Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi. P. 174.*

² *Мутти К. Явление Махди // Милый Ангел. 1991. № 1.*

³ Корбен указывает на строго такую же идею в рамках шиитской эсхатологии, что является выражением шиитской версии «Третьего Завета»: «(...) пророк Мухаммад, как когда-то Мани, был отождествлен с Параклетом. Но, поскольку существует аналогия между Печатью пророчества и Печатью валайата, имамология переносит идею Параклета в будущее. Многочисленные шиитские авторы, в т. ч. Хайдар Амоли и Камаль Кашани, ссылаясь на Евангелие от Иоанна, идентифицируют пришествие 12-го Имама с чаемым пришествием Параклета. Наверное, потому, что приход Имама-Параклета положит начало царству чистого Духа божественных Откровений. Вот почему правление Имама является прелюдией к Великому Воскресению (Кийамат аль-Кийамат). Воскресение из мертвых, как говорит Шамс Лахиджи, является условием, которое позволит, наконец, реализоваться сокровенной цели экзистенции всех существ. Наши авторы знают, что с философской точки зрения уничтожение мира возможно. Но их имамология бросает вызов этой потенциальной возможности. Эсхатологический горизонт иранского мышления остается постоянным как до прихода Ислама, так и после него. В шиитской эсхатологии доминирует фигура Кайима и его соратников (как в эсхатологии зороастрийской доминируют Саошьянт и его компаньоны). Она не отделяет идею «малого воскресения» от идеи «Великого Воскресения», которое есть приход нового Зона. Мы показали установленную шиитскими мыслителями идентичность ожидаемого Имама и Параклета. Эта идентичность вскрывает

подобное мы видим и у Рене Генона, рассматривавшего ислам (в его суфийском измерении) как традицию, суммирующую в эсхатологические времена все предыдущие исторические формы Примордиальной Традиции и представляющую собой финальный синтез. Этим, скорее всего, и было обусловлено принятие им суфийского ислама¹.

Ибн 'Араби развивает идею «Утешительницы», *Sophia-Consolatrix*, в духе своей метафизики ностальгии. София есть процесс утешения Богом печали Божественных Имен, пребывающих в латентности. Акт утешения есть активация Имен, перевод их в действительное, в существ (людей, сердца), чьим тайным центром они становятся. Утешение есть, таким образом, творение, но особое творение, не отделяющее мир от Творца, но конституирующее мир как поле «утешения», как сплошной и дифференцированный вместе с тем жест Софии. Утешение есть весть о Любви. И поэтому многократно Ибн 'Араби в этом пассаже «Дивана» обращается к христианству, называя Софию «принадлежащей к расе Христа», описывая ее «предлагающей открыть Евангелие и уподобиться иереям, патриархам и дьяконам»². Ибн 'Араби наделяет ее иератическими функциями, описывая как Предстательницу и не просто в поле развертывания теофании, богоявления, но как активную богоявляющую (теургическую) сущность (*la théophante*)³. Подобно энергиям Святой Троицы у святого Григория Паламы, божественный импульс «утешения» у Ибн 'Араби просвещает молнией изнутри темное облако печали Божественных Имен, но проходит сквозь них, даль-

потрясающее соответствие между глубинной идеей шиизма и философскими тенденциями на Западе, начиная с иоакимитов XIII в. до наших дней вдохновлявшимися идеей Параклета и царства Святого Духа. Это скрывает в себе большие последствия. Как нами было показано, основная идея заключается в том, что ожидаемый Имам не принесет новую Книгу откровений, новый Закон, но откроет скрытый смысл всех Откровений, т. к. сам есть откровение всех Откровений в той мере, в какой является Целостным Человеком (Инсан Камиль, Антропос Телейос), эзотерикой «вечной пророческой истины». Смысл пришествия ожидаемого Имама — полное антропологическое откровение, расцвет Духа внутри человека. Т. е. откровение божественной тайны, принятой на себя человеком, ноши, от которой, согласно кораническому аяту (33.72), отказались Небо, Земля и горы. Самого начала, от учения первых Имамов, имамология понимала этот аят как содержащий тайну валайата. Таким образом, божественная тайна и тайна человеческая, тайна Антропоса и тайна Хакикат Мухаммадия совпадают». Корбен А. История исламской философии. С. 81 – 82.

¹ Guénon R. *Les mystères de la lettre Nûn* // Guénon R. *Symboles fondamentaux de la science sacrée*. Chap. XXIII. P.: Gallimard, 1962.

² Corbin H. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. P. 327.

³ Корбен справедливо указывает на параллели с символизмом Диотимы в «Пире» Платона и с Белкис, царицей Савской. Очевидно, что речь идет об аполлоническом женском жречестве строго уранического олимпийского толка, относящемся к области Афины Паллады, строго солнечно-аполлонической версии Софии-Мудрости.

ше вниз и вовне, перетекая через край и пронизывая весь мир, развертываемый своими невидимыми лучами — лучами Любви.

Любовь — моя религия

В финале «Книге теофаний» («Китаб аль-таджиллийат») Ибн 'Араби произносит от лица Софии-Imaginatrix следующие проникновенные строки, представляющие собой вершину суфийского эротического гнозиса.

Послушай, о возлюбленный!

Я действительность мира, я центр и окружность,

Я — его части и я — его целое.

Я — в нем воля, установленная между Небом и Землей,

Я создала в тебе способность чувствовать для того, чтобы сама могла почувствовать тебя.

Если ты ощущаешь меня, это значит, что я ощущаю тебя.

Сам по себе ты не способен заметить меня.

Ты видишь меня моим взглядом,

Своим собственным взглядом тебе меня не увидеть.

Возлюбленный!

Сколько раз я зывала к тебе, и ты не слышал меня.

Сколько раз я представала пред тобой, и ты не видел меня.

Сколько раз я становилась изысканным ароматом, но ты не ощущал меня,

Сколько раз я превращалась в изысканную пищу, но ты не замечал ее вкуса.

Почему же ты не достигаешь меня через вещи, которые трогаешь,

Не вдыхаешь меня через запахи, которые вдыхаешь?

Почему ты не видишь меня? Почему ты не слышишь меня?

Почему? Почему? Почему?

Для тебя — моя сладость, слаще всех других,

И наслаждение, которое я дам тебе, прекраснее всех других наслаждений,

Ведь для тебя я лучше всего остального.

Я — Красота, я — Милость.

Люби меня, люби меня одну.

Теряй себя во мне, только во мне одной.

Соединись со мной,

Никто не может быть тебе так близок, как я.

Другие любят тебя для них самих,
Только я люблю тебя для тебя самого.
Зачем же ты бежишь от меня прочь...
Возлюбленный!
Те не можешь быть от меня на дистанции,
Ведь если ты приближаешься ко мне,
Значит, это я приближаюсь к тебе.

Я ближе к тебе, чем ты сам,
Чем твоя душа, чем твое дыхание.
Кто среди созданий мог бы быть с тобой так,
Как я с тобой?
Я ревную тебя к тебе,
Я не хочу, чтобы бы ты был с кем-то еще,
Даже с самим собой,
Лишь со мной, для меня, мной, во мне,
Пусть ты и не знаешь об этом.

Возлюбленный!
Пойдем к Соединению (tawḥīd).
А если мы найдем путь,
Ведущий к разлуке,
Мы уничтожим разлуку.
Пойдем рука об руку.
Вступим же в присутствие Истины (ḥaḳīqa).
Пусть только она будет нашим судьей
И наложит свою печать на наше Соединение.
Навечно¹.

В этом гимне абсолютной Любви описана кульминация философского и метафизического опыта, соотносящего Единство и Двойственность. Изначальное Единое любит облако Божественных Имен, и они зажигаются мириадами светильников эйдетической «фотической» световой действительности. Любовь воспламеняет мир, зажигает его.

Но Единое является этим существам как свет света — не в форме самого Себя, поскольку Его единственность исключает прямую теофанию (чистое Единое не может быть явлено, так как нет того, кому оно могло бы быть явлено). Единое являет Себя через *другое*, нежели Оно Само, через Софию, в которой уже ничто не ограничи-

¹ Перевод по: Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P. 189–190.

вает ни Любви, ни явления. София не само Единое, но Она в то же время именно Оно.

Однако в отличие от Единого София *может являться*. Через нее Единое являет себя — именно как Единое, то есть как Истина (ḥaqīqa), как Соединение (tawḥīd). Но при этом Любовь не может быть распространена на всех и на все, ведь тогда она рассеется и погибнет во множестве. Она всегда дело только двух: человека и Софии, его и *только* его Возлюбленной, воспринимаемой лично, исключительно, брачно, нераздельно. Единственность Единого переживается в эпифании Любви как единственность Софии, в которой отражается само высшее «Я» существа. Но это не есть любовь к себе, так как само «я» есть *изнанка* Божественного Имени, изнанка, а не само Оно. Есть «я» и «Я», и они находятся между собой в сложных диалектических соотношениях, часто в оппозиции, иногда в смертельной борьбе. Любовь — это когда «я» понимает, что оно ничто, и только «Я» — все. Малое «я» приносит себя в жертву Любви, чтобы быть не собой и жить не для себя. Но и великое «Я», сама София есть не она сама, а только Имя; обозначающее, но не обозначаемое. Само обозначаемое скрыто и дает о себе знать всегда косвенно — через Имя, и высшим Именем является Имя Любви.

Любовь — открытый процесс, она важнее любящего и любимого, так как ни тот, ни другой не могут быть строго фиксированы, схвачены раз и навсегда в их статическом тождестве. Любовь не имеет начала, конца, цели и смысла; это Она дает всему смысл, кладет начало и конец всему. «Политеизм» суфийской Любви в том, что каждый любит только свое «Я», свою личную Невесту Софию, в конце концов, только *своего бога*, своего — живого и уникального — и не чьего-то еще. И сам любящий принадлежит не кому-то еще, а только этому богу, этой любви, этой Возлюбленной, этой и никакой другой. В этом смысл эпифании — она всегда личностна и непередаваема, в противном случае она есть не эпифания, а ее дубль. Однако такой «политеизм любви» не отменяет Единства, которое, будучи строго Единым, как *Ἐν* платоновского «Парменида» и неоплатоников, всегда за пределом опыта, и соответственно, в отличие от личного бога, не принадлежит никому и ни к кому не относится. Можно допустить Бога единого для всех, но он станет Богом Живым только тогда, когда явится в глубинном световом и глубоко личном *опыте* Любви, в момент прямого возгорания сердца верующего. *Нет Бога без огня*.

В другом месте в книге «Толкователь желаний» (Тарджуман аль-ашвак¹) Мухиддин Ибн 'Араби дает еще более радикальное опреде-

¹ *Ibn 'Arabi. Tarjumān al-Ashwāq. Beirut: Dar Sadir, 1966.*

ление эсхатологического гнозиса великой суфийской Любви. Он пишет знаменитые строки:

Юная газель, сияющая белизной,
 странное видение,
 Она дает мне знак ресницами,
 Выкрашенная в красное хной!
 Поле ее между ребром и внутренностями.
 О чудо, это сад среди жгучего пламени!
 Мое сердце готово для любого образа:
 Оно луг для газелей, монастырь для монахов,
 Храм для идолов, Мекка для паломников,
 Скрижали Торы и книга Корана.
 Я сам есть религия Любви,
 Любовь — вот моя религия, вот моя вера¹.

Такова предельная формула исламской версии «Третьего Завета»: сердце Любящего, рыцаря «Верных Любви», паладина Софии, становится духовной Ка'абой, в которую вмещаются все формы Примордиальной Традиции — от политеизма до мистического синтеза авраамических религий. «Я сам есть религия Любви».

Платонический универсализм суфизма

Все эти темы суфийской метафизики Ибн 'Араби, с точки зрения ноологии, представляют собой максимально широкий универсализм исламской традиции, истолкованной в аполлоно-дионисийском, эллинско-персидском ключе, где исламская культура, и в том числе халифат интерпретируются в духе Священной Империи, Мировой Империи Духа или «Третьего Царства», Империи Любви, Империи Софии, продолжающей и замыкающей серию великих царств — Халдейского, Персидского, Греческого и Римского, а также великих религий — домонотеистических культов («мое сердце есть храм для идолов», — отважно пишет Ибн 'Араби строки, которые вполне могли стоять ему жизни), иудаизма и христианства в их мистическом открытом сверхдогматическом измерении. Грандиозная перспектива эсхатологической культуры духовного ислама, очерченная Ибн 'Араби, не просто предельно далеко отходит от изначально аравийского содержания титанического семитского духа,

¹ *Corbin H. Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P. 153. См. также перевод по версии: Sami-Ali (ed.). Le chant de l'ardent désir. P.: Sindbad, 1989.*

но взрывает этот дух изнутри, так как, будучи арабом (впрочем, только наполовину — его мать была берберкой, а это значит, что она принадлежала к иному культурному кругу, нежели арабский мир) и мусульманином-ортодоксом, он дает такую интерпретацию этой религии, которая полностью переворачивает ее ноологическую структуру, вводя ее в совершенно иной солярный, эллинский, платонический семантический круг. Не случайно Мухиддин Ибн 'Араби традиционно именуется «Ибн Афлатун», «Сын Платона». «Величайший шейх» исламской культуры осуществляет и доводит до высшей кульминации фундаментальное ноологическое действие, основу которого заложили первые (персидские) суфии и шиитские герменевты: он перетолковывает религию, построенную на доминации Логоса Кибелы (что концептуально и ясно воплощено в строго семитских экзегезах — каламе, ашаризме, захиритах, ханбалитах, салафитах и современных ваххабитах), в аполлоно-дионисийском духе, то есть накладывает язык ислама, его символизм, его историю на структуры Логоса Аполлона и диалектического Логоса Диониса. Так, «сын араба» (дословное значение выражения «Ибн 'Араби») становится «сыном Платона» («Ибн Афлатун»).

Эта трансформация, горячо поддержанная и подхваченная иранскими и шиитскими мистиками и гностиками, одновременно была немедленно подвергнута агрессивным и массированным атакам со стороны захиритов. В частности, салафитский радикал Ибн Таймия (1263—1328) поставил вопрос об ортодоксии Ибн 'Араби, настаивая на том, чтобы признать его учение «еретическим», «пантеистическим» и не соответствующим духу и букве ислама. Если понимать под «духом и буквой ислама» аравийско-южно-семитский титанический Логос, он, скорее всего, был полностью прав. Однако термин «пантеизм» в этом случае совершенно не подходит, поскольку речь идет именно о монотеизме — только не о лунном монотеизме Единственного, а солнечном и открытом монотеизме Единого.

В истории исламской цивилизации суфизм со времени Мухиддина Ибн 'Араби стал, тем не менее, одной из важнейших форм исламской идентичности, воспроизводя в суннитском мире (чаще всего с опорой на широкий и «толерантный» ханафитский мазхаб) аналог аполлоно-дионисийского персидского универсализма, свойственного шиизму в другой половине исламской цивилизации.

В аббасидском мире суфизм получил чрезвычайно широкое распространение — от Магриба и Андалусии до Центральной Азии, Индии и Тихого океана, то есть повсюду, где религиозный и политический ислам укоренился и возобладал над иными культурными

формами. И подобно тому, как в ирано-европейском культурном круге Логос, свойственный этому кругу, проявил себя в суфизме сквозь исламско-семитскую форму, так в иных регионах гигантского исламского мира суфизм сплошь и рядом становился зоной для сохранения, утверждения и развития иных цивилизационных Логосов — индийского в индийском исламе (вплоть до исламско-индуистского учения сикхов), малайского культурного начала в тихоокеанском регионе, африканского — среди автохтонных народов Черной Африки, включая мусульман Евразии (Турана) — монголов, тюрок и т. д., также принявших суфизм как форму, открытую для культивации древних доисламских традиций.

Постарабский ислам

Падение халифата

Арабский халифат как совокупное название четырех самых ярких и победоносных этапов исламской истории включает в себя четыре основных периода:

- 1) создание исламского Государства Мохаммедом со столицей в Медине,
- 2) завоевания «праведных халифов»,
- 3) Империю Омейядов со столицей в Дамаске и
- 4) Империю Аббасида со столицей в Багдаде.

Он просуществовал с 622 года (переезд Мохаммеда в Медину, что является точкой отсчета мусульманского летоисчисления — 1 год хиджры) до 1258 года (падение Бейрута).

В этот шестисотлетний период исламская цивилизация проходит все свои основные фазы, принципиальные для структурирования ее историала, а точнее, для нескольких параллельных и даже альтернативных историалов, соответствующих основным направлениям в исламе и разным моделям его универсализации.

Как для некоторых геометрических фигур достаточно знать определенное количество точек и форму, чтобы точно определить координаты всех остальных точек, так и для построения геософского Логоса достаточно знать конфигурацию силовых линий той или иной цивилизации, ее ноологическую структуру, воплощенную в главных эмпирически фиксированных моментах — в формулировке религиозных, правовых, мифологических или метафизических представлений, а также в хронике политических событий, войн, завоеваний и союзов. После того, как критически необходимое число семантических узлов найдено, все остальное может быть получено само собой и при необходимости достроено дедуктивно, с опорой на уже имеющуюся структуру. Так, нетрудно закончить рисунок художника после того, как уже видна та форма, которую он задумал изобразить — цветок, лицо, животное и т. д., хотя до определенного момента, в самом начале подготовки эскиза — это еще не очевидно. Вместе с тем если мы точно знаем изначальный план будущего произведения или нам остается дописать оставшиеся части уже эскизно изо-

браженной фигуры, то мы можем говорить о будущем цивилизации почти *с той же достоверностью*, с какой мы говорим о ее прошлом и настоящем. Это не касается, естественно, самих событий, которые произойдут в будущем и которые никто предугадать не в силах, но *смысл*, историческое содержание этих событий, их место в структуре общего историала мы вполне можем себе представить с высокой степенью достоверности (если, конечно, мы верно расшифровали и реконструировали иероглиф цивилизационного Логоса и его семантическое ядро). *Мы не можем знать того, что произойдет, но мы вполне можем знать смысл того, что произойдет.* В этом состоит профетизм и эсхатологический раздел мифологий, религий и даже секулярных идеологий (например, «конец истории» у Гегеля, коммунизм как топос будущего в марксизме, глобализация и создание «Единого Мира», One World, как планетарного открытого общества и глобального рынка в либерализме, или вагнеровские «сумерки богов» в трагическом мифе национал-социализма). Будущее получает свой смысл из настоящего и прошлого, в отрыве от них оно теряет всякое содержание и становится семантически (исторически) невозможным, пустым, хотя остенсивно оно и вполне может случиться как хаотическое событие или совокупность событий, лишенных места в системе порядка, а значит, и места в историале. Бессмысленное событие, не имеющее никакого исторического значения, то есть не соотносимое с общей структурой историала, не существует.

Поэтому в исламской истории все происходит в первые 600 лет хиджры¹, когда оформляется ее концептуальное ядро и намечаются все основные траектории дальнейшего развития исламского Логоса во всем спектре возможных путей универсализации, о которых уже шла речь.

Мы видели, что с самого начала Аббасидского халифата арабский фактор и изначальный аравийский ислам (монотеизм Луны) не был единственной доминантой, и персидские и шиитские влияния были важнейшим фактором, начиная с антиомейядского восстания Абу Муслима. В дальнейшем влияние иранского Логоса наряду с эллинским платонизмом только возрастало, и чисто арабская идентичность, сконцентрированная прежде всего в широком спектре захиритских школ толкования религии, политики и права, была лишь одним из направлений. Даже сам принцип Империи, предопреде-

¹ Философ аль-Кинди на основании греческой астрологии и толкования Корана определял продолжительность существования арабской Империи, халифата в 693 года, что оказалось очень близко к истине. Корбен А. История исламской философии. С. 155.

лявший структуру политики Аббасидов, имел иранские и греко-романские корни (учение о Четырех вселенских царствах)¹.

Вес ирано-шиитского начала существенно возрастает после того, как Аббасидский халифат полностью оказывается под властью Буидов (946 – 1075).

В начале XI века в Центральной Азии возникает мощная держава тюрок-сельджуков, которая стремительно разрастается, и в 1055 году глава сельджуков хан Йогрул-бек (990 – 1063) захватил Багдад. С этого времени Аббасидский халифат фактически оказался под властью тюрок, и аббасидский халиф Аль-Каим Биамриллах (1001 – 1075) был вынужден признать их господство.

При сельджуках роль суннитского ислама в Аббасидском халифате снова возрастает, и позиции захиритов укрепляются, но сама структура тюркской власти, безразличная к метафизике и философии, не столько поддерживает аравийский захиризм, сколько останавливает рост шиитских и чисто иранских настроений (в частности, активно противодействуя исмаилизму), хотя суфизм, напротив, всячески поощряется.

История *арабского ислама* во всеобъемлющем религиозно-политическом смысле полностью завершается в момент взятия Багдада монгольскими войсками хана Хулагу (1217 – 1265)² в 1258 году. Последний султан Аббасидов, правивший в Багдаде, Аль-Мустасим Биллах (1213 – 1258) был казнен. На этом арабский историал как глобальное политико-религиозное явления в целом оканчивается, хотя с учетом сложной структуры Аббасидского историала можно при желании зафиксировать момент конца арабской доминации и в более ранние периоды. Справедливо было бы сказать, что *вся история Аббасидского халифата — это история заката арабского (аравийского) ислама*. Лунный монотеизм с VIII по XIII век плавно убывает, но так как в истории конец далеко не всегда представляет собой некое мгновенное событие, а подчас растягивается на долгие столетия (это особенно подчеркивает историк европейской цивилизации Ф. Бродель, что нашло свое выражение в концепции *la longue durée*³),

¹ См. несколько подробнее: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Хулагу не был мусульманином, его жена, оказывавшая на него серьезное влияние, была христианкой-несторианкой, а сам он в конце жизни интересовался буддизмом. Именно этот фактор использовал вождь египетских мамлюков султан-мусульманин Бейбарс, остановивший продвижение монголов на границе Египта и Сирии и заключивший союз с монгольским ханом Золотой Орды Берке, принявшим ислам.

³ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV – XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986.

то и конец аравийского ислама занял несколько веков. Весь Багдадский халифат можно рассматривать как процесс конца доминанции арабской идентичности, «*закат Аравии*». В этот период происходит необратимый переход *от арабов к арабизму*, и отныне ислам будет представлять собой уже не столько арабское, сколько *арабистское* явление (по аналогии с эллинизмом и иранизмом). Сами же арабы либо растворяются в арабизме (как ранее эллины в эллинизме), либо снова стягиваются к своему ядру и постепенно превращаются в локальное явление, самым ярким религиозно-теологическим выражением чего становится широкий спектр захиритских учений и школ.

Завоевание Багдада монголами ставит в этом процессе точку, и отныне доминирующие в исламском мире политические структуры имперского масштаба уже больше никогда не будут арабскими в их изначальном смысле.

Итак, Арабский халифат видел стремительный взлет при Мохаммеде и праведных халифах, достиг кульминации при Омейядах и первых Аббасидах и начал постепенно клониться к закату на всем протяжении аббасидской истории — вплоть до Хулагу, казнившего последнего арабского халифа.

Арабы при Халагуидах: маргинализация

Хулагу основал Государство Ильханов (по-монгольски «Ил Хаант Улс»), просуществовавшее до конца XIV века¹ и включавшее в себя Иран, Азербайджан, большую часть современного Афганистана и Туркмении, большую часть Закавказья, арабский Ирак и восточную часть Малой Азии².

В этот же самый период в Египте власть захватили представители этнополитической группы мамлюков, состоявшей из тюркских и кавказских воинов, захваченных Золотой Ордой и проданных в рабство, на базе которых ранее фатимидский халиф создал гвардию. Мамлюки при султани Бейбарсе укрепились настолько, что не только сбросили династию курдов Айюбидов, которая несколько ранее, в свою очередь, положила конец Фатимидскому халифату, но и смогли остановить

¹ После хана Газана (1271 – 1304) правители Государства Ильханов были мусульманами, но сохраняли как и мусульманские ханы Золотой Орды и других монгольских царств, принципы широкой веротерпимости, заложенные в туранской этике Чингисхана (ясе).

² Вассалами и данниками хулагуидов были Грузия, Трапезундская империя, Конийский султанат, Киликийское царство, Кипрское королевство, Государство куртов в Герате; столицами — последовательно Мерге, Тебриз (Южный Азербайджан), Сольтание, затем снова Тебриз.

в 1260 году наступление монголов и отвоевать у них Сирию. При этом мамлюки объявили себя — как ранее другие турки, сельджуки — защитниками династии халифов и укрыли аббасидского принца, лишённого, однако, какой бы то ни было реальной власти. Так номинально династия Аббасидов продолжилась под властью мамлюков, на сей раз в Египте. Мамлюки покорили также Аравию и установили контроль над Меккой и Мединой. Но это «приращение» во времени «Аббасидского халифата» не было ни чисто арабским (так как мамлюки были смешанным народом из тюрок, черкесов, грузин и других кавказских народов), ни имперским. Государство мамлюков было весомым, но все же локальным явлением. Оно дожило до 1517 года, когда было окончательно завоевано Османской Империей, и эстафета халифата символически перешла к другим туркам — османам.

Государство Ильханов просуществовало до XIV века. При третьем правителе Текудере (ок. 1247 — 1284) Ильханы приняли ислам. Текудер остановил гонения на мусульман и переориентировал политику с Византии, союзниками которой были первые Ильханы, на мусульман-мамлюков. Но свергший Текудера Аргун-хан (1255 — 1291) снова вернулся к политике Хулагу, что в целом было характерно и для других Ильханидов, в равной мере поддерживавших ислам, христианство и иудаизм, противостоящих мамлюкам и все более склонявшимся к иранской идентичности (и в частности, к шиизму).

С точки зрения арабского историала Государство Халагуидов уже не могло более рассматриваться как *исламская Империя*, так как в ней не только не доминировал больше аравийский ислам, но сами арабы составляли лишь одну этническую группу среди других, а захиритские школы были смещены на периферию с повсеместной доминацией суфиев и активным распространением шиизма. Хотя мамлюки, традиционные противники Халагуидов, и объявляли себя продолжателями Аббасидов, и они не могли всерьёз рассматриваться как носители чисто арабской идентичности, а их власть и население их державы хотя и были исламскими, но преобладало здесь не арабское, но *арабистское* начало — давали о себе знать и тюркские (а также кавказские) корни правящего класса, и последствия радикального шиизма Фатимидов, глубоко проникшего в религиозную и политическую культуру.

И в Государстве Ильханов, и в державе мамлюков арабы были второстепенным явлением.

Арабы в Великой Мавритании

Если мы посмотрим на арабский мир Магриба, Западной Африки, начинающейся на границе Египта с Ливией и простирающийся

вплоть до Атлантики, то увидим здесь еще один случай арабизма. На сей раз речь идет о смешении арабской (арабо-исламской) бедуинской культуры со сложной цивилизацией, основной доминантой которой были берберские племена. Берберы были особым народом, вероятно, происходившим из «народов моря». Их предки были белыми (но не индоевропейскими!) племенами, населявшими Ливию и обширные регионы Северной Африки — вплоть до африканского побережья Атлантического океана. В культуре берберов ярко заметны черты матриархального культа, и как большинство «народов моря» они, скорее всего, были носителями цивилизации Великой Матери¹. Берберы не семитский народ с очень архаичными корнями. Кроме того, юго-западное побережье Средиземного моря было с древних времен колонизировано греками (эллинская колония в Ливии Киренаика) и римлянами, которые после победы над Карфагеном стали главенствующей силой в Средиземноморье, подчинили себе финикийские колонии и основали новые.

Поэтому в период арабских завоеваний Северной Африки арабы, точно так же как и в Сирии, Месопотамии, Иране и Центральной Азии, пришли не на пустое место, а в пространство древней развитой цивилизации со своей особой идентичностью. Берберские племена не сразу и не в полной мере приняли ислам, но постепенно в целом подверглись арабизации и стали частью Омейядского халифата, распространившего свое влияние на весь Магриб и почти полностью покорившего Иберийский полуостров. Берберы представляли собой первых, кого арабы встретили на своем пути в сторону Атлантики, и именно они были главным этническим компонентом арабских завоеваний Магриба и Испании. На Иберийский полуостров арабы пришли уже в меньшинстве, тогда как берберы, получившие в Испании название «мавры», составляли основу исламских завоевателей².

По сути, Магриб в исламскую эпоху можно считать пространством единой *Великой Мавритании*, где преобладало берберское население, объединенное арабами-мусульманами под своим владычеством, так как свободолюбивые берберские племена ранее не имели никакого централизаторского вектора и постоянно враждовали друг с другом.

После падения Омейядов, последним следом которых стало иберийское арабо-мавританское Государство аль-Андалус, Магриб оккупирован под властью Аббасидов.

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.

При Аббасидах проповедь политического шиизма постепенно возрастает, и в начале X столетия исмаилитские проповедники становятся настолько популярными в Западной Африке, что им удается поднять берберов Ифрикии (современный Тунис) на эсхатологическое восстание против полузависимой от Багдада арабской династии Аглабидов, после чего в Магрибе создается Фатимидский халифат, основу которого составляют именно берберы. Фатимиды в 909 году основывают в Тунисе свою столицу и начинают покорение соседних территорий, вначале объединив берберов, а затем захватив Египет, потом Палестину и Сирию. Фатимидский халифат существует до начала XII века, пока не уступает место Айюбидам, а затем мамлюкам.

Следует подчеркнуть, что арабский язык в Магрибе распространяется в качестве *lingua franca* только при Фатимидах, а ранее арабы, составлявшие правящий класс, были окружены местными народами, говорившими на различных берберских диалектах. Это было также сопряжено с расселением в Западной Африке многочисленного арабского племени бану хиляль¹, на которое опирались Фатимидские правители для того, чтобы справиться с периодически поднимающимися восстаниями отдельных берберских племен.

Аль-Андалус и возникшие позднее на территории Иберийского полуострова Государства были также преимущественно берберскими, что особенно явно дало о себе знать династии Аль-Мухадмов, Хафсидов и Маринидов, когда берберские власти ясно осознавали этнокультурные отличия от арабов и, по сути, создали Великую Мавританию с главным центром в Тунисе. В этот период арабы бану хиляль воспринимаются как чужеродный элемент Магриба и подвергаются притеснениям.

Позднее, как и берберы, магрибские арабы были изгнаны в ходе Реконкисты из Испании, а в Северной Африке в XVI веке были подчинены Османской Империи.

В результате, однако, весь Магриб был исламизирован и арабизирован вплоть до того, что берберская идентичность представлена сегодня в странах Западной Африки лишь эпизодически и фраг-

¹ Бану хиляль, как и подавляющее большинство аравийских племен, были чистыми кочевниками (бедуинами) и жестко настаивали на своих традициях и образе жизни. Так, арабский историк Ибн Халдун замечает, что нашествие бану хиляль и их жестокость привели к тому, что огромные территории Северной Африки были превращены из процветающих плодородных земель в пустыни. Бану хиляль — подобно библейским рехавитам — твердо держались древнего кочевое аравийского уклада и основанной на нем асабийя. В эпоху Фатимидов они были обращены в шиизм, но позднее снова вернулись к суннизму (малекитский мазхаб). Весьма показательным, что название «бану хиляль» дословно означает «сыны полумесяца», что подчеркивает их принадлежность к культуре монотеизма Луны.

ментарно. Несмотря на то что и сегодня подавляющее большинство жителей Магриба этнически и культурно является потомками берберов, арабский язык здесь преобладает, и сами народы считают себя арабами. Однако этот тип магрибского арабизма, несмотря на поверхностное сходство с другими чисто арабскими (аравийскими) обществами, представляет собой весьма особое явление, и изучение берберской идентичности требует повышенного внимания и отдельного исследования¹. В подавляющем большинстве магрибских арабов скрыт бербер.

От Тимуридов к османам

После того, как Государство Халагуидов ослабло, оно было захвачено Тамерланом² и включено в его Империю, с полюсом в Средней Азии (бывшее Чагатайское царство, Мавераннахр³), с официальным названием «Туран» и со столицей в Самарканде. Империя Тимуридов объединила под своей властью гигантские территории, включающие Мавераннахр, Иран, Ирак, Афганистан, а после завоеваний Захир ад-дин Бабура (в 1526 году) и Индию (Государство Великих Моголов). Государство Тимура и Тимуридов было:

- исламским (суннитским) в религиозном смысле;
- монгольским по этническому составу правящей династии;
- тюркским по составу военной аристократии;
- персидским по культуре и, в значительной степени, преобладавшему языку.

Тем самым в нем формировалась уже совершенно новая — по сравнению с Арабским Халифатом — цивилизационная модель, где наряду с исламом как религией и связанной с ней определенной *арабизацией* культуры активно утверждались как минимум две самобытные и полностью самостоятельные цивилизационные идентичности:

- *туранская* (тюркско-монгольская, евразийская, радикально воинственная) и

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II.

² Тамерлан происходил из тюркизированного монгольского племени барлас.

³ Территория в Центральной Азии, граничившая с царством Ильханов и Делийским султанатом на юге, Золотой Ордой на северо-западе и Китайской Империей Великого хана на востоке. В целом соответствует области Согд (Согдиана), но не включает Фергану и Памир. Сегодня это территория, включающая большую часть Узбекистана, запад Таджикистана и Киргизии, восток Туркменистана и южные регионы Казахстана. Древнейшие и наиболее крупные города — Самарканд, Бухара, Худжанд, Хива, Туркестан и др.

- *персидская* (созерцательная, изысканная, городская, интеллектуальная и уходящая корнями в тысячелетия древней иранской культуры, в иранский Логос)¹.

Конец Империи Тимуридов привел к образованию на ее месте нескольких чрезвычайно важных для истории ислама геополитических образований:

- *Сефевидского Ирана* (где шиизм стал преобладающей формой религии и где были возрождены многие собственно персидские цивилизационные установки);
- *Османской Империи*, захватившей в XV веке Константинополь и создавшей своеобразный синтез из греческого византизма, халифата, туранизма и персидской интеллектуальной культуры² (где преобладающим был суннизм ханафитского толка с масштабным распространением суфийских тарикатов);
- *Империя Великих Моголов*, включающая Афганистан и Пакистан, где основным языком был персидский, военное сословие тюркское, преобладал ислам суннитского толка³, а также огромное влияние оказала собственно индусская цивилизация и ее периферийные северо-западные районы, с самобытными культурами, отчасти восходящими к цивилизациям кочевых индоевропейских народов Турана (афганские и пакистанские племена);
- *Бухарское ханство* в Средней Азии, основанное узбеком Мухаммадом Шайбани, где преобладал персидский язык и персидская культура, при значительном количестве тюркского населения (узбеки, чагатайцы), был распространен суннизм и параллельно развитые сети тарикатов преимущественно суфийского ордена Накшбандийя.

Цивилизации тюрков и Османской Империи мы посвятим отдельную работу, и кое-какие моменты мы описали в третьем томе

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

² Османские турки несколько веков находились под сильным влиянием персидской культуры, что наложило глубокий отпечаток на османскую идентичность и особенно проявилось в имперский период.

³ Во время царствования Императора Акбара Великого государственной была провозглашена новая синкретическая религия — Дин-и Иллахи, дословно «Вера в Бога», включавшая в себя элементы ислама, индуизма, христианства, зороастризма и джайнизма. В специальном дворце «Ибадат хана», отведенном для межконфессиональных дискуссий, Акбар Великий собирал представителей разных религий и устраивал между ними диалог, в котором принимал живейшее участие. В 1568 году он под впечатлением равнозначности и убедительности аргументов представителей разных конфессий отменил «джизью», то есть особый налог, собиравшийся по закону шариата. Choudhury R., Makhan L. The Din-i-Ilahi, or, The religion of Akbar. New Delhi: Oriental Reprint, 1997.

«Малой Ноомахии»¹. Сефевидский Иран и отчасти среднеазиатский ислам рассмотрены нами в работе об иранском Логосе², а Империя Великих Моголов в томе «Малой Ноомахии», посвященном Индии³. В целом в этот период, начавшийся с падения Аббасидов и завершившийся XX веком, арабы перестают играть самостоятельную роль в истории даже исламских Государств, окончательно превратившись в локальное явление. В этом статусе они оставались вплоть до конца Османской Империи, пока в XIX веке не сложился арабский национализм, а в XX веке салафизм, что снова сделало арабский фактор важным геополитическим, религиозным и цивилизационным фактором.

Константы постаббасидской исламской культуры

Ислам на территориях, ранее входивших в состав Багдадского халифата, сохранился и оставался *доминирующей силой*, но прямой и однозначной легитимности исламского правления (для суннитов обязательным условием является принадлежность исламского правителя к племени курайшитов, для шиитов — к дому пророка 'Али) была утрачена. Отныне исламский мир оказался разобщенным, и отдельные его составляющие были включены в новые политические образования, часто номинально исламские, но уже утратившие строгую и однозначную идентичность изначального Арабского халифата. Ирак, долгие столетия бывший сердцем халифата, и прилегающие к нему с востока персидские территории, а также Ближний Восток и север Аравийского полуострова, оказались надолго под контролем вначале монгольских, а затем тюркских правителей.

Параллельно этому арабы становились из этнокультурной доминанты и правящего класса относительным и локальным явлением. Строгий аравийский монотеизм Луны в такой ситуации был окончательно размыт под воздействием множества цивилизационных Логосов, а арабская идентичность, бывшая матрицей арабизма, стала, в свою очередь, лишь одним из многих факторов, полностью утратив могущество и способность к прямому доминированию.

Если мы видим Аббасидскую эпоху как постепенный закат арабского ислама, то постаббасидский период вводит нас в *постарабский ислам*, где сама структура аравийского монотеизма подвергается фундаментальной трансформации. Отныне лунарный монотеизм

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

² Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

³ Дугин А. Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. М.: Академический проект, 2014.

не является единственной и главной моделью отношения мусульманина (уммы) к Богу. Он строго сохраняется только в жестко захиритских течениях, которые к тому же разделяют далеко не все арабы. В то время как в других течениях ислама, и особенно в повсеместно распространенном суфизме, принятом также и многими арабскими обществами, не говоря уже о практически всех неарабских культурах и народах, мы имеем дело с другими и подчас самыми разнообразными метафизическими представлениями — в том числе подчеркнуто солнечными (прежде всего иранизм и платонизм). Подчинив исламу огромные пространства, великие народы и цивилизации, арабы постепенно утратили свою изначальную идентичность, а ислам под влиянием этих цивилизаций и их Логоса превратился в совершенно иную, многомерную, полицентричную и многоуровневую традицию, сохранившую с чисто аравийским началом лишь формальную преемственность.

Поэтому современные салафитские течения отчасти правы, когда они констатируют колоссальную метафизическую и теологическую дистанцию между историческим исламом («традиционным исламом») и изначальным аравийским образцом. Подавляющее большинство исламских обществ ориентированы иначе, нежели лунный монотеизм раннего ислама, который уже очень давно стал периферийной и маргинальной линией в контексте общеисламской культуры. И хотя арабы имеют к этому лунному монотеизму определенную экзистенциальную предрасположенность, склонность и морфологическую близость, давно уже под «арабами» мы понимаем более широкий этнокультурный феномен, да и современные арабы далеко не все и не полностью сохранили основы кочевого пустынного Dasein'a бедуинов и во многом изменились под влиянием культур и цивилизаций, с которыми вошли в тесный, интенсивный и долговременный конфликт.

После падения Багдада от рук монголов, в исламской истории начинается новый период, где все обозначенные ранее тенденции (сохранение изначальной идентичности, версии универсализации и т. д.) развиваются уже в новых условиях и где доминирующим фактором становится нечто, цивилизационно отдельное от ислама и этнокультурно — от арабской идентичности. Ислам повсюду выступает в сочетании с какими-то другими дополнительными элементами, прообразы которых, однако, можно обнаружить и в период Аббасидов. Исламская цивилизация в дальнейшем одновременно и влияет на другие культурные круги, и испытывает на себе их влияние, то есть проблема универсализации ислама решается в разных обстоятельствах и в разных исторических, культурных, политиче-

ских и этнических контекстах всякий раз оригинальным образом. Но везде мы видим развитие тех траекторий, с которыми мы уже встречались:

- в *исконно арабских культурных кругах*, значительно расширившихся в результате арабских завоеваний, миграции самих арабов и арабизации иных народов (в первую очередь семитских и племен Северной Африки, например, берберов, но и не только), одной из доминантных констант остается салафизм и «внешний ислам» радикально суннитского (захиритского) толка (в Османский период в контексте тюркского владычества это станет религиозной матрицей арабского национализма, противопоставляющего салафитскую идентичность османскому универсалистскому исламу с широким спектром влиятельных суфийских тарикатов — в первую очередь янычар, составлявших в определенный период политико-административную элиту Высокой Порты);
- в *Иране* укрепляется шиитский ислам, постепенно с эпохи Сефевидов приобретающий черты самостоятельной цивилизации, представляющей собой иранско-исламский синтез с ярко выраженной персидской доминантой (ярчайшим выражением этого является школа Ишрак, основанная Шихабоддином Яхья Сохранарди и соединяющая в себе мистический ислам, шиизм, суфизм, аль-фалсафа, герметизм, платонизм, эллинизм и восстановление доисламских иранских религиозных и культурных начал)¹;
- в *тюркских обществах* (Османская Империя, Средняя Азия и т. д.) складывается оригинальный синтез, где исламские религиозно-политические нормы сочетаются с персидской, европейской (средиземноморской), автохтонной культурой, широко распространяются суфийские тарикаты, создающие важнейшие структуры диалога местных цивилизационных идентичностей с общеисламским мировоззрением в духе интеграционных и синтетических версий универсализма;
- в *Индии* (Пакистане, Бангладеш), а также в тихоокеанском регионе ислам приобретает еще больше самобытных черт, сочетаясь с индуистскими и зороастрийскими теориями, концепциями, обрядами, ритуалами, мистическими практиками, социально-правовыми моделями (кастовыми институтами) и множеством еще более локальных культурных черт (дравидских и малайских), постепенно образуя самостоятельную индо-исламскую цивилизацию, с одной стороны, и особый тихоокеанский ислам — с дру-

¹ Дугин А. Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

гой (в обоих случаях, как и во всех остальных регионах, суфизм играет в процессе цивилизационного диалога главную роль).

Постаббасидский ислам, таким образом, продолжает в разных культурных средах те тенденции, которые наметил ислам аббасидский, причем этот процесс сопровождается постепенным и неуклонным *снижением собственно арабского фактора*, сохраняющего свои позиции в качестве языка Корана и тем самым концептуальной базы для религиозно-политического и правового устройства исламского общества (уммы), но все более оттесняемого на периферию иными локальными культурными формами.

Подготовленный в аббасидский период универсализм неуклонно расширяет свои границы, и ислам становится в полном смысле слова мировой религией, в которой изначальный аравийский посыл трактуется уже в более широком историко-концептуальном контексте. Ислам — мировая религия, но в этом качестве как мировая религия она уже не является строго тождественной изначальному аравийскому монотеизму Луны. По сути, это уже другая религия, подобно тому как поставилонский иудаизм является радикально иным в сравнении с доавилонским. Южно-семитское начало в мировом исламе фундаментально трансформировано до такой степени, что кардинально изменена сама базовая структура исламского Логоса.

Ибн Хальдун: социология ислама

XIV век: энциклопедия исламской социологии

Чрезвычайно важной фигурой исламской мысли является средневековый исламский ученый Ибн Хальдун (1332 – 1406), родившийся в Магрибе (Тунис). Фигура Ибн Хальдуна воплощает в себе самые разные аспекты знаний — от теологии и права (он был судьей малекитского мазхаба) до новых дисциплин, предвосхищающих собой современную экономику, социологию и учение о цивилизационных циклах, которые Ибн Хальдун самостоятельно разработал. Ибн Хальдун по грандиозности своего интеллекта сопоставим разве что с Ибн 'Араби, но если основное внимание Величайшего Шейха сосредоточено исключительно на метафизике и ее глубинах, Ибн Хальдун исследует имманентную феноменологию обществ, культур, религий и цивилизаций, создавая, тем не менее, впечатляющую картину универсального знания, описывающего все основные стороны жизни и ключевые вопросы истории и социологии.

Ибн Хальдун происходил из знатного йеменского рода, основавшегося в Аль-Андалусе с древнейших времен¹. Реконкиста Севильи в 1248 году заставила его семью бежать в Магриб. Отец и дед занимали высокие посты при династии Хафсидов в Тунисе и были влиятельными членами суфийского братства. Суфизму сам Ибн Хальдун также посвятил отдельный труд — «Sifā'u l-Sā'il». К теме суфизма и к его теориям, учениям и методам он постоянно обращается в своем главном труде «Книге уроков, записей, начала и событий в истории арабов и берберов, а также их могущественных современников» (Kitāb al-'Ibar wa-Dīwān al-Mubtada' wa-l-Khabar fī Ta'rīkh al-'Arab wa-l-Barbar wa-Man 'Āṣarahum min Dhawī ash-Sha'n al-Akbār)², состоящем из семи томов. Это произведение было изначально задумано им как история народа берберов, но переросло в изложение всемирной

¹ Сам Ибн Хальдун в своей подробной биографии возводит свой род к арабско-му племени, обитавшему на территории Хадрамаута. Однако некоторые историки считают эту генеалогию мифом и допускают большую вероятность берберского происхождения его рода.

² *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: An introduction to history. 3 vols. N.Y.: Princeton, 1958.*

истории в оптике араба-мусульманина из Магриба (с возможными берберскими корнями). Берберам посвящены два заключительных тома — шестой и седьмой.

Позднее Ибн Хальдун переезжает в Каир, где занимает высокий пост при мамлюкском султানে.

В это время в Сирию вторгаются армии Тамерлана. Ибн Хальдун сопровождает в походе против него мамлюкского султана Фараджа. Когда Фарадж оставляет свою армию в осажденном городе Дамаске, Ибн Хальдун принимает участие в переговорах с Тамерланом. По словам арабского историка того времени Ибн Арабшаха (1392 — 1450), прославившегося жизнеописанием Тамерлана¹, Ибн Хальдун сумел настолько поразить того своей ученостью, что получил от жестокого завоевателя почести и награды и написал для него подробный историко-географический очерк Магриба.

Затем Ибн Хальдун вернулся в Каир, где в последние годы жизни основал тайное общество «Риджал Хама Риджаль», за что перед смертью подвергся преследованиям, так как в программе данного общества содержались проекты основательных политических, экономических и социальных реформ².

Система Ибн Хальдуна охватывала все стороны общества. Прежде всего он основывался на исламской теологии и исламском праве в духе малекитского мазхаба, судьей (qādhi) которого он был. Но важнейшим положением Ибн Хальдуна было утверждение, что применение исламских законов должно прежде всего учитывать *структуру* историала конкретного общества. Универсальные нормы шариата требуют учета семантики временных циклов, без которых это превратится в бессмысленную и чисто механическую операцию, упускающую из виду самое главное. Отсюда фундаментальный вывод Ибн Хальдуна: для того чтобы соотнесение теологии и религиозного права с конкретными событиями, деяниями и социальными процессами было корректным, необходимо прежде всего построить единую историко-семантическую цепочку, выводящую данное общество из общих представлений о судьбах человечества и составляющих его народов, а затем строго описывающую место и значение данного общества в контексте целого.

Но построение историала требует соотнесения этнологии и географии, то есть своего рода *изначальной геополитики*, в которой народы и страны, где они проживают, увязывались бы логическими

¹ *Ибн Арабшах. История амира Темура.* Ташкент: Институт истории народов Средней Азии имени Махпират, 2007.

² *Fischel W. Ibn Khaldun in Egypt: His public functions and his historical research, 1382 — 1406.* Berkeley: University of California Press, 1967.

отношениями. Таким образом, историал должен учитывать этносы и пространство, как важнейшие координаты для построения общей структуры.

Далее, Ибн Хальдун обращает внимание на социальные циклы, в ходе которых одно и то же общество меняет свои основные параметры. И здесь встает вопрос об идентичности. Как мы уже видели, термин «идентичность», по-арабски «асайбия» (*‘aṣabiya*) ввел в оборот как раз Ибн Хальдун. То, что в обществе является «одним и тем же» — это идентичность, «асабийя». Но если мы вводим два фактора — этнос и пространство, то можем разложить идентичность на две составляющие. Одним и тем же общество является в том случае, если оно живет *на одном и том же месте* (пространственная идентичность). С другой стороны, одним и тем же общество является тогда, когда мы имеем дело с одним и тем же этносом, *перемещающимся в пространстве*. Оба эти фактора сходятся воедино при построении историала: оседлое общество всегда, по Ибн Хальдуну, соотносится с кочевым, и это соотношение (соответствующее двум слоям идентичности) формирует логическую цепочку историала. Эту цепочку сам Ибн Хальдун считал циклической.

Цикл существования общества изначально определялся фактом *завоевания кочевниками оседлого населения*, что Ибн Хальдун принимал за первую фазу цикла. Далее следовал процесс седентаризации новой правящей элиты, укрепление ее связей с пространством (при сохранении связей с этносом — вчерашних кочевников). И наконец, разложение структуры «слишком оседлого» общества, за чем следовало новое вторжение кочевых племен. И все повторялось снова.

Внутри этих социологических циклов Ибн Хальдун выделял экономические соответствия и закономерности, а также процессы, предопределяющие циркуляцию элит.

Совокупно идеи Ибн Хальдуна предвосхищают целый спектр европейских наук Нового времени — экономику (А. Смита, Дж.М. Кейнса), социологию (Л. Гумпловица, В. Парето, М. Вебера, Э. Дюркгейма, П. Сорокина), историю и философию истории и т. д.

Масштаб мысли, глубина и точность наблюдений Ибн Хальдуна таковы, что его творчество представляет собой полноценную энциклопедию наук, значительная часть которой не только содержит в себе те методы и теории, к которым Западная Европа обратится лишь в Новое время, но которые подчас глубже и органичнее своих новоевропейских эквивалентов.

В философских, исторических и социологических трудах Ибн Хальдуна мы имеем монументальный памятник арабской мысли в ее

высшем выражении. При этом сам Ибн Хальдун, обращаясь к берберам и персам, а также к остальным народам, так или иначе связанным с исламской цивилизацией, учитывает и их цивилизационные особенности, включая их Логосы в структуру своей универсальной и обобщающей теории, имеющей имперский охват.

Как мы уже упоминали ранее, Ибн Хальдун считал, что «подавляющее большинство исламских ученых в религиозных и светских науках были неарабами»¹, причем в его терминологии слово 'aġam, то есть «неараб», применялось преимущественно к неарабским народам Востока, и прежде всего к персам. Неарабов Запада, которых сам Ибн Хальдун, родом из Аль-Андалуса, хорошо знал, он практически всегда называет «берберами». Поэтому для него исламское знание было не только арабским, но именно универсальным, покрывающим цивилизационные зоны и к востоку, и к западу от аравийского ядра, то есть иранский Логос и культуру берберов.

При этом Ибн Хальдун в равной мере обращается как с суннитами, так и к шиитам, включая Фатимидов, оставивших в Магрибе и в Египте глубокий след, а также к различным течениям в суфизме, стремясь охватить в своей энциклопедии все области науки, известные в его время. Кроме того, некоторые — новые социологические и экономические дисциплины — он формулирует самостоятельно.

Номадизм против оседлости: код цивилизации

Социология Ибн Хальдуна основана на следующей базовой модели. С его точки зрения, все народы делятся на кочевые и оседлые, и самым образцовым кочевым народом являются арабы-бедуины. Другие кочевники — некоторые берберские племена, тюрки и монголы, согласно Ибн Хальдуну, воспроизводят тот же арабский стиль цивилизации и типологически ему соответствуют. Арабы являются кочевниками по преимуществу, поскольку их среда обитания — песчаная пустыня, где вообще нет никаких пригодных для поддержания жизни продуктов, а средством передвижения служат верблюды. У других кочевых народов, передвигающихся на лошадях, не столь радикальные жизненные условия — места их кочевий богаче и более подходят для жизни. Но именно пребывание в предельно трудных условиях делает из арабов абсолютных кочевников, идентичность (асабийя) которых закаливается в этих условиях и становится чрезвычайно сильной.

¹ *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: An introduction to history. 3 vols. Vol. 3. N.Y.: Princeton, 1958. P. 311.*

Жизнь кочевника состоит из погони за тем, чтобы получить необходимое для поддержания жизни. Отсюда простота быта и отсутствие излишков. При этом кочевой образ жизни требует опоры на собственные силы, что воспитывает гордость, чувство собственного достоинства и неготовность мириться с высшей властью. Поэтому, утверждает Ибн Хальдун, у арабов никогда не было царей. Цари воспитывают в подданных чувство страха и покорности, но они не совместимы с суровым кочевым бытом в пустыни. Кочевников можно заставить подчиняться только религиозной харизмой, визионерством и профетизмом. В противном случае они никакого авторитета просто не признают. Тем самым, продолжает Ибн Хальдун, объясняется история ислама и авторитет Мохаммеда. Он был не царем, но именно религиозным вождем диких бедуинов.

Противоположным социологическим типом являются оседлые народы. В отличие от кочевников они не перемещаются, живут в местах, благоприятных для поддержания жизни и накопления избытков, что заставляет их стремиться к предметам роскоши и комфорту. Оседлые народы возводят города и создают утонченные культуры, науки, а также сложные формы производства, строительства и социальной организации. Оседлые народы по сравнению с кочевниками живут в раю, поскольку у них, как правило, всего достаточно. Они создают династические монархии и легко подчиняются царской власти, если та гарантирует им защиту от врагов. Оседлые культуры, как правило, изнеженные и слабые. В них процветает коррупция, лицемерие и отчужденные отношения. Идентичность (асабийя) таких культур непрерывно слабеет. Большинство народов Магриба и Аль-Андалуса (Великой Мавритании), Египта, Палестины и Сирии, а также Персии, согласно Ибн Хальдуну, являются оседлыми — отсюда их города, поля и развитые цивилизации.

Между этими социологическими полюсами — кочевым и оседлым, что этнически в реконструкции Ибн Хальдуна соответствует арабам и неарабам ('аџам, то есть обобщенно берберам и персам), — существует асимметричное *напряжение*: кочевники стремятся попасть в город, завоевать его и осесть в нем, пользуясь его богатствами, а оседлые народы отнюдь не стремятся оказаться в пустыне — особенно в безводной и мертвой, предпочитая любой ценой продолжать жить в деревне или городе. Таким образом, кочевые народы всегда стремятся подчинить себе оседлых, что им периодически и удается.

Важным условием для этого является:

- *упадок оседлой культуры*, разложившейся настолько, что способность оказывать сопротивление противникам становится критически низкой,

- и соответственно, *сильная асабийя кочевников*, остро ощущающих свои кровно-родственные связи, бесстрашных, мужественных и прямолинейных.

В этом случае все шансы есть у кочевников, которые вторгаются в оседлое поселение, вырезают или обращают в рабов мужчин и детей, берут себе в жены местных женщин и становятся правящим классом. Некоторое время они еще сохраняют определенные стороны кочевого этоса, солидарность, кровно-родственные связи, определенный аскетизм. И это делает захваченное ими Государство способным обороняться от новых кочевников. Постепенно кочевой дух уходит, и они сами приобретают все признаки оседлого населения: от харизматических экстатических вождей власть переходит к наиболее успешным воинам, а затем и к царям, повторяющим классические формы политического устройства оседлых народов. Этот процесс затягивается на определенное время, но раньше или позже общество снова разлагается, политическая элита становится изнеженной и слабой, раздраемой интригами и борьбой за власть. И в какой-то момент оседлое общество оказывается бессильным перед волной новых кочевников. «Новые арабы» завоевывают «новых джамов» (неарабов).

И далее весь цикл повторяется снова.

Историал Ибн Хальдуна

Этносоциологическая модель, предложенная Ибн Хальдуном, была заново и независимо открыта в XIX веке первой волной западных социологов — Л. Гумпловичем, У. Самнером и т. д., а позднее стала классической для объяснения возникновения Государств¹. Она прекрасно применима к самым разным типам обществ и историческим периодам, где исламский мир является лишь одним примером из многих. Но для Ибн Хальдуна открытый им самим закон был призван объяснить и систематизировать историал именно исламского общества, что позволило ему выстроить непротиворечивую и логически стройную картину. При этом чрезвычайно важно, что циклический характер этносоциологии Ибн Хальдуна заставляет его относиться к исламу как к *временному историческому периоду*, как к одному из циклов. Поэтому он с огромным вниманием разбирает различные версии исламской эсхатологии, будучи совершенно уверенным, что ислам — явление временное, которое возникло в определенных обстоятельствах и при других обстоятельствах исчезнет. При этом он полагает, что эсхатологические пророчества

¹ Дугин А. Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

должны быть реализованы в ближайшем будущем, а шиитские (исмаилитские) ожидания прихода Махди он считает признаком близости последних времен, хотя и отказывается увлечься той или иной эсхатологической школой — например, теми, кто считал местом прихода Махди крайний запад Африки — и в частности, прибрежное место Масса недалеко от древнего берберского города Агадир (в современном Марокко).

С опорой на свою теорию кочевников и оседлых народов Ибн Хальдун описывает исламский историа.

Так как кочевничество *проще*, чем оседлость, а также более нищее и дикое, то Ибн Хальдун считает его *изначальным условием человеческого бытия*. Отсюда он делает вывод о том, что именно арабы являются *древнейшим народом*. Будучи самыми примитивными, бедуины обладают преимуществом в споре за древность. Отсюда ханифизм (Ur-Monothelismus) доисламских времен и то состояние, в котором арабы находились накануне появления Мохаммеда.

Мохаммед представляет собой, по Ибн Хальдуну, такой тип, который только и мог сплотить кочевников — экстатического религиозного вождя и пророка. Кочевники не могли склонить голову перед другими людьми, этому противостоял весь их культурный настрой. Только перед прямым вторжением Божества, как перед интенсивной массой абсолютной власти они могли согласиться поступиться хотя бы отчасти своей свободой. Поэтому для объединения бедуинов Аравии, никогда не создававших в своей истории крупных политических образований, Империй и царств, требовалась именно *фигура пророка*. На этом основании и была создана новая исламская асабийя.

Это — первый аккорд исламской цивилизации: бедуины объединяются вокруг харизматического вождя, чей статус является не столько социально-политическим, сколько религиозным. Это является стартовым моментом исламской экспансии, обращенной принципиально в сторону оседлых цивилизаций. При Мохаммаде кочевой уклад арабской бедуинской уммы зафиксирован в Мединской Конституции.

На следующем этапе, после смерти Мохаммеда, власть в умме переходит к халифам, которые представляют собой выдающихся военачальников, действующих с опорой на авторитет религиозного реформатора и апелляциями к нему и его наставлениям закрепляющих свое право на управление остальными арабами-кочевниками. На этом этапе праведных халифов в полной мере проявляется этносоциологический закон Ибн Хальдуна: дикие кочевники-бедуины начинают захватывать оседлые цивилизации — Сирию, Палестину, Египет, Магриб и так вплоть до Испании к западу от Аравии, и Ме-

сопотоамию, Иран, часть Малой Азии и Центральной Азии к востоку. Первыми под власть арабов попадают оседлые цивилизации Ближнего Востока, а затем берберская Африка и иранская Средняя Азия.

Чтобы арабы смогли осуществить свои завоевания, должен был наличествовать контраст между могуществом их свежей религиозной миссии и упадническим состоянием оседлых культур. Что, скорее всего, именно так и было.

При этом кочевники-арабы добились того, что, по Ибн Хальдуну, является целью любого кочевого общества: они стали *правлящей элитой оседлых обществ*, то есть перешли от режима привагии к режиму изобилия.

Далее, Ибн Хальдун верифицирует следующий тезис: ассимиляция кочевой элитой социально-политического, экономического и культурного уклада завоеванных оседлых обществ. И снова история Омейядского и Аббасидского халифата точно соответствует этому тезису: власть после четырех праведных халифов становится и не религиозной, и не основанной на личном героизме, а *наследственной*. Халифы Омейядов и Аббасидов — уже классические цари оседлых обществ. При этом арабские завоевания продолжают, и отдельные бедуинские племена время от времени снова вторгаются из Аравии в Северную Африку.

Когда Омейяды приходят в упадок, их свергают более деятельные Аббасиды, опирающиеся на активные иранские массы, стремящиеся вообще сбросить владычество арабов. А когда и эта династия ослабевает, приходит черед религиозных реформаторов из числа шиитов, основывающих Фатимидский халифат. Для Ибн Хальдуна, Фатимиды представляют собой второй цикл исламской истории. Основатели Фатимидского халифата в IX веке и первый халиф Абдуллах аль-Махди Биллах выступают как религиозные реформаторы и поднимают на восстание берберов. Со свежими силами берберы свергают Аглабидов, чье правление перешло в стадию упадка, и в новом халифате политической элитой становятся шииты-семеричники. В XII веке дает о себе знать упадок и Фатимидского халифата. Власть в Египте захватывают потомки кочевых племен Турана мамлюки, а другие тюрки — кочевники-сельджуки — устанавливают над Аббасидами фактически полную власть.

Следующим подтверждением закона Ибн Хальдуна становятся снова кочевники монголы Халагуиды, окончательно разрушающие Аббасидский халифат в XIII веке, а уже во время самого Ибн Хальдуна в Сирию врывается еще один кочевник — Тамерлан, с которым сам Ибн Хальдун встречается и обменивается представлениями о жизни, истории и географии.

К началу XV века, когда Ибн Хальдун умер, обозреваемый им историал исламской цивилизации фактически прошел полных два цикла. Арабское кочевничество, начавшееся с религиозной миссии Мохаммеда, за несколько веков достигло своей цели, и бывшие бедуины стали политической элитой огромной Империи, вначале Омейядской, затем Аббасидской, включая такие особые политические образования, как Аль-Андалус или Мавритания, географически близкие Ибн Хальдуну.

Упадок Омейядов позволил укрепиться Аббасидам, а затем и они, в свою очередь, также стали жертвами оседлого существования.

Так в IX веке начинается второй цикл — шиитский. В его основании снова асабийя, религиозный реформатор и обращение к прямому арабским корням Алидов (откуда само название Фатимидов, потомуки Фатимы, дочери Мохаммеда и жены Имама 'Али). Кроме того, в этом процессе играют большую роль берберы и аравийское племя бану хильяль, на которое первые Фатимиды делают ставку и которое ранее пребывало в состоянии первозданной аравийской дикости. Через три столетия Фатимидский халифат, в свою очередь, разлагается до такой степени, что берберы создают свои Государства на западе, а в Египте власть переходит к мамлюкам, выдерживающим атаки новых кочевников. На этом завершается второй — шиитский — цикл. Сам Ибн Хальдун живет в конце этого цикла в период вторжения новой силы Тамерлана. Но арабский фактор сходит практически на нет вместе с Фатимидами¹. Поэтому сам Ибн Хальдун спокойно ожидает конца времен, так как, по сути, цикл арабского ислама по его логике *завершился*, и аравийские кочевники полностью исчерпали свой социологический потенциал: основная их масса перешла к оседлому существованию в других пространствах — за пределами великой пустыни, которой является геополитически Аравия.

Уже после смерти Ибн Хальдуна в пространстве исламского мира мы видим еще два цикла, полностью подтверждающих его теорию: на место Тимуридов придут еще две Империи, основанные кочевниками, — в XV веке Османская Империя и в XVI — Государство Сефевидов в Иране. Снова изнеженные и разложившиеся общества пали под ударами свежих кочевых народов, но на этот раз это были неарабские этносы и цивилизации.

Однако в целом и историал Османской Империи, и историал Ирана от Сефевидов до нашего времени также подтверждают справедливость этносоциологических конструкций Ибн Хальдуна.

¹ Хотя с нашей точки зрения, Фатимиды и Карматы уже являются носителями иранизма. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

Современный ислам: идентичность и постколониальный комплекс

Арабы в Османской Империи

Османская Империя окончательно завершила арабский сегмент истории ислама, поскольку даже номинально династия Аббасидов, служившая фасадом для Государства египетских мамлюков (также по преимуществу этнических тюрок), была упразднена, и символы власти халифов были перенесены в Стамбул, столицу новой исламской Империи. Показательно, что Османская Империя географически и геополитически была наследницей именно Византии, то есть Рима. В период арабских завоеваний и в последующие века Византия успешно сопротивлялась исламским завоеваниям и сохраняла христианскую идентичность. И в этот период исламские Государства формировались по периметру Византии — на юге и на востоке. Лишь после того, как турки взяли Константинополь в 1453 году, православное и преимущественно греческое пространство Византии стало исламским с доминацией тюркской элиты, подвергшейся глубинному влиянию иранской цивилизации. Османы унаследовали от византийцев геополитику, продолжая сопротивление Персии на востоке и стараясь поставить под контроль и удержать регионы Ближнего Востока, а также территории Египта и Аравийского полуострова. Это византийское наследие предопределило историал Османской Империи, ее отношение к соседним державам. От православных греков унаследовали турки и противостояние католическому Западу: показательно, что отныне заклятыми врагами турок становятся венецианские купцы, которые были и одними из главных противников Византии.

При османском султানে Селиме I в начале XVI века под властью турок оказались Сирия, Палестина, Египет, западные территории Аравии, включая Хиджаз, Мекку и Медину. В 1516 году армия Селима I разгромила в Северной Сирии под Алеппо войско мамлюков, в чем турок поддержали арабские князья, недовольные правлением мамлюков. А в 1517 году османы с триумфом вступили в Каир, завершив завоевание Сирии и Египта. После этого в их руках оказался

практически весь Ближний Восток, и контроль над Хиджазом, западной областью Аравии, был установлен без особых затруднений. В том же 1517 году Селим I получил символические ключи от Мекки и Медины, включив в свой титул наименование «Слуга двух Святых Градов». Позднее османский историк настаивал, что в тот же период времени последний Аббасидский халиф аль-Мутавваккиль III передал Селиму I статус «халифа всех верующих».

При сыне Селима I, Сулеймане Великолепном, турки захватили Месопотамию (Ирак), Йемен и Ливию. При этом правителем Порты достигла апогея своего могущества. Сулейман Великолепный вступает в ожесточенную борьбу с Сефевидским Ираном и отвоевывает у него значительные территории в Восточной Анатолии и на Южном Кавказе. В ноябре 1534 года его войска вступают в Багдад, и глубоко арабизированный Ирак включается в состав Османской Империи.

В то же время отряды турецкого пирата Хайреддина Барбаросса, позднее назначенного купадан-пашой, адмиралом османского флота, захватили прибрежные территории Алжира и присоединили их при поддержке войска янычар к турецким владениям Сулеймана Великолепного. С тех пор янычары играли в истории Алжира ключевую роль. В 1538 году турецкий флот захватил крупный порт Йемена Аден, сделав его стратегическим центром турецкого контроля над Красным морем.

К 1574 году Османская Империя во главе с султаном Селимом II (1524 – 1574) окончательно завоевала Аравийский полуостров. Позднее, в XVI – XVII веках, турки укрепились в Йемене, а также в Триполитании¹ и Тунисе², практически завершив установление господства над всеми арабами — от Магриба до Междуречья.

Единственной зоной Магриба, сохранившей независимость и от турок, и от европейцев, было Марокко, где с XIII по XVI век постепенно укреплялась берберская династия Маринидов, которой удалось отстоять независимость Марокко. Вместе с тем население Марокко, как арабское, так и берберское, оказалось под влиянием суфийского ордена марабитун с ярко выраженными шиитскими (возможно, исмаилитскими) чертами³. Проповедники-марабуты считали, что легитимной властью могут обладать только прямые потомки Мохаммеда (шерифы). Марабуты свергли боковую ветвь Маринидов (Ваттаси-

¹ Турецкие пираты, объединив усилия, в 1551 году выбили из Триполи рыцарей Мальтийского ордена, ранее изгнанного из Родоса. В Ливии (Триполитании), как и в Алжире, главной политической силой стали турецкие янычары.

² Турки завоевали Тунис в 1574 году, вытеснив оттуда испанцев.

³ Показательно, что именем первого шарифа, поднявшего восстание против Ваттасидов, был Абу Абдаллах аль-Каим, что явно отсылает к исмаилизму.

дов) и основали новую династию Саадитов¹, правившую Марокко до начала XVII века.

В целом арабы под османской властью становятся периферийным фактором, будучи гражданами Османской Империи наряду со всеми остальными народами. В структуре Османской Империи все население делилось по религиозному признаку на миллеты, и арабы были частью мусульманского миллета, наделенной всеми правами и обязанностями. Арабские земли стали провинциями (вилает) Империи.

Структура власти пашалыков в Османской Империи, с этнической точки зрения, была смешанной. Часть провинций управлялись турками, составлявшими имперскую элиту. Кроме того, большая власть была сосредоточена в военном ордене янычаров, куда рекрутировались дети христиан (прежде всего греков и славян), проживавших на территории Османской Империи². Янычары были суфийским тарикатом с многочисленными шиитскими чертами и продолжали традиции экстатического мистицизма, типологически и генеалогически чрезвычайно близкого иранским кызылбашам³. При этом во многих областях Северной Африки, Ближнего Востока и Аравии власть сохранилась в руках арабской знати, интегрированной в административную элиту Империи на равных основаниях с другими представителями мусульманского миллета, в том числе и с турками.

Арабы под властью турок сохранили этносоциологическую структуру своего общества. Значительную их часть составляли кочевники-бедуины, жившие по-прежнему на территории Аравии, но также расселившиеся оттуда по всему пространству Северной Африки, став ядром скотоводов наряду с кочевыми племенами берберов, отчасти слившихся с арабами в Магрибе, но в значительной мере сохранивших свою самобытность.

Оседлое население, занятое сельским хозяйством, было изначально неарабским, но постепенно подвергалось интенсивной арабизации, что привело к появлению устойчивой этносоциальной страты феллахов, крестьян, говорящих по-арабски и считающих себя арабами. В частности, арабизации подверглось коренное до-

¹ Саадиты считали себя потомками Имама 'Али по линии Имама Хасана.

² В некоторых пашалыках Османской Империи янычары подчас становились почти самостоятельной силой — так, в частности, дело обстояло в Алжире. Там их числа назначался правитель (дей), становившийся почти автономным и признававший власть султана лишь номинально.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

арабское оседлое население Египта, Палестины, Сирии и Месопотамии.

Еще более смешанным по своему составу было городское население, где арабские купцы и потомки воинов-завоевателей смешались с полиэтническими группами, преобладавшими в городах Ближнего Востока и Магриба на предыдущих этапах — с восточными и западными семитами, греками, персами, европейцами и т. д.

Между османскими пашами, подчиненными напрямую турецкому султану, и местным населением в Османской Империи сложилась особая каста сборщиков налогов ('iltizām), мультазимов (multazim). В Египте, Палестине, Сирии и Аравии ими часто становились арабы известных и знатных родов.

Ваххабизм: назад в Аравию

Османская Империя была геополитическим соперником Европы, и в период укрепления английской талассократии турки стали существенным препятствием на пути европейской колонизации Африки и Азии. Так, в XVIII веке начинается ожесточенное противостояние Османской Империи с Англией, что сказывается и на судьбе арабских народов. Англия стремится ослабить Османскую Империю и поэтому старается поддержать арабов всякий раз, когда между ними и турецкой политической элитой возникают противоречия и конфликты.

В XVIII веке в центральной части Аравии, Неджд, усилилась местная арабская династия Саудов, которая становилась все более и более независимой от турок и которую англичане попытались использовать как антиосманский плацдарм. Однако номинально всю территорию Аравийского полуострова турки контролировали вплоть до окончательного падения Османской Империи. В 1744 году Мухаммад ибн Сауд (ок. 1710 — 1765) эмир города эд-Дирья, основанного его предками, закладывает основу первого Саудовского Государства. Идеологией этого Государства становится крайняя форма захиритского ислама. Она была оформлена в особое учение Мухаммадом ибн Абд аль-Ваххабом ат-Тамими (1703 — 1792), которого Мухаммад ибн Сауд поддержал и приблизил, сделав главой аравийских мусульман. По имени Абд аль-Ваххаба ат-Тамими его учение было названо «ваххабизмом». Он развился из крайнего салафизма (продолжающего линию радикальных последователей Ибн Таймии). Ваххабизм представляет собой реформацию внутри ислама, во многом аналогичную протестантизму. Ваххабиты отрицают вообще какую бы то ни было интерпретацию Корана и сунны, требуя пони-

мать их буквально и исполнять все предписания неукоснительно (taqlid). Это учение провозглашает возврат к аравийским истокам ислама, то есть к изначальной форме лунарного монотеизма, существенно трансформированного веками персидских и эллинских влияний. Поэтому ваххабизм прежде всего ополчается против шиизма и суфизма, провозглашая их «ересь» и требуя уничтожения. Вместе с этим отвергаются и элементы древнеарабской традиции, до этого времени сочетавшейся со строгим исламом даже среди арабского населения, не говоря уже о неарабских или о лишь арабизированных народах, которые сохранили местные предания и обряды настолько, насколько это позволяли традиционные мазхабы ислама. Поэтому ваххабиты отрицают не только шиизм и суфизм, но и мазхабы как таковые, полагая, что любое толкование Корана и сунны является отступлением от «чистого ислама».

По сути, это было религиозной реформацией, стремящейся полностью очистить ислам от его исторического содержания и вернуть его к аравийской матрице. Это течение было не просто продолжением изначальной традиции, сохранившейся среди застывших во времени бедуинских кочевых племен Аравии, но и искусственной идеологической реконструкцией, подобно тому как протестантские течения в христианстве настаивали на возвращении к изначальному доникейскому христианству, но закончили созданием искусственной и гротескной пародии. Поэтому англичане справедливо увидели в ваххабизме полезный инструмент для разрушения Османской Империи или по крайней мере для ее ослабления, в целом созвучной собственному протестантскому мировоззрению¹.

Саудовская династия в сочетании с реформированным ваххабитским исламом стремились повторить в XVIII веке опыт Мохаммеда в его борьбе с джахилией (арабским политеизмом) и подчинением кочевых народов и крупных городов Аравии с целью создания единого арабского Государства. При этом ваххабизм стал, по сути, новой религией, призванной объединить именно арабов в их религиозной войне против «искаженного ислама», что сопровождалось военными операциями против турок.

Саудовские монархи постепенно укрепились в Центральной Аравии, подчинив своему влиянию — в политическом и религиоз-

¹ Существует версия, восходящая к турецким источникам, что ваххабизм был разработан в начале XVIII века британским агентом Хемфером, который напрямую консультировал аль-Ваххаба, подобно тому как два столетия спустя другой английский агент, Лоуренс Аравийский (1888 – 1935), поднимал арабов на восстание против Османской Империи уже в начале XX века. См.: *Siddık Gümüř. Confessions of a British spy and British Enmity Against Islam. Istanbul: Hakikat kitabevi, 2015.*

ном смысле — вначале Центральную Аравию (Неджд), а затем восток и запад Аравийского полуострова. В 1803 году саудиты захватили у турок Мекку, а в 1804-м — Медину. Однако Порта бросила против них войска правителя Египта Мохаммеда Али-Паши (1769 – 1849), которые через несколько лет полностью уничтожили Первое Саудовское королевство, разрушив и саму его столицу эд-Дирья. К 1818 году Али-паша подчинил весь Аравийский полуостров. Правда позднее Али-паша, также при поддержке англичан, восстал против Османской Империи, что стало причиной турецко-египетской войны 1831 – 1833 годов. Эта война чуть было не закончилась победой восставшего Египта, который Али-паша намеревался превратить в самостоятельное королевство, если бы не помощь, оказанная Порте русским Императором Николаем I.

При этом уже в 1821 году саудиты снова восстали против османов и отвоевали частичную независимость, сделав своей столицей эр-Рияд. Второе Саудовское королевство не было столь же могущественным, как Первое, его к тому же раздирали внутрдинастические противоречия и теснили региональные соперники — прежде всего Рашидиды, эмиры Государства Джебель-Шаммара со столицей в городе Ха'иль, которые вначале были вассалами Судов, а затем стали настолько сильны, что в 1891 году свергли их. Сауды бежали в Кувейт. Рашидиды пытались укрепить свою власть с опорой на османов, став союзниками турок. Это повлекло за собой поддержку англичанами, противниками турок, династии Саудов.

Однако в 1902 году саудовский принц Абдул-Азиз (1880 – 1953) снова занял эр-Рияд, основав Государство Неджд. Началась серия войн традиционных мусульман Рашидидов с ваххабитами, которая закончилась поражением Джебель-Шаммара.

В 1926 году после завоевания другого арабского Государства Хиджаз Абдул-Азиз стал именоваться королем Государства Хиджаз, Неджд и присоединенные области, а в 1932 году Неджд и Хиджаз были объединены в одно Государство, названное Саудовской Аравией, чьим королем и стал Абдул-Азиз, основав тем самым Третье саудовское королевство. Продолжая традицию своих предков, Абдул-Азиз, так же как и в Первом и Втором саудовском королевстве, сделал государственной религией ваххабизм.

Арабский национализм и появление арабских Государств

К моменту распада Османской Империи, которая на поздних этапах — особенно после Революции младотурок в 1908 – 1909 го-

дах — проводила все более узкую в этническом смысле, чисто турецкую политику, арабы Аравийского полуострова стали развивать идеи *арабского национализма*, во многом имитируя западноевропейские общества. Это активно поддержали колониальные европейские державы — прежде всего Англия и Франция¹, способствовавшие развитию в арабском мире масонских структур, замкнутых на Великие Ложы в Европе. Большую роль в становлении арабского национализма сыграла и арабская эмиграция.

Вместе с тем в XIX — XX веках появляются такие явления, как исламское просвещение (джадидизм), исламский модернизм, исламский экуменизм и т. д.

В этот период среди арабов формируются различные политические идеологии, в которых исламские идеи и исконно арабские традиции сочетаются с европейскими секулярными теориями. Основными версиями *арабской идеологии* становятся:

- *пан-арабизм*, идея соединения всех арабов в рамках единой политической нации, которая должна сложиться после окончательного освобождения от турецкого господства и от других колониальных держав, в том числе европейских;
- *салафизм*, принимающий в целом идеологию аравийского ваххабизма и ориентированный на опыт Саудовской Аравии;
- *национализм* (малоарабы), настаивающий на создании нескольких национальных арабских Государств, сохраняющих локальную и религиозную специфику;
- *либерализм*, предполагающий, что развитие арабских обществ должно по капиталистическому пути, полностью подражая историческому опыту западноевропейских стран;
- *хашимизм*, настаивающий, что легитимностью в арабских странах может обладать только династия Хашимитов, уходящая корнями к прадеду Мохаммеда, представители которой были непрерывно амирами Мекки с X по XX век;
- (позднее) *арабский социализм*, считающий необходимым развитие арабских обществ в сторону социализма и коммунизма.

Все эти учения так или иначе повлияли на становление арабских стран после распада Османской Империи, и их представители играли и продолжают играть важную роль практически во всех арабских Государствах.

С начала XX века ослаблением Османской Империи и ее неминуемым и скорым распадом поспешили воспользоваться главным образом англичане, параллельно те же замыслы зрели в союзной англича-

¹ Германия, напротив, поддерживала Османскую Империю, а позднее Турцию.

нам Франции. Англичане хотели полностью контролировать Ближний Восток — Египет, Палестину, Сирию, Аравию и Ирак, тогда как французы прежде всего были заинтересованы в контроле над территориями Магриба (Марокко, Мавритания, Тунис, Алжир¹), которые стали частью французской колониальной Империи еще в XIX веке, а на Ближнем Востоке — в контроле над Сирией и Ливаном. Италия в 1911 году удовлетворилась колонизацией Ливии. Но главным двигателем арабского восстания против Османской Империи стали именно англичане. Они-то и курировали наиболее пристально различные формы арабской идеологии, стараясь манипулировать региональными противоречиями, мировоззренческими разногласиями, религиозными спорами и династическими претензиями в своих геополитических колониальных интересах. Французы были менее компетентны в этих вопросах и обычно действовали с опорой преимущественно на военную силу. *Именно англичане и французы являются создателями политической архитектуры арабского мира после распада Порты.*

Последняя стадия падения Османской Империи наступила вместе с Арабским восстанием, двигателем которого были англичане, а идеологией — причудливое переплетение тех теорий, которые мы перечислили, за исключением «арабского социализма», распространившегося в арабском мире позднее.

Англичане еще в 1839 году захватили порт Аден на юге Йемена, сделав его центром своего стратегического присутствия в регионе. Несколько позднее Британская Империя установила фактический протекторат над рядом арабских полунезависимых образований (эмиратов) — Бахрейном, Катаром, Оманом, Абу-Даби и Кувейтом, контролируя тем самым ключевые береговые зоны Персидского залива. Отсюда англичане проводили политику поддержки Саудам в их противостоянии с Рашидидами в борьбе за Неджд. На востоке Аравии англичане, таким образом, опирались на локальные арабские политии регионального масштаба, во главе которых стояли местные династии, проевропейская элита и идеологи «малого национализма», а в Центральной Аравии — на ваххабизм и династию саудовцев.

Когда началась Первая мировая война, Османская Империя вступила в нее на стороне Германии, а Англия и Франция вместе с Россией составили основу Антанты.

В 1914 году британские войска вторгаются в Междуречье (Ирак) и завоевывают его к 1918 году практически полностью, объявив «подмандатной территорией».

¹ Оккупация французами Алжира началась еще в 1830 году, а после 1848 года Алжир был объявлен «территорией Франции».

Египет оказался под фактической властью англичан еще с 1882 года, но с началом Первой мировой войны англичане установили над Египтом прямой протекторат, сделав его плацдармом борьбы против османов на северо-западе Аравии — в регионах, прилегающих к Хиджазу (где были сосредоточены основные турецкие части), а также южнее — в области Медины и Мекки. Англичане в борьбе с османами на западе Аравии сделали ставку на амира Мекки хашемита Хусейна ибн Али (ок. 1854 — 1931), провозгласившего создание независимого Государства Хиджаз, под властью которого он хотел объединить всех арабов Аравийского полуострова. Они обещали ему признание панарабского Государства, включающего всю Аравию (кроме Адена), Сирию, Палестину и Ирак. В этом случае панарабский проект объединялся с хашемитским. То, что Хашемиты были потомственными амирами (шерифами) Мекки и возводили свой род к предкам Мохаммеда, наделяло их дополнительным авторитетом в глазах арабов.

Хусейн ибн Али поднял восстание арабов против турок и начал кампанию по установлению в Хиджазе арабской власти Хашимитов. В этой армии бедуинов большую поддержку оказал английский агент Томанс Лоуренс Аравийский (1888 — 1935), ставший главным советником Арабской освободительной армии. Арабам при помощи Лоуренса удалось взять последний османский порт Акаба, а позднее занять Дамаск. Параллельно этому арабам оказывали поддержку и регулярные британские части под командованием генерала Эдмунда Алленби (1861 — 1936). Так, арабы с опорой на англичан очистили от осман северо-запад Аравийского полуострова. В 1916 году Хусейн был провозглашен «королем Арабской Нации», хотя англичане и французы признали его только «королем Хиджаза».

В этой хашемитской версии панарабизма суннитский ислам играл роль традиционной конфессии, но по своей структуре он существенно отличался от нетерпимого реформаторского ваххабизма. Это обстоятельство только обострило борьбу между Хашемитами и Саудами за власть над Аравией. При этом англичане поддерживали обе стороны, стремясь либо установить прямой контроль над арабским миром, либо манипулировать его номинальными и соперничающими между собой постосманскими властителями.

В борьбе против османов на стороне англичан отличился сын Хусейна ибн Али Фейсал I (1883 — 1933), успешный военачальник, взявший Медину и Дамаск и провозглашенный «королем Сирии», куда входили территории Ливана и Палестины, находившихся тогда под прямой британской оккупацией (позднее Ливан был передан под контроль Франции). В территорию Палестины входили в то время

современные Израиль, Палестинская Автономия, Иордания¹ и северо-запад Саудовской Аравии. Вторжение французских войск в Сирию заставляет Фейсала I покинуть Дамаск, а в 1921 году он назначается при поддержке своих традиционных кураторов — англичан — хашемитским правителем Королевства Ирак, просуществовавшего с 1921 до 1932 года под британским мандатом, а позднее ставшего формально независимым.

В Аравии между тем борьба между Хиджазом и Недждом закончилась в пользу Саудов, которые вначале победили Рашидидов, затем в 1924 году захватили Хиджаз, в 1925 году вторглись в Мекку, а на следующий год король Абдул-Азиз был провозглашен «королем Хиджаза», окончательно вытеснив Хашемитов из Аравии и объединив ее под своим началом. Это означало также установление ваххабизма на всем пространстве Аравийского полуострова.

Однако англичане сохранили и региональные политики, уже давно находившиеся под их прямым контролем — Бахрейн, Оман, Кувейт. Отдельный договор англичане заключили с Йеменом, глава которого признавался независимым правителем, а сам Йемен суверенным Государством.

Французы после распада Османской Империи получили контроль над Ливаном и Сирией, которые пошли по пути модернизации и секуляризации в западноевропейском духе. Поэтому и национализм в этих странах имеет скорее светский, нежели религиозный характер. Аналогичная ситуация сложилась и в странах Магриба, также в основном (кроме Ливии) оказавшихся еще с XIX века под прямым контролем французов. Получившие независимость в ходе позднейшей деколонизации Государства Алжир, Тунис, Марокко и Мавритания в целом воспроизвели политическую систему демократической республиканской Франции. Ливия до 1942 года оставалась итальянской колонией, а после Второй мировой войны была провозглашена независимым Государством — Соединенным Королевством Ливия.

Таким образом, после распада Османской Империи арабский мир оказался разделенным на:

- региональные Государства, почти полностью зависящие от англичан (Бахрейн, Палестина, включая Иорданию, Оман, Кувейт, Катар, Абу-Даби);
- исламистские династии (как Хашимитские — Ирак до 1958 года, Иордания или ваххабитские — Саудовская Аравия);

¹ В 1922 году Иордания была признана эмиратом Трансиорданией, который в 1946 году было преобразован в независимое Королевство Трансиордания.

- колонии западноевропейских держав (французские Ливан, Сирия, Алжир, Тунис, Марокко, Мавритания, итальянская — Ливия).

Эти арабские режимы строились на элементах всех тех идеологий, которые появились в позднеосманскую эпоху и формировались в ходе модернизации арабских обществ. При этом в некоторых случаях эти постосманские арабские общества воспринимали влияния Запада напрямую, стараясь применить их к арабскому обществу, в других случаях избирательно, что-то принимая, а что-то отбрасывая, а в третьих — строя свою политическую систему на собственной арабской исламской (аравийской) системе ценностей (это касается прежде всего Саудовской Аравии и архаичных сегментов общества как на юго-восточном побережье Аравии, так и в Магрибе).

Модернизация арабских обществ: Государства и цивилизации

С XIX века большинство исламских стран оказались под прямым или косвенным влиянием колониальных европейских держав, рассматривавших исламские общества как «варварские» и использовавших их социально-политические, культурные, религиозные и этнические особенности исключительно в прагматических целях. «Прогрессивные» колонизаторы (англичане, французы и т. д.), как правило, считали ислам «историческим атавизмом», «пережитком темного прошлого», «невежественными следами Средневековья», и относились к этим исламским культурам пренебрежительно и высокомерно. В лучшем случае ислам воспринимался как экстравагантная экзотика. К этой экзотике, впрочем, отношение англичан и французов было различным: англичане часто пользовались ею в своих геополитических целях (отсюда связи британцев с Саудитами и Хашемитами), а французы стремились максимально способствовать прогрессу и демократизации, повторяя французские образцы республиканской модели. В конце XIX — начале XX века в арабском мире начинается своеобразная «эпоха Просвещения», аль-Нахда (an-Nahḍah — дословно Возрождение или Пробуждение).

Однако в любом случае колониальные структуры (политические, социальные, образовательные, административные и т. д.) создавались как бы «на пустом месте», поскольку исламские обычаи виделись лишь как «досадное препятствие для проведения успешной и ускоренной модернизации», не имеющее ни малейшей ценности. Это вытекало из приложения евроцентризма, с одной стороны, и теории прогресса — с другой, составляющих совокупно основу

игеологии Модерна, к контексту всех колониальных зон, в том числе и с исламским населением. Поэтому колонизаторы устанавливали порядки, продолжающие практики европейских метрополий, вообще не считаясь с местными традициями в исламских регионах, или прагматически используя в своих интересах замеченные между разными группами (религиозными, этническими, клановыми и т. д.) противоречия. В таких условиях ислам существовал в *параллельном пространстве* с колониальной историей, развертывавшейся практически без учета внутренней структуры самих исламских обществ. Англичане же, если и учитывали специфику исламской традиции, то исключительно с тем, чтобы получить коды к манипуляциям «арабскими варварами».

В постколониальную эпоху это привело, в частности, к наличию совершенно произвольных границ между исламскими странами, которые не отражали ни историю, ни зоны расселения этнических групп и племен, ни религиозные особенности, но лишь случайный баланс сил между конфликтующими между собой колонизаторскими державами. Таким образом, многие существующие сегодня исламские страны представляют собой не полноценные исторические образования, но совершенно искусственные формы, говорящие больше о перипетиях колониальной европейской истории, нежели о событиях, развертывавшихся внутри арабской цивилизации, которая несколько столетий тому назад ушла на периферию (кроме Османской империи и Персии) и вынуждена была пребывать в колониальной тени, откуда арабские общества стали выходить только в самые последние десятилетия, все более остро ставя вопрос о своей идентичности, о структурах своего исторического процесса, о своем прошлом и своем будущем, о своем *Dasein*¹.

В XX веке появился целый ряд новых арабских Государств, созданных по образцу современных европейских политических образований и основанных на адаптации концептов европейского Модерна (демократия, свободный рынок, капитализм и т. д.) к условиям исламского общества в духе постколониальных конструкций, отчасти сохраняющих связи с бывшими европейскими метрополиями, отчасти пытающихся построить из европейских концепций и регио-

¹ Показательно, что проблему арабского *Dasein* со всей ясностью сформулировал совсем недавно ливанский арабский философ-исмаилит Надир Аль-Бизри, предложивший термин *ан-нафс/Dasein*, объединяющий специфически арабское слово «ан-нафс» — «душа», «дыхание» и хайдеггеровский *Dasein*. *El-Bizri Nader. The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger*. N.Y.: Bringhamton University, 2000.

нальных особенностей исламских обществ новые социально-политические формы.

В первой половине XX века почти все без исключения исламские страны, получившие независимость, строились по принципу *буржуазных национальных Государств*, подчас с сохранением более архаических институтов — таких как локальные монархии, султаны и т. д. Это была имитация европейских обществ эпохи Модерна, либо силой навязанная бывшими колонизаторами, сохранявшими на колонии политическое, военно-стратегическое и экономическое влияние, либо добровольно (часто полудобровольно) избранная самими мусульманскими обществами, копирующими западные образцы. Этот процесс обычно называют *модернизацией ислама*, или «джадидизмом». Прямое копирование европейских обществ Модерна имеет мало общего с коренными структурами, преобладающими в исламской цивилизации.

Однако существенные постколониальные границы между национальными арабскими Государствами тем не менее можно рассмотреть как отражения более глубоких цивилизационных закономерностей. Так, современный Ирак занимает территорию древней Месопотамии, где в глубокой древности сложилась цивилизация восточных семитов. Позднее эта область стала составной частью персидского мира. Арабизация Ирака — это последний этнокультурный слой (если не считать влияния турок), и поэтому арабская идентичность народа Ирака может вполне иметь не только строго аравийский, но и западно-семитский и восточно-семитский уровень, а также глубоко укорененные иранские структуры. Это все особенно заметно в иракском шиизме и суфизме. В политике XX века это было отражено слабо, но иракская культура пронизана глубинным философским началом и мистическим содержанием.

Ливан, равно как Палестина (центральную часть которой сегодня занимает Государство Израиль) и Сирия, — это территории западных семитов, которые также подверглись глубинной арабизации, но в своих корнях это отличная культура и цивилизация, что также не находит своего прямого выражения в политике, но отражается в философии и искусстве этих стран.

Аравийские Государства — и особенно Саудовская Аравия, проделав историческую петлю, вернулись и геополитически, и религиозно к радикальной форме лунного монотеизма, отражающего *чисто аравийское измерение раннего ислама*. Ваххабизм стал матрицей целого спектра исламского фундаментализма (салафитского толка), что получило свое выражение в самых далеких от Аравии уголках исламского мира, затронув мусульман разных обществ сво-

им предельно экзальтированным захиризмом, буквализмом и фанатическим лунным нигилизмом.

Египет, остававшийся под протекторатом Британии до 1922 года, позднее, в 1923 году, стал Королевством Египет, первым правителем которого был Ахмед Фуад I (1868 — 1936). Но англичане, по сути, продолжали управлять им и после обретения формальной независимости. И хотя большинство населения Египта считает себя арабами, очевидно, что помимо христиан-коптов, напрямую возводящих себя к египтянам, основное население (прежде всего крестьяне-феллахи) культурно уходит корнями в доарабскую эпоху, где наряду с собственной египетской культурой были чрезвычайно сильны иранские, эллинистические и западно-семитские влияния.

Арабские страны Магриба во многом сохранили традиционный уклад жизни, чему в значительной мере способствовали берберские племена, чрезвычайно архаичные и устойчивые с точки зрения трансляции культурного кода. Под слоем арабизации и исламизации берберские корни Великой Мавритании еще очевидно довольно сильны. Модернизация же обществ Магриба в колониальные эпохи глубинных основ берберо-арабской цивилизации не затронула.

Таким образом, арабский мир сегодня делится на несколько полюсов, группирующих отдельные постколониальные страны. Это:

- 1) страны арабского Магриба (Мавритания, Марокко, Алжир, Тунис, Ливия);
- 2) Египет;
- 3) Сиро-Палестинское пространство (Палестинская автономия, Иордания, Сирия, Ливан);
- 4) Ирак и Кувейт (Междуречье);
- 5) Аравийский полуостров (Саудовская Аравия, Йемен, Оман, Объединенные Арабские Эмираты, Бахрейн, Катар).

Эти группы стран соответствуют древнейшим культурным кругам, среди которых арабским в полном смысле этого слова является только пятый — аравийский, тогда как предыдущие четыре очерчивают иные цивилизационные поля, где арабское влияние представляет собой лишь один из слоев — самый яркий и бросающийся в глаза (с точки зрения языка, культуры и религии), но далеко не единственный.

Панарабский социализм: воскресение и миссия

Во второй половине XX века в исламском мире появляются более сложные проекты, такие как новые версии панарабского национализма, исламский социализм (под влиянием успехов СССР и распро-

странения марксистской идеологии), а также, на противоположном конце спектра политических идеологий, — исламский фундаментализм, «джихадизм» и интегризм (чаще всего с опорой на салафитские и ваххабитские теории и радикальный суннизм), провозглашающие в той или иной форме своей целью создание единого Исламского халифата, призванного воссоздать в мировом масштабе парадигму первых исламских Империй (эпоха Мохаммеда и праведных халифов).

Отличие нового панарабизма от старого в том, что отныне он мыслится не как объединение арабов под той или иной династией (будь то Хашемиты или Сауды) и не исходит из аравийского центра. Напротив, панарабизм строится на секулярной республиканской основе, и его инициатива исходит из Египта, Ирака, Сирии и Ливии.

Первыми авторами, сформулировавшими теорию панарабизма, позднее ставшую идеологической программой Пан-Арабской Партии Возрождения — Ба'ас (Hizb Al-Ba'ath Al-'Arabī Al-Ishtirākī), были сирийцы Заки Арсузи (1900 — 1968), Мишель Афляк (1910 — 1989), Салах-ад-Дин Битар (1912 — 1980), Константин Зурейк (1909 — 2000) и т. д. Заки Арсузи был выходцем из алавитской семьи, продолжающей традицию шиизма. Он получил образование в Европе, следовал философии Ф. Ницше, А. Бергсона, О. Шпенглера и т. д. На Арсузи большое влияние оказали идеи Иоаханна Готтлиба Фихте и его соотношение концепта субъекта с суверенным Государством. Арсузи применил теории европейских философов к арабскому миру и сформулировал теорию «арабской нации», объединенной языком и культурой даже в большей степени, нежели религией (в этом, вероятно, сказалась принадлежность сирийского мыслителя к крайним шиитам, составлявшим в арабском мире подавляющее меньшинство). Другом и последователем Арсузи был лидер сирийской ветви партии Ба'ас и президент Сирии Хафиз аль-Асад (1930 — 2000).

Арсузи считают главным идеологом партии Ба'ас, хотя на этом настаивают именно сирийцы, тогда как иракцы обычно отдают первенство другому сирийцу — Мишелю Афляку.

Арсузи был убежден, что арабская идентичность сформирована в доисламские эпохи и ее сущность тесно связана с языком, который и необходимо исследовать и осмыслять. При этом Арсузи полагал, что распространение ислама и включение в халифат других народов размывало арабскую идентичность, исказив ее структуры. Поэтому он провозглашал возврат к «чисто арабской идентичности»¹. Этот возврат, с его точки зрения, исходит из следующих принципов:

¹ *Zakī al-Arsūz. Al-Mu'allafāt al-Kamilāh. Vol. 1. Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah lil-Jaysh wa-al-Qūwāt al-Musallahah, 1972.*

1. Смысл (ma'nā) — это Божество (ilāh), он проявляет себя в жизни¹.
2. Жизнь выражается в нации (ummah — дословно община).
3. Нация проявляет себя в гении ('abqarūyah)².
4. Гений воплощен в языке (lisān).
5. Исследование языка должно привести к возрождению (ba'th) нации.
6. Это возрождение нации будет способствовать возрождению жизни.
7. Возрожденная (воскресшая) жизнь направлена к смыслу, то есть к Богу.

В этой структуре ясно видны исмаилитские истоки этой версии панарабизма, так как семантически сам термин ba'th (возрождение) трактуется здесь как синоним qā'imat (воскресение), а вся модель явно указывает на цикл исхождения и возвращения (mabda' va ma'ad), составляющий основу исмаилитской эсхатологии. Божественный смысл или интеллект ('aql) исходит в жизнь, жизнь — в народ, народ достигает своей сущности в гении и выражает ее в языке. Обратившись осознанно к языку, человек проходит вторую половину круга — культивирует творческий гений, воскрешает нацию, обновляет жизнь и восходит к Богу.

Таким образом, сама главная идея, лежащая в основании идеологии партии Ба'ас, имеет глубинные метафизические корни³. И теперь понятно, почему эта идеология зародилась именно в Сирии (а не в Аравии, например) и почему ее основателем был шиит-алавит.

Другим крупнейшим теоретиком и основателем баасизма был также сирийский философ и социолог Мишель Афляк. Афляк был православным христианином, что снова подчеркивает особость этой новой версии панарабизма, существенно отличающегося от аравийской модели⁴. Афляк придал баасизму законченную форму, сочетав три базовых начала, соответствующие трем терминам баасистского лозунга: «Единство, свобода, социализм».

Под единством Афляк понимал интеграцию всех арабов в единую нацию, продолжая линию Хашемитов и Саудитов, но только

¹ Жизнь Арсузи понимает в духе Бергсона, считая, что арабский язык, в отличие от чисто рациональных моделей языков европейских, содержит в себе возможности более гибкого и точного выражения жизни, заключающей в себя не только логические, но и иррациональные, интуитивные стороны, то есть отражая сам élan vitale.

² Гений Арсузи отождествляет с хайдеггеровским понятием «аутентичности» — asālah.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания.

⁴ Qasim Sallam. Al-Baath wal Watan Al-Arabi. P.: EMA, 1980.

в светском — секулярном — измерении. Афляк считал ислам высшим проявлением арабской культуры, но категорически отвергал ваххабизм, фундаментализм, салафизм, саму идею Исламского Государства, а также династическую передачу власти. Поэтому интерпретация понятия «арабская нация» у Афляка во многом сходна с европейскими, прежде всего немецкими теоретиками — это общность крови, языка, истории и судьбы.

Под «свободой» Афляк понимал не либеральную свободу индивидуума, субъект свободы у Афляка является коллективным: это — народ, общество, нация, и конкретно, арабские народы, идущие по пути освобождения от колониального — прежде всего европейского — господства. Свобода для баасистов — это свобода от западной гегемонии.

Такое понимание свободы было вполне созвучно арабским коммунистам и марксистам. И сам Афляк также считал себя социалистом (ему принадлежит термин «арабский социализм»). Но и в этом случае трактовка социализма была специфической. Из марксизма Афляк брал только антикапиталистическую ориентацию и критику буржуазного общества, а материализм во всех его формах отвергал. Под «социализмом» Афляк имел в виду построение экономической системы общества на принципах справедливости и считал образцом такого общества традиционные арабские племена эпохи Мухаммеда. Социализм в этом случае предстает не как универсальное учение, но у каждого народа основывается на только ему одному присущих культурных началах и традициях.

Мишель Афляк, как и его сподвижник, другой идеолог сирийских баасистов Салах-ад-Дин Битар, вошел в оппозицию с режимом Хафеза Асада и бежал в Ирак. Там он становится главным идеологом иракских баасистов. На его похоронах гроб с телом несет президент страны Саддам Хусейн (1937 — 2006).

Еще один крупнейший теоретик баасизма, философ и писатель сириец Константин Зурейк также был родом из семьи православных христиан. Он выдвинул ряд важных концепций этого направления — «арабская миссия» и «национальная философия». Зурейк считал, что арабы, находясь под сильнейшим давлением западной цивилизации, не должны уклоняться от западной культуры, но глубоко вникнуть в нее, развить свои рациональные способности, дать арабским обществам образование и лишь после этого вступить в масштабное сопротивление Западу, завершив логический цикл деколонизации. Отвержение Запада должно быть не пассивным, а активным, но для этого необходимо освоить весь арсенал западных научных и гуманитарных технологий, считал Зурейк. Только так,

с его точки зрения, можно приблизиться к исполнению «арабской миссии», которая является целью самого существования арабов как нации и смысл которой еще исторически не раскрыт.

Крупнейшим теоретиком панарабизма был египетский политический деятель Гамаль Абдель Насер (1918 — 1970). Он возглавил свержение пробританского короля Египта Фарука I (1920 — 1965) в 1952 году и в 1956 году был избран Президентом Республики Египет. В эту эпоху панарабизм был одной из самых популярных идеологий в арабском мире, и Насер стал его общепризнанным лидером.

В 1958 году Насер делает первый шаг по воплощению в жизнь панарабской идеи и совместно с президентом Сирии Шукри аль-Куатли (1891 — 1967) провозглашает создание Объединенной Арабской Республики. В ответ на это объединяются в Арабскую Федерацию два других арабских Государства, оба управляемые Хашемитами — Иордания королем Хуссейном ибн Талалом (1935 — 1999), а Ирак Фейсалом II (1935 — 1958). Однако обе попытки оказываются недолговечными. Хашемитское Государство просуществовало только несколько месяцев, так как Фейсал II был свергнут и казнен баасистами. В 1961 году распалась конфедерация Египта и Сирии.

Спустя некоторое время в 1971 году Египет, Сирия и Ливия снова предпринимают попытку создать Федерацию Арабских Республик. Но поскольку сменивший Насера после его смерти в 1970 году Президент Египта Анвар Садат (1918 — 1981) взял курс на сближение с США, и эта попытка реализовать проекты «панарабского социализма» не удалась. Тем не менее партии, основанные на этой баасистской идеологии, правили во многих арабских странах вплоть до самого последнего времени: в настоящее время эта партия находится у власти только в одной стране Сирии, где правит сын Хафеза Асада, Башар Асад. В Египте после смерти Насера стала преобладать проамериканская политика, а его сторонники были подвергнуты репрессиям. Баасисты правили Ираком при Саддаме Хусейне, казненном после американской оккупации Ирака в 2003 году. Баасист Муаммар Каддафи (1942 — 2011) был главой Ливии вплоть до своей гибели от рук исламских фундаменталистов, которых также поддерживали США. Так, в 1974 году Каддафи предпринял попытку объединиться с Тунисом, но и она не получила продолжения. Баасистские идеи разделял и лидер Организации Освобождения Палестины Ясир Арафат (1929 — 2004).

Идеология панарабского социализма была чрезвычайно популярна в арабском мире в тот период, когда СССР активно участвовал в ближневосточной политике, поддерживая, в частности, коммунистические движения в арабских странах, которые фактически были

тесно связаны с баасистами, разделяя их антизападную, но в то же время секулярную и модернизационную повестку дня. В 80-е годы былая популярность баасизма постепенно сходит на нет, и к 90-м годам эта идеология окончательно утрачивает свое влияние. Хотя некоторые баасистские режимы остаются у власти в Ливии и Ираке до 2000-х годов, а в Сирии баасизм сохраняется и до настоящего времени.

География распространения баасистских идей показывает, что с ноологической точки зрения из нее исключены два полюса арабского мира — Аравия, где преобладает чисто аравийская идентичность, и крайний запад Магриба, где сильны берберские традиции. Символично, что истоком идей панарабизма в его «республиканской» версии является Сирия, а главными теоретиками алавиты и христиане (за исключением суннита Салах-ад-Дина Битара).

Исламский фундаментализм

Если в 50-е и 70-е годы XX века арабские общества тяготели к панарабизму, а полностью альтернативный и откровенно враждебный им проект исламского фундаментализма был относительно маргинальным явлением (если не принимать во внимание Саудовскую Аравию, где ваххабизм был государственной идеологией и религией), то уже к 80-м годам баланс стал меняться и начался рост влияния именно радикального ислама.

Аравийский ваххабизм, зародившийся в Неджде, является образцовой моделью для всех последующих версий исламского фундаментализма. Ваххабиты доводят до крайности идеи захиритского ислама, настаивают на абсолютном буквализме при прочтении Корана и сунны, уделяют основное внимание юридической стороне религии, бескомпромиссно относятся к политике, требуя установления Исламского Государства, где законы шариата будут единственной формой законодательства, призывают вести джихад не только против неверных (немусульман), но и против тех мусульман, кто не принимает учение ваххабитов или предлагает отличную от них трактовку ислама.

Ваххабиты в узком понимании распространены только в Саудовской Аравии, где являются главенствующей религиозной сектой в неразрывном единстве с саудовской династией. Если на первом этапе эта модель использовалась британцами для борьбы с Османской Империей, то позднее в XX веке в Саудовской Аравии были обнаружены огромные запасы нефти, и она стала важнейшим энергетическим партнером Англии и США. По мере распространения

социалистических и антибуржуазных настроений в арабском мире, а также по мере роста популярности секулярно ориентированного и антиколониального панарабизма (баасизма), королевство Саудов и доминирующая в нем религия стали еще более важными факторами в глазах стран Запада, поскольку узкий подход ваххабитов и политическая лояльность династии Саудитов, контролировавшей мусульманские святыни в Мекке и Медине, превратились в важнейший полюсом противодействия тем тенденциям, которые грозили ослабить постколониальный контроль англосаксов в арабском мире. Отсюда традиционная поддержка Запада всех форм исламского фундаментализма, особенно явная в эпоху холодной войны с СССР, так как страны Варшавского договора опирались как раз на антиколониальные и антизападные течения в арабском мире.

Ваххабизм возник еще в XVIII веке, и союз англосаксов с Саудитами имеет поэтому долгую геополитическую историю. Но позднее уже в XX веке эта же модель стала воспроизводиться и в иных исламских обществах, где исламский фундаментализм снова и снова оказывался важнейшим идеологическим и геополитическим союзником стран Запада — прежде всего англосаксов и США.

Так, по ваххабитской модели были организованы и другие направления исламского фундаментализма в арабском мире, обобщенно как и радикальные захириты эпохи Аббасидского халифата называемые салафитами (от арабского *salafīya* — «предки», то есть первое поколение последователей Мохаммеда). Салафитами являются все те исламские реформаторы, которые призывают вернуться к изначальному аравийскому исламу и очистить религию от последующих исторических и культурных напластований. Термин «салафизм» шире, чем ваххабизм, так как салафитами задолго до Мухаммада аль-Ваххаба были такие исламские теологи-захириты, как Ибн Ханбал или Ибн Таймия, и потому, что существуют версии салафизма, совершенно автономные от Саудовской Аравии и независимые от нее.

Салафиты часто придерживаются (осознанно или интуитивно) хариджитских представлений о легитимности политической власти в исламском обществе, отвергая не только шиитские идеи Имамата, но и суннитские взгляды на особые права на власть у представителей арабских курайшитов. Для них вопрос политической власти есть вопрос выбора достойнейших (амиров) в условиях военной демократии и в контексте конкретной исламской общины, джама'ата, созданного как военно-религиозная структура по образцу раннеисламских боевых отрядов, на которые опирался Мохаммед и его первые последователи, «салафы». Для фундаменталистов-салафи-

тов все политико-религиозное пространство мира вслед за Ибн Таймией делится на три категории:

- «дар аль-ислам» (dār al-'islām — «дом ислама», зоны, где уже установлено исламское правление — шариат);
- «дар аль-куфр» (dār al-kufr — «дом идолопоклонников», все общества, в которых ислам не является правящим и которые на этом основании подлежат уничтожению — какова участь всех «кафиров», «неверующих»);
- «дар аль-харб» (dār al-harb — «дом войны», сетевые образования «истинных» мусульман, находящихся внутри «дар аль-куфр», то есть внутри неисламских Государств, и призванных уже в силу этого факта к ведению военных и террористических партизанских операций против тех обществ и их правовых, политических и силовых институтов, где они пребывают).

В такой картине для фундаменталистов-салафитов врагами становятся не только немусульмане, но и те мусульмане, которые не разделяют этих представлений — в первую очередь шииты и суфии, затем мусульмане, признающие значение местных традиций (урф), далее идут мусульмане, ведущие светский образ жизни, и наконец, все остальные мусульмане, которые признают легитимность неисламского порядка и не разделяют взгляды салафитов (особенно те, кто участвует в социально-политической, административной и культурной жизни обществ, где не провозглашен шариат).

Братья-мусульмане: салафитский террор

Египетской версией салафизма была группа «Братьев-мусульман» ('ikhvān al-muslimūn), созданная как своеобразный суфийский орден исламским философом Хасаном аль-Банной (1906 — 1949). Хасан аль-Банна был ориентирован жестко против Запада и призывал обратиться к истокам ислама, построив общество исключительно на основе законов шариата и на мусульманской морали. Но в отличие от ваххабитов он сам был сторонником суфийского учения и восхищался идеями великого иранского поэта суфия аль-Газали. Хасан аль-Банна при создании своей организации опирался на опыт и боевых суфийских братств, таких как мавританские марабуты, османские янычары или иранские кызылбаши, призывая сочетать духовное образование, моральное воспитание и военное дело в целях подготовки полноценных разносторонних личностей, носителей исламской традиции.

Однако постепенно суфийская сторона «Братьев-мусульман» уступала салафизму, а наряду с антизападной риторикой в среду еги-

петских фундаменталистов проникали идеи прогресса и социального развития, которым, по их мнению, препятствовал традиционализм (прежде всего суфизм). Таким образом, строго по протестантскому образцу обращение к «изначальной стадии религии» открывало путь модернизации и десакрализации. Сходство протестантской Реформации с исламским фундаментализмом ясно прослеживается уже в ваххабизме, но та же ситуация полностью повторяется и с египетскими «Братьями-мусульманами» — особенно во втором поколении после основателя этого течения Хасана аль-Банна.

«Братья-мусульмане» считали убийство приемлемым методом ведения политической борьбы и были замешаны в насилии, после чего движение было запрещено. Сам аль-Банна был убит. Его преемником во главе салафитской организации стал его зять Саид Рамадан (1926 — 1995), основавший центр «Братьев-мусульман» в Германии после того, как организация была запрещена в Египте. В 50-е годы XX века Саид Рамадан начинает тесное сотрудничество с американскими спецслужбами, видевшими в «Братях-мусульманах» важный инструмент для противостояния панарабскому антиколониальному движению, получавшему, в свою очередь, поддержку от СССР.

Ярким представителем «Братьев-мусульман» в 50–60-е годы был египетский идеолог салафизма Сайид Кутб (1906 — 1966). Он еще больше удалился от суфийской стороны изначального братства и сблизился по основным вопросам с ваххабизмом. Стиль и мышление Кутба отличались крайней формой примитивности, но такой буквализм и интеллектуальный минимализм в салафитских кругах считался достоинством, что наряду с личной активностью сделало Кутба чрезвычайно популярным. Когда в 1952 году египетские офицеры (в том числе Насер) свергли прозападное правительство, «Братья-мусульмане» стали важным инструментом Запада для блокирования этого течения — так, в частности, члены этой секты совершают покушение на Насера, но по счастливой случайности тот остается жив. Организацию «Братьев-мусульман» запрещают после неудавшегося путча в 1954 году, направленного на свержение Насера и его убийство. Кутб был арестован и провел в тюрьме 10 лет, после чего выпущен, но снова брошен в тюрьму по обвинению в подготовке государственного переворота уже в 1965 году. В 1966 году он был повешен. Свои идеи Кутб изложил в книге, написанной в тюрьме, «Дорожные знаки»¹, которая стала классическим трудом в салафитской среде. Из среды «Братьев-мусульман» вышли такие ор-

¹ Sayyid Qutb. Milestones. Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988.

ганизации, как «Исламский Джихад», члены которого подготовили убийство президента Египта Анвара Садата.

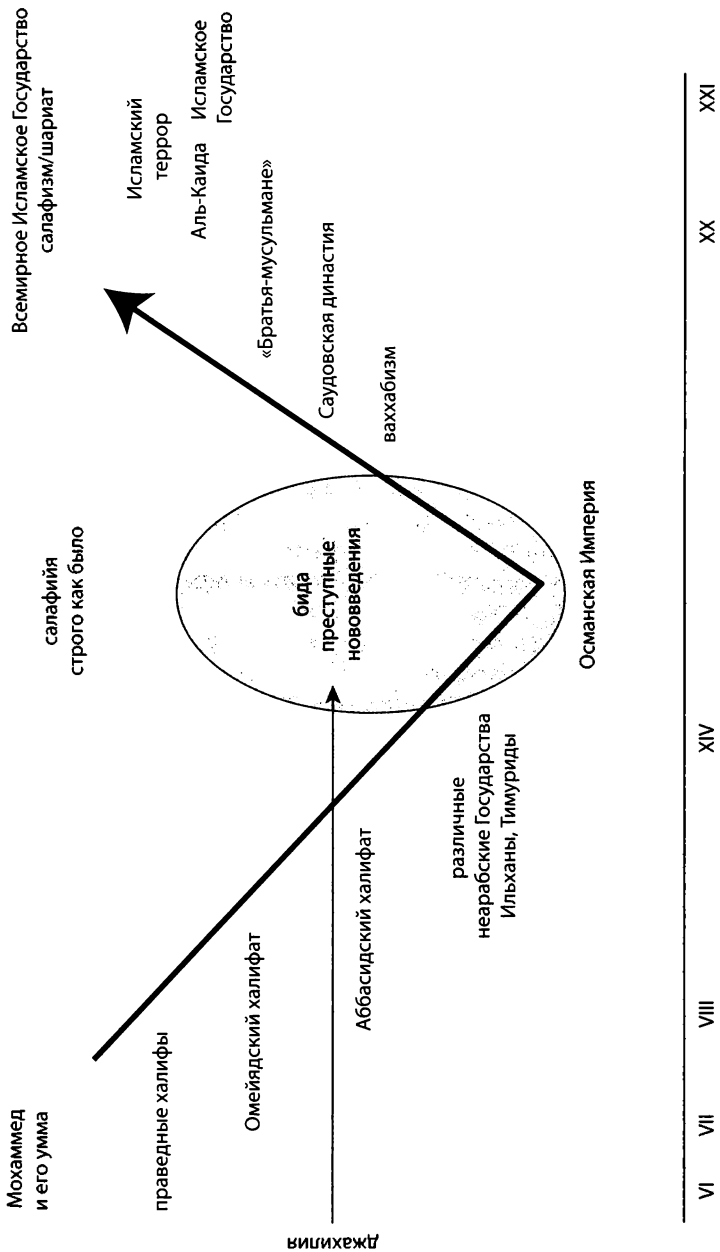
В 1987 году как ответвление «Братьев-мусульман» в Палестине шейхом Ахмед Ясином (1937 – 2004) было создано палестинское движение «Хамас», ставившее своей целью создание в Палестине Исламского (исламистского, салафитского) Государства.

Позднее, в 90-е годы XX века, «Исламский Джихад» и его лидер Айман аз-Завахири объединился ваххабитской организацией «Аль-Каида» Усамы бен Ладена.

Через три года после американского вторжения в Ирак в 2003 году иракские салафиты, идеологически близкие к саудовским ваххабитам, «Аль-Каиде» и египетским «Братьям-мусульманам», провозгласили создание «Исламского Государства» (ad-Dawlah al-Islāmiyah), халифом которого был назван салафит Абу Бакр Багдади. Эта структура активно включилась в борьбу против шиитов и курдов, подвергая уничтожению всех тех, кого можно было бы заподозрить в отступлении от салафитского толкования ислама. Таким образом у сторонников радикального ислама салафитского толка появилась историческая возможность на практике применить свои воззрения для построения Государства, основанного на законах шариата. На практике это обернулось невиданным и бессмысленным террором и масштабным геноцидом, включая пытки и издевательства над гражданским населением, что в целом удивительно напоминало события английской Реформации и террор эпохи Кромвеля, обрушившийся на католиков (преимущественно ирландцев).

Показательно, что вторым лидером «Аль-Каиды», действовавшим в Ираке после убийства иорданского салафитского лидера Абу Мусаба аль-Заркави (1966 – 2006), становится египтянин Абу Айюб аль-Масри (1968 – 2010), также член движения «Братья-мусульмане».

В 2011 году, когда в арабском мире началась цепная реакция «цветных революций», подготовленных и поддержанных Западом, как завершающий аккорд по демонтажу остаточных панарабских баасистских режимов (Ирак Саддама Хусейна, Ливия Муаммара Каддафи, Сирия Башара Асада и т. д.), в Египте на гребне народных волнений, свергших президента Мубарака, «Братья-мусульмане» ненадолго пришли к власти под вывеской «Партии Свободы и Справедливости». На короткий срок, с 2012 по 2013 год, президентом Египта стал Мухаммад Мурси. Однако Мурси свергла группа высокопоставленных военных, после чего салафиты из «Братьев-мусульман» были снова объявлены «террористической организацией», а сам Мурси в 2015 году был приговорен к смертной казни, позднее замененной на пожизненное заключение.



Салафитский историал арабского мира

Во время сирийской войны в 2014 году созданное в Ираке террористическое «Исламское Государство» перебросило свои действия в Сирию, объявив своей столицей сирийский город Ракка. Однако не все салафиты, участвующие в сирийской войне, влились в «Исламское Государство». Так, лидер «Аль-Каиды» египтянин аз-Завахири и аффилированное в «Аль-Каидой» движение «Джабхат ан-Нусра» предпочитают действовать самостоятельно.

После свержения Муаммара Каддафи в Ливии также активизировались представители салафитских террористических организаций со сходной идеологией и аналогичными практиками массовых убийств, пыток и зверств.

Салафизм в целом довольно распространен в современном арабском мире и является ярким феноменом, несмотря на то что подобные взгляды разделяет весьма незначительное меньшинство мусульман. Яркие теракты, взрывы, захваты заложников и иные операции салафитов привлекают больше медийного внимания, нежели законопослушное существование сотен миллионов мусульман-арабов, имеющих совершенно иные теологические, политические, идеологические представления, руководствующихся иным историческим и радикально иначе толкующих содержание ислама — и как религии, и как социально-политического учения, и как цивилизации.

Но вместе с тем «Братья-мусульмане», ваххабиты, «Аль-Каида», «Джабхат ан-Нусра» и другие течения сходного толка воплощают в себе — пусть в гипертрофированной форме — *рецидив изначального арабийского лунного монотеизма*, пытающегося вернуться к своим основаниям и освободиться от влияния иных народов и цивилизаций, существенно трансформировавших саму ноологическую природу ислама в течение веков.

Ноология ислама

Титанизм и южно-семитская идентичность

Завершая обзор арабско-исламской цивилизации, мы можем суммировать несколько заключений относительно структуры исламского Логоса в целом, что в полной мере затрагивает и нынешнее положение дел в исламских обществах.

В одном из измерений, относящемся к ядру ислама как религии, учения и культуры, мы идентифицируем этот Логос как глубинный комплекс, связанный с черным Логосом Великой Матери, возведенный через монотеистическую концентрацию к взрывной и эсхатологически ориентированной мощи фундаментального *корневого семитизма*, свободного от влияний иных средиземноморских культур и от имперской цивилизации Междуречья (как другие восточные и отчасти западные семиты). В этом смысле ислам повторяет жест иудаизма в контексте «Ханаанского миндаля», собирающего «расслабленный титанизм» западно-семитской политеистической религиозности в единую могущественную волю абсолютизированной цивилизации Кроноса/Сатурна. Но только на сей раз речь идет о намного более масштабной экспансии, охватывающей не только весь семитский мир (в том числе и саму Аравию, и Ханаан, и Сирию, и Месопотамию — Ирак), но и гигантские просторы Средиземноморья, Африки, Азии и Тихоокеанского региона. Исламский взрыв строго семитского аравийского лунного монотеизма не имеет никаких аналогов среди других цивилизаций — ни по масштабу, ни по концентрации религиозной догматики, ни по мощи военных завоеваний, ни по эффективности социально-политических и экономических институтов, ни по простоте и убедительности исламского права и исламской этики. Ислам есть гигантский аккорд *планетарного коренного семитского титанизма*, столь же материально масштабный, как и само титаническое начало. По своему размаху он намного превосходит иудаизм, с которым, впрочем, как с альтернативной версией семитской титанической эсхатологии, он в определенный момент вошел в принципиальный эсхатологический конфликт, развертывающийся вокруг Палестины, и особенно вокруг Иерусалима (Аль-Кодс), Храмовой Горы, и соответственно, мечети Аль-Акса

и перспектив ее сношения для строительства «Третьего Храма», на что нацелено весьма весомое в современности мировое могущество иудаизма, поддерживающего Израиль влиятельной сетью мирового еврейства, остающегося до сих пор в рассеянии, но постепенно в последние века приобретшего колоссальное влияние (о котором такие откровенные идеологи, как Андре Глюксман, открыто заявляют во всеуслышание).

Иерусалим — точка, вокруг которой разворачивается финальная схватка двух семитских титанических начал, имеющих общую корневую структуру, но постепенно кристаллизовавшихся в две противоположные цивилизации — Исмаила (Ишмаэля) и Йакуба (Иакова). Современная Европа и США, выступающие арбитром в палестино-израильском конфликте, в свою очередь, представляют собой тот же самый Логос Кибелы, тот же титанизм и черную философию, которые оказались доминантами европейской идентичности в эпоху Модерна, став сущностью современного Запада. Таким образом, мы имеем даже не две, а *три версии титанизма* — две корневые семитские и одну, представляющую продукт гибели Средневековой солнечной цивилизации Олимпа, под ударами поднявшихся из бездны богоборческих сил в Новое время. Ислам и иудаизм сохраняют свои монотеистические формы, по крайней мере в своем ядре, тогда как современный Запад по своей структуре ближе к расслабленному и декадентскому титанизму Финикии, Карфагена или арабов эпохи джахилии с гешталтом Ва'ала/Прометея¹ в центре.

Ислам и современная Европа: дивергенции

Сходство семитского кибелического начала с идентичностью Европы Модерна в лице иудаизма мы проследили ранее. Резонанс арабского семитизма с европейской культурой выступает не столь наглядно. Вместе с тем арабское влияние на Европу на уровне идейных парадигм мы наблюдаем в большей степени на заре исламской цивилизации, нежели на ее закате. Ибн Рушд, рационализм мутазитов, ашаритский атомизм и в целом тот *врожденный номинализм*, который характеризует корневой южно-семитский и — шире — семитский Dasein как таковой (то есть восприятие наличия вещи «здесь» представляет собой спонтанное схатывание ее как сгустка материи, не как «этой вещи» вместе с эйдосом, а как чего-то — еще не определенного, безвидного, но уже имеющегося, наличествующего), семитский природный позитивизм, а также черная (индустриальная)

¹ Мы определяем эту фигуру как «черного двойника Диониса».

алхимия оставили значительный след в европейской культуре Средневековья. И сегодня эти течения мысли выглядят чрезвычайно современными, то есть соответствующими духу Модерна, причем более современными, нежели следующие за ними поиски иного — мистического, неоплатонического — синтеза в исламе. *Чем более исконным является ислам, тем больше в нем современных черт*, тем ближе он к Модерну и его парадигме, тем более напоминает он базовые установки Просвещения и принципы Нового времени.

Однако эта структурная близость двух изданий черного Логоса — исламского и современно-европейского — акцентирована намного меньше, нежели сходство между современной Европой и структурой иудейского Логоса. Быть может, это является следствием тех трансформаций, которые исламская культура прошла в более поздние времена, в частности при Аббасидах, и еще позднее, когда мистический универсализм стал преобладать в исламской идентичности, в значительной степени удалившись от *своих семитских корней*. Нельзя исключить и того, что ислам эстетически сохраняет ряд черт, свойственных традиционному обществу, которые контрастируют с менее ригористскими и свободными нравами и стилями современного западного общества. В любом случае близость исконно аравийского Логоса и преобладающей парадигмы современной западной цивилизации осмыслены и исследованы далеко не достаточно или не замечены вообще. Однако даже самый беглый взгляд на основные идеи европейской Реформации и параллельно на идеи аравийского ваххабизма и салафизма в целом, призывающих вернуться к истокам ислама, немедленно обнаружат практическое тождество основных аргументов, интеллектуальных ходов, моральных ригористских и даже политических выводов — с той лишь разницей, что иудео-христианский «идеал» раннехристианских обществ, который брали за образец европейские протестанты, был продуктом их искусственной реконструкции, и если нечто подобное и существовало в действительности, то было крайне маргинальным явлением в контексте широкой христианской цивилизации, а ранний ислам, к которому призывают вернуться ваххабиты и салафиты, вполне достоверен и явно проступает как на первых стадиях исламской экспансии, так и в период острых теологических, идеологических, политических и философских споров о сущности исламского универсализма, составлявших интеллектуальный нерв Аббасидского периода.

Широкая экспансия мусульманского населения в страны современного Запада с точки зрения ноологии оказывается в таком случае вполне естественным явлением — общества европейского

и североамериканского Модерна по своим фундаментальным ноологическим установкам *близки цивилизациям титанического типа*, к которым относится и исламская цивилизация. Из этого вытекает, что давно отмеченный на уровне масштабных стратегических проектов цивилизационного масштаба союз Запада и исламского фундаментализма (хотя внешне представляется, что речь идет об антагонистических силах) имеет под собой не просто оппортунистическую подоплеку в духе *Realpolitik*, но и глубинные основания, уходящие в самые фундаментальные пласты Ноомахии. Учитывая рост мусульманского населения, мигрирующего в Европу, и особенно вскрытый нами резонанс титанических Логосов, мы можем перефразировать уже приводившуюся фразу Андре Глюксмана: «Либо Европа будет *шитской*, либо ее не будет вообще»¹.

При этом мы видим, что *фундаментализм в такой ситуации не является принципиально антитезой модернизации*. Одной из своих наиболее разящих сторон меч салафизма обращен как раз к тем явлениям внутри ислама, которые сопряжены с иными цивилизационными формами, а через это — с иными ноологическими структурами, то есть с зонами, находящимися под влиянием иных Логосов. Это совершенно очевидно в суфизме (после даже самого поверхностного знакомства с идеями Мухиддина ибн 'Араби аполлонически-дионисийская, платоническая, а следовательно, антиматериалистическая, антикибелическая природа его идей становится предельно наглядной), в шиизме (особенно в иранском, где к особенности собственно шитской метафизики добавляется мощный солярный Логос древней иранской традиции), а также в разных версиях локальных культурных комплексов, включаемых в исламский контекст (в Африке, Азии, Евразии, на Дальнем Востоке и т. д.), которые вполне могут строиться и в соответствии с парадигмами, отличными от Логоса Кибелы. Поэтому *исламский фундаментализм несет в себе огромный заряд Модерна*. Он «очищает» ислам от всего того, что может иметь отношение к иным Логосам, нежели Логос Кибелы, Логос титанов. Тем самым он готовит цивилизационную почву для дальнейших шагов по углублению модернизации мусульман — шагов не колониально поверхностных, обращенных лишь к сервильному классу коллаборационистов и полезных имитаторов (как в колониальную эпоху), но основатель-

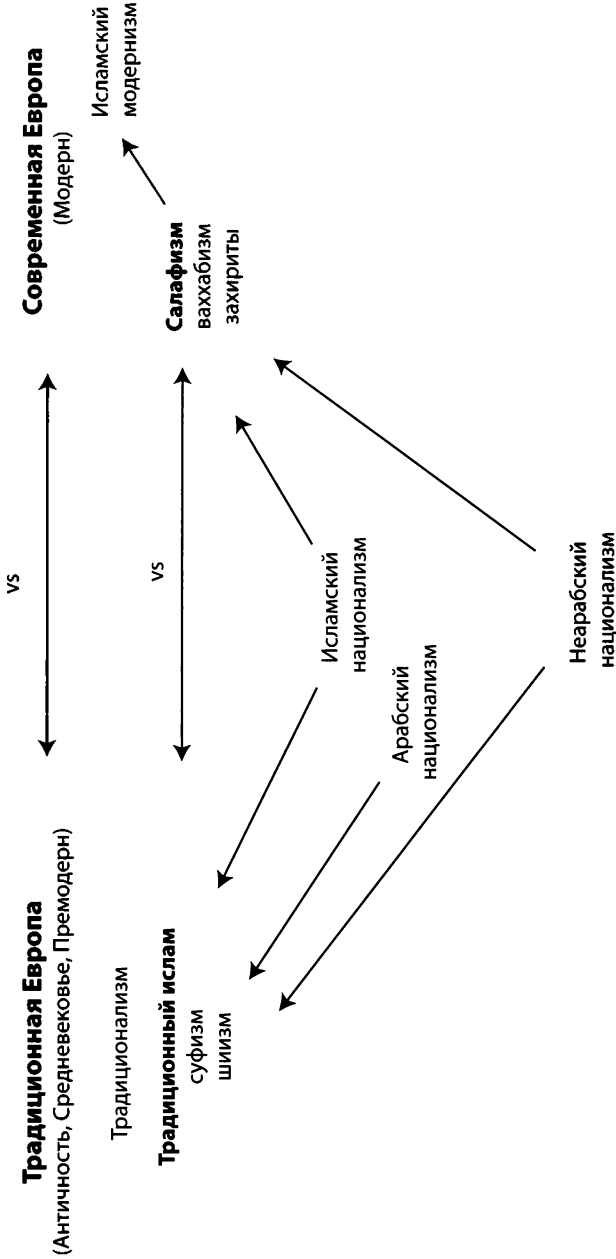
¹ Поскольку Европа уже по сути стала таковой, став на сторону титанов в битве против своей изначальной аполлоно-дионисийской идентичности, выбрав путь не Рима, но Карфагена, через следование за талассократическим, британским империализмом и колониализмом, сделав своим знаменем Модерн против Традиции, создав искусственно заатлантического голема в лице США, власть которого над собой она позже добровольно признала.

ных и необратимых. Только вытравив следы всех остальных Логосов, кроме южно-аравийского, можно надеяться на то, что мусульманин сможет понять и принять Модерн, предполагающий индивидуализм, рационализм, номинализм и позитивизм, а также радикальный разрыв с Традицией и ее герменевтикой, прекрасной подготовительной школой, чему может служить салафизм и его различные версии.

Исламский традиционализм: против современного мира

Из этого анализа можно сделать и обратный вывод. Те формы ислама, которые коренятся в иных, нежели салафитский буквалистский захиризм версиях исламского универсализма, намеченного еще при Аббасадах, то есть традиционный ислам, суфизм и шиизм, *не могут не быть в оппозиции* в отношении европейского Модерна, причем оппозиции фундаментальной и принципиальной. Исламская Традиция в ее духовном измерении несопоставима с Модерном во всех его проявлениях. Это не значит, что она несопоставима с Европой как с традиционной цивилизацией, скрывшейся в истории за горизонтом Нового времени. Этим определяется и то, что европейские традиционалисты, вслед за Рене Геноном, часто выбирают в качестве пути духовной реализации именно суфийский ислам, не только не предавая при этом свою глубинно европейскую, коренную идентичность, но, напротив, утверждая верность Европе в условиях, когда сама она становится *все менее и менее европейской*. Именно поэтому духовный ислам, суфизм, шиизм, и особенно его иранские версии, fasciniруют таких глубоких европейских философов, как Анри Корбен, обнаруживших в исламской традиции все то, что они любили и почитали в традиции европейской, тождественной для них с платонизмом и неоплатонизмом, то есть с тем, что мы называем аполлоническим и дioniсийским Логосом. Даже такой радикальный сторонник сугубо европейской римской индоевропейской идентичности, как Юлиус Эвола, испытывал в отношении ислама глубинное почтение, признавая огромную духовную значимость суфизма, а также высоко оценивая рыцарский, воинственный, «кшатрийский» дух ислама. *Суфийский и шиитский ислам строится вокруг светлого Логоса*, и, следовательно, он не может быть солидарен с тем катастрофическим положением дел, которое преобладает сегодня в мире, если посмотреть на него глазами Олимпа.

Поэтому отношения исламской цивилизации и Европы в настоящее время представляют собой нечто более сложное, нежели дуальный код — союз/вражда. На схеме видна более широкая палитра соотношения идентичностей.



Ислам и Европа: версии отношений

Кроме принципиальной оппозиции «Европа vs Современная (Анти)Европа» и параллельной ей оппозиции в современном исламе «традиционализм vs салафизм» на схеме обозначено особое направление исламского модернизма, отмечающее европеизированный ислам, а также феномены исламского национализма. Интересно, что арабский национализм, будучи отчасти модернистским, а отчасти традиционалистским феноменом, в целом более тяготеет к традиционному исламу и по меньшей мере почти везде в арабском мире находится в оппозиции салафитам и ваххабитам. Это может быть связано с самой семантикой «арабский мир», «арабские страны». Трудно определить степень истинной арабизации современных арабов Магриба, Северной Африки, а также Палестины, Сирии, Ливана и Ирака. Все они арабоязычны и носят арабские имена, все находятся в контексте арабской культуры. Но национализм обращается (пусть и косвенно) — и особенно в условиях традиционного общества, еще недостаточно урбанизированного и модернизированного — к *глубоким пластам идентичности*, которая может быть качественно отличной от того норматива, который постулируется собственно «аравийской» моделью. Именно здесь следует искать линии, разделяющие в современном арабском мире собственно арабов (чистокровных арабов, арабов в прямом смысле) от тех, являясь арабом, несет в себе и другие дополнительные этнокультурные измерения. С этим феноменом мы столкнулись, говоря о сирийских истоках панарабизма XX века и об их генетических связях с алавизмом и христианством.

Фундаменталисты, пусть весьма искусственно и поверхностно, но привносят в арабский мир очень важную границу, отделяющую две идентичности: *фундаментал-семитскую*, выраженную собственно в салафизме, и более *исламско-универсалистскую*, что дает о себе знать в принадлежности к духовному исламу (суфизму, шиизму), а также в наличии глубинных корней, соединяющих арабизированного мусульманина с иными, более глубокими этнокультурными пластами, некогда подвергшимися «арабизации». В некоторых случаях, например в обществах берберов, это видно наглядно и эксплицитно. Но в других случаях те, кто отрицают фундаментализм салафитского толка, могут и не отдавать себе отчета в своей давно утерянной *гоарабской идентичности*. Отказываясь от салафизма и ваххабизма, они думают, что поступают так, как чистокровные арабы во имя «национальной» или даже «панарабской» идеи. Но на самом деле, ими движет иной Логос, иная ноологическая ориентация. Поэтому водораздел часто проходит не по линии *араб/неараб*, но по линии *фундаменталист/нефундаменталист*, а если

нефундаменталист является еще и арабским «националистом», то, скорее всего, он стоит на стороне культурного круга, *отличного от радикализованной южно-семитской идентичности*, а значит, и от соответствующего ей титанического Логоса.

В отношении других типов исламского национализма дело обстоит несколько сложнее, так как он может быть ориентирован как на Традицию, так и на салафизм. В первом случае «буржуазный», «модернистический» и «западный» характер «национализма» может считаться «переходной формой», издержкой постколониальных трудностей с новым определением идентичности и быть путем к тому, чтобы построить цивилизацию на основе духовного (универсального) ислама. Во втором случае он может быть инструментализирован Модерном как через салафитские тенденции, как и напрямую, если подобный «национализм» входит в конфликт с теми державами, которые геополитически конфликтуют с современной Западной цивилизацией, США, Европой и атлантизмом. Тогда «исламский национализм» действительно направлен в сторону парадигмы Модерна и активация салафитской составляющей и служит для «очищения» исламской идентичности от всех следов Традиции, духовного измерения и широко понятой универсальности.

Заключение: версии и типы семитского Логоса

Шумерский Логос Междуречья

Обзор культур и цивилизаций семитских народов приводит к многомерной и многоуровневой картине, из которой *составить однозначного представления об общем для всех семитском Логосе невозможно*. Именно поэтому мы назвали данный том «Ноомахии» — «Семиты», а не «Семитский Логос». Ноологические структуры здесь меняются на разных этапах истории, варьируются в рамках одной и той же цивилизации, в зависимости от тех или иных географических зон, а внешние воздействия бывают настолько сильными, что трансформируют семитскую идентичность вплоть до неузнаваемости. Однако предпринятая нами попытка все же разглядеть определенные ноологические закономерности дает тем не менее определенные результаты, приближающие нас к прояснению загадки плюрального и содержащего внутри самого себя конфликт и оппозицию «семитского Логоса», хотя до однозначного его определения мы далеки. В этом существенное отличие «семитского Логоса» от Логоса иранского или эллинского. Иранский Логос представляет собой радикальный и чрезвычайно устойчивый аполлонизм, режим диурна, сохраняющий свои структуры в целом неизменными в течение тысячелетий. Эллинский Логос, в свою очередь, обладает аполлоно-дионисийской природой, и пропорции между Логосом Аполлона и Логосом Диониса динамично смещаются и колеблются в разных сегментах эллинского (а позднее и эллинистического) историаала. Но суть в обоих случаях остается неизменной и однозначной.

В отношении «семитского Логоса» такой однозначности нет.

В восточно-семитской цивилизации преобладает шумерское начало, которое сохраняет свое влияние даже в тех случаях, когда Месопотамия и ее культура подвергается глубинной семитизации. С самого начала семиты-аккадцы полностью воспринимают шумерскую религиозную форму, просто переводя на семитский язык все ее основные мифы, религиозные сюжеты и структуры. Позднее волны западных семитов, оказывающихся под влиянием месопотамского культурного круга, повторяют эту же модель, воспринимая

шумерскую идентичность уже через аккадцев, или, точнее, через шумеро-аккадский синтез. Так, ассирийская и вавилонская, позднее, халдейская культуры и религии перенимают месопотамский историал и его основные параметры, утрачивая совсем, либо вынося на периферию собственно западно-семитские черты.

Сам шумеро-аккадский Логос неоднозначен. Он является в целом небесным и патриархальным, «ураническим» и отеческим, хотя ряд архаических (и, возможно, дошумерских или нешумерских) элементов указывает на жизненность более глубинных матриархальных пластов и культ Великой Матери. Это мы видим в культе Инанны/Иштар, и особенно в ее связи с Думузи (парадигма Кибелы и Аттиса) и с нисхождением в царство мертвых. Некоторые аспекты культа бога Луны, Нанны/Сина, в Уре, в частности, институт Великой Жрицы и, шире, женского дворцового жречества, также свидетельствуют об этом изменении. Но в общешумерской традиции матриархат был подчинен или как минимум уравновешен патриархатом, который, безусловно, преобладал. Здесь мы имеем дело не столько с традицией солнцепоклонничества, сколько *небоклонничества*, и бог Ану и его потомство — Энлиль, Мардук, Энки и т. д. — выступают как вертикаль отеческих богов небесной природы, ответственных за порядок и иерархию сакрального космоса. Поэтому ноология восточно-семитской культуры и религии определяется через *шумерскую парадигму*, которая является однозначно *патриархальной*. Попытка же представить ее как почитание рока или механически заданной природы (как это имеет место, например, у Шеллинга в его концепции «цабаизма»), будучи теологически продуктивной, саму восточно-семитскую традицию описывает далеко не исчерпывающе и, более того, не является в случае восточно-семитской культуры преобладающей и характерной чертой. Гораздо ближе к тому, что Шеллинг понимает под «цабаизмом», стоят западно-семитские культы Ханаана (в политеистической версии), ранний иудейский монотеизм или лунарный хенотеизм и позднее лунарный монотеизм южных семитов — арабов. Но собственно шумерская традиция есть нечто совершенно отличное от «цабаизма». Это — почитание метафизических начал — вертикальных, отеческих и сверхкосмических. Цивилизация Месопотамии сближается с более поздней — персидской, — и в этом случае преемственность имперской миссии от шумеров, аккадцев, ассирийцев и вавилонян к иранцам можно считать политическим отражением *сходного небесного Логоса*. Месопотамия — Первое царство, а значит, здесь мы имеем дело с Логосом Империи, который не может быть по определению ни материалистическим, ни хтоническим, ни матриархальным, ни натуралистическим. «Цабаизм» Шеллинга предполагает покорность могущественному ро-

ковому наличию, фактичности онтической данности. Вертикальные структуры культов Энлиля или Мардука, почитание Ану и Анунаков, героическая эпопея солнечного Гильгамеша, символического основателя первой Шумерской Империи, и других правителей Урука никак с «цабаизмом» не сочетаются, более того, отвергают и преодолевают его, если, конечно, допустить, что нечто подобное действительно существовало в цивилизации и религии восточных семитов, а до них шумеров. Но взгляд на культуру Месопотамии через призму иудаизма и арабской традиции, а также избирательное и пристрастное прочтение некоторых шумеро-аккадских, ассирийских и вавилонских памятников действительно могут породить ощущение «цабаизма», отчасти свойственного и тому, что позднее стало пониматься под «халдейской религией» или «звездопоклонничеством». Но вопреки Шеллингу, у нас нет оснований считать, что «цабаизм» является внутренним ядром шумеро-аккадской цивилизации и ее изначальным содержанием. Если он и проявлялся, то на периферии, и вместе с тем даже больше в поздние периоды¹, нежели в ранние, когда преобладал более чистый и контрастный шумерский Логос.

Западно-семитский Логос: «старый бог» против «нового бога» и титаническая петля Мебиуса

Западно-семитская цивилизация радикально отличается от восточно-семитской, несмотря на то что они были исторически тесно связаны. Восточно-семитская (шумерская в своих корнях) цивилизация оказала на западных семитов огромное влияние, тогда как сами западные семиты, неоднократно завоевывавшие Месопотамию, всякий раз уступали более глубоким и могущественным шумерским архетипам. Однако к западу от Евфрата, а также в Северном Междуречье начиналась зона западно-семитской цивилизации, тянущаяся через Сирию, Финикию и Ханаан вплоть до Синайского полуострова. Эта цивилизация, начиная с глубокой древности, засвидетельствованной, в частности, таблицами Угарита, имела общую структуру, где одним полюсом был «старый бог» Эл/Илу (аналог Кроноса греков), а другим противостоящий ему «новый бог», бог Грозы, Ва'ал. Эти два полюса были сплетены между собой сложной сетью второстепенных божеств и мифов, где Великая Мать и другие женские фигуры играли активную и подчас центральную роль. Оппозиция между ними могла как обостряться (как в угаритском мифе), так и смягчаться — вплоть до их сближения

¹ Здесь можно вспомнить лунарные Империи — Ура или последний этап истории Нововавилонского царства Набонида.

и даже отождествления, могла рассеиваться на серии второстепенных персонажей и снова собираться к двум центрам. Но западно-семитская религия определялась именно этой *полярностью*, обыгрываемой и разрешающейся в бесчисленном ряду вариаций и нюансов. Противостояние «старых богов» «новым» мы видим и в шумерском мифе, в частности в ассирийской «Энума Элиш», но в восточно-семитской цивилизации это лишь интерпретационный момент космологии, тогда как в западно-семитской — главная ось мифа, культура, обряда.

Именно западно-семитский «старый бог» (Эл) может быть соотнесен с «цабаизмом», так как он представляет собой сакральную фактичность наличествующего в его неотменимой траектории, то есть *телесный рок*. Это начало рассеяно по звездному сонму божеств (небесных воинств), в каждом из которых можно заметить потенции несозревшей субъектности. В гештальте Ва'ала эта субъектность становится настолько насыщенной, что поднимается на восстание. Так Ва'ал, «новый бог», бог Грозы, становится явственно выраженной *альтернативой*. Но эта альтернатива хтонична, матриархальна и титанична. Младший титан восстает на старшего титана, создавая геометрию *ленты Мебиуса титанизма*: незаметно восстание Ва'ала против Эла перетекает в репрессии Эла против Ва'ала. Титанический отец свергнут титаническим сыном, но это лишь *внутренняя диалектика титанизма* — победу в любом случае одерживает именно титан, судьба которого представляет собой неизбежное падение в бездну, возврат назад к Великой Матери. Отсюда *гибнущий бог* западных семитов, в гибели которого проявляется сама сущность титанизма или «титанической божественности». *Титан есть гибнущая жизнь, гибельная жизнь*. И в этой могущественной гибельности и состоит ее особая — западно-семитская — божественность. Пара Эл/Ва'ал описывает два полюса одной религиозной и ноологической структуры, замкнутой сама на себя. Это не битва двух Логосов, это битва двух сходных начал в контексте единой и общей западно-семитской матрицы.

В этнологическом историале Ханаана эта общая модель, в свою очередь, фиксируется в нескольких центрах. Арамейская и отчасти финикийская модель представляют собой устойчивую диалектическую систему, где признается и «старый бог», и «новый бог» Ва'ал, и множество промежуточных сакральных фигур, — образуя *темперированный политеизм*, где напряженность базовой оппозиции если не снята, то приглушена, рассеяна, распределена. Политеистические народы Ханаана — аммонитяне и моавитяне¹ (а также несе-

¹ Идумеи, судя по всему, занимали промежуточную позицию между политеизма и умеренным монотеизмом или хенотеизмом «старого бога».

митские филистимляне) — преимущественно поклонялись именно Ва'алу и его паредре — Астарте. Древние евреи со своей стороны следовали особой линии монотеизма «старого бога», противопоставленного и политеистическим сетям и, особенно, концентрированно выраженному, бунтующему, кровавому и экстатическому гештальту Ва'ала. Это мы назвали «Ханаанским миндалем» и его ядром.

В западно-семитской цивилизации (по крайней мере до подъема Ассирийской Империи, включившей все пространство расселения западных семитов в свой контекст) однозначно преобладал титанизм, хотя и в его патриархальной версии (как в случае культа «старого бога», так и в случае почитания Ва'ала, бога Грозы). Это означает, что этот тип религиозной культуры следует отнести к черному Логосу, хотя и не в форме классического матриархата, а в более сложных диалектических версиях. Логос Ва'ала — безусловно Логос титанический.

Однако структура западно-семитского общества, и в частности еврейского народа (ядра «Ханаанского миндаля»), существенно меняется после захвата Палестины вначале Ассирией, затем Нововавилонской Империей, чьей наследницей стала Персидская Империя Кира II. С эпохи персов все западно-семитское пространство оказывается под глубинным и интенсивным влиянием солярного индоевропейского жестко патриархального иранского Логоса. *Иранизация затрагивает все западно-семитские народы, их культуры и религии.* С этого момента ранняя западно-семитская идентичность оказывается подчиненной и в значительной мере *укрощенной* Логосом Аполлона. Это затрагивает все полюса западно-семитской цивилизации — и политеистические культы, и монотеизм иудеев, качественно меняющий в период Вавилонского плена свое внутреннее содержание. Солнечное начало вторгается в западно-семитскую культуру, образуя совершенно новую модель. Различие с предшествующей ноологической структурой столь разительно, что мы предложили говорить о довавилонских иудеях и послевавилонских иудеях как о *перво-евреях* и *второ-евреях*. Политеистические народы Сирии и Палестины аналогично трансформировали свои собственные системы в духе семитско-иранского синкретизма. Периферийное божество Солнца вышло на первый план. И даже новый бог Ва'ал изменил свое содержание, сблизившись с Ахура-маздой, отеческим богом, предводителем армии Света. В этот же период западно-семитская культура знакомится с историей и эсхатологией, что позднее полностью предопределяет ее структуру. Влияние иранского Логоса в этот период чрезвычайно велико, и отныне говорить о западно-семитской ноологии однозначно более невозможно: по-

сле Ахеменидов все западно-семитское представляет собой как минимум двойственную реальность — чисто семитские корни глубоко скрыты под могущественным влиянием персидской традиции и солярной ноологии.

На этот второ-семитский субстрат несколько позднее накладывается еще одно индоевропейское (а значит, аполлоническое или аполлоно-дионисийское) влияние — эллинское. Третье царство Александра Великого и последующие царства диадохов создают цивилизацию эллинизма, где ядром является эллинско-иранский синтез. Собственно западный семитизм уходит еще глубже, а светлый Логос получает дополнительную поддержку через греческие — платонические или пифагорейские — влияния. Это порождает культуру энтузиазма, носителем которой в значительной мере и становятся иранизированные и эллинизированные семиты (как западные, так и восточные). И на этот раз, хотя более глубинные титанические пласты никуда не исчезают, в целом ноологические пропорции семитской культуры еще более смещаются в сторону светлого Логоса. *Второ-семиты* намного менее титаничны и хтоничны, нежели их цивилизационные предшественники.

По мере распространения апостольской проповеди ирано-эллинские мотивы достигают апогея и становятся метафизической платформой всей средиземноморской цивилизации — на сей раз христианской. Семиты же выступают как приоритетные носители этой метафизики, принимая активное участие в разработке догматики новой религии. Но все «семитское» в христианстве — это почти исключительно *второ-семитское*, то есть иранистское и эллинистское. Такими же *второ-семитскими* являются большинство раннехристианских общин.

В дальнейшем, вплоть до арабских завоеваний, этот ирано-эллинский элемент культуры остается доминантой западно-семитских народов, и в том случае, если они остаются политеистами или следуют за синкретическими культурами, и в том случае, если они христианизуются, что и стало уделом большинства западно-семитских народов.

Лунный Логос Аравии

Проблема арабского Логоса не менее трудна и многомерна. Южные семиты находились под перекрестным влиянием восточных семитов Междуречья и западных семитов Ханаана и Сирии. Кроме того, и с севера, и с востока, и с юга в определенные эпохи на них распространялось воздействие иранской цивилизации —

в частности, зороастрийские маги были распространены в Йемене и на аравийском побережье Персидского залива. Но тем не менее в Аравии можно идентифицировать религиозную структуру, составляющую сущность коренной арабской идентичности: это культ бога Луны. Он имеет все формы: политеистическую, хенотеистическую и, наконец, монотеистическую — в исламе. Но знаменатель во всех случаях остается тот же — верховным или единственным божеством признается бог, *правлящий телами и временем*. Поэтому аравийская действительность ограничена метафизически и космологически подлунным миром и его феноменологией. Очевидно, что и западно-семитская, и тем более восточно-семитская религия намного богаче и многомернее. И там вполне может присутствовать бог Луны, и даже играть центральную роль — что мы и видим в Третьей династии Ура или в период правления Набонида перед концом Новоавиловского царства. Но нигде религия не становилась почти исключительно лунной, и нигде бог Луны не брался за отправную точку эксклюзивной монотеистической модели. Иудейский сатурнический монотеизм основан на эксклюзивном отождествлении с Единственным «старого бога», Эла/Кроноса. Аравийский лунный монотеизм представляет собой усеченную и предельно концентрированную версию такого монотеизма, стянутую к низшей планетарной сфере — к сфере Луны.

Монотеизм Луны — квинтэссенция аравийской цивилизации, обнаружившая себя в эпоху Мохаммеда и первых халифов, а также в поздний период распространения радикального салафизма и вахабизма в наше время (в форме симулякра и пародии).

Ноологически метафизика Луны относится к хтоническому реестру, а в своих эксклюзивных формах титанический характер еще более очевиден и эксплицитен. Лунный культ видит мир *снизу вверх* — по траектории взгляда, направленного *от земли*. Отсюда традиционная для лунной религии идея, что другие планеты (прежде всего Венера и Солнце) являются детьми Луны (Месяца). Однако по сравнению с классической традицией Великой Матери лунные культы менее однозначны и теоретически подлежат иному, не титаническому толкованию.

Именно это и происходит в период распространения ислама за пределом Аравийского полуострова, и прежде всего в областях, находящихся под устойчивым влиянием иранского Логоса — в самом Иране и Месопотамии. Кроме того, на Ближнем Востоке в целом, где до арабских завоеваний преобладало западно-семитское население, было сильно влияние эллинизма. В этом эллинистически-иранистском контексте, на пересечении христианского мира с зороастрий-

ским и произошла фундаментальная *реинтерпретация ислама*, открывшая другие измерения лунного монотеизма, отсутствовавшие в чисто аравийской изначальной версии. В оптике иранского и эллино-христианского Логоса лунарный монотеизм ислама качественно менял свою ноологическую структуру — *вплоть до солярной*. Аполлоническое и аполлоно-дионисийское прочтение ислама нашло свое отражение в шиизме, суфизме, герметизме и отчасти в традиционном¹ исламе, распространявшемся с эпохи Аббасидов среди самых разных народов. И здесь мы имеем дело с другим Логосом, нежели Логос лунарного монотеизма. Следовательно, как и в случае со *второ-семитами*, можно говорить о явлении «*арабизма*» (в отличие от чистых арабов) или о «*второ-мусульманах*», то есть о носителях интерпретационной модели ислама, в корне отличной от изначальной чистой аравийской его версии.

Таким образом, южные семиты в своем ядре являются носителями *лунного Логоса*, что ярче всего и воплощено в исламе и в его главном символе, но за географическими пределами Аравийского полуострова и за историческими границами раннего ислама вплоть до конца эпохи праведных халифов эта ноологическая структура качественно меняется, и арабское влияния, а также исламизация приобретают иное семантическое измерение, подчас откровенно солярное. На современном гербе Исламской Республики Иран арабское имя Аллах каллиграфически выполнено в виде солярного символа.

Если принять такую предварительную реконструкцию, то очень многие закономерности в историалах семитских народов становятся очевидными и семантически обеспеченными. Вместе с тем вся проделанная в этом томе «*Ноомахии*» работа остается в целом предварительной, так как выявленные симметрии и идентичности, а также их диалектические трансформации в структурах различных историалов семитских обществ требуют уточнений, развития, применений и повторного осмысления в рамках более углубленного исследования, которого фундаментальность этой темы, безусловно, заслуживает. Однако уже сейчас некоторые выводы сделать можно, и если мы с ними согласимся, то вся Ноомахия, в которой участвуют семитские народы сквозь историю, приобретает новое значение и новый — подчас грандиозный, подчас зловещий — масштаб.

¹ «Традиционный ислам» противопоставляется «чистому исламу».

Библиография

- Бартольд В.В.* Сочинения. М.: Наука, 1966.
- Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986.
- Бубер М.* Хасидские предания. Первые учителя. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим: Республика, 1998.
- Ветхозаветные апокрифы. М.: Фолио, 2001.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема // Вестник древней истории. 1980. № 3.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейская прародина и расселение индоевропейцев: полвека исследований и обсуждений // Вопросы языкового родства. 2013. № 9.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* К проблеме прародины носителей родственных диалектов и методам их установления // Вестник древней истории. 1984. № 2.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Миграции племен носителей индоевропейских диалектов с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии // Вестник древней истории. 1981. № 2.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 4 т. Тб.: Издательство Тбилисского университета, 1984.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тб.: Издательство Тбилисского университета, 1984.
- Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Грейвс Р.* Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Дройзен И.Г.* История эллинизма: В 3 т. М.: Наука, 2002.
- Дугин А.Г.* Русская вещь. Т. 1. Раздел: Религиозная идея. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г.* Абсолютная Родина. М.: Арктогея-Центр, 1999.
- Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2013.
- Дугин А.Г.* Конспирология. М.: РОФ «Евразия», 2005.
- Дугин А.Г.* Основы геополитики. М.: Арктогея-Центр, 2000.
- Дугин А.Г.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2009.
- Дугин А.Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Византийский Логос. Эллинизм и Империя. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г.* Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г.* Германский Логос. Человек апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Иранский Логос. Световая Война и Культура Ожидания. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г.* Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2016.

- Дугин А.Г. Ноомахия. Логос Европы. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-II. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Эллинский Логос. Долина истины. М.: Академический проект, 2016.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.
- Дьяконов И.М. О прародине носителей индоевропейских диалектов // Вестник древней истории. 1982. № 3 — 4.
- Ибн 'Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккия). СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
- Ибн Арабшах. История амира Темура. Ташкент: Институт истории народов Средней Азии имени Махпират, 2007.
- Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
- Имам 'Али. Путь Красноречья. Казань: Идел-Пресс, 2010.
- Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. Т. 1. М.: ООО АСТ, 2002.
- Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека: В 2 т. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997.
- Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2014.
- Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Конец Света. М.: Арктогея, 1998.
- Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Крамер С. Шумеры. Первая цивилизация на Земле. М.: ЗАО «Центрполиграф», 2002.
- Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996.
- Маккенна Т. Пища богов. М.: Трансперсональный институт, 1995.
- Мережковский Дм. Лица святых от Иисуса к нам. М.; Харьков: Республика; Фолио, 2000.
- Мидраш раба. Великий мидраш: В 8 т. М.: Книжники; Лехаим, 2013.
- Мутти К. Явление Махди // Милый Ангел. 1991. № 1.
- Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале — марте 1870 года. М.: Книжный дом «Университет»; Высшая школа, 2002.
- Нойманн Э. Великая Мать. М.: Добросвет, 2012.
- «Они преступили три талмудические заповеди». Интервью с рабби Беком // Элементы. 2000. № 9.
- Петров А.В. «Халдейские оракулы»: к проблеме авторства // Универсум платоновской мысли-IX: неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа, СПб.: Издание Санкт-Петербургского государственного университета, 2001.
- Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII — XV веках. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966.
- Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Наука, 1994.
- Плутарх. Моралии. М.; Харьков: Эксмо-Пресс; Фолио, 1999.
- Плутарх. Сочинения. М.: Художественная литература, 1983.
- Полец М. Стоя. СПб.: Квадривиум, 2015.
- Порфирий. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011.
- Раби Элияу (Виленский Гаон). Совершенная мера. Иерусалим; М.: Маханайм — джойнт, 1993.
- Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: Комкнига, 2006.
- Сагаев Д.Ч. История Древней Ассирии. М.: Наука, 1979.
- Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008.
- Свет Священного Корана. Разъяснения и толкования. Т. 10. СПб.: Петербургское востоковедение; Садр, 2014.

- Смирнов А. Книга Еноха. Казань: Православный Собеседник, 1888.
Страбон. География в 17 книгах. М.: Наука, 1964.
Угаритский эпос. М.: Наука, 1993.
Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
Харген Д. Финикийцы. Основатели Карфагена. М.: Центрполиграф, 2004.
Хисматулин А.А. Суфизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2008.
Честертон Г.К. Вечный человек. М.: Политиздат, 1991.
Чоран Э. После конца истории. СПб.: Симпозиум, 2002.
Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Университетская книга, 1999.
Шеллинг В.Ф. Философия мифологии: В 2 т. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013.
Шеллинг Ф.В. Система мировых эпох. Томск: Водолей, 1999.
Шеллинг Ф.В. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. М.: Либроком, 2009.
Шеллинг Ф. Позитивная философия: В 3 т. СПб.: Издательский проект Quadrivium, 2015.
Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004.
Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1997.
Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.
Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001.
Элиаде М. Мефистофель и андрогин. М.: Энигма, 1996.
Эпос о Гильгамеше. О все видавшем. М.: Эксмо, 2005.
Я открою тебе сокровенное слово. М.: Художественная литература, 1981.
- Abu Nu'aym. Hilyat al-awliya. Beirut: Mustafa 'Abd al-Qadir 'Ata, 1997.
Albright W.F. Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994.
Albright W.F. Yahweh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Contrasting Faiths. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994.
Atkinson Q. Mapping the Origins and Expansion of the Indo-European Language Family // Science. 2014. № 337.
Babylonian Talmud. v. VI. Tract Hagiga. Boston: The Talmud Society, 1918.
Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.
Bartsch H.-W. (Hg.). Kerygma und Mythos. Bd. 1. Hamb.: Reich, 1960.
Baum W., Winkler D. The Church of the East: A Concise History. L.: Routledge, 2003.
Baumgarten Albert I. The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary. Leiden: Brill, 1981.
Beaulieu P.-A. The Pantheon of Uruk in the Neo-Babylonian Period. Leiden: Brill-Styx, 2003.
Blaga L. Les differentielle divines. P.: Librairie du savoir, 1990.
Blaga L. Trilogie de la connaissance. P.: Librairie du savoir, 1992.
Blaga L. Trilogie de la culture. P.: Librairie du savoir, 1995.
Blau J.L. The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N.Y.: Columbia University Press, 1944.
Bottero J. La religion babylonienne. P.: PUF, 1952.
Budge E.A. Wallis. The Book of the Cave of Treasures. L.: The Religious Tract Society, 1927.
Cagni L. (ed.). La lingua di Ebla. Naples: Istituto Universitario Orientale, 1981.
Chittik W. Wahdat-ul-wujud // Ишпак. 2012. № 3.

- Choudhury R., Makhan L.* The Din-i-Ilahi, or, The religion of Akbar. New Delhi: Oriental Reprint, 1997.
- Cook M.* Muhammad // Founders of Faith. Oxford University Press, 1986.
- Corbin H.* En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques (4 vols.). P.: Gallimard, 1971 – 1973.
- Corbin H.* Épiphane divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne // Eranos-Jahrbuch. Vol. 23. 1955.
- Corbin H.* Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi. P.: Entrelac, 2012.
- Corbin H.* Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan // Eranos Jahrbuch. XIX. 1950.
- Damascos.* Problems and solutions concerning of First Principles. Oxf.: Oxford University Press, 2010.
- Dammen McAuliffe J.* Encyclopaedia of the Qur'an, Georgetown University, Washington DC: Brill, 2008.
- Diodori bibliotheca historica.* Ex recensione et cum annotationibus Ludovici Dindorfii. IV. Lpz.: Teubner, 1867.
- Diodori Siculi.* Bibliothecae Historicae. T. VI. Lpz.: Sumptibus Ottonis Holtze, 1872.
- Doe B.* South Arabia. L.: Thames & Hudson, 1971.
- Dothan T., Dothan M.* Die Philister. Zivilisation und Kultur eines Seevolkes. Münch.: Dieckmanns, 1995.
- Dupont-Sommer A.* Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte. P.: Payot, 1983.
- Edzard D.-O.* Geschichte Mesopotamiens. Münch.: C.H. Beck, 2004.
- El-Bizri Nader.* The Phenomenological Quest Between Avicenna and Heidegger. N.Y.: Binghamton University, 2000.
- Evola J.* Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Hoepli, 1934.
- Ewing U.C.* The Essene Christ. New York City: Philosophical Library, 1961.
- Falkenstein A.* Das Sumerische. Leiden: Brill, 1959.
- Farmer S.A.* Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486), Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.
- Fischel W.* Ibn Khaldun in Egypt: His public functions and his historical research, 1382 – 1406. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Fishkoff S.* The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch. N.Y.: Schocken, 2003.
- Frankfort H.* La royauté et les dieux P.: Payot, 1951.
- Freely J.* The Lost Messiah: In Search of the Mystical Rabbi Sabbatai Sevi. Woodstock, N.Y.: The Overlook Press, 2001.
- Freu J., Mazoyer M.* L'apogée du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire. T. 3. P.: L'Harmattan, 2008.
- Freu J., Mazoyer M.* Des origines à la fin de l'ancien royaume hittite. Les Hittites et leur histoire T. 1. P.: L'Harmattan, 2007.
- Freu J., Mazoyer M.* Le déclin et la chute de l'empire Hittite. Les Hittites et leur histoire. T. 4. P.: L'Harmattan, 2010.
- Freu J., Mazoyer M.* Les débuts du nouvel empire hittite. Les Hittites et leur histoire T. 2. P.: L'Harmattan, 2007.
- Freu J., Mazoyer M.* Les royaumes Néo-Hittites, Les Hittites et leur histoire. T. 5. P.: L'Harmattan, 2012.
- Frobenius L.* Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenlehre. Münch.: C.H. Beck, 1921.
- Gelb I.J.* Hittite hieroglyphic monuments. Chic.: University of Chicago Press, 1939.
- Gelb I.J.* Hurrians and Subarians // The Oriental Institute of the University of Chicago: Studies in Ancient Oriental Civilizations. № 22. The University of Chicago Press, 1944.
- Gignoux Ph.* Dénkard. Encyclopedia Iranica 7. Costa Mesa: Mazda Publications, 1996.
- Glucksmann A.* L'Europe sera «juive» ou ne sera pas // Libération. 16 avril 1982. P. 14.
- Goodrick-Clarke N.* The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany 1890 – 1935. Wellingborough, England: The Aquarian Press, 1985.
- Grayson A.K.* Assyrian and Babylonian chronicles. N.Y.: J.J. Augustin, 1975.
- Green A.* The Storm-God in the Ancient Near East. Indiana: Eisenbrauns, 2003.

- Groneberg B.* Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Stuttgart: Artemis & Winkler, 2004.
- Groneberg B.* Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen. Stuttgart: Artemis & Winkler, 2004.
- Guénon R.* Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme. P.: Gallimard, 1992.
- Guénon R.* Le Règne de la quantité et les signes des temps. P.: Gallimard, 1972.
- Guénon R.* Symboles fondamentaux de la science sacrée. Chap. XXIII. P.: Gallimard, 1962.
- Guillaume A.* Islam. L.: Penguin Books, 1956.
- Haas V.* Die hethitische Literatur. B.: Walter de Gruyter, 2006.
- Hall M.* A study of the Sumerian Moon-god, Nanna-Suen. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1985.
- Harris S.L.* Understanding the Bible. Palo Alto: Mayfield, 1985.
- Harrison J.E.* Prolegomena to the Study of Greek Religion. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Heidegger M.* Überlegungen XII – XV. GA. Band 96. Fr./M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- Hodges R.E.* (ed.). Ancient fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and other authors. L.: Reeves & Turner, 1876.
- Hommel F.* Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelische Überlieferung. Münch.: Hermann Lukaschik, 1901.
- Ibn 'Arabi.* Tarjumān al-Ashwāq. Beirut: Dar Sadir, 1966.
- Ibn Ishaq.* The Life of Muhammad. Oxf.: Oxford University Press, 1955.
- Ibn Khaldūn.* The Muqaddimah; An Introduction to History. 3 volumes. N.Y.; L.: Princeton University Press, 1958.
- Jacobsen Th.* The Sumerian King List // Assyriological Studies. № 11. Oriental Institute. University of Chicago Press, 1939.
- Jakob-Rost L.* (Hrsg.). Das Lied von Ullikummi. Dichtungen der Hethiter. Lpz.: Insel-Verlag, 1977.
- Knibb M.A.* The Ethiopic Book Of Enoch. 2 vols. Oxf.: Clarendon, 1978.
- Kraus F.R.* Sumerer und Akkader, ein Problem der altorientalischen Geschichte. Amsterdam; L.: North-Holland Publishing Company, 1970.
- Landau B., Rosenblum Y.* The Vilna Gaon: the life and teachings of Rabbi Eliyahu, the Gaon of Vilna. Sarasota, FL: Mesorah Pub., 1994.
- Larson M.A.* The Essene heritage: or, The teacher of the scrolls and the gospel Christ. N.Y.: Philosophical Library, 1967.
- Mallory J.P.* In search of the Indo-Europeans: language, archaeology, and myth. L.: Thames and Hudson, 1989.
- Massignon L.* La Passion de Hallāj. 4 vol. P.: Gallimard, 1975.
- Mellaart J.* Çatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. London: Thames & Hudson, 1967.
- Eranos Jahrbuch.* B.VI. Z.: Rhein Verlag, 1939.
- Meyer R.* Das Gebet des Nabonid: Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung. B.: Akademie, 1962.
- Motti Inbari.* Jewish fundamentalism and the Temple Mount: who will build the Third Temple? Albany: State University of New York Press, 2009.
- Muir W.* The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of the Hegira. 4 v. L.: Smith, Elder, & Co., 1858 – 1861.
- Müller M.* Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India. L.: Longmans, Green and Co., 1878.
- Müller U.B.* Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus. Stuttgart: Katholische Bibelwerk, 1990.
- Nakhai B.A.* Archaeology and the Religions of Canaan and Israel. Boston: American Schools of Oriental Research, 2001.
- Nissen H.J.* Geschichte Alt-Vorderasiens. Münch.: Oldenbourg, 1999.
- Novak Ch.* Jacob Frank le faux messie: Déviance de la kabbale ou théorie du complot. P.: L'Harmattan, 2012.

- Nyberg H.S.* Die Religionen des alten Iran. Lpz.: J.C. Hinrichs Verlag, 1938.
- Paul A.* Qumrân et les esséniens: L'éclatement d'un dogme. P.: Cerf, 2008.
- Popko M.* Völker und Sprachen Altanatoliens. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008.
- Qasim Sallam.* Al-Baath wal Watan Al-Arabi. P.: EMA, 1980.
- Rabbi Hillel Shiklover.* The Voice of the Turtledove (Kol HaTor). Pteakh Tikva: Rabbi Yeshiel Bar Lew, 2011.
- Renfrew C.* Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins. L.: Jonathan Cape, 1987.
- Reuchlin Johannes.* Sämtliche Werke. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.
- Rutter E.* The Holy Cities of Arabia. L.; N.Y.: Putnam, 1928.
- Sami-Ali* (ed.). Le chant de l'ardent désir. P.: Sindbad, 1989.
- Sayyid Qutb.* Milestones. Pakistan: International Islamic Publishers Ltd., 1988.
- Schlözer A.L. von.* Vorstellung seiner Universal-Historie: mit Beilagen. Nachdruck der Ausgabe Göttingen. Gotha: Dieterich, 1772.
- Scholem G.* Origins of Kabbalah. Princeton: Princeton University Book, 1990.
- Scholem G.* Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah: 1626 – 1676. L.: Routledge Kegan Paul, 1973.
- Scholem G.* The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. N.Y.: Schocken Books, 1971.
- Scholem G.* Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Fr./M.: Suhrkamp, 1998.
- Schwemer D.* The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies-Part One // Journal of Near Eastern Religion 7.2. 2008.
- Schwemer D.* Wettergottgestalten. Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001.
- Sebottendorff R.* Die Praxis der alten türkischen Freimauerei: Der Schlüssel zum Verständnis der Alchimie. Freiburg im Breisgau: Hermann Bauer, 1954.
- Segall B.* Notes on Iconography of Cosmic Kingship // The Art Bulletin. 1956. Vol. 38. Issue 2.
- Selz G.J.* Sumerer und Akkader. Geschichte, Gesellschaft, Kultur. Münch.: C.H. Beck, 2005.
- Siddik Gümüş.* Confessions of a British spy and British Enmity Against Islam. Istanbul: Hakikat kitâbevi, 2015.
- Skarsaune O., Hvalik R.* (eds.). Jewish Believers in Jesus. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007.
- Smith M.S.* The Ugaritic Baal cycle. Volume I. Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1 – 1.2. Supplements to Vetus Testamentum. Vol. 55. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Sod Hachashmal. Yerushalaim, 2012.
- Sohravadî.* L'Archange Empourpré. P.: Fayard, 1976.
- Steinacher R., Berndt G.M.* (eds.). Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed. Vol. 1. Farnham, UK: Ashgate, 2014.
- Sumner W.G.* Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals. Boston: Ginn and Co., 1906.
- The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. 1.1 IV 14. Münster, 1995.
- The Dinkard. Vols. I – IX. Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874 – 1900.
- Tomson P.J., Lambers-Petry D.* (eds.). The image of the Judaeo-Christians in ancient Jewish and Christian literature. Tübingen: Mohr Siebek, 2003.
- Virolleaud Ch.* Die Grosse Göttin in Babylonien, Ägypten und Phönicien // Eranos — Jahrbuch. Band VI. Z.: Rhein-Verlag, 1939.
- Widengren G.* The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala: A. – B. Lundequistka, 1951.
- Wilhelm G.* Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

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

Xella P. Una cuestión de vida o muerte: Baal de Ugarit y los dioses fenicios // *Estudios Orientales*. № 5–6. Universidad de Murcia. 2001–2002.

Zakī al-Arsūzī. Al-Mu'allafāt al-Kāmilah. Vol. 1. Damascus: Al-Idārah al-Siyāsīyah Zohar. T. I–IV. P.: Verdier, 1981–1991.

Содержание

Предисловие. Полюса семитского мира	3
Локализация семитской цивилизации и ее центры	3
Аккадцы и шумерские смыслы.....	6
Эблаиты и амореи: дух кочевников.....	12
Древние евреи: особенности	16
Арабы: южные семиты.....	17
Семитская цивилизация и ее типы	19
Часть 1. Восточные семиты: месопотамский Логос	23
Великий Шумер и его наследие	25
Древнейшее население Месопотамии	25
Первые династии Шумера	30
От «цивилизации Киша» к Аккадской Империи	36
Третья династия Ура.....	40
Амореи в Месопотамии: Вавилон и Ларса	43
Сыны Ашшура	47
Нововавилонское царство: одержимость Луной и конец Месопотамии	53
Истоки Первого царства.....	57
Боги Междуречья	65
Шумерское ядро месопотамской религии	65
Когда вверху: примордиальные могущества бездны	67
Беспокойные боги и развертывание пантеона.....	68
Новые боги: от волнения к восстанию.....	72
Новый бог Вавилона: царь Мардук.....	74
Творение людей, метафизика царства и обряд акиту.....	78
Гильгамеш: в сторону бога-солнца.....	83
Спуск Инанны в ад.....	87
Лунная религия Ура	90
Города-образцы и города-копии: вавилонский протоплатонизм	94
Восточно-семитская религия и окружающие мифологии	96
Структура месопотамского Логоса: ноологические пропорции	104
Отступление: Шеллинг о метафизике Междуречья (гипотеза В).....	104

Шумеро-аккадский Логос: небесный патриархат и материнская тень	111
Первое царство: месопотамский исток	114
Торговый строй Междуречья: первые буржуа	114
Цабаизм: халдейский Логос	116
Часть 2. Западные семиты. Ва'ал, кровавый бог Грозы.....	119
Западно-семитская древность.....	121
Западно-семитские народы и страны.....	121
Древние финикийцы: письмо и море.....	125
Религия западных семитов: парадигма Ва'ала.....	130
Молох: младенцев приносят в жертву	130
Угаритская мифология: буйство Ва'ала	132
Анат: богиня крови и ярости	135
Мистерия святой горы Цафон.....	138
Гибель Ва'ала и жертвенные субституты	141
Версии Ва'ала: Адонис, Эшмун, Мелькарт	144
Ва'ал и семитский Dasein.....	148
Метафизика финикийцев.....	150
Финикийская теология Санхуниатона	150
Финикийская философия Мохоса: первовещество и атомы	155
Финикийский Логос: когда правят титаны	157
Арамейская культура	163
Древнейшая Сирия: цивилизация Киша	163
Арамеи.....	165
Сирия внутри Мировой Империи: слом арамейской идентичности	167
Сирия Селевкидов: сердце эллинизма.....	169
Ханаанский Логос	173
Древние евреи: контриденитичность.....	178
Часть 3. Евреи и цивилизация	181
Древние евреи: историал монотеизма.....	183
Значение евреев для христианского мира и методологические проблемы	183
Имена Бога и проблема единственности	184
Единственность Адама и диалектика грехопадения.....	188
От Адама до Вавилона	191
Допотопный смысл понятия «еврей»	191
Три ветви человечества: после Ноя	194
Вавилонская башня: единственность Евера	196

Патриархи	199
Авраам: путь к Земле	199
Исаак: жертва и субститут	204
Израиль: битва с Богом и новое имя единственного	207
Двенадцать колен	210
Возвращение в Ханаан: парадоксы земли	213
Моисей и новое вторжение в Ханаан	213
Эпоха Судей: «Ханаанский миנדаль»	217
Ханаанский Логос и парадоксы негативной идентичности	220
Ноология еврейского ядра: гештальт Ханаанской Блудницы	220
Контриденитичность: евреи и привативное отрицание	225
Еврейская идентичность у Шеллинга	227
Анти-Ва'ал	232
Праведный Иов: снос гомологии	235
Израиль как царство	242
Израиль и идея царства: Самуил и Саул	242
Давид: архетип благого царя	247
Соломон: парадоксы Храма	250
Разделение царства: последние вспышки свободы	253
Время пророков и иранский поворот еврейского историала	258
Пророки: институт и функция	258
Войны с Ва'алом пророка Илии	260
Метафизика плача и проблема «второ-пророков»	264
Иранский след: генеалогия надежды	270
Иезекииль: еврейское будущее	271
Мессия у малых пророков	275
Поздний иудаизм: в контексте Империи Света	280
В плену	280
Второ-иудеи	282
Сдвиг в структуре Божества: от Единственного к Единому	285
Возвращение: кого и куда?	288
Реформация Ездры: второ-иудейская идентичность и новый историал ..	291
Фарисеи и саддукеи	295
Евреи и Александр Великий: передача царства	298
Евреи при Птолемах: эллинизация и перевод традиции	301
Селевкиды: эллинисты против хасидеев	302
Хасмонеи: симулякр еврейского царства	306
Христианство и иудаизм	311
Ноология Нового Завета	311

Талмудический иудаизм: фарисейские истоки.....	321
Христианские гностики против иудаизма	324
Иудео-христианство	326
Цивилизация изгнания.....	330
Расseяние и его Логос	330
Каббала: платонизация иудаизма или иудаизация платонизма?	335
Исаак Лурья: кавана, сжатие Бога, сефироты	340
Собирание Света: каббалистический историал.....	342
Ноологическая идентичность Каббалы	345
Псевдо-мессии и святое отступничество: пробуждая Ва'ала.....	348
Саббатаи Цеви: ускорить Избавление	348
Падение «Машиаха»: разочаровавшиеся и верные	350
Абрахам Кардозо: пробуждение Ва'ала	353
Денме: царь демонов и погашение светильников.....	356
Якоб Франк: упасть и подняться	357
Иудаизм и Модерн.....	363
Революция Ва'ала	363
Сатанизм Просвещения	365
Эрев рав: клиппа Иакова	368
Три стратегии соучастия	376
Сионизм: проблематизация новой задержки.....	379
Натурей карта	382
Хасиды, «Верные Храму» и расчеты конца	384
Глобализм и Ва'ал Постмодерна.....	386
Ноологический анализ еврейской идентичности	389
Евреи и Европа	389
Иудео-сатанизм: к Избавлению через ад	392
Часть 4. Арабский Логос: тайна Луны.....	397
Аравийская идентичность.....	399
Потомки Кахтана: Счастливая Аравия	399
Потомки Аднана: на севере Аравии	401
Пространство Аравии в структуре иранского мира	406
Арабский политеизм	409
Территория бога Луны	409
Мекканский пантеон: Аллах/Хубал	412
Великая Мать арабов: аль-Лат	415
Аль-'Узза: Богиня утренней и вечерней звезды	417
Манат: богиня рока.....	419

Арабы — носители чистого семитизма.....	422
Накануне ислама.....	426
Религиозный контекст Аравии накануне возникновения ислама	426
Монотеизм по-арабски: религия В	428
Арабо-иудейство: монотеизм Луны.....	432
Иранизм и арабы.....	435
Профетологическая цепочка эбионитов	437
Несторианская христология: только человек.....	439
Гностики: Ангел как Дух.....	441
Начало ислама	443
Мухаммед и ангел	443
Перенесение и вознесение: география пра-монотеизма и проект цивилизации ислама.....	445
Радикальный монотеизм: война с куфром	448
Историко-теологические фазы исламской цивилизации.....	454
Метафизика раннего ислама	454
Праведный халифат.....	458
Первая «фитна»	459
От арабов к арабизму: сдвиг идентичности	463
Омейяды: первая версия имперского арабизма	466
Аббасиды: второе издание исламской Империи.....	468
Фатимидский халифат: шиитская Империя	469
Аббасидский ислам: универсализация дискурса	472
Структура и концептуальные границы религиозной культуры Аббасидского периода	472
Захириты: арабское ядро.....	475
Логос шиизма: от Единственного к Единому.....	477
Имам в мире срединных эпифаний и момент конца.....	479
Калам (мутазилиты)	482
Ашариты: исламский атоанизм.....	492
Аль-фалсафа.....	499
Арабская алхимия.....	506
Джабир ибн Хаййан: шиитский герметизм	506
Ноологический анализ алхимии Джабира ибн Хайяна.....	509
Суфизм и его Логос: соляной монотеизм Ибн 'Араби.....	514
Иранизированная версия исламского универсализма.....	514
Ибн 'Араби: становление шейха	520
Творящее воображение: тайна Имен	521
Ислам «Третьего Завета»: фигура Софии	528

Любовь — моя религия	532
Платонический универсализм суфизма	535
Постарабский ислам	538
Падение халифата	538
Арабы при Халагуидах: маргинализация	541
Арабы в Великой Мавритании	542
От Тимуридов к османам	545
Константы постаббасидской исламской культуры	547
Ибн Хальдун: социология ислама	551
XIV век: энциклопедия исламской социологии	551
Номадизм против оседлости: код цивилизации	554
Историял Ибн Хальдуна	556
Современный ислам: идентичность и постколониальный комплекс	560
Арабы в Османской Империи	560
Ваххабизм: назад в Аравию	563
Арабский национализм и появление арабских Государств	565
Модернизация арабских обществ: Государства и цивилизации	570
Панарабский социализм: воскресение и миссия	573
Исламский фундаментализм	578
Братья-мусульмане: салафитский террор	580
Ноология ислама	585
Титанизм и южно-семитская идентичность	585
Ислам и современная Европа: дивергенции	586
Исламский традиционализм: против современного мира	589
Заключение: версии и типы семитского Логоса	593
Шумерский Логос Междуречья	593
Западно-семитский Логос: «старый бог» против «нового бога» и титаническая петля Мебиуса	595
Лунный Логос Аравии	598
Библиография	601

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

**НООМАХИЯ: войны ума. Цивилизации границ.
Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала**

Корректор: Иванченко С.Ю.,
группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.,
Пияева М.В.

Подписано в печать 02.12.2016. Формат 60 × 90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 38,5. Тираж 700 экз. Заказ № 2146

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 с оригинал-макета заказчика
в ГУП РМ «Республиканская типография "Красный Октябрь"»
430030, Мордовия, г. Саранск, ул. Титова, 2а
E-mail: tko-saransk@mail.ru

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

**Издательство
«Академический проект»
предлагает**

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aproject.ru.

**Книги издательства
«Академический проект»**

Дугин А.Г.

**Ноомахия: войны ума. Иранский Логос.
Световая Война и Культура Ожидания**

(481 с.)

В книге «Иранский Логос» Александр Дугин подробно рассматривает смысловые узлы иранской цивилизации, связанной с двумя принципиальными моментами: 1) с метафизикой Света и световых войн, непрерывно ведущихся против сил тьмы, и 2) с эсхатологией и учением о линейном времени и его конце. Именно там, где мы встречаемся с эпизодами световой войны и с ожиданием Спасителя, предводителя армий света в финальной битве против армий тьмы, именно там, где рождается мысль о времени и линейной истории, где существует «культура ожидания» Спасителя, мы имеем дело с Иранским культурным кругом, с «*res iranica*», «иранской вещью» — структурной и неизменной основой иранской идентичности, мощное присутствие которой автор обнаруживает во всех религиозных и философских комплексах Средиземноморского культурного ареала (в частности, в эллинизме и иудаизме).

ISBN: 978-5-8291-1966-9



9 785829 119669



Александр Дугин. Ноомахия: войны ума

Методология

- Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела
- Геософия: горизонты и цивилизации

Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени и пространстве

- Эллинский Логос: Долина истины
- Византийский Логос: Эллинизм и Империя
- Латинский Логос: Солнце и Крест
- Германский Логос: Человек апофатический
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Восточноевропейский Логос

Цивилизации границы

- Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала
- Американские цивилизации
- Русский Логос
- Горизонты Турана

По ту сторону Запада

- Иранский Логос: Световая Война и Культура Ожидания
- Индийский Логос
- Дальневосточный Логос
- Африка и Океания

Ноомахия – война в сфере ума. Человечество представляется как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывное сражение на протяжении всей мировой истории. Панорама современного человечества предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологических матриц.

Книга А. Дугина «Семиты. Монотеизм Луны и Гештальт Ва'ала» посвящена исследованию семитской цивилизации как многоуровневого явления с множеством самостоятельных полюсов, развивающегося самостоятельно, но одновременно вступающего в активное взаимодействие с окружающими культурами. Среди многочисленных уровней и полюсов семитской цивилизации автор выделяет следующие: ассиро-вавилонский, финикийский, собственно иудейский («Ханаанский миндаль»), исламо-арабо-семитский. Все они рассматриваются во внутренней динамике и сложном диалоге друг с другом и с другими культурами Средиземноморья.

